

Culto, devociones e identidad. Las prácticas de religiosidad local en el Obispado de Córdoba a principios del siglo XIX

Worship, devotions and identity. Local religious practices in the Bishopric of Cordoba at the beginning of the 19th century

María Laura Mazzoni¹

mazzonilaura@gmail.com

Resumen. Este trabajo intenta reflexionar sobre el desarrollo de devociones autóctonas dentro del Obispado de Córdoba a principios del siglo XIX. Nuestra propuesta se centrará particularmente en algunas aristas de las creencias religiosas que permitieron la apropiación, por parte de los fieles, de figuras universales del catolicismo para incluirlas en un devocionario autóctono. Nos interesa analizar devociones como la del Cristo de Renca, Santa Rosa de Lima y San Francisco Solano. Estos santos se tornaban más cercanos para los fieles por estar en sintonía con sus propias experiencias. A través del estudio de la limosna o el ritual católico que acompañaba estos cultos, nos proponemos explorar la relación que se construía entre un santo y su feligresía. Una relación que permitía acercar el dogma a los fieles y hacerlo más inteligible.

Palabras clave: devociones autóctonas, religiosidad local, identidad regional.

Abstract. This article discusses the development of autochthonous devotional practices in the Bishopric of Cordoba at the beginning of the 19th century. It focuses particularly on some aspects of the religious beliefs that made it possible for parishioners to appropriate universal figures of Catholicism and include them in a devotional practice of their own. The article refers to religious practices such as those related to the Cristo de Renca, Santa Rosa de Lima and San Francisco Solano. These saints became closer to the faithful because they were in tune with the experiences of the believers themselves. By studying the giving of alms or the catholic rituals that accompanied it, the article explores the relationship that was built between a saint and his/her congregation. This was a relationship that made it possible to bring the dogma closer to the faithful and to make it more intelligible to them.

Key words: autochthonous devotional practices, local religiosity, regional identity.

¹ CONICET-Inst. Ravignani, UBA.

A finales del siglo XVIII y principios del XIX, los territorios americanos, y el Obispado de Córdoba en particular, comenzaron a transitar un profundo cambio. La crisis europea y los avatares políticos, sociales, culturales y económicos en el continente confluieron en este período para dar como resultado la crisis revolucionaria que llevaría, tras largos años de luchas, a la conformación de los estados modernos. Como ha sido señalado, la construcción de estas nuevas entidades políticas se basó, en parte, en manifestaciones identitarias anteriores -en cuya base se encontraban las creencias religiosas- (Guerra, 2003) y que jugaron un rol primordial en la conformación de los estados nacionales. Recordemos que la sociedad colonial americana compartía una pertenencia colectiva a la nación hispana como comunidad de creencia. Algunas de las expresiones de la religiosidad católica romana fueron rasgos que persistirían en este imaginario colectivo y que perdurarían hasta bien entrado el siglo XIX (González Bernaldo, 1997). Por eso, ocuparse de estos rasgos, afirma Pilar González Bernaldo, es fijarse en “preciosos indicios para estudiar la particular configuración de los imaginarios colectivos que llevan a la población a identificarse con la nación” (1997, p. 118).

Teniendo en cuenta que consideramos la religiosidad como una expresión de identidad regional, para conocer su “sustancia” nos interesa advertir las diferencias y similitudes entre las prácticas y devociones instituidas y las practicadas. Dado que, según ha manifestado Guerra, “toda identidad colectiva es una *construcción cultural*” y entendiendo que esta última en América es católica (Guerra, 2003), nos resulta interesante analizar los elementos de esa identidad cultural católica, entre los que sin duda se cuentan las devociones y muestras de religiosidad. Nos centraremos en las prácticas religiosas locales de la Diócesis de Córdoba con el propósito de observar su materialización y las formas en que se manifiesta.

Si estos temas han sido explorados para otros espacios sobre todo europeos y americanos, todavía conocemos poco y mal lo que ocurrió en la diócesis mediterránea. Respecto a este espacio, investigaciones anteriores se han ocupado de la piedad organizada en torno a la muerte, la imaginería sacra y las cofradías en el Obispado de Córdoba durante el periodo colonial centrándose en la ciudad de Córdoba casi exclusivamente (Bustos Posse, 2005; Martínez de Sánchez, 2006) y de la participación de los indios en la Iglesia cordobesa (Peña, 1994). Un estudio pionero en temas de religiosidad que ha hecho numerosos aportes en torno a las devociones, celebraciones y la limosna para el ámbito rural rioplatense es el caso de los trabajos de María Elena Barral, quien ha mostrado exhaustivamente hasta qué punto estos aspectos de la feligresía marcaban los ritmos de la vida comunitaria (Barral, 1998, 2007).

En el presente trabajo nos interesa detenernos particularmente en algunas aristas de las creencias religiosas que permitieron la apropiación, por parte de los fieles, de figuras universales del catolicismo para incluirlas en un devocionario autóctono. Mediante este proceso, el dogma se transformaba en algo más cercano a los fieles, inteligible y capaz de ser interiorizado por estar en sintonía con sus propias experiencias.

Esta particularidad de las prácticas de religión nos permite hablar de una religiosidad local de acuerdo al concepto acuñado por William Christian. Este autor describe las prácticas religiosas de las ciudades, pueblos y aldeas de Castilla en la España moderna de fines del siglo XVI. Allí, la geografía y el tiempo estaban marcados por los santos y el calendario local. El autor sostiene que en el Toledo del siglo XVI “se daban dos tipos de catolicismo: el de la Iglesia universal, basado en los sacramentos, la liturgia y el calendario romano, y otro local, basado en lugares, imágenes y reliquias de carácter propio, en santos patronos de la localidad, en ceremonias peculiares y en un singular calendario compuesto a partir de la propia historia sagrada del pueblo” (Christian, 1991, p. 17).

Como hemos adelantado, el análisis se centrará en la Diócesis de Córdoba entre finales del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX. Ésta perteneció desde 1816 a las Provincias Unidas del Río de la Plata. Desde el punto de vista eclesiástico las jurisdicciones de La Rioja, San Juan, San Luis, Mendoza y Córdoba integrarán desde 1806 la diócesis de Córdoba con sede en la ciudad del mismo nombre.

