

Devociones y peregrinajes como formas de territorialidad y visibilidad institucional Córdoba (Argentina), 1870-1910

Milagros Gallardo¹

Resumen

El objetivo del presente trabajo es hacer un análisis de la dinámica espacial de la Iglesia diocesana de Córdoba. Para ello, centraremos nuestra mirada en dos devociones: El Cristo de la Buena Muerte de Reducción y la Virgen Consolata de Sampacho. La creación de estos polos de religiosidad responde a lógicas de territorialización eclesiástica, destinadas a afianzar la presencia católica en el espacio rural cordobés finisecular, en el marco de un complejo proceso de Romanización de la Iglesia, consolidación del Estado nacional y cambio social.

Palabras claves: Diócesis de Córdoba (Argentina); territorialidad; devociones; peregrinaciones

Abstract

The objective of this work is to make an analysis of the spatial dynamics of the Diocesan Church of Córdoba. To do this, we will focus our gaze on two devotions: The Christ of the Good Death of Reduction and the Virgin Consolata de Sampacho. The creation of these poles of religiosity responds to logics of ecclesiastical territorialization, aimed at strengthening the Catholic presence in the rural area of Córdoba at the end of the century, within the framework of a complex process of Romanization of the Church, consolidation of the national State and social change.

Keywords: Diocese of Córdoba (Argentina); territoriality; devotions; pilgrimages

¹ Doctora en Historia por la Universidad Nacional de La Plata e Investigadora del Centro de Estudios Sociales de América Latina (CESAL) de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires (UNCPBA), Tandil (Argentina). E:mail: milagallardo@yahoo.com

Introducción

En los últimos años han aparecido numerosos estudios vinculados con los procesos de territorialización del poder. Estos trabajos han permitido superar la idea de *territorio* como un espacio limitado, definido, controlado por el ejercicio de la autoridad, y adoptar la concepción de una pluralidad de *territorios*. Entendemos que el espacio jurisdiccional no es cerrado, sino que está permeado por los otros espacios. Los historiadores comenzaron a plantearse el problema sobre la superposición compleja de espacios civil, religioso, agrario, lingüístico, etc. (Lagrée, 1992; Iogna Prat-Zadora Río, 2005). La espacialidad es un conjunto de prácticas y representaciones movilizadas por los actores sociales cuando éstos actúan en el espacio: cuando se desplazan, lo habitan, lo organizan para gobernarlos, trazan límites, fronteras, etc. (Mazel, 2005). Si el territorio designa un espacio vinculado con la comunidad humana que lo ocupa y lo percibe como suyo y, por lo tanto, se convierte en un elemento estructurante de los lazos sociales, en una construcción social,² la pregunta metodológica que nos hacemos es ¿cómo la Iglesia promovió conductas individuales y sociales en función de sus principios e intereses y cómo estos se reflejaron en determinadas modalidades de ordenación del espacio?

² La historiografía medieval ha mostrado importantes avances en el tratamiento del territorio y las territorialidades. En materia religiosa, los estudios de Lawers, Iogna Prat, Morsel, Mazel, Zadora Río, para la edad media, son un ejemplo de ello. Es interesante la compilación *La paroisse, communauté et territoire. Constitution et recomposition du maillage paroissial*, dirigida por Bernard Merdrignac, Daniel Pichot, Georges Provost y Louisa Plouchart, ya que aborda un amplio período temporal y permite pensar el problema en la larga duración. En cuanto a la construcción de los espacios sagrados, los trabajos recogidos en el libro *De l'espace aux territoires: la territorialité des processus sociaux et culturels au Moyen Âge*, son muy útiles para pensar el problema de la espacialidad y la territorialidad religiosa.

El concepto cristiano del espacio está ligado a la valoración de la Iglesia como edificio (construcción física), antesala de la Jerusalén celeste. En el templo, el altar, mesa de la celebración eucarística, constituye el centro del espacio sagrado. En trabajos anteriores, hemos analizado esta dimensión territorial vinculada con la expansión y construcción de templos en el territorio provincial.

El trabajo de Florian Mazel (2016) supuso un disparador para pensar la construcción de la territorialidad diocesana *efectiva* en Córdoba en la segunda mitad del siglo XIX. Esa efectividad estuvo dada por una serie de variables, entre ellas, la creación de nuevos curatos o parroquias. Las nuevas parroquias se constituyeron en territorios circunscritos por límites reconocidos que configuraron la comunidad de vida de los feligreses y la jurisdicción en la que se ejercía el derecho espiritual de la iglesia. Los límites que definen la nueva parroquia, descritos en los autos de erección son, generalmente, heterogéneos, a veces marcados por elementos geográficos lineales, como ríos o caminos; otras por el relieve, como las faldas de las sierras y las salinas; o por mojones específicos, como la propiedad de un estanciero, y, también, el territorio de una parroquia vecina.³ En los documentos, se percibe una constitución envolvente del territorio, en el que sus habitantes quedan adscritos a la nueva parroquia.⁴

³ AAC, Leg. 30 s/f. “Se divide el curato de San Alberto sin la parte sur correspondiente a San Javier puerta de los hornillos hasta el pantanillo...”.

⁴ AAC, Leg. 30 s/f. Creación del curato de Totoral “[...] 1º) Se dispone la composición territorial entre el curato de Tulumba y el de Totoral acordado en el auto de 1858. 2º) Será comprensión del curato de Tulumba y se dividirá por el sur con el de Totoral y por el Río de Nacha en toda su extensión y donde este concluye en una línea a la naciente ya demarcada y cuyo limite da en el curato de Santa Rosa. 3º) Serán feligreses del Curato de Tulumba todos los

Identificamos y analizamos así los factores que impulsaron la fragmentación parroquial, entre los que se encuentran, en primer lugar, la dimensión física y demográfica; en segundo término, la concentración/dispersión del poblamiento y las distancias que debían recorrer los feligreses para llegar al templo parroquial. Como advertimos en trabajos anteriores, durante la segunda mitad del siglo XIX, Córdoba triplicó el número de sus parroquias⁵ y edificó gran cantidad de templos.⁶

En la primera mitad del siglo XIX, el templo, en la campaña cordobesa, no tenía demasiada importancia en la vida de las personas, se acudía a él pocas veces al año (fiestas patronales), e, incluso, pocas veces en la vida. El bautismo era administrado con mucha frecuencia por bautizadores seculares; muchos de los que contraían matrimonio, lo hacían en domicilios particulares; quizás, la presencia en el templo era frecuente al final de la existencia, a la hora de las honras y los ritos fúnebres, como un rito de pasaje a la otra vida; la enseñanza religiosa solía impartirse en el seno de cada familia; el cura no siempre cumplía con el deber de residencia, predicaba poco, en circunstancias especiales, y la enseñanza del catecismo no estaba en absoluto regulada ni era

habitantes que quedasen a la parte norte del citado río y la sindicada línea y los feligreses del curato Totoral los que quedasen a la parte del norte por la anterior asignación, límite y división. Por cuanto todo lo mandado está de acuerdo con el decreto del gobierno con fecha de ayer, será esta nueva disposición tenida en toda su fuerza y valor respecto a la jurisdicción eclesiástica”. Córdoba, 2/07/1859.

