

Marquiegui, D. N. 2019. Para que lo pueble la gente que se conoce derrotada (por los indios). Precisiones documentales sobre los orígenes del Luján urbano. *Red Sociales, Revista del Departamento de Ciencias Sociales*, Vol. 06 N° 01: 13-56.

PARA QUE LO PUEBLE LA GENTE QUE SE CONOCE DERROTADA (POR LOS INDIOS). PRECISIONES DOCUMENTALES SOBRE LOS ORÍGENES DEL LUJÁN URBANO.

Dedier Norberto Marquiegui

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

Departamento de Ciencias Sociales

Universidad Nacional de Luján

dediornorbertomarquiegui@gmail.com

RESUMEN

Los orígenes del Luján urbano oscilan entre diferentes aproximaciones, mítica e histórica. Ni siquiera debiera haber una polémica, que sin embargo estamos dispuestos a dar, si es que alguien lo considera necesario. Las tradiciones religiosas, que no pocas veces tienen consecuencias materiales por supuesto, son en esencia objetos de fe, que no siempre ni necesariamente deben de tener derivaciones en esos órdenes salvo que vivamos en un régimen teocrático claro. El presente artículo se propone revisar los contextos de gestación, interés y otros motivos, desde devocionales hasta académicos, que están detrás de los primeros. Y las comprobaciones documentales, que esperamos llevar a extremo, que legitiman una mejor probada y, más cierta versión alternativa.

Palabras clave: Virgen – Iglesia - Tradición religiosa – Malones - Concentración urbana.

FOR THE PEOPLE KNOWN DEFEATED (BY THE INDIANS). DOCUMENTARY PRECISIONS ON THE ORIGINS OF URBAN LUJÁN.

ABSTRACT

The origins of the urban Luján oscillate between different approaches, mythical and historical. There should not even be a controversy, which however we are willing to give, if someone considers it necessary. The religious traditions, which often have material

consequences of course, are essentially objects of faith, which not always or necessarily must have derivations in those orders unless we live in a theocratic regime. This article aims to review the contexts of pregnancy, interest and other reasons, from devotional to academic, which are behind the former. And the documentary verifications, that we hope to take to extreme, that legitimize a better proven and, more certain alternative version.

Keywords: Virgin – Church - Religious tradition – Malones - Urban concentration.

Introducción

La frase es concluyente. Y no deja lugar a dudas. Pertenece al testamento de Magdalena Gómez de Díaz Altamirano de 1742, la estanciera propietaria de las tierras que antes fueran de los Matos, lindera a la capilla que por entonces albergaba a la imagen de Nuestra Señora de Luján. En él recuerda, y transmite a sus sucesores para que lo asuman como suyo, el compromiso que tomó con el gobernador Miguel de Salcedo, quien le ordenara parcelar las tierras alrededor de la capilla, para se reúna la gente afectada por los malones de los indios. Bien entendido, ésta es una de las primeras referencias históricas verdaderas que da respuesta al que para no pocos son los todavía “oscuros” orígenes de la actual ciudad de Luján (Canedo M, 2007, p. 4), en la provincia de Buenos Aires. Claro que, si es la alusión es tan clara y precisa, parecería válido preguntarse por qué es tan poco conocida y menos aún asumida en el papel que realmente desempeñó en el proceso histórico general.

La respuesta es sencilla y es porque a esta hipótesis durante su corta vida le tocó competir con una larga tradición, una tradición cuatro veces centenaria: la de la Virgen de Nuestra Señora de Luján. Los argumentos son conocidos. Una carreta que transportaba, entre otras cosas, en 1630 dos bultos con sendas imágenes de la Inmaculada Concepción rumbo a Sumampa, Santiago del Estero, hizo noche a orillas del río Luján. Al intentar reanudar la marcha, los bueyes que tiraban de ella no lograron avanzar. Una de las imágenes fue bajada de la carreta y ésta se movió con facilidad. Repetida la operación, al cargarla, se reiteraba el atasco y al bajarla nuevamente se reanudaba la marcha. Representación, según fue interpretada, de la “voluntad” de la Virgen de permanecer en ese lugar. Versión que fue luego refinada, precisando el sitio donde se “produjo” el “Milagro”, y se montó un primer oratorio para la Virgen, la posterior compra del ícono por la estanciera Ana de Matos quien lo trasladó a sus tierras donándole una suerte de estancia para su manutención en la otra banda del río y una cuadra circular de ésta para que se construya el primer templo donde albergar la imagen. Alrededor de él se reuniría la gente que dio vida a la primera aldea.

El relato, que eso es y no otra cosa, dio lugar a otros relatos y metarrelatos que reprodujeron hasta el infinito distintas versiones del “Milagro”, sin tratar de refrendarlo

documentalmente nunca, y eso incluye a historiadores que, algunos por comodidad, no pocos porque no les importaba y muchos por conveniencia, se limitaron a reproducir las fechas de la saga de la Virgen, sin cuestionar su eventual existencia. Y no podía ser de otra forma porque, bien pensado (o siquiera pensado), se trata de una creencia religiosa, no de un “hecho”, que no necesita comprobaciones, que es objeto de fe, que simplemente se cree o no se cree, pero para eso no requiere de comprobaciones o de corroboraciones documentales. Pero que además tiene la virtud adicional de tempranamente remarcar la excepcionalidad del caso lujanense, lo que ha sido un modo de cerrarse a otras vías de exploración, en aras del privilegiar una mirada exclusivamente religiosa, centrada en el privilegio de ser lugar de residencia de la imagen de una Virgen, centro de un culto hoy multitudinario (Luján, “Capital de la Fe”), lo que le otorga a su origen un estatus casi Divino, en el proceso de génesis de ninguna otra aldea, pueblo o ciudad de la provincia de Buenos Aires, y hasta de la entera Argentina, constatable.

¿Cómo conciliar esos extremos, cómo entender dos explicaciones tan distintas? Desde nuestro punto de vista una herramienta analítica de suma utilidad es la distinción hace tiempo planteada por José Luis Romero entre “ciudad mítica” y “ciudad real”, producto de la trasposición entre lo “imaginado” y la estructura real de lo verdaderamente acontecido. La primera es una ciudad “ideológica”, irreal, ideal e idealizada, fruto de la trasposición de un modelo ajeno al proceso analizado pero que en algún momento puede encarnarse en él otorgándole ciertos significados; la segunda, la ciudad física, que cumple funciones reconocibles y concretas, dando respuesta a problemas también reales (Romero, José Luis, 2008). Nuestra propuesta, a través de este artículo, es ver cómo se han ido desarrollando a través del tiempo ambas versiones, sus contenidos materiales documentalmente constatables, las representaciones simbólicas reconocibles lo mismo que sus alcances y los intereses que se mueven detrás de ellas, para finalmente dirimir, en base a pruebas, cuál de las dos tiene más sustento histórico para ser reconocida como el proceso de génesis más creíble, sin por eso descartar a la otra. Después de todo, en materia de Fe, como la que se pone en juego en esta controversia, cualquiera seguirá creyendo lo que quiera creer, no importa lo que se demuestre. Y está bien, si se trata de creyentes, pero no de personas que se autodenominan o quieren ser reconocidos como historiadores que debieran, por lo menos, respetar las reglas del oficio.

Felices aquellos que creen sin ver...

Para verdaderamente entender el proceso de formación de la aldea, Villa y ciudad de Luján deberíamos conceder que forma parte de un viejo- nuevo problema: el de la fundación de pueblos y ciudades de la provincia de Buenos Aires. Aislarlo, insistiendo en su excepcionalidad, significa recaer en un claro ejemplo de aquello que la historiadora francesa Régine Robin ha denominado “infidelidad de la memoria saturada”. El exceso de

recuerdos, máxime cuando se repitieron sin cesar una y otra vez a lo largo del tiempo, como sucedió con el caso de la crónica de Nuestra Señora de Luján y su templo, genera una falsa sensación de seguridad, de que los hechos que se relatan y se vuelven a relatar, así deben haber ocurrido. Es una seguridad aparente, demás está decirlo, porque la memoria nunca es un registro fiel de todo, y menos en historia donde reconstruimos el pasado en base a fragmentos. En historia, en realidad, aunque se haga en nuevos formatos, no se trata de reiterarse como si fuera una oración religiosa, porque así se genera una memoria que deviene “obligatoria”. Por supuesto, todo aquel que no la repita se transforma en un “pecador”, un irreverente transgresor de las “verdades (con)sagradas”. Peor aún “la memoria saturada” provoca olvido, condenando al ostracismo a todos aquellos aspectos que no la confirmen. Se privilegian cosas, se olvidan otras. Imposible no recordar la condición intermediaria de Luján, desde 1663 “paso preciso y obligado” del Camino Real, o su posición fronteriza que obliga a una interacción constante con el indio. Sin embargo, ninguna de las dos cosas se afirma, remitiendo constantemente el ayer de la aldea a la Virgen. Por eso, resulta interesante estudiar la historia del olvido. Porque, como decía George Orwell, quien controla el pasado, controla el futuro. Es decir que el pasado nunca se abandona, sino al contrario se registra, se administra, se narra, se conmemora o se rechaza (Robin, R, 2012), siempre en función de intereses que reafirman la preeminencia de algunos aspectos, en este caso por si fuera poco comparativamente únicos, que no pueden revalidarse en otros pueblos del antiguo corredor porteño, mientras se ocuyen dimensiones enteras de una realidad infinitamente más rica y compleja. Pero no hay memorias saldadas, si no reconstrucciones que no pueden desligarse de quién las escribe y en qué contexto, lo que ocurre también en este caso. Se ha dicho, y con razón, que toda historia es ideológica. Pero es verdad a condición de no excluir absolutamente a nadie, ni a los autores de la Virgen, sean religiosos o laicos, pasados o contemporáneos.

En todo caso, llama la atención que, si el “Milagro” se “produjo” en 1630, hubiera que esperar un siglo para contar con el primer escrito que da cuenta de un suceso tan extraordinario. Antes nada, ni notas de testigos, ni crónicas de coetáneos, ni declaraciones oficiosas de la iglesia, que demorarían demasiado en producirse, incluso hay antes referencias en documentación privada de alrededor de la década de 1670. Presumiblemente, lo que es una especulación como todo presupuesto, fue la tradición oral, la transmisión de boca en boca, la encargada de mantener viva la memoria del portento. O habría que decir, nuevamente de manera especulativa, “los portentos” porque la fama de la Virgen se acrecentaba a la luz de las curaciones milagrosas que acontecían entre los (pocos) que la conocían o se encomendaban a su cuidado. La letra a la que se debe esta breve primera aproximación fue la del mercedario fray Pedro Nolasco de Santamaría quien escribió la primera crónica sobre la Virgen y su primera capilla. Pero la iniciativa, que ni siquiera era suya, no se debió a inspiración ni a un arrebató de fe repentino, si no que si se realizó bajo la concreta instigación del Visitador del Cabildo Eclesiástico en Sede Vacante canónigo magistral Doctor Francisco de los Ríos. Precisamente, F. de los Ríos, que fijó sede en la

sacristía del templo en 1737 quizá porque no había otro lugar decente donde hacerlo, venía con la misión de hacer un exhaustivo inventario de todos los bienes con que contaba la capilla y fábrica, así como su estancia anexa, para su manutención y sobre todo el culto que ella expresaba, cuando notó:

“...en atención a la constante e inmemorial fama de prodigios y milagros con que ha reducido el poder de Dios nuestro Señor en la Imagen de la Santísima Virgen, con la advocación de la Purísima Concepción, que se venera en este Santuario...sin que haya habido libro en que se asienten tantas maravillas, como ha obrado y obra; para que haya memoria, et in lapsus scriptis de ellas, y sea gloriado más el Señor en dha Santa Imagen, y asimismo se enfervorice más la devoción de los fieles, le ha parecido a su Merced, muy conveniente, se forme libro aparte para este efecto...”.(Presas, J. A, 1982, p. 36).

En otras palabras, no hay inocencia en la propuesta de traducir lo que se sabía en libro: el objetivo era promover activamente el culto de la imagen resguardada por el templo. Para ello no faltaron algunos recaudos “objetivos” fuera de época. Parecían tempranamente obsesionados por querer probar el grado de “verdad” detrás de la leyenda. Se citó, en comparecía ante fray Nicolás Gutiérrez, comisionado para reunir información, a “los antiguos”, toda “gente de la mejor fama”, que pudiera dar testimonio de los milagros obrados por la Virgen y ante quien depuso contando su versión el franciscano Santa María, el primer cronista conocido de la imagen. El mismo Pedro Nolasco de Santa María, dijo haber conocido personalmente a Ana de Matos, la estanciera que donó las tierras donde se levantó la primera capilla, y al “negro Manuel”, el esclavo consagrado al cuidado de la imagen a quien “conocí viejo, vestido de un saco a raíz de las carnes y barba muy crecida” (Nolasco de Santa María, P, 1980). Del segundo, sabemos que era oriundo de la Costa de los Ríos (lugar de origen que se usaba por costumbre como apelativo que se agregaba acompañando al nombre del esclavo) en el golfo guineano según las versiones más actuales, natural caboverdense o de Angola según la tradición mariana. Nada en su larga vida, había nacido a principios del siglo XVII, en 1603 según monseñor Juan Antonio Presas, permite inferir que fuera partícipe de la caravana del “Milagro de la Carreta” y fuera testigo presencial del portento. Muy por el contrario, por los constantes viajes realizados por el contrabandista capitán Andrea Juan, quien se encargó del traslado por mar y tierra de la imagen, y sus aceitados vínculos con los Filiano/Trigueros (hasta el punto que algunos insinuaron que el traspaso del ícono fue parte de algunas de las múltiples transacciones que entre ellos mantuvieron), parece bastante más probable que Manuel fuera ingresado desde el mercado negrero de Pernambuco en un momento distinto y anterior al de llegada de simulacro de barro de la Inmaculada Concepción, que parece embarcada en otra parte (Binetti. J. y Suárez, F, 2016). Más seguro, en cambio, y a riesgo de desmentir información manejada por la comisión que gestiona su beatificación ante Vaticano, es que “el esclavo de la Virgen” fuera entregado a esa misión por Diego Rosendo Trigueros, propietario de la

estancia donde se produjo la detención milagrosa (administrada en su minoridad por su padrastro Bernabé González Filiano) y en donde trabajaba. Manuel, empleado de la hacienda. Tampoco tuvo por qué custodiar y hacer noche con los viajeros de la caravana, pues no hay costumbre ni obligación al respecto, y menos aún para un esclavo de la estancia como tantos otros que no la acompañaron. Por fin, los Rosendo/Filiano montaron la primera ermita para culto público de la imagen. El rédito en prestigio social y religioso que esperaban sacar de esa operación con la Iglesia, lo mismo que de la consagración a la vida clerical del mismo Diego Rosendo y de su hermanastro Juan de Oramas, es algo que sólo es posible intuir, pero evidente. Por otra parte, y porque nadie olvida por completo la cultura donde nació y fue criado, es que habiendo sido consagrado casi treintaero Manuel a su función como sacristán de la Inmaculada, parece bastante difícil sostener “su absoluta catolicidad”, como afirma la comisión beatificadora, sin conceder que en su práctica religiosa cotidiana se mezclaran elementos de la cultura católica, con otros de la cultura yoruba y la adoración a las deidades femeninas, compatibles con la Virgen (Flores, F. y Suárez, F, 2015). En cualquier caso, sin Manuel, es claro, no hay testigos directos del “Milagro” que consultar cuando testificó Santa María y no es para menos: ¡habían pasado 107 años!. Lógica pura. Como también lo es que el conocimiento que fray Nolasco de Santa María pudo tener de Ana de Matos y el “negro Manuel” es a título personal, en sus años mozos, y no a título informativo para una crónica que no pensaba escribir, ni para un testimonio que no pensaba dar. Lógico también: de las fechas de muerte del negro Manuel Costa de los Ríos y de Doña Ana, tentativamente 1686 el primero y 1698 la segunda, resulta una separación mínima de cuarenta años y medio siglo de esos posibles encuentros, que debió ser mayor seguramente.