El trabajo está dividido en dos partes. En la primera, analizaremos el caso del Cristo de Renca, en San Luis, para mostrar cómo, a través de un mito local, se forjó una relación entre un santo y su feligresía. Los fondos documentales del Archivo del Arzobispado de Córdoba (en adelante AAC), algunos fondos del Archivo Histórico Provincial de Córdoba (en adelante AHPC) y las Actas Capitulares de San Luis para ese período nos han servido como apoyo documental para este estudio de caso. En el segundo apartado, nos centraremos en santos autóctonos para estudiar la relación particular que se construía entre los santos y sus fieles; para ello también fue consultada la Colección Documental “Mons. Dr. Pablo Cabrera” del ex Instituto de Estudios Americanistas (en adelante IEA) dependiente de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba.

La apropiación de figuras religiosas: el caso del Cristo de Renca de San Luis

Consideramos que el Cristo de Renca y la evolución de su culto estuvieron emparentados con la

construcción de un lazo de amistad o reciprocidad entre la feligresía y la figura del Cristo. Esta relación particular entablada entre feligreses y advocaciones cristianas nos permite pensar en la relación especial que se creaba entre santos y devotos, que motivaba que los fieles pidiesen su intercesión y dieran gracias a través de ruegos y limosnas. William Christian, en su obra *Religiosidad local en la España de Felipe II*, destaca el carácter localista de los personajes universales del catolicismo en la España rural del siglo XVI, tales como la Virgen María y Jesucristo, que tomaban los nombres locales y “se particularizan en las imágenes específicas de un santuario [...] y se las considera por encima de otras Vírgenes y otros Cristos” (Christian, 1991, p. 216).

La zona donde se originó el mito del Cristo de Renca revistió una importancia fundamental en el Obispado de Córdoba. Renca se erigía como un camino central en la vía comercial que vinculaba a Córdoba con el Reino de Chile. Y la devoción a esta figura se forjó al calor del crecimiento de la región. Es interesante notar que el origen de muchos santuarios puede rastrearse de la mano de una pujante vía mercantil; Patricia Fogelman (2003, p. 138) sostiene que “los santuarios florecían mejor a orillas de los caminos, gracias a la eficacia de la difusión de la información dada entre la población en movimiento”.

En 1806, las provincias de Cuyo -San Luis, San Juan y Mendoza- se incorporaron al Obispado de Córdoba. Anteriormente habían pertenecido a la diócesis de Santiago de Chile, por lo cual se daba una incómoda incompatibilidad de jurisdicciones ya que políticamente pertenecían al Virreinato del Río de la Plata, pero en lo eclesiástico respondían a la mitra chilena. Fue por ello que en 1797 las autoridades civiles se habían quejado pidiendo que se unificase el territorio eclesiástico al gubernativo, logrando su objetivo en 1806.

Esta situación de orden administrativo explica que el culto al Cristo Crucificado de Renca o del Espinillo se mencionase por primera vez en el siglo XVII en Limanche, Chile y que se instalara luego en territorio rioplatense. Su aparición y el desarrollo del culto estuvieron ligados a la actuación de la Orden Jesuita en el Reino de Chile. Alonso de Ovalle, misionero de la Compañía de Jesús en territorio chileno, escribió una “Histórica Relación del Reyno de Chile y de las misiones de la Compañía de Jesús” donde mencionaba la leyenda en torno a la aparición de este Eccehomo. Según señalaba el padre Ovalle, por el año de 1630 un indio escultor había salido al bosque a buscar madera para sus esculturas cuando se encontró con un árbol con la forma de una Cruz con un Cristo Crucificado; por eso su nombre en principio tomó el del árbol del Espinillo -típico de la zona- y le llamaron el Cristo del Espinillo:

Nació y creció este árbol en la forma y figura que aquí diré puntualmente, como lo he visto y observado con tanta atención. Cuando se cortó este árbol, sería del tamaño de un bien proporcionado y hermoso laurel, en el que se ve, a proporcionada distancia del nacimiento de la tierra, como a dos estados de altura, atravesada al tronco una rama o ramas, que forman con él una perfectísima cruz. [...] Hasta aquí la cruz, que bastara ella sola a causar admiración en los que la ven. Pero no para aquí la maravilla, porque hay otra mayor y es que, sobre esta cruz así formada, se ve un bulto de un Crucifijo del mismo árbol, del grueso y tamaño de un hombre perfecto, en el cual se ven clara y distintamente los brazos, que aunque unidos con los de la Cruz, se revelan sobre ellos, como si fueran hechos de media talla. El pecho y costados formados de la misma suerte sobre el tronco, con distinción de las costillas, que casi se pueden contar, y los huecos de debajo de los brazos como si un escultor los hubiera formado, y de esta manera prosigue el cuerpo hasta la cintura (Nuñez, 1954).

En Chile, la devoción del Cristo del Espinillo fue creciendo con el tiempo. Fue allí que una devota del milagroso Cristo compró la imagen y le edificó una capilla en su propia estancia en Limanche. Luego, el Cristo del Espinillo fue trasladado al pueblo de Renca -del cual toma su nombre-, cercano a Santiago donde los jesuitas estaban asentados. En 1729, un incendio destruyó la capilla donde estaba guardado el Cristo.

Es por ese tiempo que aparece en la localidad homónima de Renca, pero de San Luis, otra imagen del Cristo. Fue en ese lugar donde se había confeccionado una imagen hecha a semejanza de la encontrada en Limanche para ser llevada a Córdoba pero nunca llega a destino. Este hecho se explicaba a través de una leyenda:

Toda la extensa región que riega el río Conlara fue otorgada al maestre de campo D. Andrés del Toro Mazote. A este conquistador perteneció, pues, el lugar donde, según la tradición, en 1745 se detuvo la mula que cargaba la milagrosa imagen del Señor de Renca, sin que se hallara medio de hacerla emprender de nuevo la marcha. Allí se levantó una capilla y desde entonces hasta nuestros días el lugar tiene el nombre con que los devotos bautizaron a aquel Cristo que se apareció en un espinillo del bosque chileno de Renca, y que eligió quedarse en la jurisdicción de San Luis de Loyola (Renca Folklore Puntano, 1956).

Es interesante notar la reminiscencia en este pasaje a otro milagro muy importante del Virreinato del Río de la Plata: la Virgen de Luján. Los relatos de esta leyenda

también datan del siglo XVII, y, según se dice, en esa ocasión la imagen de la virgen -en este caso la Purísima Concepción-, que iba rumbo a la ciudad de Buenos Aires, al pasar por una estancia de sus cercanías “decidió” establecerse en el lugar, imposibilitando la continuación del viaje. Como en el caso de Renca, el pueblo de Lujan también se posicionó como una zona de tránsito mercantil importante y su importancia crecía de la mano de la implantación de esta devoción mariana. La semejanza de estas leyendas respondió a los patrones españoles de apariciones y milagros, la negativa de los animales de carga de continuar su viaje “indicando la presencia sobrenatural, [...] la cualidad de sanar a los enfermos que se le atribuía [...] contribuyeron a fijar en el imaginario su carácter sagrado” (Fogelman, 2003, p. 140). Para principios del siglo XVIII la capilla se convertía en una de las primeras sedes parroquiales de la campaña bonaerense, y el mapa cultural se modificaba “agregando la presencia del objeto milagroso y concentrando flujos de personas y limosnas, así se daría inicio al proceso de extensión social de la creencia” (Fogelman, 2003, p. 137).