⁵ En 1855, la provincia se dividía en 13 curatos; en 1900, 39; y, en 1927, 70.

⁶ En 1875, la campaña cordobesa contaba con 24 iglesias parroquiales y 90 capillas filiales, es decir 114 templos, sin contar los oratorios públicos o semi públicos. En 1927, las 70 iglesias parroquiales contaban con 208 capillas filiales, lo que suma un total de 278. Se contabilizaron las iglesias o capillas que tenían funciones parroquiales, excluyendo las particulares, de colegios y conventos que no cumplían esa función.

sistemática. De hecho, muchos templos de la campaña, mediando el siglo, estaban en ruinas.

A partir de la segunda mitad del siglo XIX, la Iglesia se proyecta sobre el espacio y busca hacer más visible su presencia. Esta implantación territorial de la Iglesia se llevó a cabo a través de una precisa jerarquización de circunscripciones, en función de varias variables, densidad de población, en la fijación de un templo y un proceso de la espacialización de lo sagrado, vinculado con las prácticas devociones locales y regionales. Todos estos elementos nos dan un panorama de la visibilización y las lógicas de territorialización de la Iglesia a comienzos del siglo XX. Visibilización en el sentido de que la Iglesia/Templo, que encuadra a la Iglesia/Comunidad, deja huellas tangibles en ese conjunto de procesos que acompañan la institucionalización de la Iglesia diocesana de Córdoba.

Más allá de esta dimensión estática del espacio, a partir de la cual se crean territorios sagrados vinculados con los templos o edificios religiosos, Jean Claude Schmith (2006) propone pensar la territorialización en términos dinámicos. Explica que la Iglesia, al permitir transportar el ara, que contiene reliquias de santos, y celebrar el sacrificio de la misa en altares portátiles, habilita la posibilidad de construir espacios sagrados en cualquier lugar, incluso de forma transitoria. De manera tal que no solo se impulsa el desarrollo de polos de sacralidad vinculados con los templos (edificios), sino que también promueve y facilita la creación de espacios sagrados temporarios y provisorios. En esta lógica de territorialización dinámica y cambiante,

vinculada con la pastoral parroquial, podrían enmarcarse las procesiones y peregrinaciones. Percibimos, entonces, una doble dimensión de la territorialidad religiosa, aquella que se enraiza en las estructuras materiales (templos), y, aquella otra que promueve y construye territorios sagrados *subjetivos*, más vinculados con los espacios vividos, las devociones personales que llevan al fiel creyente a desplazarse, peregrinar y dotar de sacralidad a espacios profanos, como las plazas o las calles. En esta perspectiva, el espacio se convierte en un observatorio de las prácticas y la territorialización como construcción social. Se presenta como una categoría analítica, como una herramienta conceptual, adecuada para aprehender las formas de apropiación del espacio.

Romanización y Territorialización

El proceso de romanización de la Iglesia diocesana de Córdoba se inscribe en un contexto general de reforma llevado adelante por la Santa Sede durante la segunda mitad del siglo XIX. Como señala Silvie Barnay (2008: 367-369), el catolicismo romano imprimió un fuerte impulso a la piedad del pueblo apoyándose en dos pilares fundamentales: la devoción Mariana y la piedad Cristológica. El Papa Pío IX consagró el mundo católico al Sagrado Corazón de Jesús y el 8 de diciembre de 1854 definió el dogma de la Inmaculada Concepción. Esta definición dogmática estuvo precedida y sucedida por una serie de apariciones de la Virgen (Rue du Bac, 1830; La Salette, 1846; Lourdes, 1858; Pontmain, 1871; Pallevoisin, 1876 y, finalmente, Fátima, 1917).

Estas le dieron un gran crecimiento a la devoción mariana en el orbe católico, al fomentar el fervor popular y generar un fenómeno de desplazamientos masivos hacia los lugares de las apariciones, que congregaban a miles de fieles en las fechas correspondientes. Todas ellas transmitían mensajes relacionados con la paz, la devoción y el desagravio a Jesucristo por los pecados de los hombres. Las apariciones de María llevaban una imagen de Cristo. La Inmaculada de La Salette, por ejemplo, tiene un gran crucifijo sobre el pecho y la Virgen de Pontmain aparece con uno entre las manos. Estos fenómenos impulsaron las prácticas religiosas vinculadas con la devoción a la Virgen como el mes de María, el rezo del Rosario, la novena a la Inmaculada. Las Iglesias dedicadas a la Virgen aumentaron considerablemente, generando una profunda renovación del culto mariano en todas las regiones católicas.

La piedad, centrada en la humanidad de Cristo, se renovó mediante la devoción al Sagrado Corazón. El 18 de septiembre de 1864, Pío IX beatificó a Margarita María de Alacoque, quien difundió esta devoción. En 1875, se construyó la gran Basílica del Sacré Coeur en París, que se convirtió en un centro de peregrinación multitudinaria de fieles, entre 1873 y 1875 recibió a más de 100.000 peregrinos.

En 1878, el Papa León XIII asumió como sumo pontífice. Su gobierno, que duró más de veinte años, estuvo marcado por una fuerte impronta social, que buscaba el diálogo entre la Iglesia y el mundo moderno. Etienne Fouilloux (2002: 79) advierte que la Iglesia no se limitó sólo a condenar el mundo moderno, sino que contrapuso a éste

un modelo de sociedad anti-liberal y anti-socialista. Se trató de un modelo integral, en cuanto englobaba todas las edades, todas las condiciones y todas las actividades humanas. Este modelo tuvo una fase casi exclusivamente defensiva, durante la cual se trataba de resguardar las cristiandades de los ataques anticlericales, para pasar, luego, a una fase más ofensiva, destinada a construir una *nueva cristiandad*, fundada en el reinado social de Jesucristo.

Dicho pontificado reforzó la idea de que la ciudad eterna – Roma– era el factor esencial de la unión de los cristianos. Se convertía en la ciudad santa, el centro de la Iglesia Universal y sede de la cabeza suprema, no sometida a ninguna autoridad: la Roma del sucesor de Pedro y vicario de Cristo. Oskar Köhler (1988: 58) señala que León XIII aspiraba a un pontificado que “en el mundo surgido de la revolución, volviera a asumir con las correspondientes adaptaciones, la misma misión histórica universal que había desempeñado en la edad media y recobrarla la hegemonía religiosa y moral en un nuevo imperio universal cristiano”. El objetivo no se lograría restableciendo las instituciones medievales, sino mediante una fe robusta, reforzada en la conciencia de los pueblos. León XIII bregó, a lo largo de su pontificado, por la recuperación de la influencia social de la Iglesia y buscó apoyarse en las masas populares para presionar a los gobiernos en favor de la Iglesia y contrarrestar la acción de las corrientes de pensamiento ateas. La meta que perseguía era “remediar, mediante el reconocimiento de la autoridad moral del vicario de Cristo, el estado de

este mundo moderno, desgarrado social y políticamente y caído hacia fines del siglo XIX en una profunda postración” (Köhler, 1988: 62).