En realidad, y eso al margen de haya existido y su historicidad sea comprobable, hay que comprender el papel que Manuel y, Juan Diego en el caso de la Virgen de Guadalupe, los pescadores del Paraíba en el caso de Nuestra Señora Aparecida o los pastores españoles del siglo XV al XVIII, cumplían dentro de la matriz de las narraciones de las que formaban parte: el negro esclavo, el indio y el pobre campesino, generalmente individuos de un estatus social bajo, analfabetos, que asumían el rol de mediadores sociales que legitimaban la difusión popular del credo que predicaban. Lo mismo sucede con el “milagro de la carreta” el que, lejos de ser original, reproducía otra serie de narraciones muy difundida en Europa, sobre todo en la península ibérica, y que favorecía la sacralización de los lugares donde la Voluntad Divina se manifestaba a través de las acciones anormales de los animales, por lo general bueyes. Tal el caso de San Menas de Alejandría en que, a diferencia del de Luján lo que se transportaba no era una imagen si no el mismo cadáver del santo y en donde, en el lugar que las bestias se negaron a avanzar, se depositó el cuerpo y se levantó el santuario para venerarlo. Mayores similitudes aún, si es que es posible, tiene con el caso de la Virgen de la Soledad de Casatejada, en Cáceres, también del siglo XVII, que repite paso a paso el derrotero de la devoción lujanense, con el agregado que como ella transmigra, lo que aumenta las semejanzas. Otros ejemplos podrían

citarse, como el de la imagen de la Virgen de Franqueira en Galicia, o el de la valenciana Nuestra Señora de Lledó, pero también el de Nuestra Señora del Henar en Segovia y la Virgen del Rocío en Sevilla, adonde los animales se liberaban, salían disparados, bufaban, pateaban o se detenían a observar en los lugares señalados para su encuentro con los emblemas de la Divinidad. Adonde a veces, para mayor similitud, por si hiciera falta, las imágenes eran depositadas en su altar definitivo, en solemnes peregrinaciones, encabezadas por autoridades, obispos y gobernadores. Todos relatos que, como se podrá observar responden, en definitiva, a un mismo patrón narrativo (Fogelman, P, 1996 y 2003). No se debe esperar, entonces, de fray Nolasco de Santa María ninguna pretensión de verdad que exceda su limitado ámbito de conocimiento, sino el cumplimiento auto-laudatorio de la misión que le había sido indirectamente encomendada: la de llevar noticias a los fieles acerca del “Milagro de Virgen”, aunque en realidad más no sea sino la versión local de un muy difundido tipo de relatos, pero sobre todo de los prodigios que ella obraba y el de la capilla donde se le rendía pleitesía, aspectos que conocía bastante mejor que el primero. La suya, en suma, es la crónica de una devoción y de la iglesia. Jamás la historia de un poblado o una aldea reunido espontáneamente en torno a ella al que hubiera citado, a no dudarlo en su enumeración de sucesos fuera de lo común como una de o la más grande maravilla de la advocación lujanense. Pero que, si no nombró, es porque sencillamente no existía y porque no la tenía a la vista.

Nada diferente pasó con el segundo de los cronistas de la Virgen, el presbítero Felipe José Maqueda, el eterno teniente de cura de su tío el párroco Carlos José Vejaravo y autor en 1812 de la *Historia verídica de la Purísima Concepción de Nuestra Señora de Luján* (Maqueda, F. L, 1812) a quien escribió dijo, guiado por su piedad y sus tiernos sentimientos ante su Santa Señora. Aunque en realidad, presume J. A. Presas, lo hizo retomando las líneas treinta años antes redactadas por el franciscano Antonio Oliver (Presas, J. A, 1980, pp. 42-43). Si esto es verdad o saber dónde termina A. Oliver para que comience F. J. Maqueda no es asunto que interese a este artículo, pero sí lo es en cambio por qué retomó un asunto conocido aunque todavía escasamente divulgado. Precisamente pensamos que es esta última cuestión, la crónica de F. N. Santa María no vio la luz pública, la que lo incentivó para publicar su obra pero es posible también que lo creyera necesario en una época convulsionada, donde la emergencia de un nuevo clima de ideas amenazaba con arrasar las tradiciones y leyendas, rémoras del pasado colonial español, Por eso, entre otras cosas, actualizó lo conocido llevando la historia del templo hasta la nueva capilla construida en su remplazo de la primera por Juan de Lezica y acrecentó la lista de milagros atribuibles a la Virgen, algunos de los cuales dijo haber presenciado, aún aquellos donde no se advierte la dudosa gracia concedida como el malón indio de 1780, el último de los grandes malones que asoló Luján el que, si por algo es merece ser recordado, es porque señala el que a consecuencia de él se transformó en el año con mayor índice de mortandad registrada desde que existían los libros parroquiales de defunciones y lo seguirá siendo por

largo tiempo (Tartaglia, Teresa y Tuis, Claudio, 1993)¹. De todas maneras, de modo similar a su predecesor, su más florida crónica lo es de la imagen y de la iglesia a ella asociada, pero no menciona el origen del pueblo, ahora Villa (aunque en su texto introductorio llama a la Virgen “*el todo de esta villa, tuya, dichosa por ser vuestra, vuestra por posesión, como lo será por la eternidad*”).

Habría que esperar a Santiago Estrada para encontrar alguna alusión a la Virgen como “*verdadera y única fundadora de esta Villa*”, como solían repetir los cabildantes de la Villa lujanense para rendirle tributo. Una acción por cierto no esperable de un ícono de barro, pero una afirmación absolutamente lógica para una institución católica, que gobernaba una población católica, parte de un reino católico, donde la justificación ideológica última del todo era naturalmente teológica, y en donde para colmo la potestad territorial de la corona sobre estas regiones se debía a una bula papal, lo que acentúa la identificación mimética de intereses entre iglesia y estado colonial. Pero otro era el marco en que escribía Santiago Estrada en 1867. En un contexto donde los densos nubarrones que presagiaban los avances futuros del liberalismo y el laicismo parecían materializarse todos los días. En esa realidad, su catolicismo militante, no pudo dejar de contestar si no viendo en el surgimiento del pueblo la natural consecuencia del progreso de la iglesia. En realidad, era una derivación mecánica, guiada por su ideología, porque que jamás estudió el tema, ni se lo propuso seriamente, sino sólo exaltar el papel de *El Santuario de Luján*, como tituló a su pequeño librito (Estrada, Santiago, 1867).

Relato, tras relato, tras relato, la repetición constante de una serie de datos básicos fueron creando lo que, en términos de Régine Robin, constituye una suerte de “memoria obligatoria” de la Virgen, cuyo grado de verdad estaba garantizado por su misma reiteración, por simple “saturación de la memoria”, sin preocuparse demasiado por su historicidad, una tarea que finalmente recayó sobre el vicentino Jorge María Salvaire. En realidad, hasta ese momento, según historiadores de la iglesia como Rómulo Carbia o Raúl Alejandro Molina, con la excepción parcial de Estrada, se trataba de meras crónicas, que a veces no merecían siquiera esa caracterización para ellas, construidas prescindiendo de

¹ La dudosa versión de la iglesia (Presas, J. A., 1983) es que, un tremendo frente de indios, en número de 2000, que iba desde las nacientes de la Cañada de la Cruz hasta el pago de Luján, arremetió “*como leones*” sobre las estancias y chacras haciendo de cada hombre “*un mártir*” y cautivos de mujeres y niños. Y cuando se esperaba que cayeran sobre el pueblo los ruegos de 200 fieles reunidos en la capilla, los hicieron desistir, por intercesión de la Virgen. Ciertamente no es una actitud esperable de quienes no profesaban creencias de ese tipo, y todo hace pensar que no se detuvieron. De hecho, cuando uno va a los Libros de defunciones parroquiales puede leer “*Suceso memorable acaecido en 28 de agosto, día de San Agustín, en el Pago o Parroquia de N^{tra} S^a de Luxan*” se encuentra más o menos el mismo relato, se afirma que robaron 70.000 cabezas de ganados, sin discriminar a los de la estancia de la Virgen, que no pudo protegerlos, dando inicio luego a la larga lista de enterratorios que fue su consecuencia, sin mencionar intervenciones divinas, ni discriminar entre campesinos y ciudadanos. Basílica de Nuestra Señora de Luján, *Libros de defunciones de la Parroquia de Nuestra Señora de Luxan*, Tomo I, f. 102 y sgts.

cualquier base documental, generalmente de oídas, de versiones que pasaban de padres a hijos (Santa María), de tíos a sobrinos (Maqueda), de murmuraciones del vulgo, que justificaban la clasificación del “Milagro” como leyenda, parte de piadosas tradiciones populares o del folclore. Ese fue el primer desafío que encaró J. M. Salvaire al confrontar, ya desde el prólogo de su *Historia de Nuestra Señora de Luján*, el uso peyorativo de ese término: ¿leyenda?, quizá la milagrosa detención de la carreta pueda ser catalogada de leyenda, pero no como algo falso, una mera ficción o una construcción imaginaria, sino en el estricto sentido que demarca su acepción etimológica, es decir como una de esas narraciones dignas de ser leídas en público, por su elevado contenido moral y porque son orientadoras al transmitir lecciones que regulan y dan sentido a la vida (Salvaire, J. M., 1885). Sin embargo, su forma de comprobar la veracidad del hecho se aparta de las de los historiadores, que a diferencia de sus predecesores tanto reclama como suyas. No lo documenta si no que, como es el estilo habitual de la iglesia, acepta su existencia por acumulación de milagros atribuibles a la Virgen.

Sin embargo, ese primer debate, que encara con premura y sin eludirlo, anticipa la naturaleza combativa de un libro, un bello libro, que es digno hijo de su época. Por entonces, la consolidación del estado laico argentino se había hecho a expensas de la iglesia, avanzando sobre algunas de sus antiguas prerrogativas, como la consignación de datos demográficos básicos que pasó al Registro Civil de las Personas, el casamiento civil y la educación pública y no confesional. En este marco, muchos católicos militantes como J. M. Salvaire, creyeron en la necesidad de hacerle frente a la desfavorable coyuntura. No pocos, como el arzobispo L. F. Aneiros, Pedro Goyena, Santiago y José Manuel Estrada se sintieron en la necesidad de suscribir, prologando con sus cartas la obra. Verdadero ejemplo de la emergencia de una nueva clase de “positivismo cristiano”, según el título que reclamo para él Don Mariano Soler, Vicario General de la Diócesis de Montevideo, J. M. Salvaire quiso dar pelea en el mismo terreno de sus adversarios, esos “*liberales, francmasones y protestantes*”, que habían querido desterrarlo antes que ver concretado su otro gran proyecto, la construcción de una monumental Basílica Nacional de Nuestra Señora de Luján, a la que este libro debía servir de cimiento (Marquiegui, D. N y Binetti, J, 2005, Fogelman, P, 2013). Claro que, y volviendo al texto, ya no bastaba con recorrer los hitos salientes de la crónica mariana. De alguna manera, le era imprescindible contrastar la marcha triunfante de ese estado y esa sociedad moderna para lo que precisaba remitir, reclamando la vuelta a un cierto modelo de sociedad católica ideal, a una especie de paraíso perdido que evidenciara sus ventajas sobre el egoísmo materialista por entonces imperante. La elección era obvia: había que aludir a esa Villa colonial lujanense, católica por derecho de nacimiento, y que proveía el modelo buscado a proyectar, aunque para hacerlo subrepticamente hubiera que correr el eje de atención de los siempre discutibles milagros (¿una tormenta que cesa?, ¿una plaga que pasa?, ¿una enfermedad que se cura?). Pero, para J. M. Salvaire, era insuficiente confirmar la devoción de aquellos quienes la poblaron, rememorar las celebraciones del día de la Inmaculada Concepción, con recordar las

romerías populares que con ese motivo se llevaban a cabo o los desfiles de los piadosos cabildantes con el estandarte al frente. Para afirmar su ejemplar catolicidad era preciso también sostener su origen religioso. Lo hizo citando como único argumento una carta de Doña Ana de Matos con fecha de 1687, convenientemente extraviada, sin datación precisa ni destinatario (J. M. Salvaire, T. I, pp. 112-113), donándole a la Virgen una suerte de estancia del otro lado del río Luján para su sustento y de este una cuadra circular para su capilla y para que se forme a su alrededor un pueblo.

Recapitulemos: luego de permanecer largo tiempo en la ermita pública que le construyeron los Rosendo/Filiano, y por su estado de abandono, la imagen de la Virgen fue vendida a la piadosa Doña Ana, viuda de Sequera, que la trasladó a su estancia en 1671, a la vera del Camino Real, lo que favoreció su culto. Allí le construyó una ermita, en una habitación contigua al casco de estancia donde vivía. Pero no resultándole suficiente le donó la cuadra circular para que construya su capilla ¿y también un pueblo?. La endeblez de la prueba manejada por J. M. Salvaire, y su no confesada intencionalidad, se ponen de manifiesto apenas acudimos a los instrumentos públicos a través de los que oficializó esa donación. La donación de tierras y el testamento de 1682 de Doña Ana de Matos y Encinas². En la escritura de donación, protocolizada por no estarlo en 1755 por pedimento del Sindico Juan de Lezica y Torrezuri, otorgada en presencia y con la aceptación de sus hijos y herederos Gregorio y Juan Bautista de Matos y la del Mayordomo del Santuario Manuel Casco de Mendoza afirma *“Porque he tenido y tengo mucho amor y devoción a la advocación de Nuestra Señora de Limpia Concepción y a su Santa Imagen, que ha estado colocada en las tierras de dicha mi estancia de Luján, en Capilla separada, la cual se ha determinado fabricar de nuevo con más decencia y capacidad, y para que con fervor y perpetua permanencia pueda conseguirse lo referido, otorgo a dicha Santa Imagen el sitio que necesitare para fábrica de dicha su Capilla, con más una cuadra de sitio en contorno a ella, y asimismo le hago donación de un cuarto de legua de tierras sobre el dicho río de la otra banda, para que las sementeras y lo demás que fuere conveniente para la conservación y aumento de este Santuario...”*. Su testamento, contenedor de su última voluntad, no es como se ha dicho recientemente no es una mera formalidad documentaria, ni va de suyo que toda iglesia tenga implícita la función de formar pueblos *bajo cruz y campana*. Esta última especulación dice más sobre el ideario religioso que preside el pensamiento de quién la fórmula que sobre los procesos reales de formación de concentraciones humanas. Pero la disposición testamentaria no miente, no puede mentir, en ella decide a quienes legaba sus bienes y tenía que evitar errores para no dar lugar a futuros litigios. En él, transcribimos, declara *“...adquirí una Santa Imagen, hechura de la Limpia y Pura Concepción de Nuestra Señora, la cual tuve colocada algún tiempo en un aposento de los de mi vivienda en dicha estancia de Luján y que para su mayor decencia y para que*

² Archivo General de Nación (en adelante AGN) IX-42-2-9, Tomo 86, fs. 24 y sgts y IX-48-8-4, Tomo 57, fs 109 y sgts.

se forme Capilla le doné y señalé para este último intento en dicha mi estancia y su territorio de esta banda del Río, distante cuatro leguas de la vivienda, lo que constaté por escritura que hice en forma, que fue una cuadra de tierra para el edificio del templo... ”. Fin de la historia. Ana de Matos, por sus propias palabras, jamás se propuso formar un pueblo. Nunca fue su intención. Su donación de una cuadra circular claramente expresa que fue para que se levantara la capilla y su fábrica. Si se hubiera formado en ella una aldea, cosa que luego veremos tardó más de medio siglo en suceder, sería por razones ajenas a su voluntad. Pero eso no pasó: en ella solo se erigieron la iglesia y su obrador, cumpliéndose fielmente su deseo, y sin darle a ese territorio otra utilidad que no fuera la expresada. Luján como pueblo, no nació en 1630, ni nació en 1671, ni en 1682, ni en 1685, cuando estuvo lista la capilla, ni la cuadra circular tuvo que ver en eso. Habría que esperar el siglo XVIII, para que algo suceda y por otras razones. Pero eso no agotó los argumentos de J.M. Salvaire. Según el sacerdote vicentino en 1738, y sin documentos de prueba que lo sostengan como ya había sucedido otras veces, con motivo de la visita al templo del gobernador Miguel de Salcedo, luego de rendirle tributo a la Virgen, *“pasó a examinar el sitio, y quedó tan admirado, al ver cómo se habían ido agrupando en rededor del Santuario, en forma de población, los numerosos vecinos reunidos en este paraje, tan sólo a inspiración de su devoción a la milagrosa”* (Salvaire, J.M, 1885, T. II, p. 224), que quedó con la idea de formalizar el pueblo, como lo exigían las Leyes de Indias, para que se le otorgue el estatuto de Real Villa. Demás está decirlo esa “numerosa agrupación de aldeanos” no existía. Y si el gobernador Miguel de Salcedo mucho tendría que ver con los orígenes del pueblo, no sería a título de formalizar lo inexistente, si no porque una orden suya motivaría el reparto de tierras que algún tiempo después le sirvió de base.

