

# LA CONFORMACIÓN DE CULTOS LOCALES EN PERSPECTIVA COMPARADA. LA DEVOCIÓN AL CRISTO DE CABRA EN ANDALUCÍA Y EL CULTO AL CRISTO DE RENCA EN EL OBISPADO DE CÓRDOBA DEL TUCUMÁN, SIGLOS XVII A XIX\*

The establishment of local worships in a comparative perspective.  
The cult of the Christ of Cabra in Andalusia and the cult  
of the Christ of Renca in the Diocese of Cordoba of Tucuman,  
XVII to XIX centuries

MARÍA LAURA MAZZONI\*\*

Recibido: 08-03-2012

Aprobado: 18-06-2013

## RESUMEN

El artículo se enmarca dentro de los estudios sobre prácticas de religiosidad e identidades regionales. Se aborda el surgimiento de dos devociones locales, una en el Reino de Granada y otra en el Obispado de Córdoba del Tucumán del Virreinato del Perú, entre los siglos XVII y XIX. Se trata, por un lado, del culto del Cristo de Cabra o Cabrilla que se desarrolló en la zona oriental de Andalucía al calor de la consolidación de las cañadas de ganado caprino. Y por otro lado, de la advocación del Cristo de Renca en la región cuyana de la Diócesis de Córdoba, que se desarrollo a la vera de una ruta mercantil. La perspectiva comparada nos permite trazar puntos de encuentros entre procesos similares dentro de la Monarquía católica enmarcados, además, en espacios de “conquista” o “reconquista” recientes, donde la trama político-eclesiástica estaba recién consolidándose en el mismo momento que se originan estas devociones.

**Palabras clave:** Devociones locales, Cristo de Cabra, Cristo de Renca, perspectiva comparada.

## ABSTRACT

The article is enshrined in the studies about religion practices and regional identities. It deals with the emergence of two local worships, the first one in Granada Kingdom and the other one in the Diocese of Cordoba of Tucuman in the Viceroyalty of Peru, among the XVII<sup>th</sup> and XIX<sup>th</sup> centuries. On the one hand, it is about the Christ of Cabra or Cabrilla which developed in the eastern part of Andalusia alongside with the consolidation of the cattle tracks. And on the other hand, it deals with the advocacy of the Christ of Renca in Cuyo in the Diocese of Cordoba that emerged in a commercial rout. The comparative perspective is useful to find similarities between these processes that looked alike inside the Catholic Monarchy. These devotions were framed in spaces that were recently “conquered” or “reconquered” and where the political and ecclesiastical weft was consolidating at the same moment that these worships arose.

**Key words:** Local devotions, Christ of Cabra, Christ of Renca, comparative perspective.

\* La investigación para este trabajo se realizó gracias a una beca del Programa de movilidad entre universidades andaluzas y latinoamericanas que me otorgó la AUIP (Asociación Universitaria Iberoamericana de Postgrado). Por otra parte quiero agradecer la solícita ayuda del Profesor Lázaro Gila Medina, la exhaustiva lectura que, de este artículo, realizó el Dr. Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz y los valiosos comentarios de los evaluadores anónimos de la revista *Chronica Nova*.

\*\* CONICET/Inst. Ravignani-UBA. mazzonilaura@gmail.com

La comparación entre el Reino de Granada y los territorios coloniales americanos ya ha sido abarcada en varias oportunidades<sup>1</sup>. La “reconquista” de la península ibérica y la conquista americana no solamente tienen en común la fecha en que la primera finalizó y la segunda comenzó, 1492, sino que además ambos casos confluyen en “la existencia de una misma política de incorporación y aculturación de pueblos extraños bajo una misma concepción esencial de lo que eran las obligaciones y los objetivos de la monarquía española en el siglo XVI”<sup>2</sup>.

Mi Tesis Doctoral en curso final se centra en el Obispado de Córdoba como escala de análisis. Mis principales problemas refieren a las prácticas de religiosidad (entre las que se encuentran las devociones locales) y su vinculación con la conformación de una identidad regional. Gracias a una estancia de investigación en el Departamento de Historia Moderna y de América de la Universidad de Granada, pude indagar en esta comparación a través del estudio de aspectos sobre el culto y las devociones a escala local en otro espacio del Imperio español crucial para complejizar mi estudio. Claro que el lector podrá preguntarse por la pertinencia de estas “unidades de comparación”. Las ventajas y debilidades de los ejercicios comparativos continúan siendo largamente discutidas y no es nuestra intención reparar sobre ello, sino llamar la atención sobre la potencialidad del paralelo del que damos cuenta<sup>3</sup>. En primer lugar, consideramos que una de las claves es que ambos espacios estuvieron atravesados por procesos de dominación y conquista similares que fueron producto de la expansión de la Monarquía católica. Si bien referimos a una comparación entre otras posibles<sup>4</sup>, el trabajo aporta en la construcción de un diálogo más fluido entre las diferentes áreas de un imperio cuyos trazos en común eran más fuertes de lo que hasta hace algunos años se pensaba<sup>5</sup>. Pensamos que “la unidad de comparación que

1. Basta con analizar los tres volúmenes editados como resultado del encuentro llevado a cabo en 1992 en Granada y titulado: *El Reino de Granada y el Nuevo Mundo. V Congreso Internacional de Historia de América*, Granada, 1994. También puede consultarse: Rafael López Guzmán (coord.), *Andalucía-América. Estudios artísticos y culturales*, Atrio, Granada, 2010.