El Papa Pío X (1903-1914), continuó con las líneas de gobierno de su antecesor. Anhelaba que la sociedad volviera a inspirarse en los principios cristianos. El lema de su pontificado sintetiza esta inquietud: *instaurare omnia in Christo*. Da un paso más, orientado a reconquistar a la sociedad civil. Para instaurar todas las cosas en Cristo, promovió una serie de medidas, entre las cuales se encontraban la revitalización de la vida parroquial y la organización del movimiento católico, la *acción católica*, es decir, la acción de los católicos en la vida social, tal como lo expresa en la encíclica *Il fermo propósito* (1905). Una manera de introducir a Jesucristo en la vida social fue impulsar la práctica de la comunión frecuente. Otra manifestación de la piedad cristo-céntrica fue la difusión masiva del símbolo de la Cruz. La Cruz comenzó a estar presente en los hogares, las calles, las esquinas, los edificios, las rutas y en el pecho de muchos fieles (Boudon, Caron y Jon, 2001: 160). Todas estas orientaciones se enmarcan en lo que llamamos el proceso de Romanización.

La Romanización, como señala Ignacio Martínez (2013: 4), al seguir los planteamientos de Clark, “deja de pensarse como un avasallamiento de las expresiones locales del catolicismo por parte de la Santa Sede, para entenderse en cambio como un proceso multilateral que asumió formas diversas y particulares en cada espacio”. En la diócesis de Córdoba, la reforma estuvo fuertemente vinculada con el rol de la parroquia. Esta se configuró como uno de los ejes vertebradores

del espacio social, consolidándose como centro de irradiación cristiana. El culto y las devociones –cristológicas y marianas– supusieron un instrumento apto para llegar a sectores más amplios de la población. Como señala Jean-Pierre Bastian (1990), el catolicismo se puso en movimiento, se volcó hacia afuera del templo, buscó la ocupación material y simbólica del espacio público: plazas y calles de colonias y pueblos rurales, que fueron testigos de multitudinarias procesiones y ceremonias eucarísticas masivas. Los campos vieron protegidos sus sembrados con cruces y emergieron pequeñas capillas bajo el amparo de algún santo patrono. Estas manifestaciones convivían con la percepción de una reducción del espacio cristiano, debido a la presencia de la masonería, el anarquismo y el socialismo.

La diócesis de Córdoba y la “fabricación” de territorios sagrados

A partir de 1870, los departamentos del centro-este provincial estuvieron sometidos a las políticas de colonización. Este proceso se expandió hacia el sur, dando lugar al surgimiento de una multitud de colonias que estuvieron destinadas a poblar y hacer productiva *la pampa gringa cordobesa*. Los centros de población de estas llanuras se desarrollaron conforme se extendían las vías férreas. El proceso de inmigración y colonización da cuenta del aumento significativo de la población en estos cincuenta años, de 1877 a 1927, nada más ni nada menos que un 621%, tal como lo vemos en la Tabla 1.

Tabla 1: Departamentos colonizadores Población 1879-1926		
Departamento	Población 1879	Población en 1926
Tercero Abajo	8.464	44.121
Río Cuarto	15.018	85.283
San Justo	6.218	82.914
Unión	6.596	74.788
Marcos Juárez		68.180
Juárez Celman		47.549
General Roca		35.150
Total	36.296	225.667

Fuente: Memoria anual de la Oficina de Estadística de la Provincia de Córdoba, Córdoba 1881 y Anuario de la Dirección General de Estadística de Provincia de Córdoba, año 1926.

A la Córdoba artesanal, radicalmente ganadera, criolla, de fuertes tradiciones, geográficamente ubicada en la capital y los departamentos del oeste y el norte, se incorporó una nueva sociedad, fundada en la inmigración, el desarrollo de la economía agraria destinada a la exportación ultramarina. Al cabo de cinco décadas, Córdoba se convirtió en una de las provincias agrícolas más importantes del país. El vasto fenómeno de la colonización agraria alteró profundamente la estructura económica, así como la fisonomía social de la provincia.

La iglesia católica no fue ajena a estos procesos, paulatinamente y a un ritmo constante, a medida que las colonias se poblaban de inmigrantes, las regiones del este y sud provincial aumentaban su número de templos y parroquias. Los curatos de Bell Ville, Río Cuarto, Villa Nueva, Villa María y San Justo, únicos existentes en la región

hasta 1890, se desmembraron en 29 parroquias.⁷ Cada parroquia tenía, a su vez, capillas dependientes y oratorios privados.

En este contexto de crecimiento, desarrollo e inmigración se inscribieron las prácticas devocionales que no sólo visibilizaron el culto, sino también a la institución eclesial. Algunos autores, Philippe Boutry (1997: 222), entre ellos, hablan de la elaboración de una *teología de la visibilidad*, que se nutre de las definiciones dogmáticas del Concilio de Trento y que, en el siglo XIX, adquiere una nueva dimensión y una nueva densidad. Advierte que, a nivel romano, la jerarquía eclesiástica, crítica del liberalismo positivista, construyó – para enfrentarse a la disolución social que nacía del individualismo liberal–, una visión ideal de la cristiandad, esta *nueva cristiandad*, se insertó en el romanticismo católico. Ese ideal, vuelto muchas veces hacia un pasado mítico, otras, proyectado hacia un futuro todavía por nacer, contiene una fuerte crítica a las luces y al liberalismo y un cuestionamiento de su filosofía en nombre de una referencia a la tradición.

El mundo católico cordobés estaba preocupado por la difusión del librepensamiento, el socialismo y el anarquismo, y la jerarquía veía con alarma la decadencia del fervor religioso en las comunidades locales, al percibir un proceso de descristianización del espacio.

En este contexto, cabe reflexionar respecto a que no solo la Iglesia edificio, el templo, se impuso en el paisaje y buscó convertirse

⁷ Se distribuían de la siguiente manera: 13 en el departamento de San Justo, 6 en Unión, 6 en Juárez Celman, 4 en Tercero Abajo, 4 en Río Cuarto y 1 en Gral. Roca.

en el lugar de congregación y de control de los hombres,⁸ sino que, a su vez, la iglesia comunidad ganó las calles y las plazas, promoviendo la movilización de fieles en pos de algunas devociones locales, afines a comunidades particulares. De esta manera, el *Cristo de la Buena Muerte*, venerado en la localidad de Reducción, nucleó la devoción de argentinos criollos afincados en la región del sur cordobés, en tanto la Virgen de la *Consolata* de la Colonia Sampacho movilizó a inmigrantes, en su mayoría italianos originarios del Piamonte. Estas devociones facilitaron el afianzamiento de la iglesia diocesana en el espacio rural. Se trató de un proceso de fijación de las creencias en el espacio y de construcción de una teología de la visibilidad que permitiera hacer más tangible la religión, la institución y la comunidad de fieles. La movilización de fieles en torno a una devoción, nos permite afirmar que, a fines del siglo XIX y albores del XX, en Córdoba, “el catolicismo se puso en movimiento”, como señalara Luis Alberto Romero (1998), al hacer referencia al Buenos Aires de los años 30.