La increíble perdurabilidad del esquema interpretativo propuesto por J. M. Salvaire sobreviviría a su época, y aún a los motivos que le dieron vida, perpetuándose en autores, varios de ellos juristas, sacerdotes y literatos (L. Varela, A. Scarella, J. A.Gérault, Felisa Carmen Echeverría de Lobato Mulle), que reiteraron haciendo suyas estructuras y hasta contenidos, que se repitieron casi sin objeciones hasta nuestros días. Pero sería un laico consagrado, Enrique Udaondo, cuyo nombre se eternizaría al dirigir desde sus comienzos hasta su muerte el Museo Colonial e Histórico de la provincia, sito en Luján, en principio en el restaurado edificio del Cabildo y en la vecina Casa del Real Estanco de Tabaco y Naipes (más popularmente conocido por razones que no nos detendremos a explicar ahora como la Casa del Virrey), a las que se añadirían luego otros y nuevos edificios construidos en estilo neo- colonial, hasta constituir el Complejo Museográfico que lleva el nombre de su fundador, que es quien mejor interpretaría los signos de los tiempos por venir (Blasco, M. E, 2011), redactando el libro quizá más difundido su *Reseña Histórica de la Villa de Luján* (Udaondo. E, 1939). Por entonces, La historia de los pueblos de Buenos Aires asimilada a la práctica historiográfica de la historia local se consolidó a través de los esfuerzos puestos de manifiesto en las publicaciones realizadas por el Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires. Específicamente, los volúmenes dirigidos por Ricardo

Levene sobre *Historia de la Provincia de Buenos Aires y formación de sus pueblos*, publicados en la década de 1940, donde Guillermina Sors de Tricerri ocupó en Luján el papel correspondiente a los autores que presentaron una “síntesis sobre la historia de la provincia de Buenos Aires (desde los orígenes hasta 1910)” a través de los partidos en que la provincia de Buenos Aires se encontraba dividida en el momento de la publicación (Canedo, 2007).

Roberto Di Stefano y Loris Zanatta (Di Stefano R y Zanatta L, 2000, p. 397 a 403) se han referido largamente a la “*alianza objetiva de la Iglesia con el statu quo liberal conservador*” durante la década de 1930. Mariana Canedo se detiene en los fenómenos emergentes dentro del cambio de ideas y cultural que vivió el mundo católico en general, y a la actitud específica asumida por la Iglesia respecto del orden político en las tres primeras décadas del siglo en la Argentina. Se ha denominado “largo viaje del catolicísimo hacia el centro de la nacionalidad” a un fenómeno de naturaleza cultural, consistente en la creciente aceptación por parte de un número cada vez mayor de hombres de la política, de intelectuales o de simples ciudadanos, de la idea de que la religión católica representaba el núcleo de la “nacionalidad” argentina. Este “viaje” tuvo una progresiva transformación en el ámbito de la construcción simbólica religiosa y generó una “batalla católica por la conquista del imaginario patriótico”, algo que incluyó hasta la conquista de la fechas y hasta la apropiación de la figura de los principales patriotas. Algo que J. M. Salvaire comenzó al evocar el catolicismo de Belgrano y sus visitas, lo mismo que las de San Martín, al santuario de la Virgen. La construcción mítica de la Argentina como nación católica tuvo, desde luego, un carácter excluyente respecto a otras cosmovisiones e ideologías. Es en ese marco en el que se elaboraron las explicaciones sobre el papel de la Iglesia católica en la fundación de los pueblos en Buenos Aires.

Pero hay más: la profundidad del *entente* entre la Iglesia católica y el status quo conservador gobernante iba mucho más allá, para abarcar una indisimulable mutua simpatía por los militares golpistas filo fascistas que tomaron por asalto el poder en 1930. Enrique Udaondo ni siquiera disimuló esas “relaciones peligrosas”. Es más, el 4 de septiembre de 1932, inauguraba en el museo la Sala Urriburu, destinada a honrar la memoria del líder de la "Revolución" del 6 de septiembre de 1930 (Blasco, M. E, 2011). Nada de que asombrarse, después de todo. Como hemos visto ninguno de relatos precedentes sobre la Virgen y la Villa a los que nos hemos referido era inocente. Todos y cada uno de ellos perseguía propósitos que iba más allá de las finalidades declaradas, se construían a favor o en contra de grupos, partidos, ideas y formas específicas de ejercicio del poder o de acción social, contaban con el apoyo político o económico de sectores operantes en la realidad de su tiempo, contaban con el beneficio y apoyo de la Iglesia católica, argumentaban a favor de la difusión de ciertos cultos y en desmedro de otras ideologías percibidas como enemigos (liberalismo, laicismo, positivismo, evolucionismo, marxismo, anarquismo, comunismo).

Toda la profundidad de la relación establecida entre la Iglesia católica y la dirigencia política conservadora de la “Década Infame” quedará evidenciada cuando, la realización en Buenos Aires del XXXII Congreso Eucarístico Internacional de 1934, motive en Luján una de las mayores intervenciones urbanísticas conocidas hasta ese momento. Estamos hablando de la apertura de la Avenida Nuestra Señora de Luján, cuyos primeros planos datan de 1916 (probablemente antes) según monseñor Presas (Presas, 1983) y en sus tres cuadras finales estaba acompañada a los dos lados por recovas neocoloniales. Su objetivo sería facilitar el acceso de los peregrinos a la Basílica desde la flamante ruta nacional 7 y la visibilidad del monumental templo neogótico de 106 metros de altura con el que se chocaba frontalmente apenas se tomaba la cabecera de la avenida después de doblar por la ruta. Claro que, para hacer lugar a tan magnífica vía de acceso, de gran amplitud, fue necesario demoler algunas manzanas, parte de uno de los barrios coloniales más antiguos, con total desprecio por la conservación del patrimonio y por el derecho de los propietarios, voluntaria o forzosamente expropiados (Piccinato, G, 1996). Por su parte, E. Udaondo, no se mantuvo ajeno a la Asamblea, a la que como delegado papal asistió Eugenio Pacelli (futuro Pío XII). El 2 de octubre de 1934 con la presencia del presidente de la Nación Agustín P. Justo se inauguró la muestra de Arte Religioso Retrospectivo que dirigió Enrique Udaondo, director del Museo Histórico de Luján. Como vemos fue protagonista de toda la década, y es en ese clima que escribió su *Reseña Histórica de la Villa de Luján*. El libro no es tan original, aunque sí redactado en un idioma más coloquial, más accesible. Salvo la incorporación de algunos nuevos temas, como la historia de la economía colonial, el Cabildo y su Villa y las invasiones inglesas, su estructura seguía a rajatabla de aquella otra inaugurada por J. M. Salvaire (el milagro de la carreta, otros milagros de la Virgen, el negro Manuel, la venta de tierras de Ana de Matos, las traslocaciones, la capilla, la devoción y las fiestas de la Virgen, el templo de Lezica, Juan de Lezica y Torrezuri,, los patriotas en el santuario, Belgrano, San Martín, las prisiones de Paz y Mitre en la cárcel del Cabildo). Solo que, por su fundamentalismo católico, lo irrespetó en uno de los aportes fundamentales del vicentino, el de la creación del pueblo, para colocar directamente como fecha de origen de la futura Villa a la del “Milagro de la Virgen”: 1630.

Ese error, que es franco retroceso, que pasó inadvertido incluso a autores de la envergadura de Tulio Halperín Donghi, es seguro que porque no le interesó verificar el momento de génesis de los pueblos de la provincia que mapeaba, no pasó el examen en cambio de sus contemporáneos, sobre todo por el dogmatismo ideológico que su postulación encierra. Es por eso quizá que E. Udaondo, y eso más allá de la indiscutida autoridad sobre el tema que su figura investía, no fue el autor escogido por Ricardo Levene para redactar el capítulo sobre Luján de su *Historia de la Provincia de Buenos Aires y formación de sus pueblos*, (Levene, R -comp-, 1940), si no que la elegida fue Guillermina Sors de Tricerri. Quizá sucedió porque R. Levene prefería trabajar con personas que, aunque ligadas a la historia local, conocía bien o había podido seguir en su proceso de

formación profesional más de cerca. En ese sentido Guillermina Sors y sus colegas que configuraron el elenco de autores de la obra (Antonino Salvadores, Roberto Marfany, Enrique Barba y Juan P. de Lázaro) presentaron una “síntesis sobre la historia de la provincia de Buenos Aires (desde los orígenes hasta 1910)” siguiendo un esquema predeterminado que comprendía: “Origen y evolución política” “Aspecto económico”, “Aspecto religioso y cultural”, “Límites extensión y población”, lo que no obsta la existencia de acentos particulares (Canedo, M, 2006a). Y hablando de modos de estandarización quien se refiera a los modelos pueblos/capilla, a los pueblos/fortines y a los pueblos de estancieros como formas novedosas de conceptualización de lo ocurrido en la provincia de Buenos Aires, como sucede con algunos libros de aparición reciente, están descubriendo la pólvora. Esa forma de esquematización está presente en la *Historia de la Provincia de Buenos Aires...*, y es probable que lo estuviera antes. Dentro de ese panorama Guillermina Sors no rompió con la tradición del pueblo capilla. Sin embargo, algunas inconsistencias surgidas durante el proceso de investigación, y la imposibilidad práctica de documentar algunos sucesos, hicieron lugar a algunas aperturas audaces que, si apenas insinuadas en este texto, recién cobrarían forma en otros trabajos futuros, induciendo a otras y novedosas hipótesis alternativas. Luego volveremos sobre esta autora.

Un referente mayor en la materia que sin dudas no puede ser soslayado, junto a algo antes Raúl Alejandro Molina, es monseñor Juan Antonio Presas. Su obra mayor, estaba dedicada a la difusión de los orígenes y culto de Nuestra Señora de Luján (Presas, J. A, 1980). Pero si, como repetía Jorge J. Cortabarría y ahora reiteran haciendo suyo ese comentario Jesús Binetti y Federico Suárez, monseñor solía confesar a sus íntimos que su trabajo no estaba dirigido a convencer a una feligresía que ya estaba convencida si no a una jerarquía eclesiástica todavía reticente a otorgar al “Milagro de la Virgen” el estatuto de algo más que un mito o una leyenda, es que lograremos colocar a su obra en sus verdaderas coordenadas. Si esto es verdad, su verdadera misión era dotar de historicidad, de darle carnadura a personajes como Bernabé González Filiano, Diego Rosendo Trigueros y Juan de Oramas, el trío de padre e hijos que manejaba la estancia donde se produjo la detención milagrosa, Juan de Oramas además vendió la imagen a Ana de Matos, Andrea Juan, el negro Manuel, el párroco Montalbo, etc, y en buena medida lo logró mediante la apelación a inventarios de bienes, a escrituras de donaciones, testamentos, a litigios como el de la venta del negro Manuel entre otros medios. Además trazó una ruta posible para el tránsito de las carretas, la “ruta del contrabando” y ubicó espacialmente a la estancia de Rosendo, o sea el lugar del “Milagro de la Virgen”, sito en Villa Rosa, partido de Pilar, desde donde luego de ser comprada por Doña Ana fue trasladada al Camino Real, a Luján. Bien visto, sin embargo, lo único que hizo fue fijar las condiciones de posibilidad del milagro, al ubicar un sitio y personajes reales, no imaginarios, pero nunca probar el milagro mismo, si ocurrió o no ocurrió, que sigue siendo esencialmente una cuestión de fe y no historiográfica. Tampoco fue original en el tono escogido, pues su afán de difundir estaba presente en el mismo J. M. Salvaire, quien a poco de redactar en 1885 su erudita *Historia*

de *Nuestra Señora de Luján*, sintió la temprana necesidad de llegar más a los fieles, redactando en 1889 su *Manual del Devoto de Nuestra Señora de Luján*, prontamente acompañado por la aparición de la revista *La Perla del Plata* en 1891 para comunicar los progresos en la construcción de la Basílica, aunque también abierta a columnas de opinión y de la historia de la tradición. El problema con J. A. Presas es que habiendo introducido novedades, no se despegaba del modelo de J. M. Salvaire, al contrario lo ratifica. Es más sus aportes son presentados como ampliación de lo ya afirmado por el vicentino, que es fuente básica para sus *Annales* de la Virgen, pero además fuente de una verdad que no se discute. En cambio, sus modelos de presentación en ambos libros, temático y cronológico, sobresimplifican lo que podría haber discutido y complejizado. Pero quizá, en su afán divulgador, jamás se lo hubiera permitido. Claro que ese recorte sesga, haciendo objetable lo que expone. La misma objeción vale para su amplia selección de fuentes: los recortes a que somete a una documentación, a veces reducida a nada o a mera muestra de una erudición sin sentido, revela mejor que nada su parcialidad, amplificando lo que le sirve y minimizando hasta el ridículo todo lo que, de aumentarse su visibilidad podía llegar a contradecirlo. Mejor hubiese sido no hacerlo, por demasiado evidente para el lector entendido, pero se hizo...

Por último, Jesús Binetti y Federico Suárez construyen recientemente en *Una Virgen para el Pago* (Binetti J, y Suárez F, 2016) un libro pletórico en especulaciones, pese a lo que prometen, no siempre corroboradas por el respaldo de una documentación que las sustente. Y eso a pesar de un abundoso aparato que se despliega a pié de página pero que la mayoría de las veces lo hace para ampliar, necesaria o innecesariamente, lo ya dicho sin economizar palabras en una redacción tan trabajada como engorrosa, que va y vuelve entre distintos contextos históricos, problemas, épocas y hasta países de distintos continentes indiferenciadamente. Un libro especulativo que por estilo de escritura, preocupaciones y hasta organización temática se corresponde bastante más con lo que se conoce de la última producción de J. Binetti (Binetti, J, 2014 -2016) que con la de un F. Suárez cuyos carriles parecía discurrir por otros y más diversos senderos (F. Suárez, 2013). Entre sus no escasos méritos está el de ubicar al milagro “en su lugar” (Serna, J y Pons A, 2003), como relato más no como un hecho, nos obliga a reexaminar lo que sabemos sobre los orígenes de Luján y a pensar alternativas distintas a los que la tradición consagra. Esa apertura promisoriosa, se sega prontamente cuando el proceso de poblamiento del pago de Luján desde el norte y el oeste es pensado en clave religiosa como si los procesos demográficos no tuvieran sus propias y más complejas dinámicas. La marcha al sur no tiene por qué ir detrás de la cruz (como esos indiecitos de “La Misión” que en las escenas finales de la película se encolumnan para morir detrás de su sacerdote que lleva en sus manos su custodia). El carácter precursor que se le otorga a la traslación de la imagen desde su emplazamiento inicial en la ermita de Rosendo hasta su nueva capilla en la estancia de Ana de Matos, en una ceremonia a la que asistieron el gobernador José Martínez de Salazar y el obispo Cristóbal de Mancha y Velasco, sería indicativo de algo más que de la existencia de una

veneración embrionaria que lentamente comenzaba a crecer de su prole inicial compuesta por carreteros, peones y afro-descendientes, a otros círculos más altos pero en su número igualmente limitados. Sería algo así como el punto de partida para una carrera al sur, que encontraría puntos más realistas de interpretación en las donaciones de tierras y puesta en producción de nuevos establecimientos productivos, que como prólogo estudia pero abandona demasiado rápido, en las migraciones del interior o más sencillamente en las necesidades elementales de la gente, que debía producir simplemente para comer, o para comerciar los más afortunados, rebasando incluso la frontera con el indio, como atestigua Pedro Andrés García, cuando no había tierra que cultivar, ni medios para procurarse subsistencia. Se sobrentiende, en esas circunstancias, para sobrevivir, la gente actúa rápido, atendiendo a su necesidad y sin esperar a consejos ni tutelas pastorales. Va por delante de las instituciones y no es seguro que sean sacerdotes y capillas los primeros en socorrerlos y que los ganaran usando prácticas de hibridismo, “colonización del imaginario” o “estrategias persuasivas de control” (Binetti, J, 2014) simplemente porque, en muchos lugares de la provincia, fueron anticipados por otros dispositivos de control social, como guardias y fortines, o ninguno estaba presente. Y eso sin aludir a las abundantes discusiones que hay sobre si el gaucho o el campesino bonaerense es un ser religioso o supersticioso, creyente en sus propios términos que no necesariamente son los de la Iglesia. Tentados como estamos por los numerosos ejemplos actuales existentes, no vamos a dictaminar sobre el tema, porque sería cometer anacronismo, ya que se trata de otra época, un mundo distinto que se despliega sobre el suelo que pisamos. Sencillamente, por si interesan ejemplos contemporáneos a la historia que estudiamos, remitimos a la obra de algunos de los grandes maestros de la microhistoria italiana (Ginzburg, C, 1976). Porque sería un error reducir toda la natural complejidad de la vida en sus múltiples aspectos a vida religiosa, como si no hubiera otras cuestiones que indagar. Diríamos que es uno de los puntos flacos de este libro. Porque lo más grave sería creer lo que una institución dice de sí misma y su papel en el mundo, sin someterlo a juicio crítico. De ahí que se puede dudar de casi todo lo que sostiene acerca del papel “reinstitutionalizador” de la parroquia, lo que supondría que había instituciones previas, una vez designada cabecera de curato en 1730.