2. Beatriz Suñé Blanco, “Los moriscos de Granada y los indios de Yucatán: análisis comparativo de una política de aculturación”, *El Reino de Granada y el Nuevo Mundo*, vol. 1, Granada, 1994, pág. 576.

3. Entre otros Ignacio Olabárrri Gortázar, “Qué historia comparada”, en *Studia Historica-Historia Contemporánea*, vol. X-XI (1992-93), págs. 33-75.

4. Tómese por caso el trabajo de Ana María Martínez de Sánchez “Influencias peninsulares en la Iglesia Indiana. El Obispado del Tucumán”, en E. De la Loma, M. Merino, I. Lluch-Baixauli y J. Enériz (eds.) *Dos mil años de evangelización. XXI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001, págs. 637-649.

5. A partir de la última década del siglo pasado las historiografías española y americana han priorizado un enfoque que engloba a los espacios americano e ibérico en el paraguas común de la monarquía católica. En este sentido, obras como la de Tulio Halperín Donghi, François Xavier Guerra, Portillo Valdés y Jaime Rodríguez, dieron el puntapié inicial para esta revisión historiográfica.

debe ser elegida depende del problema explicativo planteado”<sup>6</sup>, es por ello que la comparación de procesos sociales a escala local, alejándose de la perspectiva comparada en un nivel nacional, contribuye a la comprensión de fenómenos comunes dentro de la monarquía española. Por otra parte, consideramos que el análisis exhaustivo de dos casos con base en fuentes primarias —además de bibliografía de apoyatura— enriquece la comparación.

La Monarquía Hispánica buscaba la incorporación de la población conquistada en tanto fieles y súbditos del monarca. Esta operación se logró mediante la eliminación de aquellos que no se adecuaban a los designios de la monarquía, y mediante la aculturación y asimilación de la población restante, ya que “a la monarquía católica y a la mezcla de sus mundos las recorren así miríadas de interacciones que nos devuelven a formas múltiples y móviles de dominación”<sup>7</sup>.

En el proceso de mundialización y asimilación de las sociedades que la monarquía iba incorporando a su paso, “la espada y la cruz” constituyeron las herramientas por excelencia para llevar a cabo la tarea. Ambos espacios, el reino nazarí de Granada y las colonias americanas fueron escenarios en el siglo XVI de la construcción de un nuevo poder. La Monarquía se valió de las estructuras político-administrativas en gran medida para hacerse presente en los territorios conquistados. La implantación de órganos de administración local, como cabildos, audiencias y chancillerías, permitió conformar una red de instituciones a través de las cuales se canalizaba la autoridad real y se negociaban los espacios de poder con la población local<sup>8</sup>.

---

Cfr. T. Halperín Donghi, *Reforma y disolución de los imperios ibéricos 1750-1850*, Madrid, Alianza Editorial, 1985; F.X. Guerra, *Modernidad e Independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, Madrid, MAPFRE, 1992; J. M. Portillo Valdés, *Crisis Atlántica: Autonomía e Independencia en la crisis de la monarquía hispana*, Madrid, Marcial Pons, 2006; J. E. Rodríguez, *El proceso de independencia de México*, Instituto de Investigaciones José María Luis Mora, México, 1992.

6. Según Olabárrri Gortázar “Hoy hay un acuerdo general en que —puesto que la historia comparada es una historia dirigida a exponer y explicar problemas —la unidad de comparación que debe ser elegida depende del problema explicativo planteado. Ello supone no ya que pueden ser más útiles como unidades de comparación las localidades, regiones o áreas transnacionales que las naciones, sino también que las unidades de comparación no tienen por qué ser unidades geográficas; las comparaciones pueden hacerse entre sistemas sociales, o entre etapas cronológicas distintas de la evolución de una misma unidad. Cfr. I. Olabárrri Gortázar, “Qué historia..., *op. cit.*, pág. 52.

7. Serge Gruzinski, *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización*, FCE, México, 2010, pág. 48.

8. Para este tema en el espacio tucumano y rioplatense ver Zacarías Moutukias, “Gobierno y sociedad en el Tucumán y Río de la Plata, 1550-1800”, en E. Tandeter (dir), *Nueva Historia Argentina*, vol. II, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 2000; María Elena Barral, y Raúl Fradkin, “Los pueblos y la construcción de las estructuras de poder institucional en la campaña bonaerense (1785-1836)”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, N° 27, 2005, págs. 25-58.

En el Reino de Granada, en un primer momento los Reyes Católicos implantaron un aparato militar, a través del nombramiento de Íñigo López de Mendoza como Capitán General, para defender la zona, y organizar un gobierno municipal<sup>9</sup>. La chancillería, el tribunal superior de justicia, creada en 1494 para desdoblarse la tarea de la de Valladolid a causa de la expansión de la monarquía, fue trasladada a Granada en 1505 con el objetivo, entre otros de dominar políticamente la zona<sup>10</sup>. Desde 1492 a 1499, el recientemente reconquistado Reino de Granada se había administrado a través de las Capitulaciones que contemplaban la participación mudéjar en el gobierno del reino. Pero “poco a poco se produce la castellanización y aculturación de los mudéjares, que se levantan en 1499. Con la sublevación y la conversión forzosa de la minoría acaba el régimen mudéjar y se impone en Granada un sistema de gobierno plenamente castellano”<sup>11</sup>.