Reducción: la devoción al Cristo de la Buena Muerte

Reducción es una pequeña y antigua localidad del departamento de Río Cuarto. A fines del siglo XIX dependía, jurisdiccionalmente, del curato de La Carlota. Era un punto de paso en el antiguo camino real

⁸ A partir de 1870 comenzó un proceso de reconstrucción y edificación de templos en toda la provincia. Antiguas capillas coloniales volvieron a ser puestas en funciones. Otras fueron demolidas y, en su lugar, se construyeron nuevos edificios, capaces de albergar a mayor cantidad de fieles. En 1880, la campaña cordobesa contaba con 40 iglesias parroquiales y 80 capillas filiales, es decir 120 templos. En 1905 la cifra había aumentado a 40 iglesias parroquiales y 149 capillas, sumando 189 templos.

que unía Buenos Aires y Cuyo. Era, por lo tanto, un punto de intercambio, de provisión de víveres y animales, descanso de pasajeros, enclave en la ruta de carretas y mensajerías. Su significatividad no radicó en la prosperidad económica ni demográfica, sino, como veremos, en la presencia de una imagen, la del Cristo crucificado. La devoción a dicha imagen se remonta a los tiempos de su fundación.

El Padre Ignacio Costa señala que el pueblo de Jesús María (Reducción) fue fundado por Francisco Domingo Zarco, comandante del fortín de Reducción, erigido donde otrora funcionaran las extinguidas reducciones jesuita y franciscana.⁹ Zarco fue nombrado, por la Junta de gobierno de 1810, comisionado militar en las Villas de La Carlota y Concepción. Residió en Reducción hasta 1813. Allí, levantó un fortín, fundó el pueblo, construyó acequias y edificó un templo. Reducción dependía, canónicamente, del curato de Río Cuarto. A partir de 1807, fue vice-parroquia de dicho curato (Costa, 1992: 70).

Su población aumentó paulatinamente, en 1796, tenía 154 habitantes, en la década siguiente, 600 y, en 1813, según el censo, los pobladores alcanzaron el número de 418, oriundos de diversos lugares, entre ellos las provincias de La Rioja, San Luis, Catamarca, Buenos Aires y Salta, y parajes o localidades vecinas. Luego de las guerras de independencia, la inseguridad de las fronteras afectó a la población de Reducción. El censo de 1822 arrojó un total de 493 habitantes, algunos hacendados españoles, otros labradores y la mayoría pardos libres. El

⁹ Alrededor de 1780, los indios abandonaron la reducción y volvieron al desierto. Allí quedó apenas un caserío con algunos habitantes. El poblado conservó el nombre de Reducción (Cfr. Peña (1997); Costa (1999-2001); Herrera (2002); Page (2008-2013); Simonassi (2016).

censo provincial de 1840 dio cuenta de la decadencia del poblado que sólo alcanzó ese año 166 habitantes, que formaban 24 familias. La década del 50 fue muy dura para los habitantes de los pueblos establecidos en la frontera sur de Córdoba. El párroco de Río Cuarto, Cgo. Juan Bula escribió al gobernador de Córdoba, informándole que:

[...] con motivo de las frecuentes invasiones de los bárbaros, hechas a esta Frontera. Muchas familias de diversos puntos, considerándose en cada momento expuestas al peligro de caer en manos de los infieles, abandonaron sus hogares, para refugiarse en un fuerte llamado Rodeo Viejo... (Costa, 1992: 98).

La devoción al *Cristo de la Buena Muerte* es de antigua data. En el siglo XVI, la Compañía de Jesús fundó, en la iglesia romana del *Gesú*, la Congregación de la Buena Muerte. Dicha congregación tenía como patronos principales a Jesús Crucificado agonizante en la Cruz y a la Virgen Dolorosa al pie de la Cruz, y como patronos secundarios a San José, patrono de la Buena Muerte, San Juan Evangelista y Santa María Magdalena. Esta devoción pasó luego a América con la Compañía de Jesús.

Volviendo a Reducción, el comandante Zarco, como dijimos, construyó la iglesia y la dotó de imágenes, entre las que se encontraban un Cristo crucificado, una Virgen Dolorosa, San Juan Evangelista, San Pedro y un *ecche homo*, imagen de bulto, Cristo flagelado en la columna. La capilla terminó de edificarse en 1801. La devoción al Cristo de la Buena Muerte comenzó siendo una devoción local, circunscripta a Reducción y sus alrededores. Ignacio Costa señala,

además, que la primera manifestación especial de culto y devoción a la imagen está documentada en los libros parroquiales. Hay constancia de que a partir de 1811 un número considerable de bautismos fueron asentados con los nombres de Ildefonso de Jesús María; Rosalía de Jesús; Esteban de Jesús; María del Señor; Mercedes de Jesús; María Justa del Señor; Martín del Señor; María del Señor; Domingo del Señor; Belisaria del Señor; etc. (Costa, 1992: 124-125). Esto da cuenta de que muchas madres consagraban sus hijos al Santo Cristo, añadiendo al nombre del niño, el de *Jesús, Jesús María o del Señor* y acudían al Cristo en busca de protección y auxilio. Costa refiere también algunos hechos milagrosos atribuidos al Cristo de la Buena Muerte, registrados en el Archivo del Santuario. El libro asienta el testimonio de Calcedonia Balmaceda Centeno, datado en 1926, quien conocía el relato por tradición oral.

Hallándose un día la Villa casi desamparada por haber salido todos los hombres de armas a una corrida de avestruces y encontrándose abiertas las puertas del foso que circundaba la villa, de repente penetraron los indios en número considerable con intención de saquear la Villa. Pero que de improviso apareció un caballo blanco ricamente herrajeado, con un hombre que llevaba una lanza con empuñadura de plata, el cual huyó desde el centro de la villa pasando por las puertas del foso y que los indios ávidos de la plata que llevaba sobre sí, lo persiguieron saliendo de la Villa. El caballo a poco de andar desapareció, y los indios, que todos habían salido de la villa en su persecución viéronse terriblemente turbados y con la alarma que habían causado en la Villa, después de haber dado ocasión a los pocos vecinos que quedaban en la misma se pusieran en guardia cerrando las puertas del foso, abandonaron su idea de saqueo. Este hecho

lo declararon después los mismos indios lenguaraces (Costa, 1992: 130).

El padre Fassi, en sus apuntes *Reducción y su Santuario*, relata otra intervención milagrosa. Señala que,

cayo de improviso un malón de indios con el propósito de llevarlo todo a sangre y fuego, estaban a punto de conseguir su intento cuando se apareció el Santo Cristo despidiendo rayos de luz que puso en fuga a todos los asaltantes. Dese ese día los hijos del carrizal, no se atrevieron mas a acercarse a nuestra Villa, antes bien, para aplacar a la divinidad muchos de ellos enviaban obsequios como plumas de avestruz, velas de cebo y hasta algunos objetos de plata. Desde ese día ante el santo cristo no dejaron de arder velas, ya por los obsequios enviados por los hijos del desierto, como por parte de los vecinos en reconocimiento de los beneficios recibidos (Costa, 1992: 130).