La consolidación y expansión del culto al Cristo de Renca en la zona de Cuyo, fue, en gran parte, impulsada por la orden jesuita allí instalada. La Compañía de Jesús se había establecido en Renca, San Luis, en 1732, y unos años más tarde se encontraba la primera noticia de la aparición de este Cristo (Núñez, 1954). En 1764 había crecido tanto que la capilla fue elevada a parroquia, y Juan Francisco Regis Becerra fue nombrado como su primer cura párroco. Un indicio del crecimiento que había experimentado el santuario puede notarse en una Visita Sinodal de Agosto de 1797.

Según la información recabada por la Visita, el Vicario Foráneo y Visitador de la Provincia de Cuyo, dependiente aún del Obispado de Santiago de Chile, observaba que entre 1770 y 1797 el ingreso de la parroquia había sido de 524 pesos y 6 reales, mientras que el gasto era de 549 pesos con 6 reales. Sin embargo, el Vicario justificaba el balance negativo por las mejoras edilicias

con concepto a su arreglo y legalidad, los aprobaba, y aprobó, dando por legítimo el alcance, y la inversión de sus entradas en notoria utilidad de la misma Iglesia, como acreditan los considerables adelantamientos que se encuentran, y constan del Inventario; fruto todo del celo devoción, actividad, y esmero del Ministro Don Juan Francisco Regis Becerra (AHPC, Fondo Gobierno, Caja 32, 1810, Inventario de Renca).

El patrimonio del Cristo venerado comenzó a aumentar producto de las limosnas recolectadas por la feligresía. Las cuestaciones – recolección de limosna para un santuario- eran un elemento clave en la relación entre los fieles y los santos que veneraban. La recolección de limosna vehiculizaba la obtención de la gracia. Los fieles entregaban dinero o los frutos de su trabajo para conmutar las promesas hechas a los santos o vírgenes. De esta manera los feligreses reconocían la gracia de los santos en la petición de un favor y, esto a su vez, fortalecía la relación entre éstos y los santos, y redundaba en mayor prestigio para el santo venerado (Barral, 1998). En la campaña bonaerense se ha demostrado que las promesas hechas a la Virgen de Luján solían pagarse con días de trabajo a su servicio (Barral, 2007). No tenemos información que nos permita asegurar lo mismo para la campaña diocesana cordobesa, pero sí conocemos, mediante el análisis de los libros de fábrica de Renca, la composición de la limosna en esta parroquia.

En primer lugar, pudimos observar que la limosna representaba el 60,7% del total de ingresos de la parroquia para los años que tenemos información (de 1764 a 1770), el resto del ingreso se concentraba en el pago del derecho por sepultura. Lamentablemente los datos que obtuvimos de la fuente no están detallados por año, pero los 6 años abarcados son precisamente años de gran expansión para Renca, ya que a partir de 1764 la capilla había cobrado *status* de parroquia. La limosna era una parte sustancial para su manutención y, en el Libro de Fábrica, podemos ver su composición. De un total de 392 pesos con 7 reales, el 21,6% correspondía al pago en “especies”. Las cuestaciones podían entregarse en dinero, pero era muy común también que se hiciera una ofrenda en bienes² o productos de la tierra como el trigo y, principalmente en una zona donde la ganadería mular se erigía como la principal actividad económica de la región (Assadourian, 1978), las mulas opacaban al resto de las donaciones. En el Gráfico 1 se observa la gran presencia mular en la composición de las cuestaciones, íntimamente relacionado con el modo de vida rural -ganadero- de los habitantes de la campaña cordobesa.

La limosna era sólo una parte del ceremonial que acompañaba a la figura del santo. Para el caso de Renca, hemos podido analizar la materialización de esa relación fieles-Cristo a través de las celebraciones que cada año, el 3 de Mayo, se realizaban en Renca. En realidad, los festejos comenzaban el 24 de abril, que era el primer día de la novena que se rezaba en su honor (*Renca Folklore*

² Encontramos en el Libro de Fábrica referencias a donaciones en chafalonía, que se refiere a un conjunto de objetos insertables de plata u oro para fundir. RAE, edición on-line: <http://www.rae.es/rae.html>.

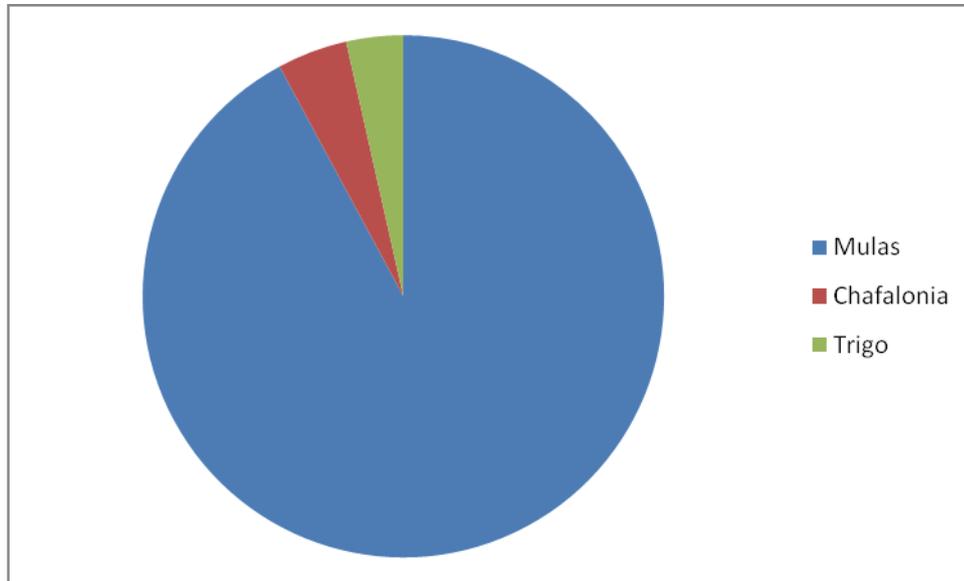


Gráfico 1. Composición de la limosna en especies, Renca (1764-1770).