Si la red político-administrativa contribuyó fuertemente a corporizar la pertenencia del Reino de Granada y de los territorios conquistados en América a la Corona Española, una “red eclesiástica” instalada en los territorios conquistados auxilió a la Monarquía Hispánica en esta tarea. Aquellas iglesias, como las de América, nacieron bajo el Patronato Regio, prerrogativa por la cual los territorios recientemente anexados a la Corona eran gobernados, en asuntos eclesiásticos, por el Monarca a quien el Papa había cedido los derechos de patronazgo de la Iglesia en el Reino de Granada y en América. El Rey presentaba los candidatos para ocupar las mitras vacantes de estos territorios, y, a su vez, los obispos respondían al Monarca, y no al Papa. A partir del siglo XVI se fueron instalando en los espacios recientemente incorporados catedrales, parroquias, capillas, oratorios y conventos que dibujaban un espacio sagrado tanto en la ciudad como en la campaña, modificando el ritmo de cada lugar. Creemos que la presencia de estas capillas u oratorios modificaban de alguna manera el lugar donde se asentaban. A través de ellos, refiere William Christian, “el mundo sagrado estaba permanentemente presente en el paisaje”<sup>12</sup>.

La implementación de un espacio sagrado fue acompañado de un proceso mediante el cual, gracias a la tarea evangelizadora iniciada por la Corona a través de los curas, párrocos y religiosos, fueron surgiendo en muchos lugares devociones autóctonas o locales. El caso de la advocación de la virgen de Guadalupe es

9. Inés Gómez González, “Las instituciones granadinas”, en *Los Reyes Católicos y Granada [catálogo de la exposición]*. Hospital Real (Granada) 27 de noviembre 2004-20 de enero 2005, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Madrid, 2004, págs. 49-156.

10. Inés Gómez González, *La Justicia, el gobierno y sus hacedores. La Real Chancillería de Granada en el Antiguo Régimen*, Comares, Granada, 2003, págs. 18-19.

11. *Ibidem*.

12. William Christian, *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Nerea, Madrid, 1991, pág. 153.

paradigmático de esta situación. En Nueva España, la Virgen de Guadalupe era el objeto de devoción por excelencia desde que la Corona, el clero y los feligreses impulsaron su culto al calor del movimiento de reforma dentro del catolicismo<sup>13</sup>.

Sin embargo, la conformación de nuevas devociones locales en lugares donde antes no las había estuvo relacionada con la interrelación de diversos factores entre los que están presentes, no solamente las motivaciones religiosas, sino también las económicas, políticas y sociales. Este es el caso de la formación de devociones autóctonas que pasan a tener, allí donde florecían, una relación directa con el desarrollo mercantil de una zona o con la disputa de intereses entre dos comunidades rivales<sup>14</sup>.

En este trabajo analizaremos el surgimiento de la devoción al Cristo de Cabra o Cabrilla en Andalucía oriental y el del Cristo de Renca en San Luis, Obispado de Córdoba del Tucumán. Nuestro análisis toma, además, la categoría de *zona de contacto* acuñada por William Taylor<sup>15</sup>. Para este autor, “la ‘zona de contacto’ sugiere espacio y tiempo de encuentro e interacción entre individuos, grupos, instituciones e ideas que empalman experiencias y límites indefinidos”<sup>16</sup> entre la jerarquía eclesiástica y la religión popular. Creemos, con Taylor, que las devociones locales y las fiestas patronales pueden ser consideradas desde esta perspectiva, como zonas de contacto, mediando entre una religión central o universalista y las prácticas de los feligreses.

Es interesante poder indagar sobre la forma que tomaban las prácticas de la religión en cada comunidad. En su obra, Christian destaca el carácter localista de los personajes universales en la España rural del siglo XVI (como la Virgen María y Jesucristo) que tomaban los nombres locales y se les consideraba por encima de otras advocaciones<sup>17</sup>. Es nuestro propósito analizar entonces devociones que, en espacios distantes, se relacionan a través, no sólo de la misma

13. Alicia Mayer, “El culto de Guadalupe y el proyecto tridentino en la Nueva España”, Instituto de investigaciones históricas – UNAM. EHN 26, enero-junio 2002, págs. 17-49. On line en: [http://www.ejournal.unam.mx/historia\\_novo/ehn26/EHN02603.pdf](http://www.ejournal.unam.mx/historia_novo/ehn26/EHN02603.pdf)

14. Carlos J. Garrido García, “El Paradigma Contrarreformista de la Diócesis de Guadix: De la recuperación de las reliquias de San Torcuato (1593) a la Historia de Pedro Suárez (1696)”, *Chronica Nova*, 34, 2008, págs. 219-247.

15. William B. Taylor, “La Iglesia entre la jerarquía y la religión popular: mensajes de la zona de contacto”, en Brian Connaughton, (coord.) *Historia de América Latina*, vol. 1: La época colonial, UNAM, México, 2000, págs. 177-226.