En 1911, el Obispo Zenón Bustos escribió una Carta pastoral¹⁰ dedicada a Reducción y a su Cristo. Allí menciona que ancianos lugareños le transmitieron tradiciones orales relativas a las incursiones de los indios y la devoción al Cristo. Su relato de la destrucción del pueblo de San Carlos (1821), situado entre Reducción y La Carlota, es sugerente al respecto. Señala que,

un asalto de indios tomó prisioneros a sus habitantes quienes maniatados de pies y manos, en columnas, y extendidos en forma de estera sobre el pajonal, fueron pasados de parte a parte hasta la tierra por pujantes lanzas, impasibles al estertor y clamores de las víctimas [...]. Ancianos de Cruz Alta, recordaban igualmente haber oído a sus padres la masacre que hicieron los indios con los conductores de tropas de

¹⁰ AAC, Caja, Pastorales, Decretos y Edictos. Pastoral sobre la peregrinación al Cristo de Reducción del 5 de enero de 1911. También, *Revista Eclesiástica del Obispado de Buenos Aires*, 1911, p. 251-260.

carretas atados en la forma del caso anterior, después de dominados en ardiente lucha y sacrificados todos de igual manera por un indio dejado ex profeso al retirarse los otros, el que cumplió su cometido dando sucesivamente a cada una de las víctimas un golpe de bola en el cráneo [...] y luego traspasando con saña a cada uno de una lanzada y dejándolos abandonados [...].¹¹

El obispo comenta que estas muertes trágicas provocaron el pánico en la población y “los hizo acudir a los recursos sobrehumanos de la divina religión en busca de consuelos para sus penas”. Para él, fueron estas circunstancias las que llevaron a considerar la idea de adquirir una imagen del Crucificado para pedir su protección a fin de no morir en manos de los indios. Es así como surgiría la devoción al *Cristo de la Buena Muerte*.¹²

En 1856, franciscanos de Propaganda Fide se hicieron cargo del curato de Río Cuarto. Al llegar a Reducción, los frailes encontraron una capilla en ruinas con la Imagen del Santo Cristo. En 1866, el paraje de Reducción estaba constituido por un fortín y un pueblo aledaño, conformado por un escaso número de ranchos alrededor de la plaza y protegidos por una fosa. El fortín no superaba los 40 metros por lado y la dotación de soldados era escasa. Con salvas de cañón, se alertaba a los vecinos y gente del campo del ataque de los indios. Costa advierte que las correrías por los campos eran casi mensuales, denominándolas *el malón de luna nueva*, ya que aprovechaban la oscuridad de la noche. En la década del 70, la situación comenzó a mejorar, gracias a la

¹¹ Costa (1992: 128); Zenón Bustos y Ferreyra, Pastoral, *Revista Eclesiástica del Obispado de Buenos Aires* (REOBA), 1911, Sección Córdoba, p. 256.

¹² Zenón Bustos y Ferreyra, Pastoral, *Sobre la Peregrinación al Cristo de Reducción*, *Ibidem*.

consolidación de la frontera en el río Quinto. A partir de entonces, el crecimiento de Reducción comenzó a ser progresivo. En 1877, comenzó la construcción de una nueva capilla que fue solemnemente bendecida tres años después. El padre franciscano Quirino Porreca señala que “el templo es un verdadero monumento y de los pocos que existen en la Provincia, atendiendo mucho más al lugar donde existe, pues es un templo hermoso en medio de la pampa desierta” (Costa, 1992: 85). La construcción de la iglesia de Reducción se inserta en un proceso mayor, que atraviesa a toda la diócesis, de reconstrucción y edificación de templos de mejores materiales y más amplios.

En 1888, el Obispo diocesano Reginaldo Toro erigió la Cofradía del Señor de la Buena Muerte, la cual contaba con 81 cófrades; en 1900, los miembros llegaron a ser 432. Las procesiones se iniciaron tempranamente. La revista *Caras y Caretas* (1889) dio cuenta del numeroso concurso de feligreses a las fiestas del mes de mayo de ese año.¹³

¹³ *Caras y Caretas*, n° 27, Buenos Aires, mayo de 1889.

Procesión del Cristo de la Buena Muerte de Reducción



Fuente: Revista *Caras y Caretas*, n° 27, Buenos Aires, Mayo de 1889.

En 1907, el Obispo Zenón Bustos elevó la Iglesia de Reducción a la jerarquía de Santuario Diocesano y en 1910 se colocó la piedra fundamental de una nueva basílica, cuya construcción se hizo efectiva con el correr de los años. En 1925, el Diario *El Pueblo de Río Cuarto* relató el espectáculo de la masiva concurrencia de devotos. El testimonio del director del periódico fue transcrito por Ignacio Costa, en el cual se deja constancia de “la fe que atrae multitudes” (Costa, 1992: 177). Hasta el día de hoy, Reducción convoca a una gran concurrencia de fieles en la fiesta del 3 de mayo.

Colonia Sampacho: la devoción a la Virgen de la Consolata

En 1878, llegaron a la frontera sur de la provincia de Córdoba cuarenta y cinco familias italianas, originarias de Trento y el Tirol. Se asentaron en los parajes donde había sido levantado, más de cien años

atrás, el antiguo fuerte de San Fernando (1785). Se trataba de una iniciativa del gobierno nacional, destinada a instalar una colonia agrícola, con el objetivo de colonizar estas tierras, recientemente ganadas al indígena en la frontera.¹⁴ Los colonos tuvieron los pasajes pagos y la manutención gratuita por dos años. A cada familia se les adjudicó treinta hectáreas y los elementos necesarios para construir sus habitaciones y labrar la tierra, una yunta de bueyes, una vaca, un caballo, un arado y otros utensilios (IAA, 1947: 191-192). Acompañaban a estas familias dos sacerdotes, Vicente Lozino y Luis Sciarelli. La rigurosidad de la vida rural y diversas vicisitudes coadyuvaron a que, transcurridos unos pocos años, el contingente se redujera a tan sólo treinta familias, que, con los años, se amplió, gracias a la llegada de nuevos contingentes.

En el informe de 1881, remitido a la oficina de tierras y colonias por el comisario Amadeo Miranda, se señalaba que la colonia contaba con 223 familias, de las cuales 153 eran italianas, 73 argentinas, 2 francesas, 1 española, 1 inglesa y 1 oriental. En total, sumaban 1.175 individuos. El terreno de la colonia era de siete leguas. En los lotes urbanos, había 59 edificios, entre los cuales no se señala el templo (Peyret, 1888: 94-130). Los primeros colonos construyeron una capilla de condiciones muy precarias, sus paredes eran de adobe y el techo de madera y paja.

¹⁴ Por el decreto del poder ejecutivo de la provincia de Córdoba de fecha 23/11/1875, se nombró una comisión encargada de practicar el reconocimiento de los campos fiscales, conocidos con el nombre de Sampacho, con el fin de que se signara el lugar adecuado para el establecimiento de una colonia.