Graph 1. Composition of the alms in kind, Renca (1764-1770).

Fuente: Elaboración propia sobre la base de AHP, Gobierno, Caja 32, 1810, Inventario de Renca.

Puntano, 1956). Por la solemnidad de la fecha, los cabildantes prohibían para las fiestas que se abrieran las tiendas:

[...] acordamos que todos los que en esta ciudad sin excepción de persona tuvieran tiendas publicas solo de efectos de Castilla o de Chile no teniendo efectos de pulpería o venta en ellas en todos los días de fiesta y demás días feriados deban tener sus puertas serradas en el día y la noche sin que puedan verificar por el lado de la calle venta alguna bajo de la pena de cuatro pesos de multa mitad para la cámara de Su Majestad y mitad para gastos de justicia como así mismo acordamos que todos los que tuviesen pulperías deberán mantener sus puertas cerradas en los días de fiesta hasta que se acaben las misas mayores y en los días que así mismo se ofrezcan de novenas, rogativas u otras funciones de iglesias u sermones de noche tendrán sus dichas puertas cerradas hasta que se concluyan cualesquiera de dichas funciones bajo de la misma pena (Actas Capitulares de San Luis, tomo II, años 1751-1797, 9-02-1788).

Durante el festejo eran comunes los juegos en “canchas de bolas como en mesas de cartas y dados” (Actas Capitulares de San Luis, tomo II, años 1751-1797, 8-04-1767) y las corridas de cañas entre lo que llamaban “cuadrillas de turcos”³. El Cabildo nombraba

a las personas elegidas para participar en esta actividad y si alguien, que había sido seleccionado para el juego de cañas, no acudía a la cita podía ser multado. Esto le ocurrió precisamente a Don Gabriel Carranza, que en 1763 no pudo asistir al juego de cañas y se excusaba diciendo que

*para la celebración de la jura de nuestro Rey y señor natural que hoy reina y reine muchos años se sirvió vuestra Señoría nombrar la persona que fueron de su arbitrio para que en esta real plaza se corriesen las cañas que en celebración de tan regio acto se acostumbra y siendo yo aunque inmérito uno de los asignados para la **cuadrilla de turcos** y hallarme justamente imposibilitado de poder venir a cumplir con el mandato de vuestra Señoría y con mi obligación como leal vasallo por hallarme actualmente y al tiempo de la notificación con el pie en el estribo y peones y cargas, mulas y lo más necesario para la **conducción de la sal que de limosna para el Señor de Renca** llevaba a la jurisdicción de Córdoba (Actas Capitulares de San Luis, tomo II, años 1751-1797, F. 579 r., 20-09-1763).*

La participación en este tipo de eventos reforzaban los lazos de la comunidad, y el hecho de que su incumplimiento fuera sancionado, habla de la importancia

³ No sabemos el motivo por el cual se le daba este nombre, pero en la España era común -debido a la ocupación musulmana de la Península- que en las celebraciones hubiera una representación de moros y cristianos, que seguramente tenía un fuerte efecto pedagógico para mostrar quién era el diferente, el otro, el hereje (Homet, 1991).

que implicaba para cada uno de los miembros de la parroquia. Los documentos consignan que Don Carranza se estaba dirigiendo a Córdoba, justo para la fecha de la fiesta del Cristo de Renca, a llevar sal “que de limosna al Señor de Renca”, lo que seguramente significa que vendería en dicho mercado la sal en nombre del Cristo y luego entregaría su producto a los administradores del culto del Señor del Espinillo. Lo cual nos habla del carácter itinerante de la práctica de la limosna.

Para 1810 el culto al Cristo de Renca se había extendido, y feligreses de otros lugares se acercaban a la parroquia para rendirle culto durante su fiesta. En ese año el Visitador Sinodal, Juan Justo Rodríguez, por delegación del Obispo de Córdoba, Rodrigo de Orellana, hizo la inspección al curato de Renca y mandaba “que todos los viernes del año se diga una misa, descubierto el crucifijo, a que asiste todo el vecindario, llevado de la devoción de esta Soberana Imagen” (AAC, Legajo 17, “Visitas Canónicas” 1724-1876). En el auto de Visita se informaba al Obispo que la parroquia se encontraba muy bien ataviada de ornamentos para el culto, pero que el templo era muy pequeño para la cantidad de gente que asistía a las celebraciones:

Hemos reconocido que esta Parroquia al paso que en lo formal es la más rica, y equipada de Vasos Sagrados, ricos ornamentos y alhajas de plata de cuantas hay en la campaña de todo el Obispado, en lo material es no solo muy pequeña, de modo que no admite ni aun el vecindario que reside en ella, formando plaza, sin contar con el numeroso que de fuera concurre en los días festivos [...] (AAC, Legajo 17, “Visitas Canónicas” 1724-1876).

El informe de la visita dejaba entrever que Renca era un curato sin demasiados apuros económicos, ubicado en una zona pujante. El culto del Señor de Renca convocaba numerosos fieles, y además la parroquia se encontraba en una vía comercial importante que conectaba Chile y Cuyo con Córdoba y Buenos Aires. La importancia de Renca como vía comercial seguramente colaboró a la emergencia y sostenimiento de este culto. Telma Chaile (2004) analizó la devoción a la Virgen del Milagro en Salta y observó que la propagación de esta devoción barroca estaba también relacionada, en este caso, con el ascenso de Salta como centro mercantil.

El crecimiento de la zona hizo que el Visitador Sinodal propusiera la construcción de un nuevo templo, más grande, acorde con las necesidades del curato:

[...] varios vecinos pudientes han ofrecido algunas cantidades para cuando se dé principio a la nueva Iglesia debiendo así mismo contar con muchas limosnas por estar extendida en todo el obispado la devoción à este Santuario de Renca, mandamos à dicho Mayordomo; que luego que este nuestro auto tenga aprobación [...] trate de edificar una nueva Iglesia en el lugar que con consulta de cura actual y principales vecinos le hemos asignado que deberá ser cincuenta varas de largo con sus proporciones [...] (AAC, Legajo 17, “Visitas Canónicas” 1724-1876).