16. William Taylor ha definido como la zona de contacto entre la iglesia institucional y las prácticas locales. Ello en tanto que “sugiere un espacio y tiempo de encuentro e interacción entre individuos, grupos, instituciones, ideas que empalman experiencias y límites indefinidos (...) [y que] se convierten en relaciones más que en cosas (...) incluyendo la subordinación e imposición, reposición, resistencia, aceptación, acomodo y combinación”. Cfr. W. Taylor, “La Iglesia entre la jerarquía y la religión...”, *op. cit.*, pág. 186.

17. *Ibidem*, pág. 216.

monarquía católica que los enmarca, sino mediante equivalentes procesos de interacción que se dan en una *zona de contacto*.

### *ESPACIOS DIOCESANOS*

Para comenzar nuestro ejercicio de comparación debemos partir de las características que comparten los espacios observados.

Cabra o Cabrilla es una localidad que se encuentra en el extremo sur de la Provincia de Jaén. Perteneciente a la Diócesis de Jaén, la creación de la parroquia data de 1545. Sin embargo, por su ubicación geográfica, Cabra se encuentra más cerca de Guadix y de Granada (de esta última la separan muy pocos kilómetros), que de Jaén. Esto hace que la relación de sus habitantes, y sus traslados, haya sido, en el pasado y sea actualmente, más fluida con Granada que con Jaén. Esta circunstancia nos permite entender porqué la devoción que analizaremos más adelante tendrá una influencia mucho mayor en Granada y Guadix que en el distrito giennense.

Políticamente Cabra era desde 1245, año en que el territorio fue conquistado por Fernando III, una aldea dependiente del Concejo de Úbeda. En el siglo XVII se convirtió en señorío de los Marqueses de la Rambla hasta que en el siglo XVIII Cabra inició una serie de reclamaciones para obtener la independencia del Marquesado y convertirse en una villa de realengo<sup>18</sup> (lo que suponía menos contribuciones económicas<sup>19</sup>), periodo que coincide con el periodo de mayor expansión y apogeo de la devoción al Cristo de Cabra<sup>20</sup>. Finalmente en 1778 Carlos IV le otorga la independencia y la convierte en villa de realengo.

En cuanto a Renca, es una localidad que pertenece a la jurisdicción de la actual provincia de San Luis. 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: políticamente pertenecían al Virreinato del Río de la Plata, pero en lo eclesiástico respondían a la mitra chilena. Por ello, en 1797 Sobremonte —Gobernador-Intendente de Córdoba— se quejó ante las autoridades virreinales. En 1806 entonces se crearon dos nuevos obispados, el de Salta y el de Córdoba. El primero abarcaba las jurisdicciones de Tucumán, Salta, Jujuy, Catamarca y Santiago del Estero. Y la mitra cordobesa quedó formada por la provincia del mismo nombre, La Rioja y las tres provincias cuyanas.

18. Lázaro Gila Medina, *Cabra del Santo Cristo (Jaén)*. Arte, Historia y el Cristo de Burgos, Granada, 2002, especialmente capítulo 6.

19. *Ibidem*, pág. 115.

20. Lázaro Gila Medina, “El Cristo de Burgos o de Cabrilla en la Archidiócesis de Granada. Arte, Historia e iconografía”, *Contraluz*, n° 8, agosto 2011, págs. 129-164, pág. 153.

En el caso de ambos espacios lo que podemos observar es una jurisdicción en proceso de cambio. Tanto Cabra como Renca sufrirán durante los siglos XVIII y XIX respectivamente una modificación respecto a su sujeción a una autoridad político-administrativa, y diocesana, mayor. Esta circunstancia puede haber incidido en la utilización de un culto local, como recurso para legitimar o definir una identidad “en construcción”.

### *EL CRISTO DE BURGOS EN CABRA*

En las zonas de montaña, la difusión de nuevas devociones siguió los caminos del ganado. Este culto se originó precisamente siguiendo el rastro de las cañadas. La veneración al Cristo de Cabra corresponde a una advocación desarrollada en Burgos, Castilla (norte de la península). El origen de este culto proviene de una imagen venerada que estaba en el Convento de San Agustín en Burgos. La imagen a la que se rinde culto en Cabra es una variación de esta misma imagen, por eso se le llama Cristo de Burgos o Cabrilla.

Los caminos especiales destinados al tránsito del ganado ovino se denominaban cañadas, como mencionamos antes, y se configuraban por las rutas que trazaban los pastores “al emigrar desde las sierras (las altas sierras castellanas) a extremos, como llamaban a las dehesas y valles del Mediodía, donde invernan”<sup>21</sup>. Patricia Fogelman 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”<sup>22</sup>. Cabra está ubicada estratégicamente en esta ruta, y las ovejas eran conducidas hasta allí para pastar.

Precisamente esta es la dirección que tomó una recua de arrieros que cargaba las pertenencias del regidor de Burgos. En 1637 Jerónimo de Sanvítores y de la Portilla, Caballero de la Orden de Santiago, regidor perpetuo de Burgos y del Consejo de Hacienda de Felipe IV, debía trasladarse a Guadix. Un tiempo antes, el caballero había sido nombrado por el Rey regidor en la ciudad de México, pero había logrado permutar su cargo por el mismo en Guadix, Baza y Almería. El viaje, entonces, comenzó en Burgos, y los arrieros llevaban una copia en lienzo del Cristo de Burgos entre las pertenencias del noble. La leyenda cuenta que en el camino de subida que conduce a Cabra, el mulo que traía la caja donde venía el lienzo, exhausto, cayó rendido, y el arriero tuvo que cambiar la carga a otra acémila. Al contar esto en la taberna, la esposa del dueño del mesón, que era manca del brazo derecho, abrió la caja por curiosidad y se curó.