En 1896, el Pbro. Lozino solicitó al obispo de Córdoba, Fray Reginaldo Toro, la autorización para edificar una nueva capilla, debido que a la existente estaba a punto de derribarse. El diocesano concedió el permiso con la condición de que el terreno, donde se levantase el nuevo templo, debía ser donado a la diócesis. Este templo se erigiría frente a la plaza principal y estaría bajo la advocación de los Ángeles custodios. Dos años más tarde, en septiembre de 1898, se procedía a la bendición solemne y colocación de las campanas. En 1902, se lo elevó al rango de parroquia y se nombró como párroco al Pbro. Juan A. Rodríguez, quien la sirvió hasta julio de 1905, fecha en que asumió Juan Cinotto, un joven sacerdote de origen italiano.¹⁵ A la llegada del cura Cinotto, proveniente de Turín, el pueblo era un activo centro comercial de 2.200 habitantes, con una floreciente colonia agrícola. La actividad principal era la exportación de cereales y la estación del ferrocarril era la más importante cargadora de maíz de la provincia (Río y Achaval, 1904: 649).

Una manera de vincular a los colonos con la parroquia fue fomentar la devoción a la Virgen María bajo la advocación de la Consolata, patrona de la región del Piamonte. El 20 de junio de 1906 se celebró, por primera vez, el triduo en honor a la Virgen, presidido por un cuadro de la Imagen, donado a la Iglesia por un vecino de la colonia, al que asistieron unos pocos feligreses.

¹⁵ *Boletín Diocesano Obispado de la Villa de la Concepción de Río Cuarto* (BDRC), octubre/diciembre 2001, p. 23-32.

Las fiestas de la Consolata fueron *in crescendo*. En 1908, comenzaron los novenarios, predicados en español e italiano. Dos años después, tuvo lugar la primera procesión, con una imagen realizada en Italia, por encargo de un feligrés, Juan Fasano, y donada a la Iglesia. La estatua, que pesaba cien kilos, fue llevada en andas por más de cuarenta hombres por las calles de la colonia, con la asistencia de cinco mil participantes en la procesión (BDRC, 2001: 26).

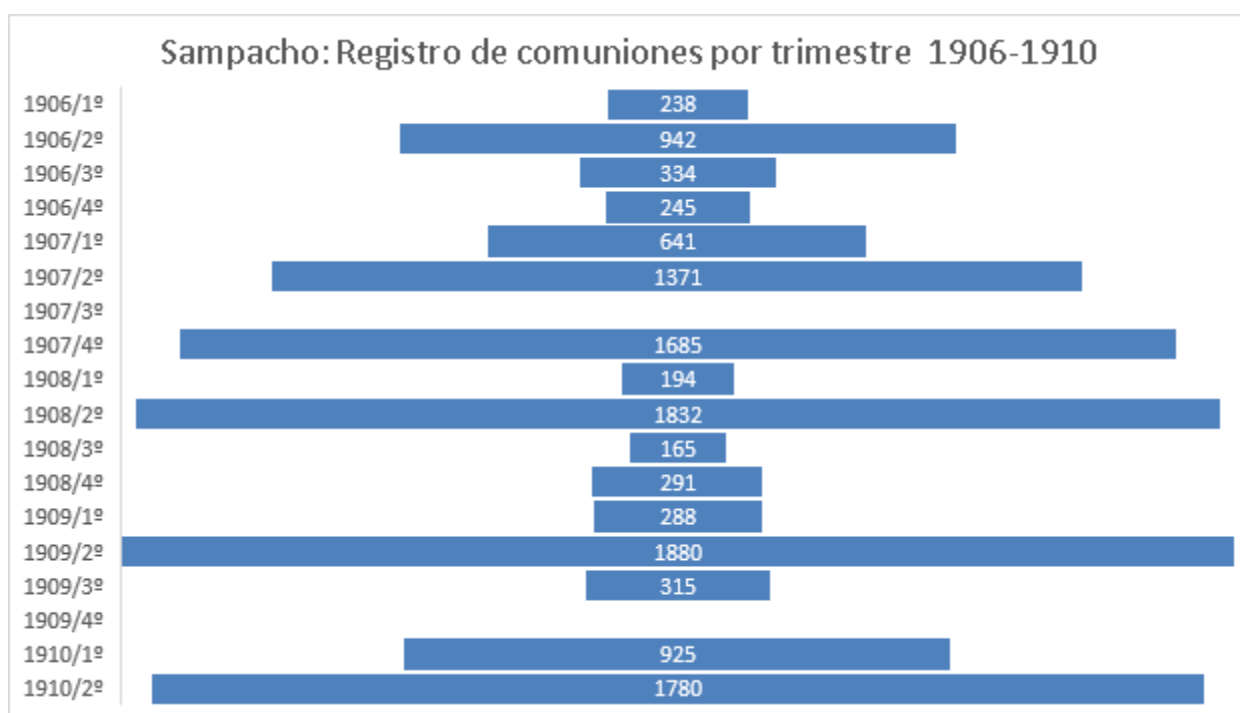
Esta festividad adquirió particular relevancia no sólo en la colonia Sampacho, sino también en las zonas aledañas. En 1908, la asistencia a las fiestas ya era numerosa. Los informes parroquiales enviados a la curia dan cuenta de un número importante de feligreses y forasteros que asistían a la celebración. En 1912, “la iglesia se encuentra estrecha para contener a todos los fieles llegados de los pueblos vecinos”.¹⁶ En 1913, la asistencia a las fiestas de la Consolata fue de ocho mil fieles (REOBA, 1913: 40). La devoción a la Virgen se extendió año a año. Por decreto del mes de abril de 1915, el Papa Benedicto XV nombró a la Consolata Patrona de Sampacho. La población colaboró con limosnas para la construcción de un nuevo templo en honor a la Virgen. Se institucionalizaron las fiestas patronales, la devoción a la Eucaristía y al Sagrado Corazón. Pocos años después, el cura sostenía que el día de la Patrona se había convertido en una fiesta, no sólo para la comunidad de Sampacho sino para toda la comarca (REOBA, 1918: 496). El padre Juan Cinotto, promotor de esta

¹⁶ BDRC, 2001, p. 27. Transcripción de las palabras del Padre Cinotto en el libro de Actas Memoriales de la Parroquia.

iniciativa, comentaba años después que, en veinticinco años, fueron más de 20.000 los parroquianos que asistieron y participaron de las actividades parroquiales.

A continuación, en el Gráfico 1, volcamos los datos referidos al movimiento religioso de la parroquia en el quinquenio 1906-1910.¹⁷ Esto nos ha permitido constatar, de una manera empírica y cuantitativa, la relación de la feligresía con la parroquia.

Gráfico 1



Fuente: AAC, Libro Movimiento económico y religioso de las parroquias

En un pueblo de 2.200 habitantes, el número de comuniones fue alto. Estos datos anuales, agrupados por trimestres, muestran que, en el segundo trimestre, fiesta de la Consolata, es cuando aumenta el número

¹⁷ AAC, Libro Movimiento económico y religioso de las parroquias.

de comuniones. Si bien no contamos con datos continuos, podemos decir que, en las respuestas a los cuestionarios de las visitas canónicas, el cura señala que en el mes de junio de 1920 se repartieron 4.500 comuniones y en 1930 se duplicaron a 8.250.