Entre las virtudes no menores de este trabajo puede contarse la de historia de la primera capilla levantada en honor de la Virgen de la Limpia Concepción del Río Luján. En particular, el resignificación del papel de la Cofradía que, al aceptar en la persona de su mayordomo Manuel Casco de Mendoza la donación de tierras sobre de Ana de Matos, asumió sobre sí la responsabilidad de construir ese primer templo. Por desgracia, sabemos lamentablemente poco sobre esa institución más allá del nombre, sin certeza y disperso en el tiempo, de alguno de sus cófrades, infiriéndose todo los demás de lo que se conoce del funcionamiento de otras entidades análogas, pero no de ella. También es meritorio lo que descubre sobre las formas en que sus párrocos, Pedro Montalbo y Bernardino Verdún, gestionaron los recursos para su propia manutención y la de la capilla, y el modo cómo ésta se fue convirtiendo en trampolín para saltar al curato de la Catedral metropolitana. Lo

mismo puede decirse de los esfuerzos pseudo- arqueológicos realizados para ubicar los cimientos y bases materiales de ese primer templo.

Pero cuando se abandona el terreno seguro de la historia de la iglesia y se lo proyecta a la sociedad que la rodea el análisis se vuelve errático, tentativo, especulativo, cargado de generalizaciones que se intenta bajar a tierra en Luján, dotando al texto de los contenidos y las seguridades de las que en realidad carece. Se habla del papel “institucionalizador” de la iglesia en zonas de ocupación reciente como era ésta. ¿A qué se refiere al señalar la “institucionalización” inducida por la iglesia? ¿Que la iglesia creó aquí instituciones?. Cierto, estamos de acuerdo, como hemos visto creó una nubosa cofradía de la que poco muy sabemos y también una capilla. En 1730 la capilla de Luján fue declarada cabecera de curato, siendo investido su titular José de Andujar con los cargos de cura párroco y juez eclesiástico con instrucciones según los autores, que en esto siguen a J. M. Salvaire, de entender en todas las causas “civiles” y “criminales” pudiendo imponer incluso castigos a “legos” o laicos. Actuaban en litigios por herencia, robos, crímenes amancebamiento o guarda de menores. Pero, ¿quiere decir esto acaso que los curas suplían en ausencia las funciones de administración y gobierno, de policía y de defensa que cumplían los delegados del poder estatal?. De ninguna manera. Tampoco las judiciales. Sólo por una muy grave deformación profesional y un alto grado de confusión ideológica, suponemos que influidas por las orientaciones confesionales y las creencias religiosas de los autores, se podría llegar a suponer que los jueces eclesiásticos tenían, más allá de la iglesia, competencia en asuntos de esta naturaleza. Por más imaginación que se ponga cuesta siquiera entender cómo y con qué recursos, económicos y humanos, suponen que un cura párroco podría asumir responsabilidades como éstas que claramente los sobrepasaban (si hay que detener un malón indio o hay que arrestar a alguien peligroso, qué hacen ¿rezan?). Por otra parte, a no olvidarlo, es bien sabido que Luján, antes de convertirse en Villa, estaba bajo la jurisdicción del Cabildo de Buenos Aires, quien nombraba a los Alcaldes de Hermandad y Tenientes de Alcalde que eran los encargados de administrar justicia, de ser necesario pidiendo el concurso de la fuerza pública. En otras palabras, no se puede “reinstitutionalizar” lo que ya estaba institucionalizado. Que se viviera en una época y una sociedad de unanimismo católico, donde no hay que ser demasiado inteligente para entender que había muchos que asumían la fe en sus propios términos y que no menos eran los que jamás siquiera habían pisado una iglesia, no significa que se viviera bajo un régimen teocrático. Las penas que los jueces eclesiásticos podían imponer se circunscribían a los límites de la Iglesia, por ejemplo expulsar a los amancebados o a los reos de delito, entendidos en términos de pecados, de su pertenencia a la feligresía. Todo lo demás era competencia de las autoridades civiles, que tenían los medios para imponer justicia. No se trataba de agentes civiles y militares que se vinieron a sobreponer sobre un terreno antes fertilizado por la Iglesia. Eran contemporáneos, si no era que en muchos casos los segundos siguieron a los primeros.

Bien visto, eran dos esferas de poder que no se superponían, que se complementaban y que, aunque eran autónomas, hasta colaboraban en la misión compartida de poner bajo control y orden sobre una sociedad rural mucho más indócil de lo que parecería. En todo caso, por si hiciera falta, María Elena Barral (Barral M. E, 2007, pp. 75-77), viene a poner las cosas en claro: a los jueces eclesiásticos competía todo lo relativo a esponsales, nulidad de matrimonios, divorcios, alimentos, expensas, dotes o tenencia de hijos, al adulterio, concubinato, amancebamiento, incesto, al robo de objetos sagrados, al ataque a religiosos, la blasfemia simple, el sacrilegio, el duelo y la usura, o sea todos asuntos de interés religioso, imponiendo amonestaciones y, si éstas, no eran suficientes, levantando sumarios para dar intervención a la justicia real. Es más, no son pocas las veces en que la Iglesia depende del Estado. Para muestra basta un botón. No sólo los curas no cubrían funciones que fueran competencia del poder civil sino que, al revés, como lo reconocen los propios cronistas de la Virgen, es verdad que más allá de los donativos y del esfuerzo de los limosneros, puede que la primera capilla, la capilla de Montalbo, jamás hubiera podido materializarse de no ser por el generoso aporte económico del gobernador José Herrera y Sotomayor (Presas, J. A, 1983, p. 36). Y los mismos autores reconocen que muchos de los bienes ingresados durante el inventario de 1737 eran generosos “donativos” del gobernador M. Salcedo, resultado del expolio de las “fazendas portuguesas” durante el fallido sitio de Colonia de Sacramento. Dicho de otra forma puede que la Iglesia de la época dependiera del Estado más de lo que quisiera...Por cierto, habría que agregar además, no era éste un estado ausente (Canedo. M, 2006), si no uno que cobraba visibilidad a medida que aparecían los problemas aportando soluciones concretas. Otros signos de esa actividad, por mencionar solo la gobernación de M. Salcedo, además de la mencionada campaña contra Colonia de Sacramento, realizó otras contra los indios aucas, serranos y pampas, propició la división de la ciudad en jurisdicciones (barrios) facilitando la designación de Comisarios y Alcaldes de cada uno de ellos, favoreció la formación de pueblos rurales (Luján y Las Conchas) y fue pionero en la política de instalación de fortines (Arrecifes), propiciando también la de la Reducción India de Nuestra Señora de la Purísima Concepción de los Pampas en la desembocadura del Salado. Si este es el terreno yermo, el espacio vacío o que comenzaba a poblarse, en donde la Iglesia fue la avanzada que ocupó el lugar del estado ausente...en fin...lo que no niega que ambas instancias colaboraran en muchas de esas iniciativas.

Por otra parte, habría que decirlo, pero no sólo porque se instauró el curato ni porque eso fuera el principio de algo, es cierto que la década de 1730 fue un decenio por muchas razones excepcional. En medio de una época de extraordinaria prosperidad económica, que pudo estimular a algunos muy pocos (que podemos identificar con nombre y apellido para inicios de la década del cuarenta) a instalarse en “tierras de la Virgen” a fines de ese decenio, curiosamente cuando la derruida capilla iniciaba una decadencia que la llevaría a ser prontamente derrumbada, por una variedad de causas que debe desde luego descartar por interesada la versión del “pueblo de devotos” de J. M. Salvaire que “como

polluelos buscan resguardo bajo las alas de la gallina”, para centrarnos en otras razones más realistas, quizá por la cercanía del Camino Real, quizá la del vado (luego puente) que permitía cruzar el río, todas razones atendibles pero que no llegaron a configurar siquiera una mínima reunión de personas que merezca el nombre de primer antecedente del pueblo de Luján; se desató un espiral de violencia, desencadenada por las reiteradas incursiones indígenas, que éstas si fueron causa eficiente, como vimos al inicio del artículo, para que se ordenara el loteo que sirvió de base para el establecimiento de la aldea española (luego Villa). Decíamos que la ínfima concentración de fines de la década de 1730 no fue ni siquiera el primer antecedente del pueblo porque, de ser justos, ese título le pertenece a la Reducción Indígena de San Francisco Xavier que se ubicó en 1711 a pocos metros de la cuadra circular donada por Ana de Matos a menos, claro está, que se quiera excluir a los indios de la historia...

Pero igual, sea como fuere, los autores adhirieron a la teoría del pueblo capilla. Cuándo se piden precisiones de cuántos y quiénes eran, balbucean: diez casas. ¡Diez casas!, repiten parafraseando a J. A. Presas, un autor al que poco antes habían desahuciado, por falta de otros documentos probatorios. La obstinación, muchas veces, suele ser mala consejera para los historiadores. Y más si como sucede en este libro, los autores, o en particular uno de ellos como Jesús Binetti se propone alcanzar una meta (formulada no como hipótesis sino como verdad excluyente), antes de comenzar a investigar, y como no podía ser de otra manera termina arribando a la conclusión esperada; no importa los correctivos que en el camino la documentación le imponga, en cuyo caso se la desoye o, peor aún, directamente se la destierra del texto para no tener que contestarla o siquiera explicar las contradicciones que propone. Un historiador sensato hubiera estado atento a las correcciones de los testimonios de época, tomando tantos desvíos como hubiese sido necesario, e incluso hubiera corregido su hipótesis inicial, llegando a conclusiones diversas respecto de aquellas que constituyeron su horizonte primero. Una carrera sólida se fundamenta en esta clase de modestias. Tampoco parece sensato echar mano a los recursos fáciles que nuestro tiempo pone a nuestro alcance -libros pagos, experticias auto-atribuidas, insistente propaganda periodística, repercusiones inventadas- como medios de sustitución de aquellos otros tradicionales (evaluaciones historiográficas, comités editoriales, pares evaluadores) consagrados por la ortodoxia. No lo son de ninguna manera, pero quizá el contexto ayude a entender mejor el por qué de la aparición esta clase de trabajos, con un Papa argentino en el pontificado, con un Arzobispado lanzado a promover la beatificación del negro Manuel y de Jorge María Salvaire y con un valorizado campo de estudio de religiones en la Argentina devenido en apetecible coto adonde incorporarse y arraigarse en él como sea, se comprenderá que al afirmar los orígenes religiosos de Luján, aunque sea de manera heterodoxa (lo cual es apenas un detalle para la mayoría del lectorado no especializado), se satisface los requisitos para contentar a todos estos campos, sin que necesariamente su tono especulativo lo haga historia verdadera. Por fin, en un lugar como Luján, habría que tener en cuenta hasta las consecuencias no buscadas de un texto de estas

características, como las de promover una “resalverización” de la historia (y más ahora que su obra acaba de ser reeditada) potenciando su versión de los hechos, con prescindencia de los motivos e intereses que en su momento la generaron, produciendo un crecente peligro de atraso y aumentando la marginalidad de todo lo aprendido en materia de historia de Luján los últimos treinta años, que es mucho aunque no necesariamente ha sido divulgado, y en una diversidad de terrenos que, incluyéndolo, excede ampliamente el de lo religioso.

Sin embargo, no hay por qué generar alarma ni gritar desesperada e inquisitorialmente “pecado”, si otros autores arribaran a conclusiones diferentes. Porque si la historia de los orígenes de Luján hubiese sido distinta, eso no quitará a la Basílica su papel como uno de los mayores centros devocionales de América Latina ni a la ciudad su condición de receptora de millones de peregrinos que anualmente la convierte en la “Capital de la Fe” como se acostumbra a denominarla. Simplemente la historia requiere de mayores recaudos, de resguardos documentales, tan interpretables como se quiera, pero que la fe del devoto no precisa. Creer sin ver, como algunos estudiosos de la historia parecieran querer hacer olvidando los principios de la disciplina, es una prerrogativa del devoto y está bien, sólo que los verdaderos historiadores no podamos darnos ese lujo. Por supuesto, no estoy hablando de aquellos que buscan inducir estructuras, ni leer el comportamiento de los mercados, ni establecer las distintas interpretaciones de un documento pero si de los que, recayendo en el nihilismo, niegan que exista en ellos un núcleo de información dura, irreductible, a través del cual dotar de contenidos a esos conceptos, sin el cual no serían otra cosa que cascara vacía (Geertz, C, 1996b).

La ecuación invertida. Historia: ver para creer

Establecidas, a grandes trazos, las características de los trabajos que, con sus similitudes y diferencias, pintaron el paisaje de Luján como “ciudad mítica”, ha llegado la hora de los que intentaron hacerlo basándose en criterios más realistas.

La primera en sospechar que algo no cerraba en la explicación tradicional sobre los orígenes del Luján urbano fue la tantas veces citada, mas en realidad muy pocas veces leída, Guillermina Sors de Tricerri. La historiadora, desde siempre vinculada al Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Ares y a su director, Ricardo Levene, realizó una serie de trabajos en su órbita. Se trata de una institución que desde su fundación en 1926 patrocinó y trató de incentivar las investigaciones locales que hicieran énfasis en los orígenes de los pueblos y ciudades de la provincia, en el entente institucional representado por el Archivo, la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de la Plata y el gobierno provincial. Fue en ese marco que Guillermina Sors desarrolló sus investigaciones sobre Quilmes y Ensenada de Barragán, cuando recibió el

encargo de hacerse cargo de la sección dedicada a “Luján” dentro de la *Historia de la Provincia de Buenos Aires y formación de sus pueblos*, planeada bajo la dirección de Ricardo Levene. Se trató, como ella misma lo declara (Sors de Tricerri, G, 1949, pp. 279-280), de un esbozo planteado “dentro de un plazo perentorio, por lo cual la síntesis no pudo ser completa”. Encerrado además dentro un rígido esquema expositivo que comprendía origen, evolución política, aspectos económicos, cuestiones religiosas y culturales, límites extensión y población, se comprenderá los autores no gozaban de demasiadas libertades para innovar. La cercanía de R. Levene y los poderes políticos de turno, que acompañaban o eran vehículos para la canalización de muchas de sus iniciativas, era otro motivo adicional para no crear “incomodidades”. Todas razones que nos permiten entender por qué, en general, a Guillermina Sors le resultaba imposible escapar de la lógica tradicional que argumentaba que “La gran importancia que tuvo el culto de la Virgen de Luján desde el siglo XVIII, bastaría para explicar por sí sola la formación más o menos inmediata de un pueblo junto al Santuario” (Sors de Tricerri, G, 1940). Sin embargo, historia local de espíritu universal, guiada por el positivismo de Leopold von Ranke, de Langlois y Seignobois, que nos enseña que debía haber siempre documentos que respaldaran la veracidad de los hechos a los que aludían. Seguramente, a nuestra historiadora le deben haber en incomodado los numerosos baches documentales que por lo menos ponían en duda la versión que le había tocado prohiar. Sin embargo, para compensar ese desencanto, el novedoso descubrimiento de un no revelado testimonio le permitió lentamente alumbrar una versión alternativa a la antes expuesta. Un anticipo de la misma lo brindó en un artículo publicado en el diario *El Día* del 9 de julio de 1944 titulado “Una memoria testamentaria de 1742 y los orígenes de Luján” (Cortabarría, J. J, 2009, p. 16). Pero será recién cinco años después que terminará de saldar cuentas con el pasado al publicar, en el número 1 de *Ensayos y Publicaciones*, “Nuevos documentos sobre los orígenes de Luján”. Los documentos, en plural, en esencia se reducen a uno: el testamento de Magdalena Gómez de Díaz Altamirano de 1742. Su disponibilidad le permite imaginar un nuevo comienzo para Luján. En un escenario muy distinto a aquel planteado por la tradición mariana, en pleno siglo XVIII, como emergente visible de la coyuntura guerrera abierta con los indios, que se detiene a parcialmente reconstruir, Jamás reparó en documentos, de la centuria previa, y menos en la donación de la cuadra circular del testamento de Ana de Matos, sí en cambio de las tierras de estancias para limosnas de ganados de los fieles, como insinuaron trabajos recientes que supuestamente la leyeron aunque la mención deja mucho espacio para la duda. Salvedad hecha eso sí de señalar, quizá como disculpa por su atrevimiento, la potencialidad de los santuarios para reunir gente *bajo cruz y campana*. Después de todo, qué sentido tenía volver atrás, si lo que ella venía a plantear era un nuevo principio, que dató de 1741, que sería la fecha en que el gobernador M. de Salcedo dio formal inicio a la fundación del pueblo al impartir la orden de parcelar para poblar (Sors de Tricerri, G, 1949, pp. 260), En su apoyo citó otros importantes documentos en especial la declaración de Juan de Lezica y Torrezuri, procurador en el conflicto con Buenos Aires que hemos tenido ante nuestra vista, donde declara que, aunque no consta en instrumento público

ninguno haberse practicado formal fundación de este pueblo de Luján, ***es igualmente notorio y conocido en esta ciudad de Buenos Aires*** que siendo gobernador el señor D Miguel de Salcedo pasó a dicho Santuario a efecto que se delinease y formalizase dicha población, cosa que se ejecutó formalmente (Sors de Tricerri, G, 1949, p. 285; el subrayado es nuestro)³.