21. Julius, Klein, *La Mesta*, Alianza Editorial, Madrid, 1979, pág. 32.

22. Patricia Fogelman, “Reconsideraciones sobre los orígenes del culto a la Virgen de Luján”, *Entrepasados*, N° 23, 2003, págs. 123-148.

Ante este milagro los vecinos del pueblo piden que la imagen del Cristo quede en Cabra. En un primer momento don Jerónimo se negó, pero luego, gracias a la mediación del obispo de Jaén, donó la imagen a cambio de gracias espirituales y materiales. A Jerónimo de Sanvítores y de la Portilla se le concedió por esta donación la creación de un mayorazgo en Cabra, que luego transformó en señorío y más tarde en vizcondado, y que se convertiría en el Marquesado de la Rambla de Cabra del Santo Cristo, ya en la persona de su hijo D. José de Sanvítores y de la Portilla<sup>23</sup>.

Para la segunda mitad del siglo XVII la devoción había cobrado mucha importancia en la zona de Andalucía. Y los principales sostenedores de este culto eran los ganaderos<sup>24</sup>. La Mesta se convirtió así en un catalizador de las hermandades dedicadas a este Cristo. La Mesta era la reunión anual que congregaba a los pastores de España, una especie de gremio con jurisdicción propia que hundía sus orígenes en el siglo XIII y que legislaba, principalmente, en temas de ganado lanar mostrenco<sup>25</sup>. Esta institución “no sostenía por sí ninguna relación comercial, no poseía rebaños ni participaba en ningún trato de las mercancías de pastoreo. Era sencillamente una asociación protectora, encargada de facilitar las operaciones de sus miembros, defender sus causas ante la justicia y asegurarles todo género de ventajas”<sup>26</sup>. La Mesta propició así no sólo la ganadería ovina, y la actividad mercantil en las zonas donde se desarrollaba la actividad, sino que sostuvo el culto del Cristo de Cabra a través de la creación de hermandades y cofradías dedicadas a esta devoción.

La Hermandad de la Mesta, cofradía de criadores de ganado lanar, funcionaba en la parroquia de la Virgen de las Angustias en Granada, y desde allí hacían todos los años una peregrinación a Cabra el 20 de febrero, día que se conmemoraba la llegada de la imagen al pueblo. Además existían una Hermandad de Vaqueros en la zona de las Alpujarras, y una Hermandad de Criadores de Porcinos en Úbeda bajo esa advocación. Lo que da cuenta de la estrecha relación de la devoción del Cristo de Cabrilla con la actividad ganadera.

La Hermandad de Pastores que tenía sede en Granada era una de las más importantes dedicadas a esta imagen. Su creación estuvo relacionada con la fuerte presencia de pastores en la ciudad de Granada. Justamente en la Parroquia donde

23. Lázaro Gila Medina, “El Cristo de Burgos...”, *op. cit.*

24. Es probable que la veneración al Cristo de Burgos estuviera relacionada en toda la península con la Mesta y la práctica de la trashumancia, y no sólo en Andalucía oriental, ya que existían numerosas hermandades por toda la península dedicadas a esta advocación. Una investigación más exhaustiva sobre la relación entre el Cristo de Burgos y la Mesta que abarque la totalidad del espacio de acción de este gremio excede los objetivos de este trabajo pero aportaría valiosos elementos sobre la difusión de cultos católicos en el espacio ibérico.

25. J. Klein, *La Mesta...*, *op. cit.*

26. *Ibidem*, pág. 49.

se asentó la Hermandad funcionaba un Hospital al que acudían los ganaderos de la región a recibir atenciones médicas. De hecho, las Reglas y Constituciones de la Hermandad dejaban claro este derecho de asistencia de que gozaban los hermanos de la cofradía al establecer que: “*tiene esta hermandad una cama dotada como dicho es en el Hospital de Nuestra Señora de las Angustias para que en ella se curen los pastores y ganaderos mayores y mozos*”<sup>27</sup>.

Esta Hermandad granadina nació en una iglesia en ascenso, la de Nuestra Señora de las Angustias, que había pasado de ermita a parroquia, y donde acababa de construirse un nuevo y suntuoso templo, justamente cuando los pastores deciden establecer su hermandad en ella.

Es notable el peso que tenía esta hermandad en la región, lo que se evidencia en la amplitud del espacio donde tenía licencia para recoger limosnas. De acuerdo a sus Constituciones, la Hermandad podía nombrar personas autorizadas para recolectar limosna

(...) en la ciudad y su Vega, Sierra Elvira y Cogollos, Sierra Nevada, Temple y Safaiona, Valle, Alpujarras, lugares de costa que sean de este obispado sin que puedan hacerse en otro obispado ni tampoco permitir que de otras partes vengan a esta si así lo hiciesen les puedan prender las demandas de limosna<sup>28</sup>.