A través de la visita es posible acercarnos a algunas prácticas de la feligresía. El delegado del Obispo debía inspeccionar las capillas, los sacerdotes y sus fieles, y reformar las costumbres, si fuese necesario, de acuerdo a los preceptos tridentinos de la iglesia. Así, “con consejos o sugerencias, se intentaba hacer ingresar a las alejadas iglesias americanas en las prácticas dictadas varios siglos antes por el Concilio de Trento” (Ayrolo, 2003). Esto es lo que perseguía el visitador al señalar prácticas consideradas para entonces impropias o que no se adecuaban al tratamiento que debía dársele, por ejemplo, al Cristo de Renca. Fue por ello que mandaba “se le quiten [al Cristo en la cruz] unas flores de plata, que tienen en las manos, y pies; que cubren estas partes del sagrado cuerpo, que impiden veneración y respeto” (AAC, Legajo 17, “Visitas Canónicas” 1724-1876). El tratado “impropio” de las imágenes ya había sido tema de debate de la jerarquía eclesiástica. El mismo Concilio de Trento en 1563 había dictaminado que “las imágenes de Cristo, de la Virgen madre de Dios y de otros santos, y que se les debe dar el correspondiente honor y veneración [...] porque el honor se da a las imágenes se refiere a los originales representados en ellas”⁴.

En la década de 1830, cuando la expansión de la frontera sur del Obispado de Córdoba y la guerra contra el indio estaban en pleno curso, Renca -como muchos pueblos de esa frontera móvil- fue el blanco de la incursión de malones, su templo fue destruido en la incursión y la “milagrosa” imagen del Cristo tuvo que ser puesta al resguardo en una capilla del norte de la jurisdicción puntana, en Santa Bárbara. Pero para 1836 fue nuevamente establecida en Renca, donde sus fieles habían reconstruido el santuario (Núñez, 1954).

Así como el Cristo de Renca significó un acercamiento entre los fieles y la religión a través de los lazos cercanos con el santo, otros santos locales completaron el abanico de posibilidades para obtener la gracia en el espacio analizado. Este fue el caso de Santa Rosa de Lima y San Francisco Solano que analizaremos a continuación.

⁴ Sesión XXV celebrada en tiempos del Sumo Pontífice Pío IV, 3 al 4 de diciembre de 1563. Sacrosanto, Ecuménico y General Concilio de Trento. Disponible en: <http://www.multimedios.org/docs2/d000436/>

Santos autóctonos

Las devociones a ciertas imágenes, santos o vírgenes se constituyen en puertas de acceso a la religiosidad local permitiéndonos comprender su presencia e inclusión estratégica en la conformación de la identidad. El calendario litúrgico normado por la Iglesia se teñía de prácticas locales, que estaban relacionadas con una identidad regional.

Según Kathleen Ann Myers, la promoción de santos locales por parte de los criollos en América estaba relacionada con un proceso que no sólo imitaba la producción de *vidas* de los santos del viejo mundo, sino que morigeraba la “brecha geográfica y espiritual entre Europa y América -entre el Viejo Mundo que se jactaba de cientos de años de práctica Católica y el Nuevo Mundo que amenazaba con contaminar la virtud de los colonos europeos a través de la exposición a prácticas ‘infieles’ e ‘idoltras’” (Myers, 2003, p. 5, la traducción nos pertenece).

Así la “construcción” de un santuario americano apuntaba a mostrar una vida ejemplar a los fieles, a instruirlos en las virtudes de los santos para que se constituyeran en modelos a seguir. En el caso de Santa Rosa de Lima, Mujica Pinilla sostiene que su culto articuló la primera etapa del pensamiento criollista en América, y que prueba de ello fue el hecho de que tras ser beatificada en 1668, Santa Rosa fue declarada -cosa excepcional y con dispensa papal- patrona universal de toda la América y de los dominios de España antes de su canonización, en 1671 (Mujica Pinilla, 2005).

La santa había vivido en el siglo XVI en Lima y era hermana de la Tercera Orden dominica. Fueron los dominicos quienes se encargaron de difundir la imagen de Santa Rosa de Lima por el resto de América, por lo que su devoción en el Obispado de Córdoba muy probablemente tiene que ver con la influencia que esta orden ejercía en la región.

La importancia de la santa en la región riojana explica el conflicto que provocó una imagen suya entre dos parroquias rurales de la diócesis cordobesa, permitiéndonos acercarnos a las prácticas locales de religiosidad. El pleito se dio entre la capilla de Santa Rosa en el curato de Santa Rosa del Río Primero en Córdoba, y la capilla de Santa Rosa de Anguinán, en el curato de Famatina, La Rioja (AAC, Fondo Parroquias, Santa Rosa del Río Primero)⁵.

En el año 1775 el cura Luis Manuel Meneses -portugués- enviaba una carta al Sacristán de la parroquia

de Santa Rosa de Río Abajo (el que a partir de 1800 sería el curato de Santa Rosa de Río Primero), Joseph Ángelo del Rosario Barrera. En la nota, Meneses contaba que se había enterado que el limosnero Joseph Ibarra, quien contaba con licencia real para recolectar limosna en las tierras de arriba, había muerto en el curato de Anguinán, La Rioja, mientras estaba comisionado para buscar una imagen de Santa Rosa y recolectar limosna. Por ello, partiría de inmediato hacia allí, en busca de la imagen de la santa y de la limosna que hubiera recogido hasta el momento de su muerte.

Al llegar a Santa Rosa de Anguinán, Meneses le reclamó al cura de Pituyul, Don Antonio Agüero, la limosna recolectada por Ibarra y la imagen de Santa Rosa de Lima, pero éste se excusó diciendo que “las alhajas [que le habían entregado a la santa de limosna] habían sido enteradas con el finado” (AAC, Fondo Parroquias, Santa Rosa del Río Primero). La pelea por la imagen que el limosnero transportaba continuó hasta 1777 en los tribunales eclesiásticos. Meneses fue quien inició el juicio contra Agüero, a quien tenía en muy mala consideración, no sólo por el robo de la imagen y el “entierro” de las alhajas sino porque estando el cura de Córdoba en Anguinán mientras buscaba las pertenencias del limosnero muerto “le suplique tuviera yo y mis cabalgaduras que comer y de nada hizo caso, me mantuve dándole vueltas 13 días pasándose lo que Dios sabe, yo y mis bestias, por cuyo motivo me hallo cuasi a pie, pues aquellos son unos lugares los más penosos que mis ojos han visto” (AAC, Fondo Parroquias, Santa Rosa del Río Primero).

El párroco de Anguinán continuaba negándose a entregar la imagen y la limosna que Ibarra poseía al momento de morir, y daba a Meneses diferentes excusas como

“que el limosnero no tenía nada, sino tres o cuatro sortijas de oro, diez pesos en plata sellada, Y un Bulto de nuestra querida Santa Rosa en su cajón y que todo lo había apercebido por sus derechos,” o que “solo tenía dicho limosnero 2 sortijas los 10 pesos: la Santa y unos cuantos jumentos” (AAC, Fondo Parroquias, Santa Rosa del Río Primero).