Parecía abrirse un nuevo sendero para la investigación que, sin embargo y en parte por la fuerza que tiene la tradición que pronto produjo sus propios autores como la literata lujanense Felisa Carmen de Lobato Mulle, autora entre otras cosas de *Romancero de la Villa de Luján, Historia de Nuestra Señora de Luján y de su pueblo y Un conquistador, una dama, una estancia y un decreto*, que la opacaron y la llevaron a ser largamente silenciada. Tendrían que pasar cuarenta años para que dos jóvenes investigadores, Jorge Juan Cortabarría y Dedier Norberto Marquiegui, repararan en sus algunos de sus problemas, aunque no fuera en principio por ella, si no como fruto de sus propias y no conectas investigaciones. Corresponde a J. Cortabarría el mérito de rescatar que el trabajo de ambos contaba con antecedentes que era necesario tomar en cuenta. Los dos partieron de la crítica de un documento conocido, el testamento de Ana de Matos, que llevaría a Jorge Cortabarría a preguntarse si Ana de Matos era la fundadora directa del Luján urbano, para concluir que no, y a D. N. Marquiegui a demostrar que la donación de la cuadra circular de Doña Ana era para la construcción de la capilla y su fábrica, pero nunca para la creación de un pueblo que jamás estuvo entre sus planes. Toda la obra de Jorge Cortabarría, canalizada en una serie de notas periodísticas, cristalizaría en una obra *Orígenes de la ciudad de Luján*, (Cortabarría, 2009) donde después de agrupar los autores que estaban a favor de una u otra teoría, analiza la toponimia del nombre *Luján*, para rematar elaborando su propia versión de los orígenes de la ciudad, que difiere de las versiones clásicas aunque deja espacio para la conciliación. Por nuestra parte, aunque siempre es difícil historiarse a uno mismo, después de rechazar la postura clásica que ubicaba los inicios del pueblo a fines del siglo XVII, debimos encontrar otro momento y otra razón para su surgimiento que relacionamos con la serie de ataques indígenas de fines de la década de 1730 y principios de la década de 1740 y el testamento de Magdalena Gómez de Díaz Altamirano (Marquiegui, D. N, 1990). Lejos del anonimato y desconocimiento que habían acompañado a la obra de Guillermina Sors la nuestra desató algunas reacciones airadas de sectores tradicionalistas (“¿qué es eso de los indios y de olvidarse de la Virgen?”), supongo que porque esa no era una posición esperable de un nativo de Luján, que lo soy, y creyente, que no lo soy, cuando en realidad el tema era una cuestión secundaria dentro de la estructura de un libro dedicado al estudio de las relaciones de poder entre sectores productivos hacia el interior del Cabildo lujanense, con especial énfasis en el control que de él tuvieron los estancieros y las políticas derivadas de ese control. Si se quiere, como afirmó Eduardo

³ Archivo Histórico de la provincia de Buenos Aires Dr. Ricardo Levene (en adelante AHPBA), *Escribanía Mayor de Gobierno*, legajo 3, n° 84, f. 8.

Saguier, una especie de historia del Cabildo de Luján. Sin embargo, la continuidad de nuestra carrera, nos devolvería una y otra vez sobre aquel aspecto polémico, que no estaba en nuestro interés eludir sino más bien elucidar completamente. Desde 1993 un equipo interdisciplinario e interuniversitario, coordinado por Giorgio Piccinato y Jorge Enrique Hardoy, compuesto por Margarita Gutman, Mónica Fernández, Horacio Caride y Dedier Norberto Marquiegui, de las Universidades de Venecia (Italia), de Buenos Aires y de Luján, se involucró en el estudio del centro histórico de Luján. El resultado fue un libro, coordinado por G. Piccinato y publicado en Milán en 1996, *Alla ricerca del centro storico. Il caso di Luján*. La dirección adoptada por la investigación histórica impuso correcciones a afirmaciones previas realizadas por las profesoras M. Gutman y M. Fernández que, más por costumbre que porque interesara al corazón mismo de sus trabajos, habían aludido alguna vez a los orígenes del pueblo en los términos que la tradición quiere. La confrontación con los documentos, las puso ante la evidencia, tanto ellas como a D.N. Marquiegui, los tres encargados de redactar la sección histórica del libro, que Luján no había nacido el siglo XVII, ni había instrumento público que date de esa época nada que se pueda considerar como la fecha fundacional de un poblado que sencillamente no existía. Es más, mediante la fijación de una serie de hitos indicativos, corrieron esa fecha hacia adelante para recién parar ante la memoria testamentaria de Magdalena Gómez de Díaz Altamirano, escrita a inicios de la década de 1740, unánimemente considerada como el primer signo, la primera señal, el primer testimonio de un loteo que se pueda considerar como el principio de una aldea. Incluso dos años después, con el padrón de 1744, se puede trazar ya, se puede por primera vez dibujar el primer perfil del pueblo. Terminado ese trabajo, Dedier Norberto Marquiegui y Mónica Fernández renovaron su alianza, esta vez para estudiar las etapas del proceso urbanizador de la ciudad de Luján, propósito que finalmente concretaron en un artículo publicado en 1999 para el número 12 de la *Revista de Historia de América* del Instituto Panamericano de Historia y Geografía, en México D. F. Por supuesto, analizar las etapas de urbanización, implica en primer lugar examinar la primera etapa de todas o sea la de los orígenes del pueblo. En ese sentido, volvieron a ratificar algunas cosas ya conocidas y agregaron otras, como la “falsa fundación” de fines del siglo XVII, pero también puntualizaron que tampoco nada existía a inicios de la centuria siguiente, nada en 1711 cuando la creación en su territorio de la Reducción India de San Francisco Xavier, nada cuando se realizó el padrón de 1726, nada cuando se creó el curato en 1730. Si quería encontrarse algo había que correrse hasta el padrón de 1744, a mediados de siglo XVIII, lo que ubicaba los comienzos del pueblo a fines de la década de 1730 o comienzos de la de 1740 (Marquiegui, D. N y Fernández, M, 1999). Ninguno de los dos artículos, provocó las reacciones que sí acompañaron al libro de D. N. Marquiegui, probablemente por sus ámbitos de publicación, que en lugar de estar radicado en la Argentina, lo estaba en México o en Italia. En lo que si coincidían las tres publicaciones de las que fuimos parte, en particular el primer libro, es en la fuerte subestimación, a veces rayana con el rechazo, que sentía Luján por una dimensión muy real, y sin dudas central, de su proceso de constitución como “ciudad real” no ya “mítica”: su condición de sociedad

fronteriza donde se estaba en contacto cotidiano con los indios, que a veces acampaban del otro lado del río, adonde se comerciaba con ellos y a veces había que soportar sus embates, con su cosecha de ganado robado y de cautivos, aunque habría que saber por qué sucedieron...

Un paso adelante, en ese sentido, lo representó la publicación de *Luján antes de ser Villa* de Federico Suárez. En él, lo mismo que en sus novelas previas *Huellas de barro* y *Sombras en la niebla*, recrea la historia del cacique Manuel Calelián, quién al encabezar el malón que se abatió sobre el pago de Luján en julio de 1738 condicionó la emergencia de un pueblo, que encuentra en sus incursiones una excusa para nacer, cuando nada lo hacía prever antes. Demuestra también, en coincidencia con Florencia Carlón, el modo como los linajes y los sistemas de parentela estaban en la base de estas incursiones a tierra de los blancos, a la par de los propósitos económicos como la obtención de un botín en ganados. En el caso de Manuel Calelián, también conocido como Calelián *El Joven*, un motivo esencial lo constituiría la expedición punitiva del maestro de campo Juan de San Martín que, en su ausencia, cayó de noche sobre las tolderías de José Calelián, también llamado Calelián *El Viejo*, pasando a cuchillo a todos mientras dormían. La venganza de esa matanza deliberada fue el principal estímulo que guió el ataque de Calelián y sus hombres, que los convertiría en involuntarios promotores de la formación de una aldea, que poco antes no estaba en los planes de nadie. Hasta aquí, todo bien. Sin embargo, la reciente publicación de F. Suárez junto a J. Binetti de *Una Virgen para el pago* pone a prueba la firmeza de sus convicciones. Es que todo lo que el nuevo texto afirma va contramano de lo que se conocía de la trayectoria previa de F. Suárez. En cambio, es mucho más congruente con lo que se sabe de Jesús Binetti, desde las preocupaciones que lo guían (¡relacionadas con la historia de la iglesia!) pasando por el estilo de escritura, hasta la conclusión que, bien lejos de la originalidad que cree tener, reinscribe los orígenes de Luján dentro de la lógica del pueblo capilla, todo conduce a pensar que éste libro tiene mucho más que ver con J. Binetti que con F. Suárez. ¿Qué pensará F. Suárez?. Además de en cómo resolver la grave contradicción en qué incurrió al afirmar dos comienzos para el pueblo que en nada se relacionan, debería pensar sobre el amplio campo que se desplegaba a sus pies, el de las sociedades indígenas, de las que tan poco sabemos y que, en su intersección con la sociedad blanca, como él mismo alguna vez afirmó, ofrecía una de las claves para decodificar los orígenes del Luján real, no el mítico.

En realidad, las relaciones interétnicas con las sociedades indígenas atravesaron por una diversidad de situaciones que difícilmente puede reducirse a los enfrentamientos por las armas. En el siglo XVII, los indios vivían de un lado y de otro de una no muy bien definida frontera. Apenas atravesado el río de Las Concha (hoy Reconquista) por el Camino Real era posible encontrar una tribu de indios pampas que vivían pacíficamente dentro de un territorio que aparentemente no era suyo (Presas, J. A, 1980, p. 243), y a los indios se les permitía entrar a la ciudad para celebrar ferias de ponchos, una práctica que después se

trasladaría a la Plaza Real (hoy Belgrano) de la Villa de Luján, generando un espacio no sólo de intercambios comerciales si no de interacción social pacífica, donde se vendían tejidos, ponchos, peletería, cuero, lanas, plumas, ganado y sal, lo que no excluye la eventual realización de malones sobre la ciudad y en particular sobre su campaña en busca de los recursos que escaseaban entre los aborígenes (Presas, J. A, 1980, p. 258). No faltaron tampoco iniciativas pacíficas del lado español, que consistían casi exclusivamente en este caso en el sometimiento de los indígenas a reducción; aunque el descubrimiento en 1668 de las Salinas Grandes, al sur del actual límite entre Buenos Aires y La Pampa, atribuido a los lujanenses Domingo de Izarra y al indio "cristianizado" Pedro Belachichi (Binetti, 2014), ofrecerá en las expediciones a ellas nuevas oportunidades de intercambio mercantil. A ya mencionada la Reducción India de Nuestra Señora de la Purísima Concepción de los Pampas, se sumaron otras en proyecto, algunas que tenían por potencial escenario al pago de Luján, algunas no concretadas como la dominica de fines del siglo XVII o la franciscana planeada para Luján en 1738, otras sí, como los efímeros pueblos de indios de Tubichamini en Magdalena, del cacique Bagual en Areco, los Guasinuis en Las Conchas, la reducción de Santiago de Baradero y la Reducción India de San Francisco Xavier en Luján (Presas, J. A, 1980, p. 250). Aunque no faltaron también incursiones violentas de este lado, el de la "civilización", las malocas, que desguazaban parcialidades completas, provocando una sed de revancha que muchas veces no tardaba en materializarse sobre las estancias más a mano sobre las que recaía un escarmiento que poco tenía que ver con necesidad.

Fue R. Mandrini (Mandrini, Raúl, 1993) el primero de los historiadores interesados en el mundo indígena pampeano que caracterizó a las relaciones en la frontera de Buenos Aires durante el siglo XVIII como de alternancia entre "paz" y "guerra". Para él, el malón como empresa económica fue una alternativa o complemento de la cría del ganado y no la única forma de adquirirlo. Por el contrario, nuevos enfoques (Carlón, F, 2014) han hecho énfasis que el tamaño del botín tenía un papel importante como factor para prestigiar y dirimir las pujas de poder entre los distintos candidatos a ocupar la jefatura de grupos aborígenes específicos. Asimismo, para los indígenas la captura o el asesinato de algún miembro del linaje o parcialidad aliada y/o emparentada se consideraba un agravio que sólo se compensaba con una represalia. Y si a todo eso le sumamos los espacios en pugna, entre pampas, serranos y aucas, sobre todo a partir del empuje generado por los últimos en el proceso conocido como de "araucanización de las pampas" tendremos un contexto que nos permitirá de alguna forma explicar el recrudecimiento de las prácticas de violencia y de las incursiones indígenas que golpearon la zona sobre todo a partir de 1730. Porque los malones fueron un elemento siempre presente, en el siglo XVII y en el XVIII, y fueron el factor detrás de muchas decisiones importantes tomadas en esa época (desconocerlo es saber bien poco acerca de la realidad cotidiana en zonas de frontera de Buenos Aires del siglo XVIII) desde esa fecha esa práctica cobró una dinámica frenética, poco antes impensada. Basta revisar las actas del Cabildo de Buenos Aires para aprender hasta qué punto sus correrías se convirtieron en parte habitual del paisaje de la campaña de la época.

En 1735 los indígenas atacaron algunas estancias de Luján e irrumpieron sobre el Camino Real. Las milicias del Cabildo de Buenos Aires llegaron mal y tarde, como era de esperar por las distancias que separaban al pago de las locaciones donde estaban establecidas. También se los vio en 1736 y 1737, cuando cayeron sobre Arrecifes. En 1738 se anunció la presencia de 2000 indígenas dispuestos a atacar y en julio Manuel Calelián, “El Joven” y otros caciques pampas como Guala, Llancán Guatún, Millavilú y Ayconez, al frente de 300 lanzas, atacaron el pago de Luján y cortaron los caminos. En 1739 se produce otro malón a campo abierto de los pampas de Calelián “El Joven”. Un nuevo gran malón de una fuerte alianza de pehuelches, picunches, tehuelches, pampas y aucas al mando de Cangapol “El Bravo” y Cacapol se hizo sentir con fuerza sobre Luján en 1740. En agosto de ese mismo año, el Cabildo de Buenos Aires informaba “como en el término de treinta días o menos se habían experimentado tres asaltos de los enemigos infieles serranos, el uno en las fonzuelas, el otro río Luxan arriba y el último en el pago de la Matanza”. En 1741 se produjeron incursiones similares, donde los indios hicieron gran mortandad, pudiéndose observar a los estancieros y gente de campo defendiéndose como podían, aunque sin armas ni municiones⁴. Cabe destacar que los malones de 1738 y 1740 fueron en venganza por las incursiones punitivas del maestro de campo Juan de San Martín que acabaron con la pacífica existencia de las tribus y con las vidas de José Calelián, “El Viejo”, y del cacique Tolmichiya (Suárez, F, 2013, p. 95)⁵. En ambos casos se puede notar cómo funcionaron los sistemas de parentesco y “parentesco simbólico” en las alianzas de las que resultó el reclutamiento de las huestes indias (Carlón F, 2014). Para 1744, según el capitán Pedro Leguizamón, Manuel Calelián se hizo presente a las puertas de la recién nacida aldea pidiendo permiso para radicarse en las cercanías, cosa que se le concedió a dos leguas de la otra banda del río. Pronto volvió frente al pueblo, que reunía por entonces a algo menos de doscientas almas, para celebrar una feria de ponchos, que esperaba intercambiar por yeguas y otros bienes, pero se encontró con un bando restrictivo, que limitaba los productos a mercadear, aplicando penas a blancos e indios que lo incumplieran, incluyendo doscientos azotes, si el infractor era parte de los últimos. Se retiró pero sólo para volver al frente de una fuerza de pampas coaligados con pehuenches y picunches que arrasó con el pueblo, solo para caer después sobre estancias y tierras de labranza, aunque hay algunos que

⁴ AGN, Sala IX, Comandancia de Fronteras, legajo 1-6-2: Luján. Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires (en adelante AECBA), acuerdo del 7 de septiembre de 1735, acuerdo del 4 de mayo de 1736, acuerdo del 8 de junio de 1738, acuerdo del 18 de junio de 1738, acuerdo del 28 de agosto de 1738, acuerdo del 31 de agosto de 1738, acuerdo del 9 de febrero de 1739, acuerdo del 16 de febrero de 1739, acuerdo del 12 de julio de 1739, acuerdo del 22 de agosto de 1739, acuerdo del 28 de agosto de 1739, acuerdo del 29 de agosto de 1739, acuerdo del 30 de julio de 1740, acuerdo del 3 de agosto de 1740, acuerdo del 24 de noviembre de 1740, acuerdo del 26 de noviembre de 1740, acuerdo del 27 de noviembre de 1740, acuerdo del 29 de noviembre de 1740, acuerdo del 27 de julio de 1941, acuerdo del 29 de julio de 1941.