Por otra parte, el lujo de los ornamentos de la capilla dedicada al Cristo en la Parroquia de las Angustias es prueba del valioso patrimonio con que contaba la Hermandad. Por el inventario de 1743 sabemos que la fábrica de la capilla tuvo un costo de 4.400 reales<sup>29</sup>, y que entre el ajuar de la imagen había “un dosel de damasco carmesí con sus caídas y flecos bordado todo en oro”<sup>30</sup>, y varios velos y manteles que los devotos donaban para el adorno y arreglo del culto<sup>31</sup>. Las limosnas no solo se contaban en ajuares para el Cristo, sólo en el año 1701, para tomar un ejemplo, el Mayordomo saliente —Miguel Varnes de Vizcandía— rendía cuentas antes de dejar su cargo y acusaba un total de 1.228 reales en concepto de limosna recolectada en la región de Granada<sup>32</sup>.

27. Archivo de la Hermandad de las Angustias (AHA), Regla y constituciones de la Venerable Hermandad del Santísimo Cristo de Burgos, 1716-1718.

28. AHA, Regla y constituciones de la Venerable Hermandad del Santísimo Cristo de Burgos, 1716-1718.

29. Esta suma equivale a 550 pesos plata, teniendo en cuenta que en el siglo XVIII el peso equivalía a 8 reales.

30. AHA, Inventario de Bienes de la Capilla del Santo Cristo de Burgos de los Pastores de lana de esta ciudad de Granada y su partido sita en la Iglesia Parroquial de Nuestra Señora de las Angustias, 1743.

31. AHA, Inventario de Bienes de la Capilla del Santo Cristo de Burgos..., 1743.

32. AHA, Libro de Cuentas de la Hermandad de los pastores y ganaderos, 1670-1744.

A la hora de observar las prácticas locales de religiosidad, las advocaciones de las parroquias son otro elemento a tener en cuenta. La advocación que cada templo tomaba puede sugerirnos una relación particular entre la población y el santo o virgen al que se venera. Muchas parroquias del área de Andalucía oriental tienen como patrono al Cristo de Cabra y hay una gran cantidad de imágenes de esta devoción en las parroquias de toda la zona. Lázaro Gila Medina ha demostrado que “la mayor parte de estas pinturas se encuadran entre el último tercio del siglo XVII y la segunda mitad del siglo XVIII, lo que nos ratifica, una vez más, que fue en ese extenso periodo de unos 150 años cuando la devoción y fervor popular al Cristo de Cabrilla alcanzó su plenitud”<sup>33</sup>. Para 1790 se tenía registro de 129 cofradías dedicadas al Cristo de Cabrilla. Y la amplitud del ámbito geográfico donde se las encuentra es otro indicador de lo extendido de la devoción. Había cofradías en Lucena, Córdoba y tan lejos como en Ciudad Real, Castilla-La Mancha.

Gila Medina ha vinculado, además, el proceso de difusión de este culto con la crisis económica, la oleada de epidemias y las guerras por las que estaba pasando la España del siglo XVII que favorecían “que el clima de religiosidad llegue, en consecuencia a alcanzar cotas bastante elevadas de exaltación y que el pueblo (...) vea en la religión (...) los más eficaces remedios a tantos males, a nivel personal y nacional”<sup>34</sup>.

### *EL CRISTO DE RENCA EN SAN LUIS*

Al igual que Cabra, la zona donde se originó el culto al Cristo de Renca revistió una importancia fundamental en el Obispado de Córdoba. Renca se erigió como parte de uno de los caminos 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. Tanto en Cabra como en Renca, el origen de los santuarios puede rastrearse en el desarrollo de una pujante vía mercantil.

El hecho de que la zona cuyana hubiese dependido, en cuanto a la administración diocesana, a la Diócesis de Santiago de Chile explica que el culto al Cristo Crucificado de Renca o del Espinillo se mencionase por primera vez en Limanche, Chile en el siglo XVII, y que se instalará luego en territorio rioplantense. 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, a mediados del siglo XVII,

33. Lázaro, Gila Medina, “El Cristo de Burgos...”, *op. cit.*, pág. 153.

34. GILA MEDINA, Lázaro, *Cabra del Santo Cristo...*, *op. cit.*, págs. 50-51.

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 bastará 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<sup>35</sup>.

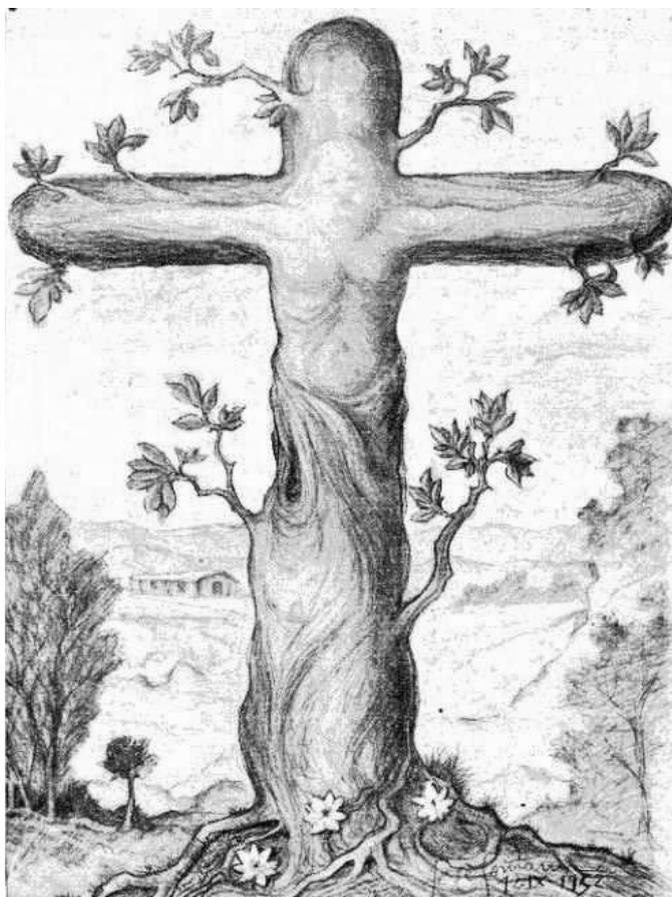
Ovalle incluso agregó a su crónica un dibujo del Cristo del Espinillo que luego sería utilizado de modelo para las imágenes de esta devoción. El Crucifijo de Limanche apareció en la “Histórica Relación del Reyno de Chile y de las misiones de la Compañía de Jesús” que fue impresa en Roma en 1646.