Asimismo, en las respuestas al cuestionario de la visita pastoral de 1933, el cura Cinotto deja constancia de que unas nueve mil personas cumplieron con el precepto pascual, las comuniones diarias eran de 20 o 30, cuando más se comulgaba era en la fiesta patronal de la Consolata, en el mes de junio, en la que lo hacían no sólo mujeres, sino también hombres y jóvenes. El total de comuniones durante el año osciló entre 18 y 20.000.¹⁸

¿A qué se debe o cómo explicar el afianzamiento de estas devociones justamente en las primeras décadas del siglo XX? Pensamos que fue una estrategia de la Iglesia para consolidar su presencia en la sociedad, difundir la doctrina y el culto mediante la promoción de devociones locales ya existentes, y otras, propias de comunidades inmigrantes. Es interesante poner estas devociones en el contexto eclesial de fines del siglo XIX, cuando la Santa Sede, preocupada por la situación de las iglesias americanas, convocó al Concilio Plenario para América Latina.

Consideraciones finales

Si retomamos las consideraciones sobre el territorio como un espacio socialmente construido y que, a su vez, es la proyección de un

¹⁸ BDRC, octubre/diciembre 2001, p. 27.

poder institucional, podemos concluir que el territorio no es solo la afirmación de una concepción territorial, sino la manera en la cual los diversos actores sociales imponen prácticas que tienden a asegurar la organización del espacio (Harriet, 2006: 297). La Iglesia promueve el sentimiento de pertenencia de sus fieles mediante el estímulo de las devociones locales. Estas lógicas de territorialización eclesiástica revelan, a su vez, una infinidad de lazos y vínculos sociales que dan cuenta del espesor de estas nuevas prácticas de organización, gestión y apropiación del espacio diocesano. En este sentido, señalamos que las parroquias de la campaña cordobesa a mediados del siglo XIX, prácticamente, se limitaban a la celebración de las fiestas patronales. En la década de 1890, un alto porcentaje tenía inscritas asociaciones de fieles y, hacia fines de siglo, promueven la celebración de una diversidad de funciones litúrgicas, misas, novenarios, mes del Rosario, devoción de los primeros viernes, devociones eucarísticas, catequesis, primeras comuniones, etc. Se observa la construcción de un modelo parroquial orientado, fundamentalmente, a consolidar una cultura religiosa común, que generase la promoción de una identidad colectiva católica. Este paulatino y progresivo crecimiento de asociaciones parroquiales, vinculadas preferentemente con fines espirituales y devocionales, constituye una red de vínculos que se entretajan en una amplia trama de relaciones sociales.

En el caso de Reducción, la lógica de territorialización religiosa se vincula con el milagro, éste aparece como el medio para acreditar la sacralidad del lugar. La matriz eclesial se constituye como la primera

matriz sobre la cual la red urbana se desarrollará a su tiempo. Esto implica, sin duda, la decisión del obispo Zenón Bustos de erigir la capilla que alojaba al Cristo en un santuario diocesano, convocando a la región entera, a las fiestas del mes de mayo. En el caso de la Consolata, la devoción de origen piamontés, congrega en el territorio al colectivo inmigrante italiano y desplaza a la festividad cívica del XX de Septiembre, por entonces cuestionada por anticatólica por las autoridades eclesiásticas, debido a la cuestión Romana. Sampacho se erige como un pueblo y una colonia católica, a la sombra de la devoción a la Virgen de la Consolata. La comunidad le imprime una identidad católica a su territorio. Las devociones locales son resignificadas como elementos de cohesión social. Feligreses de distintas procedencias se congregaban para rendir culto y se percibían como miembros de una misma familia, la familia cristiana. Puede pensarse que, frente al peligro percibido por la acción de anarquistas y socialistas, la Iglesia respondía movilizándolo a sus fieles. Estas movilizaciones fueron un elemento importante en la consolidación de la identidad católica. También se muestran como un elemento de *combate* frente al avance del libre pensamiento y la incredulidad. Por último, también pueden leerse en clave política, como un reposicionamiento de la Iglesia frente a la expansión de la masonería, el socialismo y el anarquismo. Retomando a Etienne Fouilloux, la Iglesia contrapuso a la modernidad un modelo de sociedad anti-liberal y anti-socialista, que contó con una fase más ofensiva, destinada a construir una *nueva cristiandad*, fundada en el reinado social de Jesucristo.

Las devociones al Cristo de la Buena Muerte y a la Consolata son una manifestación puntual del poder movilizador de las creencias. Las parroquias promueven devociones con el fin de “hacer vivir a los hombres en la iglesia y hacerlos católicos en la mente, en el corazón y en las costumbres”.¹⁹ Estos principios motorizaron la acción católica cuando la Iglesia en América Latina concretó, mediante el Concilio Plenario de América Latina celebrado en Roma en 1899, una serie de medidas destinadas a consolidar a la religión católica como la religión del pueblo americano.

La parroquia adquirió una estructura espacial que tomó consistencia en función de diversas variables, una de ellas fue la ocupación simbólica del espacio público. En este sentido, podemos señalar que la parroquia se convirtió en una institución que, por voluntad del obispo, apuntó a encuadrar a los fieles mediante la creación de un espacio-tiempo adaptado a las prácticas. Se buscó acercar la parroquia a los fieles y acercar los feligreses a la parroquia, imprimiéndole una doble dimensión a su función: la inclusión de las poblaciones dentro de la Iglesia y la expansión de la Iglesia fuera del templo, a los espacios públicos: calles, plazas y campos. En este contexto, el obispo diocesano de Córdoba, Zenón Bustos, promovió devociones locales vinculadas con poblaciones criollas, tal el caso del Cristo de la Buena Muerte en Reducción y devociones foráneas, afines a poblaciones inmigrantes, como la Virgen de la Consolata. ¿Cómo

¹⁹ *La semana católica*, año VII, n° 247, Parroquia de Rio Cuarto, 05/12/1926, p. 7.

llegaría la Iglesia diocesana a toda la población del sur cordobés si los curas dedicados al ministerio parroquial en 1903 eran solo 31, a razón de un sacerdote cada 5.806 habitantes? La promoción de devociones locales es una de las respuestas posibles. El peregrinaje fomenta un sentimiento de pertenencia vinculado con la comunidad, más allá de los límites del territorio y de la institución parroquial, da cuenta de una práctica religiosa más amplia y más variada, incluso multiforme, que otorga mayor significación a lo social, lo relacional y lo comunitario. Por lo tanto, las devociones y los peregrinajes dan lugar a nuevas formas de territorialidad, en cuanto el criterio de proximidad del fiel a la parroquia deja de ser central, aparece una nueva forma de ocupación del espacio social, como espacios *vividos y sentidos* por quien se desplaza. Estos nuevos espacios religiosos darán lugar a una presencia espontánea, dinámica y cambiante –y quizá menos controlada e institucionalizada– de la religión en el territorio, que, sin duda, visibilizan esa idea de *nueva cristiandad*, es decir de personas unidas por el vínculo de la fe.

Además, en el período analizado, los templos y sus imágenes aparecen como catalizadores, en el sentido de que atraen, conforman, agrupan a las comunidades y otorgan un sentido de pertenencia en el territorio. No cabe duda de que la Iglesia perdió la batalla con el Estado, pero cimentó una nueva inserción en la sociedad permeada por la diversidad cultural y religiosa. Es justamente en este período (1870-1910) cuando la Iglesia de Córdoba se construye como una organización territorial, a la vez que se expande y consolida el vínculo

entre la institución y los fieles. Como diría Sol Serrano (2008), no cabe duda de que es un período en el que el Estado se seculariza, la sociedad se hace más plural y la cristianización se expande.