⁵ Una vieja práctica de los españoles de la que es posible encontrar ejemplos remotos. Por caso en septiembre de 1716, el cabildo decide que la expedición comercial a las Salinas Grandes sea acompañada por una fuerza punitiva que disuada a todos los salteadores y ataque todos los indios responsables de robo de ganado y cortes de camino. AECBA, acuerdo del 9 de septiembre de 1716.

aseguran que al frente de la indiada estaba su cuñado el cacique Caniura⁶. Luego la Villa volverá a ser escenario de otros malones, sobre todo el *Gran Malón*, de agosto y noviembre de 1780, encabezado por el cacique Negro secundado los caciques Calpiski, Yahatí, Quilliner, Guchulep y Kuatrén que sembró de muerte el pago; pero, en lo que a nosotros respecta el ciclo maloquero de 1738, 1739, 1740, 1741 había tenido derivaciones decisivas. En 1742 el maestre de campo Cristóbal Cabral, que había remplazado al sangriento Juan de San Martín, sienta las bases de una paz (Paz de Casuati) que es verdad, Luján lo sabe, muy pronto se revelaría inestable, pero igual marca un cambio de orientación en las políticas llevadas a cabo hasta ese momento. Ese mismo año, Magdalena Gomez de Díaz Altamirano revelaba en su testamento la orden que había recibido del gobernador M. Salcedo de lotear parte de su estancia para que se forme un pueblo español a forma de damero y la retransmitía a sus herederos para que la continuaran después de su muerte. No fue para garantizar la continuidad en la oferta de lotes que diera continuidad a ningún proceso originado previamente (sólo una mente aquejada por una afiebrada imaginación se le ocurriría decir eso, cuando hay abundantes pruebas que apuntan en otro sentido), ni para reubicar a los vecinos devotos agrupados alrededor de la capilla como la tradición hubiera querido (Lansón, Daniel E, 2011, p. 71). Fue sencillamente, como lo dice explícitamente la propia Magdalena, para que lo pueblen aquellos que se sentían vencidos (y agobiados) por los malones de los indios⁷, que eran muchos, decididamente más en esta época que los devotos dispuestos a guarecerse “debajo de las alas de la gallina” y mucho menos en medio de un panorama y un medio tan inhóspitos. En cambio, si puede considerarse el inicio de una más eficaz política de ocupación del espacio y de poblamiento, que tendrá continuidad en los fortines y guardias de frontera, donde se alentaba a milicianos y blandengues a radicarse con sus mujeres y con sus hijos para que formara pueblo, aledaño al fuerte. ¿Por qué comenzar por Luján?, cuando los ataques de los indios habían abarcado la frontera entera, desde Magdalena hasta Arrecifes, comprendiendo a todos los puntos intermedios, sin omitir a ninguno. Si los que formularon esta pregunta siquiera se detuvieran a leerse a sí mismos ni siquiera la plantearían. Porque Luján era paso “preciso y obligado” del Camino Real, de gran importancia comercial y por el que bajaba ilegal (y después legalmente) la plata potosina, con el vado (luego puente) que permitía sortear rápida y fácilmente el río, que era el punto de partida del camino a las Salinas Grandes, o sea era una encrucijada de caminos estratégica que era preciso controlar y defender para que ese control no se pierda, por si fuera poco sede de una capilla, cabecera de curato, aunque ahora estuviera en ruinas, a la que llegaban peregrinos, sobre todo el día de la Inmaculada Concepción el 8 de diciembre y con algunos pocos que presuntamente se habían establecido en tierras de la Virgen. Si sumamos todas esas condiciones, que no se dan todos juntos en otros pueblos de frontera, no es tan raro que el gobernador haya pensado en Luján

⁶ AGN IX-19-2-2 Expediente seguido para establecer si el cacique Manuel Calelián y sus parciales han sido cómplices en el robo de haciendas, muertes y cautiverios que ejecutaron los indios en el pago de Luján.

⁷ AGN, Sucesiones 6252.

como un punto donde era posible, y hasta necesario, urbanizar, precisamente apoyándose en todos los factores preexistentes, y como un punto de partida en su política de ocupación territorial y fundación de otros pueblos. Por algún lado había que comenzar, y Luján no parece ser el lugar menos apto para hacerlo.

Por otra parte, el malón del 27 de julio de 1744 del cacique Manuel Calelián sobre Luján también tuvo la virtud de hacer replantear la estrategia defensiva, en virtud de la cual una junta de guerra de enero de 1745, decidió construir *cuatro fuertes de palo a pique, con guarnición de treinta hombres bien armados y municionados*. Ese mismo año el maestre de campo Juan Ignacio de San Martín llevó adelante la iniciativa en el pago de Magdalena (Guaria del Zanjón), la Matanza, Las Conchas, Guardia de Luján, Areco y Arrecifes. Los milicianos, hombres de 18 a 40 años *a ración y sin sueldo*, se encontraban a merced de las tensiones surgidas entre las distintas autoridades por quién corría con los costos de mantenimiento de esas precarias estructuras lo que dejaba a los milicianos en la mayor inopia. Los atrasos en raciones, la falta de una organización coherente y la ausencia de controles sobre los improvisados soldados, producían frecuentes deserciones y situaciones de abandono, que franqueaban el paso para nuevas incursiones indígenas (Néspolo, 2006). El imprevisible escenario ameritó un nuevo cambio de orientación inclinándose esta vez las autoridades por la creación de tres cuerpos de caballería ligera profesionales que tendrían por sede a la Guardia de Luján (hoy Mercedes); el fortín de Areco y el de Magdalena. Manifestaciones todas de una actividad de un estado que, lejos de la pasividad que algún trabajo actual quisiera atribuirle para generar las condiciones para el avance de una iglesia que ocupe un sitio que no sabría cómo ocupar y no le pertenece, estuvo siempre presente, para bien o para mal, con éxito y sin él, pero estuvo.

Tampoco la cuestión india es ajena a las razones que hicieron posible la designación de Luján como Villa. Así el gobernador Joseph de Andonaegui en su auto de erección de la Villa al establecer los fundamentos que están detrás de su disposición argumentó que era para *“contener los insultos de los indios que tiene por fronterizos y por quienes experimentan notables estragos”*⁸. Planteado el conflicto jurisdiccional con Buenos Aires, que antes tenía potestad sobre el territorio ahora adjudicado a Luján, con Juan de Lezica y Torrezuri como apoderado general y procurador de la Villa, el Cabildo de la primera ciudad argumentaba que la pequeña aldea, de poco más de quince años de vida y bastante menos de tres centenas de habitantes, jamás tendría capacidad, ni los recursos, para lidiar con problemas de semejante envergadura: mientras Gaspar de Contreras, el después apoderado del Cabildo la Villa de Luján, repasaba la historia para demostrar que, el motivo que estaba detrás del reiterado fracaso de Buenos Aires en la materia era la distancia, por eso la solución era un resorte de cercanía para cumplir aquellos fines fijados como prioritarios, es

⁸ AHPBA, *Escribanía Mayor de Gobierno*, legajo 3, n° 84.

decir “*hacer efectiva la administración de justicia y contener a los indígenas*”⁹. El mismo fin ya había sido invocado previamente justificando su designación como Villa “*para defensa de los insultos de los indios y de los estragos que han experimentado por ser estas inmediaciones una de las primeras fronteras que confina con los indios*”¹⁰. En definitiva, su nominación en ese rango, no hace más que cumplir al pie de la letra “*...las zedulas de S. M., en que encarga y manda se hagan Poblaciones las que son en su Real ánimo el único medio para contener las continuas imbasiones*” que obstaculizan su política en la región¹¹. Las citas se podrían multiplicar hasta el infinito, pero juzgamos suficientes las realizadas. Por fin, cuando esa decisión de poblar la frontera, se convirtió en política de la Corona¹², eso representó un serio revés para Buenos Aires en su intención de volver atrás. Desde entonces, el giro de las discusiones pasó por moderar los límites territoriales concedidos a Luján, en cuyo sentido se pronunció Félix de Azara convocado como árbitro de la contienda, lo que cuestionaba si la Villa no repetía a otra escala los vicios que antes había achacado a Buenos Aires, librando a su suerte a los distritos que estaban más allá de la cañada de La Cruz, en este caso a Areco, o más acá de la cañada de Escobar (Las Conchas). Pero ya no se discutió su designación como Villa, ni su función defensiva del camino, ni si tenía recursos para hacerse cargo.

Sobre este último problema, en 1770, Juan José de Vértiz, último gobernador de Buenos Aires bajo el Virreinato del Perú y segundo virrey del Rio de la Plata, creó un impuesto municipal de guerra para poder afrontar los gastos de las milicias que defendían a las poblaciones de los malones aborígenes. Esa medida permitió la constitución de un cuerpo de milicianos mejor dotado, creado por el Cabildo de Luján, que debía servir de apoyo a los Blandengues, de 470 plazas y siete divisiones, todas al mando de connotados estancieros, muchos de ellos regidores miembros del cuerpo capitular lujanense (Marquiegui, D. N, 1990, p. 71), lo que los podía dotar de cierto predicamento a la hora de la recluta de hombres aptos a los que armar en los pagos donde se encontraban sus establecimientos. En 1779 se alistaban al mando:

1ª Compañía: Capitán Juan José López Camelo, Teniente Juan José Álvarez, Alférez Tiburcio Rodríguez. 2ª Compañía: Capitán Simón Correa, Teniente Francisco Rodríguez, Alférez Manuel de la Riva. 3ª Compañía: Capitán Carlos Tadeo Romero, Teniente Silvestre Rodríguez, Alférez Idelfonso Barrancos. 4ª Compañía: Capitán Francisco Viñales, Teniente Francisco Torales, Alférez Manuel López Camelo. 5ª Compañía: Capitán Francisco Frago, Teniente Pablo Hernández, Alférez Pedro Cheves. 6ª Compañía: Capitán Sebastián González, Teniente Basilio Torres, Alférez Gregorio Colman. 7ª Compañía: Capitán Fabián González, Teniente Braulio Torres, Alférez

⁹ AHPBA, *Escribanía Mayor de Gobierno*, legajo 3, n° 84.

¹⁰ AHPBA, *Escribanía Mayor de Gobierno*, legajo 3, n° 84.

¹¹ AHPBA, *Escribanía Mayor de Gobierno*, legajo 3, n° 84.

¹² AHPBA, *Escribanía Mayor de Gobierno*, legajo 3, n° 84.

Gregorio Colman. Ayudantes: Francisco Aparicio y Juan A. Corro. Todos ellos bajo la conducción de los Tenientes Coroneles Nicolás de la Quintana y Juan José Sardes (Udaondo, E, 1939, p. 32).

Toda esa mejor organización, sin embargo, no impidió el *Gran Malón* de 1780, cuando el cacique Negro, acompañado por otros que ya mencionamos, se encargó de recordar dos veces, en agosto y noviembre de 1780, la fragilidad de una posición que él evidenció pintándola de muerte. Y debió causar terror cuando, en 1783, Calpisqui, comandó una nueva ofensiva de aucas, pampas, ranqueles y tehuelches coaligados (Carlón, 2014, anexo). O sea, si lo malones tienen gran visibilidad en las décadas de 1730, 1740 y 1780 eso no significa que los indios como problema desaparezcan en las décadas intermedias. Quizá no se hagan presentes en la forma de grandes malones (aunque habría que estudiarlo) o quizá no en Luján, pero sí en forma de incursiones sobre los caminos o ataques a los establecimientos productivos. Los documentos del Cabildo lo prueban. En 1750, 1760 y 1770, contener “los insultos de los indios”, siguió siendo uno de los principales objetivos que definen en este caso una política de estado: continuar con un poblamiento que siembre la campaña de asentamientos humanos concentrados en locaciones específicas (Canedo, M, 2006b). “No pudieron ser los indios” (dixit J. Binetti) es un deseo, pero nunca una hipótesis de trabajo. Muy por el contrario, el surgimiento de la aldea de Luján resulta de una serie de factores concatenados: el Camino Real, el vado, la capilla, el camino a las Salinas Grandes, pero el verdadero disparador, la serie de sucesos que logró materializar lo que antes solo existía en potencia, fue el ciclo maloquero de 1738 a 1744. Y la presencia constante de los indios, en todo el largo siglo y aún antes como protagonistas fundamentales de la sociedad de frontera del Buenos Aires del siglo XVIII.

Pruebas conclusivas

En páginas anteriores demostramos que la “fundación” de Luján no data del siglo XVII, ni de 1630, ni de 1671, ni de 1682, ni de 1685. Tampoco de 1687 por si alguien, siguiendo a J. M. Salvaire, insinuara alguna ligera corrección. En su último testamento de 1695 Doña Ana de Matos seguía expresándose en los mismos términos que en 1682. La donación de tierras era para la iglesia y nada más. No hubo ningún agregado posterior para formar un pueblo ni nada que se le parezca¹³. Entrado el siglo XVIII las cosas siguieron igual. Una capilla y una estancia rodeadas por un medio absolutamente rural. Solo que en 1711 se hizo en Luján, siguiendo a Carlos Birocco (Birocco, C. M, 2009) el último intento por agrupar a los pocos naturales que se encontraban encomendados en una nueva reducción.

¹³ Jorge J. Cortabarría, "Ana de Matos: es la fundadora directa del Luján urbano?" en *Presente*, 8 de agosto de 1992.

Nació así la Reducción India de San Francisco Xavier, a pocas cuadras de la capilla, aunque fuera de la cuadra circular de Ana de Matos. Se organizó en tierras de Gregorio de Matos, su heredero, “*en aquella estancia que tiene abandonada*” y por tener Luján “*buena iglesia*”, recibiendo como doctrinante al fraile dominico Juan de Bustos. El hecho que hubiera una capilla cercana, a poco más de doscientos metros, no era gratuita porque, por lo menos en principio, en ella se podía concelebrar misa y los rituales que fuera necesario realizar, sin incurrir en gastos adicionales, por lo menos ínterin los encomenderos la construyeran otra dentro de la Reducción¹⁴. La excusa fue instruir a los aborígenes en la religión católica y para “*poder sujetar a los indios en los desórdenes*” que suelen cometer. Se trató, en realidad, según C. Birocco de una maniobra del gobernador Manuel Velasco y Tejada, para apropiarse del trabajo de los indios pampas, sustrayéndolos de la órbita de los encomenderos y organizándolos bajo el sistema de mita. Se estableció que los indígenas entre 18 y 50 años pagarían a la Hacienda un tributo de 5½ pesos anuales en plata o especie, con opción de servir a cambio durante dos meses. Se limitaron, además, las obligaciones que tenían con sus encomenderos: “*si voluntariamente quisieren conchabarse el tiempo que tuvieren libre para asistir a sembrar, segar o para faenas de campaña con sus encomenderos o con otras personas, lo podrán ejecutar con licencia de este gobierno o de su corregidor*”. Pero se despobló, epidemia de viruela mediante, cuando Felipe V mandó intervenir estas provincias por el juez pesquisador Juan José Mutiloa y Andueza, en 1713, y el gobernador Velasco fue encarcelado, acusado de contrabando con los franceses. El asentamiento fue abandonado y los indios volvieron al servicio personal de sus encomenderos. Por supuesto Gregorio de Matos inició pleito contra la gobernación por la utilización *de facto* de sus tierras, aunque en el acta fundacional se disponía compensarlo económicamente por ese hecho, cosa que aparentemente no ocurrió y pese a que se estaba desprendiendo de fracciones de ella y de que finamente terminaría por vender la estancia a Agustín Díaz Altamirano¹⁵ quien la legó al morir, *ab intestato*, a su esposa Magdalena Gómez de Díaz Altamirano, en un hecho que ulteriormente tendría serias consecuencias. Pero por ahora, no importa. En su corto año de vida la Reducción fue el verdadero primer antecedente, si es que queremos buscarlo, de la primera aldea de Luján. Claro que, en vez de estar poblada por ángeles, lo estaba por indios pampas... Pero historia es historia.

Desaparecido ese primer conglomerado, el pago de Luján siguió como antes sumido en la bucólica vida de la campaña. Así lo demuestra el padrón levantado en 1726, donde el paisaje emergente es el de una sucesión continua de estancias, con la estancia de Magdalena Gómez de Díaz Altamirano en el centro, ladeada por la Capilla de Nuestra Señora de Luján, y la estancia de Joseph Casco de Mendoza. De Magdalena Gómez dice que es viuda y tiene tres hijos (tuvo cinco en total), Miguel, de 26 años, Gabriel, de 20 y María; agregado en dicha estancia Sebastián Hernández con su mujer Agueda Arias y dos

¹⁴ AGN, IX- 39- 9- 7, Tribunales, legajo 292.

¹⁵ AGN, IX- 49- 8- 1, fs.594 y sgts.

hijas pequeña. En el santuario sólo vive el herrero de la fábrica Joseph de Vargas y su mujer Sabina Hurtado, tucumanos, que hace seis meses están en esta jurisdicción y su capataz Domino Suárez, correntino con una residencia de cuatro años. Más poblada, de la otra banda del río, está la estancia de la Virgen, a cargo de Adrián Bustos y su mujer con cuatro hijos, dos peones criollos, uno de Paraguay, un santiagueño con su mujer agregados¹⁶. Nada más. No hay ningún pueblo. Tampoco lo hay en 1730 cuando se creó el curato, con sede en la capilla, año para el que disponemos de la Memoria de las estancias del Pago de Luján y de la otra banda del río de Las Conchas del Dr. Francisco Xavier Rendón, capellán y vicario general del santuario que nos muestra a la estancia de Magdalena Gómez, con la capilla de Nuestra Señora de Luján y Bautista Gutiérrez como laderos (Presas, J. A, 1980, p. 315). Y tampoco lo hay en 1737, año de la visita canónica de Francisco de los Ríos, que fijó sede en el templo, y en el que fray Nolasco de Santa María realizó su declaración, de la que resultaría la primera crónica mariana, sin que se mencione el surgimiento de ninguna aldea, entre los milagros de la Virgen que enumera. Lógico, no podía mencionar lo que no veía.