En Chile, la devoción del Cristo del Espinillo fue creciendo con el tiempo. Allí, una devota del Cristo compró la imagen y le edificó una capilla en su propia estancia en Limanche. Luego fue trasladado al pueblo de Renca, Chile —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.

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

35. Extraído de Urbano J. Núñez, *Historia del Señor de Renca*, Secretaría de Información y Turismo, San Luis, 1954, disponible en: <http://biblioteca.sanluis.gov.ar/index.aspx>

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<sup>36</sup>.



Fuente: Urbano J. Núñez, *Historia del Señor de Renca...* op. cit.

36. *Renca Folklore Puntano*, Instituto Nacional de Filología y Folklore, 1956. Disponible en: <http://biblioteca.sanluis.gov.ar/index.aspx>

Es interesante notar la reminiscencia en este pasaje, no sólo con la leyenda que explica el origen del Cristo de Cabra, sino también con lo ocurrido con otra devoción 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 Luján también se posicionó como una zona de tránsito mercantil importante y su importancia crecía de la mano de la implantación de esta devoción mariana.

Y es que 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”<sup>37</sup>.

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. En 1764 había crecido tanto que la capilla fue elevada a parroquia y Juan Francisco Regis Becerra fue nombrado como su primer cura párroco. Este ascenso forma parte de un derrotero habitual de la categoría de los templos que albergan devociones que convocan a muchos fieles, esto es algo que también pudimos observar en el caso de la Parroquia de las Angustias donde funcionaba la Hermandad de la Mesta. Un indicio del crecimiento que había experimentado el santuario de Renca 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<sup>38</sup>.

37. P. Fogelman, “Reconsideraciones sobre los orígenes...”, *op. cit.*, pág. 140.

38. Archivo Histórico de la Provincia de Córdoba (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 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 y, esto a su vez, fortalecía el culto, y redundaba en mayor prestigio para el santo venerado<sup>39</sup>.

Mediante el análisis de los libros de fábrica de Renca, pudimos observar la composición de la limosna en esta parroquia. En primer lugar, 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 bienes<sup>40</sup> o productos de la tierra como el trigo y, principalmente relacionado con el modo de vida rural —ganadero— de los habitantes de la campaña cordobesa en una zona donde la ganadería mular se erigía como la principal actividad económica de la región<sup>41</sup>, las mulas superaban al resto de las donaciones.

De todas formas estas cifras son bastante humildes, comparadas con las cuestaciones recolectadas en nombre del Cristo de Cabra. Tan sólo con observar la profusión de Cofradías que estaban dedicadas a la manutención de su culto —129 en 1790— encontramos la pauta de esta abismal diferencia. De hecho, en Renca o la zona, no encontramos documentos que hagan mención a la creación de cofradías en honor a esta devoción.

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 de cada año, el 3 de Mayo.

39. María Elena Barral, “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*, n° 18, 1998, págs. 7-33.

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

41. Carlos Sempat Assadourian., “El sector exportador de una economía regional del Interior argentino: Córdoba, 1800-1860 (esquema cuantitativo y formas de producción)”, *Nova Americana*, n° 1, 1978, págs. 57-104.

En realidad, los festejos comenzaban el 24 de abril, que era el primer día de la novena que se rezaba en su honor. 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 tuviera 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<sup>42</sup>.

Durante el festejo eran comunes los juegos en “canchas de bolas como en mesas de cartas y dados”<sup>43</sup> y las corridas de cañas entre lo que llamaban “cuadrillas de turcos”<sup>44</sup>. 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 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<sup>45</sup>.

42. Actas Capitulares de San Luis, tomo II, años 1751-1797, 9-02-1788.

43. Actas Capitulares de San Luis, tomo II, años 1751-1797, 8-04-1767.

44. No sabemos el motivo por el cual se le daba este nombre, pero en 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 infiel. Ver: Raquel Homet, “Sobre el espacio de las fiestas en la sociedad medieval”, *Temas Medievales*, N° 1, Buenos Aires, 1991, págs. 143-161.

45. Actas Capitulares de San Luis, tomo II, años 1751-1797, 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 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 “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, descubierta el crucifijo, a que asiste todo el vecindario, llevado de la devoción de esta Soberana Imagen*”<sup>46</sup>. 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 (...) <sup>47</sup>

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 como ya mencionamos, la parroquia se encontraba en una vía comercial 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 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 <sup>48</sup>.