Fuentes

Archivo Arzobispado de Córdoba [AAC]

Archivo Histórico Provincial de Córdoba [AHPC]. Fondo Gobierno

Dirección General de Estadística de Provincia de Córdoba

Revista Eclesiástica del Obispado de Buenos Aires, Sección Córdoba [REOBA]

Boletín Diocesano Obispado de la Villa de la Concepción de Río Cuarto [BDRC]

Revista *Caras y caretas*

Revista Parroquial *La semana católica*, Río Cuarto

Periódico *El Pueblo* de Río Cuarto, años 1915-1919

Instituto Agrario Argentino (IAA). *Reseña General Histórica, Geográfica y Económica del Departamento de Río Cuarto*. Buenos Aires, 1947, tomo 1.

RÍO, Manuel; ACHÁVAL, Luis. *Geografía de la Provincia de Córdoba*. Córdoba: Publicación Oficial del Gobierno de la Provincia de Córdoba, 1904.

Bibliografía

AAVV. *De l'espace aux territoires: la territorialité des processus sociaux et culturels au Moyen Âge*. París, 2010.

<https://doi.org/10.1484/M.CSM-2010>

BARNAI, Silvie. La renovación de la teología y el culto mariano. In: CORBIN, Alain (dir.). *Historia del Cristianismo*. Barcelona: Ariel, 2008.

BASTIAN, Jean-Pierre. *Protestantes, liberales y francmasones. Sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*. México: Cehila-FCE, 1990.

BOUDON, Olivier; CARON, Jean-Claude; JON, Jean-Claude. *Religion et culture en Europe au 19e siècle (1800-1914)*. Paris: Armand Colin, 2001.

BOUTRY, Philippe. Une théologie de la visibilité. Le projet *zelante* de resacralisation de Rome et son échec (1823-1829). In: BRICE, Catherine; VISCEGLIA, Maria Antonietta (ed.). *Cérémonial et rituel à Rome (XVIe - XIXe siècles)*. Rome: Collection de l'Ecole Française de Rome, 1997, pp. 317-367.

BOUTRY, Philippe. Jean-Marie Baptiste Vianney, cura de Ars (1786-1859). In: CORBIN, Alain (dir.). *Historia del Cristianismo*. Barcelona: Ariel, 2008.

COSTA, Ignacio M. *Reducción y el Cristo de la Buena Muerte*. Río Cuarto: Ed. del ICALA, 1992.

_____. La reducción jesuita de los indios pampas en El Espinillo (Córdoba) (1691). *Archivum*, Buenos Aires, Junta de Historia Eclesiástica Argentina, t. XIX, 2001

FOUILLOUX, Étienne. Iglesia Católica y mundo moderno, siglos XIX y XX. *Religión y Sociedad en España (siglos XIX y XX)*, Madrid, Colección Casa de Velásquez, 2002, vol. 77.

GALLARDO, Milagros. Los lugares sagrados: santuarios, parroquias y capillas. Su función en la ocupación territorial y en las transformaciones socio-espaciales del sudeste cordobés. In: CANCINO, Hugo; DE LA MORA V., Rogelio; MEDEIROS DE MENEZES, Lená; BENITO MOYA, Silvano G. A. (eds.). *Miradas desde la historia social y la historia intelectual. América Latina en sus culturas: de los procesos independistas a la globalización*. Córdoba, Centro de Estudios Históricos “Prof. Carlos S.A. Segreti”, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Católica de Córdoba, Universidad Veracruzana (México) e Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, 2012, pp. 843-866. E-Book. ISBN 978-987-26481-7-6.

HARRIET, Patrick, Conclusions sur le thème I: L’espace comme territoire de Dieu, *De l’espace aux territoires: la territorialité des processus sociaux et culturels au Moyen Âge*. Paris: 2010, p. 185-199.

<https://doi.org/10.1484/M.CSM-EB.3.3220>

HERRERA, Orlando J. Reducción jesuítica de indios pampas. *I Jornadas sobre el Legado Jesuítico en Córdoba*. Córdoba: UNESCO-Universidad Nacional de Córdoba, 22 y 23 de noviembre de 2002.

IOGNA-PRAT, Dominique - ZADORA-RIO, Élisabeth. *Formation et transformations des territoires paroissiaux médiévaux* [En ligne], 49 | automne 2005. [http:// medievales.revues.org/1200](http://medievales.revues.org/1200) pp. 5-10.

KÖHLER, Oskar. El plan mundial de León XIII. Objetivos y métodos. In: JEDIN, Hubert (ed.). *Manual de Historia de la Iglesia*. Barcelona: Herder, 1978, T. VIII.

LAGRÉE, Michel. *Religion et culture en Bretagne, 1850-1950*. Paris: Fayard, 1992.

MARTÍNEZ, Ignacio. Nuevos espacios para la construcción de la Iglesia: estado nacional y sectores ultramontanos en la Confederación Argentina, 1853-1862. *Quinto Sol*, vol. 19, N° 3, 2013, septiembre-diciembre, p. 1-23.

MAZEL, Florian. *L'évêque et le territoire. L'invention médiévale de l'espace (V^e-XIII^e siècle)*. Paris: Seuil, 2016.

MERDRIGNAC, Bernard; PICHOT, Daniel; PLOUCHART, Louisa; PROVOST, Georges (dir.). *La paroisse, communauté et territoire. Constitution et recomposition du maillage paroissial*. Rennes: PUR, 2013.

PAGE, Carlos A. El Padre Francisco Lucas Cavallero y su primera experiencia misional con la reducción de indios pampas. *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 2006.

PEYRET, Alejo. Una visita a las Colonias de la República Argentina (Buenos Aires, 1888, TII). In: SEGRETI, Carlos S. A., *Córdoba, Ciudad y Provincia, siglos XVI al XX, según relatos de viajeros y otros testimonios*. Córdoba: Junta Provincial del Estudios Históricos, 1973.

ROMERO, Luis Alberto. Católicos en movimiento, activismo en una parroquia de Buenos Aires, 1935-1946. *Estudios Sociales*, n° 14, Santa Fe, 1998, 89-104

RONZANI, Mario. L'organizzazione spaziale della cura d'anime e la rete delle chiese (secoli V-IX). In: *Chiese locali e chiese regionali nell'alto Medioevo*. Settimane di studio della fondazione CISAM, LXI, Spoleto, 2014, p. 537-561.

SCHMITT, Jean-Claude. Perspectives de recherches. Le territoire des corps. *De l'espace aux territoires: La territorialité des processus sociaux et culturels au Moyen Âge*. Paris: 2010, p. 179-184.
<https://doi.org/10.1484/M.CSM-EB.3.3219>

SIMONASSI, Martín R. Abriendo fronteras en el sur cordobés. El cacique Ignacio Muturo y el padre Francisco Lucas Caballero: la presencia jesuítica en el Río Cuarto y la primera reducción de pampas a fines del siglo XVII [en línea]. Tesis de Licenciatura Especializada en Historia de la Iglesia. Universidad Católica Argentina. Facultad de Teología, 2016.