¿Qué hay entonces, que pasó con el pueblo de devotos que a criterio de J. M. Salvaire y de J. Binetti se formó en “tierras de la Virgen”? Según el padrón de 1744. Para ese año hay exactamente seis “casas” censadas en “tierras de la Virgen”. Las “diez casas” de J. A. Presas, de J. Binetti y F. Suárez no existen. Y menos la abigarrada multitud que según J. M. Salvaire maravilló al gobernador M. Salcedo. Decimos “casas”, entre comillas, porque en realidad no lo son: cinco de esas cinco familias viven en “cuartos de la Virgen” (una vive en “cuartos de adentro de la Virgen”, que podría ser suponemos sin certeza la sacristía) y solo una en “cuartos de adentro del patio de la Virgen”. Los “cuartos” parecen claramente ser edificaciones anexas al templo en ruinas, del que estaba desprendiéndose otro (llamado de Aguirre, por el obispo que mandó a construirlo) que intentó superponerse sobre el primero como superestructura sin lograrlo. Sabemos que existen en 1737, al lado de la atahona, atrás de la capilla, según consta en las descripciones y el inventario que disponemos del primer templo por la visita pastoral de ese año, aunque solo una ocupada por Fray Francisco de Calvo, lo demás cubierto de tejas (Presas J. A, 1980, p. 333). Y uno sólo tiene “casa aparte” y es “en el patio de la Virgen”. ¿Quiénes son esos ocupantes?. El teniente Enrique Romero, de treinta años, su esposa, tres hijos y una criada en la primera unidad habitacional. El alférez Joseph Laso de la Vega, de treinta y dos años, su esposa y dos hijos y un hermano menor con ellos, en la segunda. Diego Peralta, santiagueño de cincuenta años, su esposa y un hijo en la tercera. Pascuala Rodríguez, viuda de treinta años, con dos niñas y dos jóvenes en su compañía, la cuarta. Y Pedro Casco de Mendoza, en pareja con una parda y dos hijos en común, en la quinta. Veintitrés almas en cuartos de la Virgen. El único “independiente”, que parece ser el “más prominente” del conjunto, es el

¹⁶ Facultad de Filosofía y Letras, *Documentos para la Historia Argentina*, Tomo II, “Padrones de la ciudad y campaña de Buenos Aires, Padrón de 1726, f. 158.

alférez Pedro Lobo Sarmiento, de cuarenta y dos años, su esposa y cuatro hijos, además de dos negros esclavos, uno casado con una india. Nueve personas (treinta y dos en total). Pedro Lobo Sarmiento es el único que declara tener comprado un lote en la aldea. Y él es el único nexo posible entre el “caserío” de la Virgen (que no lo es) y el verdaderamente primitivo pueblo de Luján (producto del reparto de Magdalena Gómez de Díaz Altamirano). Los demás desaparecieron de la historia. Hilando más fino no podemos dejar de notar la condición de militares de tres de los seis padres de familia, lo que es imposible no correlacionar con la coyuntura guerrera, con los indios, que por esa época se vivía en el pago de Luján, y con las formaciones milicianas que los debían defender. La viuda, con sus agregados, tranquilamente podía ser personal de servicio de la capilla. Los demás no sabemos, el santiagueño, podía ser un campesino tal vez. Los “cuartos” ¿eran una forma de capitalizar la iglesia?. Muy probablemente, es posible que se los arrendara, para obtener una renta y alojar al personal. ¿Alquilar a quiénes?. No lo podemos asegurar, solo confirmar que, si es que se quiere seguir llamando a esto una “concentración”, obviamente no de devotos o tal vez sí, pero insignificante por tamaño, estaba representada la mayor parte del universo social de la época: había blancos, había negros, pardos o indios, libres y esclavos, había civiles y militares, campesinos, casados, solteros o viudos, había hombres, mujeres y niños. Pero lo único seguro es que no es una aldea, pueblo o proto-urbanización. También, insistimos si es que se quiere seguir llamando a esto una “concentración” que, por la edad de sus componentes, la mayoría de treinta años o menos, no debió formarse mucho tiempo antes, al menos a cinco años del padrón, en 1739 o 1740, cuanto más en 1738, aunque cuesta imaginarse a 30 personas, muchos de ellos menores en sus primeros años de vida, viviendo reunidos alrededor de una capilla la soledad de una campaña, cada tanto merodeada por indios por si fuera poco. Además en el inventario de 1737, que menciona un único ocupante como recordamos, no figuran por lo que podemos asegurar que se establecieron de 1838 para arriba. ¿Acicateados por los malones indios?. ¿Quién lo sabe?¹⁷.

No obstante, al margen de las “*tierras de la Virgen*”, o sea de la cuadra circular más de medio siglo atrás donada por Ana de Matos, en este censo ya es posible reconocer en sus alrededores reconocer a la “Capilla de Nuestra Señora de Luxan y vecindad poblada en su contorno a forma de Pueblo”¹⁸, como el padrón lo llama. Es la primera noticia verídica que tenemos, el primer mapa humano, de lo que sería la luego Villa y ahora ciudad de Luján. Después volveremos sobre el tema. El problema que ahora tenemos es conocer cómo se formó la aldea, si sabemos con seguridad que hasta 1737 solo existía la capilla en medio del despoblado. Una orientación primordial, una pista central, una pieza sin dudas clave para terminar de armar este rompecabezas, nos lo otorga un documento fundamental

¹⁷ Facultad de Filosofía y Letras, *Documentos para la Historia Argentina*, Tomo II, “Padrones de la ciudad y campaña de Buenos Aires, Padrón de 1744, fs. 653-654.

¹⁸ Facultad de Filosofía y Letras, *Documentos para la Historia Argentina*, Tomo II, “Padrones de la ciudad y campaña de Buenos Aires, Padrón de 1744, fs. 649-654.

para la historia de Luján como es el Testamento de 1742 de Magdalena Gómez de Díaz Altamirano, propietaria por compra de las tierras que fuera de los Matos. En él nos dice:

“Declaro que por hostilidad e invasiones del enemigo que ha despoblado esta frontera el S^r Gob^{dor} y Capⁿ Gen^l apedimento de partes me pidió un retazo de tierras frente a la Capilla de N^{tra} Señora para que la poblase la gente que se conocía derrotada y aviéndose tasado el territorio en su contorno a real y medio la vara, es mi Voluntad se pueble, comprando en la conformidad y precio de la tasación en diez a dose cuadras, asiendo gracia y donación al Rey N^{tro} Señor de la quadra para la plaza”¹⁹

Si el pueblo es el fruto de una decisión gubernamental meditada o el emergente de una situación desbordada que obligó a tomarla nos queda duda pues, en la página siguiente a la mencionada, la estanciera declara tener en cuenta la posición de la gente que el norte, en parte en la cuadra que donó para la plaza, la tiene poblada, permitiendo que esa gente eventualmente regularice su situación pagando retazos al canon y tasación fijado en la cláusula previa, y donando los sobrantes al cura y vicario para que la beneficie a satisfacción y para que, una vez muerta, le haga todos los sufragios y exequias que se le deben²⁰. No es el pueblo de devotos, a no hacerse ilusión, que supuestamente se había formado en “tierras de la Virgen” alrededor de la Capilla: ya vimos que hay ahí. Sí, quizá, personas desesperadas que, en medio de los malones, dejaron sus casas rurales buscando refugio en el único edificio público sólido que había en las inmediaciones, la capilla (aunque se estuviera derrumbando), y permanecieron cerca ante la eventualidad que esos episodios se repitieran (Marquiegui, D. N, 1990). Sabemos que fundar pueblos para poblar la campaña se estaba transformando ya en política de estado, pero puede que la orden a la estanciera, fuera un pedido forzado por la emergencia de esa gente que había escapado abandonado su casa y la había establecido precariamente en un paraje expuesto a un nuevo ataque de los indios, como sucedería en dos años después. Magdalena Gomez falleció ese mismo año de 1742. Para septiembre de 1743 el expediente sucesorio informa los nombres de los primeros compradores, es decir los primeros vecinos de Luján, a diecisiete varas y media de frontada cada uno, a saber: María Casco, el Capitán Juan Rodríguez Flores, Capitán Lorenzo Rodríguez (35 varas), el Albacea Gregorio Rodríguez Palacios, Capitán Francisco Alvarado (52 varas), Capitán Luis de Corro (35 varas), Alférez Esteban Villalba (52 varas), Joseph Olgúin, Pedro Casco, Joseph Peralta, Francisco Xavier de Leiba (52 varas), Juan Antonio Barranco (35 varas), Miguel de Molina, Luis Pereyra (35 varas), Capitán Pedro Méndez (70 varas), Sargento Joseph de Cheves, Capitán Don Pedro Leguizamón (35 varas), Capitán Roque Romero, Roque Oliva, Gerónimo Pintos, Francisco Burgos, Florencia Cuevas, Francisco Ximénez, Capitán Joseph Ortega, Don Francisco

¹⁹ AGN, Sucesiones 6252, Testamento de Magdalena Gomez de Díaz Altamirano, f. 6.

²⁰ Idem, f. 7.

Arce y Diego Conteras²¹. A ellos se agregarán otros más para determinar que, en 1744, al realizarse el padrón de ese año, hubiera una concentración urbana de 193 personas, reunida en 40 unidades familiares, 24 con casas edificadas en tierras propias, 10 en tierras ajenas y las 6 ya mencionadas “en tierras de la Virgen” (Marquiegui, D. N y Fernández, M, 1999). Es cierto que la iglesia planteó litigio a María Díaz Altamirano, hija de Magdalena, por vender retazos de tierra que aparentemente se superponían correspondiendo a la cuadra circular de las “tierras de la Virgen”. Pero pronto todo quedó en el olvido porque las urgencias eran otras. Un nuevo templo, bajo el patrocinio de su Síndico Ecónomo Juan de Lezica y Torrezuri, comenzaba a erguirse en la cabecera de la plaza de la nueva traza, donde hoy está la Basílica (Cortabarría, Jorge. J, 1994). El anterior, reducido a ruinas, era utilizado como cascotaje para los cimientos de la nueva iglesia. Y pronto, en 1756, Lezica y el párroco Vejarano son autorizados por el obispado a vender en parcelas las “tierras de la Virgen”, que se integraban al damero, para atender a las necesidades financieras del nuevo templo (Presas, J. A, 1983, p. 94). La cuadra circular de Ana de Matos iba quedando en el olvido.

Que ese había sido el hito fundacional de la futura Villa, y ninguno otro, lo ratifica la declaración de Juan de Lezica y Torrezuri, procurador en el conflicto con Buenos Aires, que diez años después sin dudar afirma “*aunque no consta haberse practicado formal fundación de esta población de Luxan por ningún instrumento auténtico, pero es notorio y sabido en esta ciudad de Buenos Aires que siendo gobernador el señor D Miguel de Salcedo pasó a dicho Santuario a efecto que se delinease y formalizase dicha población lo que se ejecutó formalmente...*”²². La delineación se hizo tomando por eje el centro de la antigua capilla pero con una orientación distinta. Por eso autores como J. Binetti y F. Suárez, hicieron énfasis en que el templo tiene una desviación de 19° respecto a la traza de la Villa, hoy ciudad de Luján. Lo que es indicativo, por eso mismo, nada más que de eso: esa primera capilla jamás fue pensada como centro de ninguna concentración humana, ni antes ni después de Magdalena Gómez de Díaz Altamirano (la “espontaneidad” que no existió, no es obstáculo para que no se observara la habitual cuadrícula). De haber subsistido, por su inclinación, un ángulo de esa primera capilla hubiera invadido la calzada de la nueva traza. Pero eso no pasó: la capilla fue derribada, y su lugar fue ocupado por un nuevo templo (el llamado de Lezica) que se levantó a pocos metros, en la cabecera de la plaza donada por Magdalena Gómez, como correspondía cualquier pueblo de españoles fundado en el nuevo mundo que se precie. Por lo demás si algún edificio, construido mucho después como el Cabildo, observara una similar inclinación pero menor, unos 13°, no es porque fuera parte de ninguna traza anterior, que no existió, ni porque se referenciara en el edificio de una primera capilla que no conoció, que ni jamás tuvo a la vista para orientarse. Simplemente es el fruto de las imperfecciones de unos agrimensores coloniales a los que no

²¹ Idem, fs. 12, 13, 14.

²² AHPBA, *Escribanía Mayor de Gobierno*, legajo 3, n° 84, f. 8.

se podía pedir mayor precisión de la que tenían. Es más, la traza de la Villa, que es la de aldea, se corresponde exactamente con la de la ciudad moderna, según estudios que superpusieron las fotos satelitales de la segunda con la cartografía histórica de la primera²³, salvedad hecha de la brutal disrupción del paisaje representada por ese tajo que fue la apertura de la Avenida de Nuestra Señora de Luján (Lansón, D, 2011). Pedirnos que supongamos la existencia otra traza, llamémosle la de 1740, en regla con la capilla de Montalbo, más orientada al sur y que incluiría a un Cabildo (Torre Revello, J, 1942), que se terminó de construir medio siglo después que ese primer templo quedara reducido a ruinas sin la menor prueba documental, y que es distinto al trazado de 1755, más que un exceso de imaginación, es directamente un dislate. Y mientras hoy vivimos en la misma traza (se supone que extendida) legada del reparto de Magdalena Gómez de Diaz Altamirano, de la cuadra circular de Ana de Matos no queda la menor huella material visible, ni siquiera el recuerdo de que alguna vez existiera. Es más, ni siquiera quedó en pie el único argumento esgrimido por los que desesperadamente no quieren perder la conexión con la donación de Ana de Matos, y que insistía que al mudarse de la capilla de Montalbo a la de Lezica, y también cuando se construyó la Basílica, la Virgen permaneció siempre dentro de los límites de la cuadra circular donada por la estanciera, condición imprescindible para que la donación se mantuviera y no retrotrajera devolviendo a los descendientes de Doña Ana la propiedad de esas tierras. Prescripción caduca, sabido es sin embargo, admitido por los propios historiadores de la Virgen (Presas J, A, 1983, p. 277) que en 1955, cuando la “quema de las iglesias”, se sellaron las puertas de la Basílica y la imagen original fue reemplazada y trasladada a la casa de la familia Tabacco, en el camino a Carlos Keen, a unos kilómetros de Luján, por lo que de la cuadra circular de Ana de Matos ni esa ilusión queda. Tampoco habría que sorprenderse de la asimetría de las construcciones, ni eso quiere decir nada. Para hablar claro no estamos en Buenos Aires, ni nadie espera un frente continuo de casas. En el mismo expediente sucesorio de Magdalena Gómez pudimos ver

²³ En este caso particular el mapa titulado "Planta del pueblo de Nuestra Señora de Luján" realizado por el capitán de navío Don. Agustín de la Rea, en 1755. La utilización de este plano ha sido fuertemente cuestionada por J. Binetti y F. Suárez por tratarse, según ellos, de una “idealización” de la realidad construida para agrandar a un público específico, a las autoridades competentes de Sevilla, de paso cumpliendo con uno de los requisitos que avalara a Luján en su pretensión de convertirse en Villa, lo que le resta todo valor interpretativo. El supuesto que está detrás es que, elaborada así, no es lo suficientemente contenedora de la realidad, o del grado de verdad, que ninguna carta tiene porque ésta discurre por fuera de sus representaciones. Ahora bien, si lo que está en cuestión es hasta qué punto si una determinada cartografía es un abstracción, una “idealización” como ellos dicen o una representación como nosotros preferiríamos decir (Chartier, R, 1992), y para algo, habría que conceder que todo mapa lo es, empezando por los que ellos construyeron para su libro que serían objeto de igual sospecha, de manera que hay que decretar la futilidad de todo (de la Geografía como disciplina) o que todo mapa sirve, independientemente de sus propósitos. De estar con la segunda posición que legitima el ejercicio de Daniel Lansón, se comprobará la perfecta correspondencia entre la traza de la aldea y el actual centro histórico de Luján, cuadra más, cuadra menos (las ciudades crecen) aunque para saber eso no hacía falta apelar a la fotografía aérea, para saberlo solo hace falta un poco de sensatez, un poco de inteligencia, un poco de sentido común que a veces falta...

que, pese a la prescripción de 17 varas y media por lote, cada uno compraba lo que su capacidad económica le permitía, algunos 17, otros 35, otros 52. Y como lo muestra la única casa colonial subsistente, la casa de Pepa Galarza, que construían como querían o podían, como ella en el medio del lote reclinada sobre una medianera, otros en el centro, otros atrás, otros adelante. No había patrón definido. Luján creció desordenadamente, tanto como si se viera apresurado por la situación de emergencia que le dio vida. Una distribución despereja que no le sería nada sencillo moderar con los años, posiblemente habría que esperar al siglo XIX. Pero esa espontaneidad de los vecinos, posible según gustos, recursos y circunstancias, fue siempre parte de un loteo encerrado dentro de los férreos límites de una cuadrícula que no osaban desbordar, no es heredera de ninguna clase de “espontaneidad pretérita” parte de otra lógica que no existió pero que no por ello dejan de insinuar autores interesados en reactualizar dotando nueva cara a las versiones pretéritas del Luján tradicional. Luján creció en medio de la desorganización, mediada por calles angostas y enlodadas, que tan mala impresión causó a Félix de Azara, designado asesor en el conflicto con Buenos Aires a fines del siglo XVIII, cuando se refirió a ella argumentando “...no tiene forma de pueblo y no lo tendrá en lo sucesivo...”²⁴. Después que alguien haya pensado, por un exceso de imaginación, que esas asimetrías producto de diferencias sociales las más de las veces debía quedar plasmado en una carta es problema suyo. Nunca pasó, nunca pasará. Ahora bien, siguiendo su razonamiento, si el mapa de la planta de la aldea de Nuestra Señora de Luján elaborado en 1755 por Agustín de la Rea y presentado ante las autoridades competentes en Sevilla para ratificar la nominación del pueblo como Villa era un fraude, fue un fraude que funcionó. Porque la Villa de Nuestra Señora de Luján, elevada a ese rango por Auto del gobernador Joseph de Andonaegui del 17 de octubre de 1755, creada con “Cabildo, Justicia y Regimiento” y una jurisdicción que va desde el Río de Las Conchas (hoy Reconquista) por el este y el río Areco por el oeste, el Paraná por el norte y la frontera con el indio al sur, fue ratificada en esa posición por Real Cédula del rey Fernando VI del 30 de mayo de 1759, con la sola observación de que se estudiase moderar su territorio, cosa que jamás se verificó.