46. Archivo del Arzobispado de Córdoba (AAC), Legajo 17 “Visitas Canónicas” 1724-1876, Copia autorizada del Auto de Visita de esta Parroquia de Renca del Visitador Don Justo José Rodríguez, 1810.

47. AAC, Leg. 17, 1810.

48. Telma Chaile, “Identidad y religiosidad en la colonia: el culto del Milagro de Salta” en Teresa Suarez y Nidia Areces, (comps.), *Estudios históricos regionales en el espacio rioplatense*:

El crecimiento de la zona hizo que el Visitador Sinodal propusiera la construcción de un nuevo templo en Renca, 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 del cura actual y principales vecinos le hemos asignado que deberá ser cincuenta varas de largo con sus proporciones...<sup>49</sup>.

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<sup>50</sup>.

## CONCLUSIÓN

Como pudimos observar, tanto la devoción surgida en Cabra como la que se desarrolló en Renca nos permiten acercarnos a “zonas de contacto” entre la iglesia institucional y las prácticas locales, entre la feligresía y las autoridades eclesiásticas, ya que estos espacios se convierten en terrenos de intersección entre diferentes actores e ideas.

En estas devociones no solamente entran en juego la relación entre la imagen del cristo venerado y el pueblo, sino que factores económicos y políticos tienen un considerable peso en el desarrollo de estos cultos.

En el caso del Cristo de Cabrilla la fundación del mayorazgo del Marqués de la Rambla permite a este noble explotar en su beneficio una zona de expansión económica. No es menos importante la consolidación de la zona de Cabra como ruta de ganado y ganaderos y el protagonismo de la Mesta en la manutención de los privilegios de las cañadas.

---

*De la colonia a mediados del siglo XIX*, Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, 2004, págs. 105-113.

49. AAC, Leg. 17, 1810.

50. U. NÚÑEZ, *Historia del Señor...*, *op. cit.*

El Cristo de Renca, con otro derrotero, parece tener más relación con la creciente influencia a principios del siglo XVIII de la Compañía de Jesús en la zona cuyana. No obstante lo cual, la inserción de la región como vía de paso entre el Reino de Chile y Córdoba para la actividad más importante de la zona —la crianza y comercialización del ganado mular— no puede ser desdenada.

Así, en el siglo XVII en Andalucía oriental, y en toda la península, y en el siglo XVIII en la Diócesis de Córdoba, la actividad mercantil se erigió en factor de crecimiento económico pero también en catalizador de las relaciones sociales allí donde se desarrollaba. Y no es posible entender las pautas de sociabilidad en la Edad Moderna sin atender a las prácticas de religiosidad, entre las cuales el culto y las celebraciones colectivas marcaban la vida de las comunidades.

La similitud de los “mitos de fundación” constituye un patrón común en las devociones de la cultura ibérica. Personas con algún tipo de incapacidad física, en general, son los “elegidos” para protagonizar el milagro. Simbolizando seguramente la pureza o la inocencia. Por otro lado, destacan los animales que se niegan a continuar su viaje, dando la señal de que ese ha sido el lugar elegido por la imagen o el bulto milagroso para permanecer.

Y, por último, en ambos casos una mujer se establece como figura principal en la propagación del culto. En el caso del Cristo de Renca, es una mujer quien adquiere la imagen y erige una capilla en su honor en una estancia en Limanche donde se origina la devoción. En Cabra, la esposa del dueño del mesón abre la caja que portaba la imagen del Cristo de Burgos, se sana y se encarga de difundir la noticia del milagro a los vecinos. Esta circunstancia puede relacionarse con el papel que se le ha asignado a la mujer como transmisora de la religión, portadora de la moral, de la educación religiosa de sus hijos, y, en este caso, del favorecimiento de la nueva devoción<sup>51</sup>.

Cultos como el del Cristo de Renca y el de Cabrilla nos permiten inferir aspectos de la religiosidad 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 Cabra en torno a las vías comerciales de la Monarquía católica. 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 de estos espacios con tantos puntos en común. 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.

51. Michela De Giorgio, explica que “el alma femenina, distinta y complementaria de la masculina, se convierte, para la Iglesia de la Restauración, en una reserva de recursos civilizadores y de posibilidades de conversión” Y continua: “el catolicismo del siglo XIX se escribe en femenino. Así lo demuestran la feminización de las prácticas, de las piedades, del clero”. Cfr. Michela De Giorgio, “El modelo católico” en G. Duby y M. Perrot (dir.) *Historia de las mujeres. El Siglo XIX*, Tomo 4, Taurus, 1993, págs. 184-185.

Creemos que la perspectiva comparada es útil a los fines de analizar cómo las devociones locales comparten paralelismos en los procesos de surgimiento y consolidación de cultos locales. Y por otro lado, devociones como éstas pueden ser vistas como ejemplos de nuevas representaciones simbólicas e improvisaciones, un tiempo liminal, una “zona de contacto”, para matizar la dicotomía entre la iglesia oficial y la religión popular<sup>52</sup>, en el espacio de la Monarquía Católica.

52. W. Taylor, “La Iglesia entre la jerarquía...”, *op. cit.*, pág. 211.