Meneses continuaba con la acusación y agregaba que Agüero seguía inventando razones para no darle la limosna ni la santa:

[...] luego y que si yo quería me daría dos Mulas mansas por la Santa, cuando su hechura vale más de 30 pesos; en suma asiendo yo un juicio muy prudente consentí que dicho

⁵ Este conflicto ha sido ya analizado por nosotros en nuestra Tesina de Licenciatura: Mazzoni, María Laura, “Prácticas de religiosidad local en el Obispado de Córdoba, entre finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX”, Universidad Nacional de Mar del Plata, defendida en Septiembre 2010, inédita.

cura procedía o con gran flojera, o con Mala Conciencia, pues algunos me dijeron habían oído que el limosnero había tenido oro barras de Plata y que la Santa según la devoción de los indios del Cuzco la habían cubierto de alhajas de plata, Y que la llevaron a la Santa a una estancia que está cerca de dicho pueblo de Pituyll llamada las Campanas. Y que de allí salió la Santa robada [...] (AAC, Fondo Parroquias, Santa Rosa del Río Primero).

El conflicto parecía no tener fin, el cura de Santa Rosa de Río Primero pidió al Gobernador del Obispado se intimase a Agüero a entregar el inventario de los bienes que el limosnero portaba al morir y la imagen de la santa. El Vicario Foráneo de La Rioja informaba, como respuesta, a la Gobernación del Obispado en Córdoba que el ayudante de cura, que había hecho el inventario del limosnero muerto, también había fallecido. Se trataba de un Fraile Mercedario también portugués, Fray Manuel Ribeyro. Ante esta situación el Vicario Foráneo de La Rioja intimaba a Agüero a que bajase a la ciudad con el inventario y los bienes del limosnero.

Cuando en 1776 el cura de Anguinán presentaba su descargo a la Vicaría Foránea, su testimonio, por supuesto, lo desligaba de toda culpa. Agüero contó que, estando en su parroquia de Anguinán, recibió la noticia, de manos de su ayudante Ribeyro, de que un limosnero había muerto en el pueblo de indios de Pituyll, que distaba 24 leguas de la residencia del cura. Según Ribeyro, el limosnero había estado bebiendo con los indios del pueblo y éstos lo habían matado de una puñalada. Al estar alejado de su residencia, el cura ordenó al ayudante Ribeyro que hiciera un inventario de las pertenencias del muerto. Agüero aclaraba, además, que como nunca había aparecido nadie a preguntar por el limosnero ni sabía quién era, se había llevado la imagen de Santa Rosa a la parroquia de Anguinán para mantenerla a salvo. Al tiempo había llegado un portugués -Luis Manuel Meneses- reclamando la imagen y las pertenencias del limosnero y pidiendo el inventario de los bienes, pero Agüero se había negado a entregarle nada por su reprochable conducta: Meneses se había gastado la poca limosna que le dieron los feligreses de su curato en juegos y bebidas.

En Octubre de 1777, el Gobernador del Obispado, Joseph Domingo de Frías, finalmente tomó una resolución e intimó al cura Don Antonio Agüero -que se había presentado en La Rioja con el inventario, la imagen y las alhajas que pertenecían a la Santa- a que devolviese las pertenencias. Según el Gobernador, el cura de Anguinán no tenía derecho a quedarse con nada en concepto de

gastos de entierro ya que el limosnero había portado una Licencia Real para recoger limosna para la Capilla de Santa Rosa de Córdoba y lo recolectado no le pertenecía a él sino a la santa (AAC, Fondo Parroquias, Santa Rosa del Río Primero).

Hay varios elementos de este conflicto que nos permiten acercarnos a las prácticas de religión de la feligresía de la diócesis cordobesa. En principio podemos observar otro aspecto de las cuestaciones: la amplitud geográfica de las mismas. La recolección de limosna era una práctica que se extendía por territorios muy alejados de las propias parroquias para las que se recolectaba la dádiva⁶. Como mencionamos en el caso del Cristo de Renca, esta práctica traspasaba los muros de la iglesia convirtiéndose en una práctica itinerante, que permitía la recolección de importantes sumas en especies -trigo, mulas, aguardiente, etc.-. No obstante, por sus propias características de traslación, era una empresa que propiciaba la proliferación de limosneros sin licencia que no estaban autorizados para la recolección y, por lo tanto, se prestaba para el fraude y el robo produciendo ciertamente actitudes de desconfianza entre los feligreses.

Otro aspecto que vale la pena analizar es el tipo de limosna que se recolectó en el caso de Santa Rosa de Lima. A la imagen la habían adornado con joyas de oro y plata "según la devoción de los indios del Cuzco". Las ofrendas a la Santa eran joyas que la adornaban y que se asemejaban mucho a las que los pueblos indígenas de la zona ofrecían a sus dioses en las huacas o lugares sagrados.

Por otro lado también existían otros personajes venerados en la región estudiada. Se trataba de los santos autóctonos que interpelaban de otra manera a la comunidad, eran entidades más cercanas que seguramente, se creía, entendían mejor los problemas habituales de los fieles. Un ejemplo de esto lo constituye San Francisco Solano. Si bien había nacido en la Península, el santo había vivido en Lima mucho tiempo y, más importante aún para los fieles de la diócesis del Tucumán, había pasado parte de su vida allí. Por eso en 1830 los curas de La Rioja pedían se declare como día semifestivo el de este santo, que ya era patrono de las Indias (IEA, foja 285, Fiestas La Rioja (1830)-Francisco Solano). El pedido llegaba en un mal momento ya que una Bula de Urbano VIII impedía por esos años dictar más días festivos. Pero los sacerdotes, intentando justificar la desobediencia a la Bula, argumentaban que la devoción del pueblo por el santo era grande, sobre todo porque San Francisco Solano había vivido en la ciudad antes de ser canonizado.

⁶ Ya hemos señalado para la campaña bonaerense los importantes aportes de María Elena Barral al respecto. Ver Barral (1998, 2007, cap. 5).

[...] habitó este convento de su Orden Seráfico, en donde por piadosa tradición sabemos y respetamos el mismo lugar de su celda, y en cuyo frente por la misma se muestra una planta puesta por su mano, cuyos frutos se piden, y veneran en otras Provincias. Su protección es acordada con ternura, pues del mismo modo, y aun auténticamente sabemos que en tiempos de su vida se contuvieron con su fuerza Apostólica, y predicación, nueve mil y mas indios infieles que invadieron con ferocidad esta Ciudad, casi indefensa e inició en la fe; y continuando su amparo con estos vecinos es, su asilo en sus recursos espirituales y temporales (IEA, foja 11391, Carta de la Sala de Representantes al Obispo de Córdoba, 1828).

Estas cualidades del santo hicieron que el Provisor de la Diócesis, Don Justo Rodríguez, aceptase decretar el 24 de Julio, día del santo, como semifestivo, “concediendo indulgencia plenaria, a su propio Altar que se halla en la Iglesia de este su Convento en donde celebran devotamente en gloria suya muchas veces, los sacerdotes seculares, y regulares de las de mas ordenes”. Celebrar al santo que había “expandido la religión en estas tierras” era oportuno “por las circunstancias de irreligión que está habiendo en esa Provincia” (IEA, foja 285, Fiestas La Rioja-Francisco Solano, 1830). Las difíciles circunstancias por las que atravesaba la Iglesia americana, cortados los lazos con la Corona Española luego de la Revolución, preocupaban mucho a las autoridades eclesiásticas y seguramente a esto se refería el Provisor al hablar de irreligión (Ayrolo, 2009). Creemos que es posible relacionar estas circunstancias con un intento, por parte de las autoridades eclesiásticas, por vincular más estrechamente a los fieles con las ejemplares vidas de los santos en pos de conseguir un regreso de la feligresía a un antiguo canon de piedad, donde primaban expresiones exteriores o barrocas de religiosidad.

La fiesta sería de precepto y la feligresía

en su día que se celebra su función solemnemente, y con patencia, adora con tedeum una reliquia suya con profunda fe, mostrando sus afectos, en sus votos, y concurso, que de este modo se perpetua, desde tiempo inmemorial, conociéndole como único, como destinado a haber estado, y habitado entre sus felices antecesores (IEA, foja 11391, Carta de la Sala de Representantes al Obispo de Córdoba, 1828).

Las prácticas de religiosidad del Obispado de Córdoba aquí analizadas conforman un juego de escalas: su impronta es local pero a la vez regional. Es una religiosidad *americana* en cierto sentido ya que recupera ciertos rasgos regionales que recuerdan los vínculos estrechos que habían unido estas jurisdicciones y su propia historia. Así, a través de los ejemplos analizados pudimos observar cómo el espacio diocesano cordobés estaba vinculado al resto de los espacios y la pertenencia del Tucumán, primero al virreinato del Perú y sólo desde 1776 al del Río de la Plata, marcó hondamente la vida religiosa local. Por otro lado, los vínculos con el espacio chileno también dejaron sus huellas. Las redes mercantiles y familiares jugaban un papel preponderante⁷. Muchas de las imágenes a las que se les rendía culto eran imágenes que se traían del Perú, los santos y santas a las que se adoraba eran venerados en ese espacio también, y de hecho vivieron y se constituyeron en santos en ese espacio, como el caso de San Francisco Solano y de Santa Rosa de Lima. Incluso, se observa la presencia de algunas advocaciones de la Virgen como la de Copacabana, que era uno de los nombres que tomaba la Virgen de la Candelaria desarrollada en el lago Titicaca, que, siendo una devoción local, ya que tenía fuertes rasgos indígenas, era venerada en el Obispado de Córdoba⁸.

Esta religiosidad “americana” estaba construida en base al dogma universalista de la Monarquía Católica que se articulaba con las expresiones particularistas -locales- de piedad de sus fieles (Lempérière, 2003). Fueron estos particularismos los que, al momento de la Revolución y la posterior formación de los estados nacionales, se proyectaron como único sustento de la identidad americana.

Consideraciones finales

Este trabajo intentó explorar algunos aspectos de las prácticas de religiosidad en la diócesis cordobesa a finales del siglo XVIII y principios del XIX. En este contexto de reforma y revolución, hay elementos que quedarán en pie y que serán el sostén de la comunidad, el cemento de la sociedad. La religión fue una de ellas, si no la única en algunos momentos de crisis. En este sentido, preguntarnos sobre las prácticas de religiosidad de la sociedad cordobesa colonial y posrevolucionaria es también indagar en un componente fundamental de la identidad colectiva, del imaginario social de los habitantes de la diócesis mediterránea.

Consideramos la apropiación de figuras universales del catolicismo por parte de los fieles, que eran incluidas

⁷ Sobre este tema cada vez hay más estudios. Para el espacio que nos interesa un estudio reciente sobre un caso muestra con mucha claridad estos vínculos estrechos entre los espacios: Márquez (2007).

⁸ En el curato de Ischilin (al noroeste de Córdoba) una capilla toma su nombre (Cf. Mazzoni, 2010).

y transformadas en parte de la religiosidad local. Esta operación hacía que el devocionario universal se acercase a los fieles, que fuera más tangible e inteligible. La repropiciación del ritual religioso permitía una identificación e interiorización aun mayor del dogma católico. Esta particularidad de las prácticas de religión nos permite hablar de una religiosidad local de acuerdo al concepto ya analizado de William Christian. Por otra parte, el carácter regional que adquirieron las prácticas religiosas, producto de su vinculación con otros espacios cercanos, a los que el Obispado de Córdoba estaba unido por lazos, no sólo políticos, sino sociales y económicos muy fuertes, admite que nos refiramos a una religiosidad americana basada en vínculos y experiencias comunes a la iglesia en América.

Cultos como el del Cristo de Renca, de Santa Rosa de Lima o de San Francisco Solano nos permiten inferir aspectos de la religiosidad de la diócesis cordobesa que nos hablan de la identidad de la región. La historia del propio santuario estaba relacionada en muchos casos con el crecimiento de lugares como Renca o Luján en torno a las vías comerciales del Virreinato del Río de la Plata. Las cuestaciones, su magnitud y composición nos hablan también de la forma de vida de los habitantes, de la región cuyana en el caso de Renca, donde la ganadería mular tenía una importancia fundamental en el desarrollo de la zona como vía comercial entre Chile y Córdoba. La amplitud geográfica de la recolección de limosna permite acercarnos a conflictos como el que se sucedió en torno a la imagen de Santa Rosa de Lima, pero también habla de la movilidad de los habitantes de la campaña, aspecto que enriquece el conocimiento sobre la cultura rural de este espacio.

La escala local de nuestro acercamiento permite mostrar hasta qué punto los rasgos particulares y regionales de la religiosidad nos acercan a la forma de vida de los habitantes del espacio cordobés. Cultos y devociones hacían más estrecha la relación de la feligresía, no sólo con sus santos, sino con la comunidad a la que pertenecían, y forjaban una identidad colectiva. Como pudimos observar, la religión formaba una parte constitutiva del imaginario de estas sociedades, y consideramos que su materialización en las prácticas de religiosidad aporta al conocimiento de la identidad colectiva. Es esta identidad, articulada entre el dogma universalista de la Monarquía Católica y las expresiones locales de piedad de sus fieles, la que permanecerá en pie cuando la Revolución y la Guerra parecían haber trastocado todo.

Referencias

ASSADOURIAN, C. S. 1978. El sector exportador de una economía regional del Interior argentino: Córdoba, 1800-1860 (esquema cuantitativo y formas de producción). *Nova Americana*, 1:57-104

- AYROLO, V. 2009. La travesía de la "Iglesia" del Río de la Plata, Tucumán y Cuyo entre la colonia y la Nación. In: M.A. PERARO (org.), *Igreja Católica e os cem anos da Arquidiocese de Cuiabá (1910-2010)*. Cuiabá, EdUFMT/FAPEMAT, p. 29-52.
- AYROLO, V. 2003. Visitas canónicas en época de revolución: Juan Justo Rodríguez visita Renca, San Luis, en 1810. *ARCHIVIVUM*. Revista de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina, XXII, Buenos Aires: 37-46.
- BARRAL, M.E. 2007. *De sotanas por la pampa: religión y sociedad en el Buenos Aires rural tardocolonial*. Buenos Aires, Prometeo, 236 p.
- BARRAL, M.E. 1998. Limosneros de la Virgen, cuestores y cuestaciones: la recolección de la limosna en la campaña rioplatense, siglo XVIII y principios del XIX. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, 18:7-33.
- BUSTOS POSSE, A. 2005. *Piedad y muerte en Córdoba (siglos XVI y XVII)*. Córdoba, EDUCC, 407 p.
- CHAILE, T. L. 2004. Identidad y religiosidad en la colonia: el culto del Milagro de Salta. In: T. SUAREZ; N. ARECES (comps.), *Estudios históricos regionales en el espacio rioplatense: De la colonia a mediados del siglo XIX*. Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, p. 105-113.
- CHRISTIAN, W.A. 1991. *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Madrid, Nerea, 352 p.
- FOGELMAN, P. 2003. Reconsideraciones sobre los orígenes del culto a la Virgen de Luján. *Entre pasados*, 23:123-148.
- GONZÁLEZ BERNALDO, P. 1997. La "identidad nacional" en el Río de la Plata post-colonial: continuidades y rupturas con el Antiguo Régimen. *Anuario del IEHS*, 12:109-122.
- GUERRA, F.-X. 2003. Las mutaciones de la identidad en La América Hispánica. In: A. ANNINO; F.-X. GUERRA, (coords.), *Inventando la Nación, Iberoamérica siglo XIX*. México, Fondo de Cultura Económica, p. 185-220.
- HOMET, R. 1991. Sobre el espacio de las fiestas en la sociedad medieval. *Temas Medievales*, 1:143-161.
- LEMPÉRIÈRE, A. 2003. De la República corporativa a la Nación moderna: México (1821-1860). In: A. ANNINO; F.-X. GUERRA (coords.), *Inventando la Nación, Iberoamérica siglo XIX*. México, Fondo de Cultura Económica. p. 316-346.
- MÁRQUEZ, M.V. 2007. *Elites y relaciones de poder: el caso de los Mendiolaza. Córdoba y el Perú en el siglo XVIII*. Córdoba, Argentina. Tesina de Licenciatura. Universidad Nacional de Córdoba, 163 p.
- MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ, A.M. 2006. *Cofradías y obras pías en Córdoba del Tucumán*. Córdoba, Editorial Universidad Católica, 353 p.
- MAZZONI, M. L. 2010. Tesina de Licenciatura: "Prácticas de religiosidad local en el Obispado de Córdoba, entre finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX", Universidad Nacional de Mar del Plata, defendida en Septiembre 2010, inédita, 111 p.
- MUJICA PINILLA, R. 2005. Santa Rosa de Lima y la política de la santidad americana. In: R.J.L. GUZMÁN, *Perú: indígena y virreinal*. Madrid, SEACEX, p. 96-101.
- MYERS, K.A. 2003. *Neither Saints nor Sinners: Writing the Lives of Women in Spanish America*. New York, Oxford University Press, 288 p.
- NÚÑEZ, U.J. 1954. *Historia del Señor de Renca*. San Luis, Secretaría de Información y Turismo. Disponible en: <http://biblioteca.sanluis.gov.ar/index.aspx.02/02/2011>.
- PEÑA, G. 1994. La integración del indio en la Iglesia cordobesa, siglos XVI y XVII. *Separata de Investigaciones y Ensayos*, 44.

RENCA FOLKLORE PUNTANO. 1956. Instituto Nacional de Filología y Folklore. Disponible en: <http://biblioteca.sanluis.gov.ar/index.aspx>. Acceso en: 02/02/2011.

Fuentes primarias

ACTAS CAPITULARES DE SAN LUIS. Tomo II. 1751-1797, 9-02-1788, F. 579 r., 20-09-1763.

ARCHIVO HISTÓRICO DE LA PROVINCIA DE CÓRDOBA (AHPC). 1810. Fondo Gobierno, Caja 32, Inventario de Renca.

ARCHIVO DEL ARZOBISPADO DE CÓRDOBA (AAC). 1724-1876. Legajo 17, "Visitas Canónicas". Copia autorizada del Auto de Visita de esta Parroquia de Renca del Visitador Don Justo José Rodríguez, en 1810.

ARCHIVO DEL ARZOBISPADO DE CÓRDOBA (AAC). Fondo Parroquias, Santa Rosa del Río Primero.

FONDO DOCUMENTAL MONSEÑOR PABLO CABRERA SECCIÓN AMERICANISTAS. Facultad de Filosofía, Humanidades-Psicología UNC - IEA. 1830. Foja 285, Fiestas La Rioja, Francisco Solano.

FONDO DOCUMENTAL MONSEÑOR PABLO CABRERA SECCIÓN AMERICANISTAS. Facultad de Filosofía, Humanidades-Psicología UNC - IEA. 1828. Foja 11391, Carta de la Sala de Representantes al Obispo de Córdoba.

Submitido em: 23/02/2011

Aceito em: 28/03/2011

María Laura Mazzoni
Universidad de Buenos Aires
25 de mayo 221, 2º piso
(1002) Buenos Aires, Argentina