Antes de concluir una última, y esperamos que definitiva, prueba. Como parte de los trámites para revalidar en España el título de Villa a la obligación de levantar plano, que eso era, se suma la de levantar censo, consignando los jefes de familia que fueran propietarios de parcela donde hubiera casa construida o por construirse. Para agradable sorpresa de todos, a esos datos se sumaba otro imprevisto: al dueño de cada lote debía declarar a quien lo compró o quién era el propietario original, en caso de una segunda venta, presentando los papeles que los respaldaran en cada situación particular. Lo que nos brinda la inesperada oportunidad de construir una verdadera “genealogía” de todas esas

²⁴ AHPBA, *Escribanía Mayor de Gobierno*, legajo 3, n° 84.

parcelas, llegando a los propietarios originales de todas y cada una de ellas²⁵. Para que no quede la menor duda en ningún caso. El censo contabilizó exactamente 278 habitantes en la Villa. Los frentistas Thomas de Torres, Domingo Meneses, Bartolomé Bermúdez, Roque de Oliva, Luis del Corro, Mathías Pasos, Victoriano Rocha, María Casco, Luis Ferreira, Bartolomé Giménez, Esteban Villalba, Juan José de la Cueva, Casimiro Acevedo, Gregorio de Encina, Juan de Añanco, Catalina Cobo, Miguel de Molina, María Rosa Laris (v), José Casco, Juana Pintos (v), Josefa Ruylova (v), Gerónimo Rodríguez Flores, Juan Félix Colman, Manuel Noriega, María Josefa Pabón, Juan Antonio Barranco, Francisco Xavier de Leyba, Francisco Manchuca, Salvador Castellanos, Pedro de Irrazábal, José de Silva, José de Leyba, Juan Pablo Irrazábal, Philippe Cruz, Pedro Leguizamón, Juan Ramírez, Alexandro Rodríguez, Pedro Méndez, Juan Bautista Rodríguez, Joseph Cheves, María Díaz Altamirano, Diego Villarruel, Teodoro Giménez, José Lobo Sarmiento, Juan de Lezica y Torrezuri, Fernando Cisneros, Carlos Ether, Bartolomé Figueroa y Angulo, Victoriano Villaroa, Pedro Pérez, Ventura Giménez, José Ferreyra, Pedro Álvarez, Mariano Pereyra, Juana Rodríguez, Juan Antonio Fredes y Francisco de Suero son los cincuenta y siete usufructuarios de parcelas que declararon su propietario original. Treinta y cuatro de ellos, o sea el 61 % de ellos declararon haber comprado a los herederos y otras variantes de la sucesión de Magdalena Gómez de Díaz Altamirano, seis más o sea un 10 % más al albacea testamentario de Magdalena Gómez (que vende a nombre de sus descendientes), siete o sea un 12 % le compran a la viuda de Gabriel de Díaz Altamirano (hijo de Magdalena), cuatro o sea el 7 % le compran a María (hija). Solo aparecen dos vendedores ajenos (Micaela Benítez y Miguel de Villa) o sea un 3 % y 4 que no declaran vendedor, pero que no dudamos es la sucesión de Magdalena Gómez, porque son dueños de terrenos sin edificar o quien testifica lo ignora. Esto significa que por lo que con exactitud sabemos el noventa por ciento de los compradores de lotes de la Villa lo adquirió de manos de los herederos de Magdalena Gómez de Díaz Altamirano, el noventa y siete casi con certeza, y el cien por cien también porque los que testificaron haber comprado a Micaela Benítez y Miguel de Villa, no sabían la historia tras sus vendedores, pudiendo ser perfectamente segundas ventas de tierras que originalmente eran de los Díaz Altamirano, como sucedió en otros tres casos que sí sabían. No todos eran propietarios. Francisco Xavier de Leyba, ahora sabemos para qué compró tantas varas en 1743, tenía al lado su vivienda, espaciosa, lujosa y con cercado de tunas, otras dos más para alquilar, a la familia Manchuca y al pulpero Salvador Castellanos. Y había tres lotes sin construir, incluyendo al influyente Juan de Lezica y Torrezuri, Lo importante es que Luján entero se desplegó sobre las tierras donadas en 1742 por Magdalena Gómez de Díaz Altamirano y sobre ninguna otra, excepción hecha si se quiere de las parcelas vendidas por Benítez y Villa. Y que esa donación originalmente fue “...para que la poblase la gente que se conocía derrotada (por los indios)”. La “ciudad

²⁵ Idem. Dorronzoro, Martín, *Pago, Villa y Ciudad de Luján*, Buenos Aires, Tupá, 1950, pp. 17-22, entre otros.

verdadera”, por fin, se revela despejando las brumas detrás de las cuales la quería mantener su par mítica.

Epílogo

Después de lo expuesto, podemos afirmar sin ningún lugar a dudas que la actual ciudad, la antigua Villa que la precedió y la primitiva aldea de Luján que fue su origen fueron todos desprendimientos, hijas de la donación de tierras de Magdalena Gómez de Díaz de Altamirano de 1742. Emergente de la orden de un gobernador, Miguel de Salcedo, que de esa forma buscó brindarles refugio a los hasta entonces campesinos contra la violencia desatada por la ola de malones indios, siempre presente, pero que alcanzó particular virulencia en el ciclo maloquero que va de 1735 hasta 1744. Y lo hizo en un lugar, encrucijada de caminos, donde confluyen el Camino Real con el camino a Salinas Grandes, que tiene vado (poco después el primer puente de la provincia) para atravesar el río que le da su nombre y que tiene capilla, cabecera de curato, todas condiciones bastantes pero no suficientes por sí solas para que se formara pueblo. Haría falta un estímulo adicional y eso lo representaron los malones indios, la orden de M. de Salcedo y el loteo consecuencia de la disposición testamentaria de Magdalena Gómez. No intervinieron otras concentraciones anteriores, si se las puede llamar de esa manera, como la treintena de personas apiñadas en los “cuartos de la Virgen” según el padrón de 1744 (ni siquiera Pedro Lobo Sarmiento que declaró tener sitio comprado en la aldea, pero a juzgar por los documentos posteriores no lo tenía). Menos aún la Reducción India de San Francisco Xavier, desaparecida treinta años antes aunque a ésta sí le corresponde, a justo título, el haber fue el primer núcleo humano ubicado dentro de los límites de la actual trama urbana de Luján. La cuadra circular de Matos, o si prefiere llamarlas así las “tierras de la Virgen”, no tuvo nada que ver en este proceso. Cuanto más fue contenedora de treinta personas, que luego se perdieron en la historia. Y la misma cuadra circular se parceló en lotes vendidos e integrados al nuevo damero, sin dejar huellas materiales de su existencia. Salvedad hecha claro está de los restos de la primera capilla, recientemente redescubiertos restos por F. Suárez y J. Binetti, pero que siempre se supo que estaban ahí. Su misma inclinación prueba que, si las mediciones tomaron por referencia a su centro, ruinoso como estaba, jamás fue pensada como parte de la nueva cuadrícula. También lo prueba el hecho que ni la misma Iglesia pensó en volver a construir ahí: el nuevo templo, y la Basílica que lo sucedió, se corrieron al oeste, a la cabecera de la plaza que donara Magdalena Gómez de Díaz Altamirano, alineada con el resto de los lotes, las cuadras y las manzanas.

Sabemos que para muchos creyentes de la Virgen, es ésta una conclusión controversial y dolorosa (¿cómo puede ser que la Capital de la Fe no haya tenido un origen religioso?). Doloroso puede ser, lo entendemos. Controversial no, fue así. Tampoco acepto imputaciones que las líneas precedentes estuvieran guiadas por alguna clase de animosidad

hacia la religión o hacia la historia de las religiones. Escondarse detrás de afirmaciones como esas, como ya algunos han hecho, es signo de mediocridad y de insolvencia para sostener documentalmente los propios argumentos, pese a que se declare por principio todo lo contrario. Respeto a todas las religiones, pese a que no comparta nada con ninguna de ellas. Y respeto a quienes hacen historia de la religión, sean eclesiásticos, pero sobre todo si son laicos, de aquellos que hacen y han hecho en los últimos años mucha de la mejor historia escrita en la Argentina. Después de todo habría que admitir que, diga lo que diga, los creyentes seguirán creyendo en lo que creen y están en todo su derecho. El mismo derecho que me asiste a mí como profesional a hacer historia, buena historia. Porque de eso se trata: de dirimir un debate historiográfico, un muy viejo debate historiográfico, sobre los orígenes del Luján urbano, de la mejor manera posible, dejando el menor espacio que se pueda para las dudas, respaldando con documentos cada palabra. Luego, siempre quedan márgenes para la interpretación. Una vez que un escrito abandona nuestras manos deja en alguna medida de ser patrimonio nuestro, pasa a ser parte de las discusiones entre colegas, y hasta llega hasta un público amplificado que lo asume de maneras heterodoxas respecto a cómo lo concebimos. No importa, es parte de las reglas del juego, lo aceptamos. Pero quien nos quiera responder, deberá hacerlo en el mismo terreno que nosotros: garantizando documentalmente cada afirmación, no con palabras huecas, ni con el floreo de unos usos idiomáticos tan vacíos como el formato de las piezas que lo componen.

Creemos haberlo hecho de manera convincente, hasta por momentos haciendo nuestro el paradigma nominalista de Carlo Ginzburg y Carlo Poni (Ginzburg, C. y Poni, C, 1991), reponiendo la identidad y el nombre de cada uno de los primeros vecinos compradores de parcelas de la primera aldea, del loteo original de Magdalena Gómez de Díaz Altamirano y herederos, de los jefes de familia de la primera Villa y hasta de los pocos ocupantes, apenas treinta, de cuartos en “tierras de la Virgen”, que descarta por completo, fuera de toda duda razonable, que en ellos deban buscarse los orígenes del pueblo. Inclusive ya en la aldea, ni que decir cuando la Villa tan solo diez años después fuera realidad, no residían aquí, directamente habían desaparecido de la historia. Pero más importante aún todos los jefes de hogar que edificaron en la Villa, declararon el propietario original de las parcelas donde se levantaban sus casas y entre el noventa y siete por ciento y el cien por cien afirmaron que el primer vendedor había sido Magdalena Gómez y los herederos de Magdalena Gómez de Díaz Altamirano. Nadie declaró haber comprado “tierras de la Virgen”. Creemos que nadie antes de nosotros había trabajado con semejante nivel de desagregación, generando las condiciones propicias para una “descripción densa” (Geertz. C, 1996a), en donde lo particular resignifica al todo y el todo a lo particular, dotando de contenido a los conceptos, y permitiendo verdaderamente comprender lo que significa vivir en una “sociedad de frontera”. Porque si no hay ningún esbozo de un Luján urbano antes de la orden del gobernador del gobernador M. Salcedo y del loteo a su pedido de Magdalena Gómez de Díaz Altamirano, es porque debieron existir razones que los obligaran a concebir como necesaria a esa realidad poco antes inconcebible (por las dudas

para demostrar que no hubo ningún plan en ese sentido que se le ocurriera a nadie recorrimos los casi setenta años de historia previa desde la llegada aquí de la imagen de la Virgen). Y esa razón, y eso independientemente de las condiciones del lugar para ser urbanizado, fue la seguidilla de malones indios que se desataron desde 1735. Por eso también los reconstruimos (también con nombre y apellido). Para recordar que nuestra cotidianidad está hecha de esa clase de hechos, que compartimos y sufrimos con muchos otros, y menos de esos únicos que nos harían dueños de una excepcionalidad, que con nadie podríamos compartir.

Referencias bibliográficas

Barral, M. E. (2007), *De sotanas por la pampa. Religión y sociedad en el Buenos Aires rural tardocolonial*, Bs. As, Prometeo.

Blasco, M. É. (2011), *Un museo para la colonia. El Museo Histórico y Colonial de Luján 1918 - 1930*, Rosario, Prohistoria.

Blasco, M. É. (2011), “La hora del museo: la sala Uriburu del Museo Histórico y Colonial de la Provincia de Buenos Aires (Luján, 1932)” en *Anais do Museu Paulista. Historia e cultura material*, Sao Pablo, v l. 19, n 1, pp. 113-132.

Binetti, J. (2014-2016), “La cruz sin la espada. Patrimonio, tradición e historia en el Luján temprano, 1671- 1742” primera y segunda parte en *RED Sociales. Revista Electrónica del Departamento de Ciencias Sociales de la UNLu*, n 1, pp.52, 80, vol 3, n 5, pp.3-34.

Binetti, J. y Suárez, F. (2016), *Una Virgen para el pago. Historia y patrimonio del Luján, 1580-1740*, Ituzaingó, Cienflores.

Birocco, C. M. (2009), “Los indígenas de Buenos Aires a inicios del siglo XVIII: los reales pueblos de indios y la declinación de la encomienda” en *Revista de Indias*, vol. I.XIX, n° 247, pp.83-104.

Canedo, M. –comp- (2006a), *La historia de los pueblos de Buenos Aires (Siglos XVIII-XIX). Trayectorias historiográficas y posibilidades heurísticas*, Cuadernos de Trabajo, Serie Investigaciones, Departamento de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Lanús, Nro 11.

Canedo, M.- (2006b), “Fortines y pueblos en Buenos Aires del siglo XVIII. ¿Una política de urbanización para la frontera?” en *Mundo Agrario*, vol. 7, n° 13, Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Centro de Estudios Histórico Rurales en http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1515-59942006000200009.

Canedo, M. (2007), “La venta de solares en los pueblos en Buenos Aires colonial. Los curas párrocos en los procesos de apropiación y transferencia de los terrenos”, Montevideo, ponencia

Marquiegui, D. N. 2019. Para que lo pueble la gente que se conoce derrotada (por los indios). Precisiones documentales sobre los orígenes del Luján urbano. *Red Sociales, Revista del Departamento de Ciencias Sociales*, Vol. 06 N° 01: 13-56.

presentada en las Montevideo, Uruguay, el I Congreso Latinoamericano de Historia Económica (CLADHE) y las Cuartas Jornadas Uruguayas de Historia Económica.

Carlón, F. (2014), “Una vuelta de tuerca más: repensado los malones en la frontera de Buenos Aires durante el siglo XVIII” en *Revista Tefros*, vol.12, n 1, pp. 26-49.

Chartier, R. (1992), *El mundo como representación. Debates sobre historia cultural*, Barcelona, Gedisa.

Cortabarría, J. J. (1994), *El santuario de Luján, 1753-1904*. Luján, Colección Pasado lujanense n° 1.

Cortabarría, J. J. (2009), *Orígenes de la ciudad de Luján*, Luján, Asociación y Biblioteca Popular Ameghino.

Di Stefano, R. y Zanatta, L. (2000), *Historia de la Iglesia en Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, Grijalbo Mondadori.

Dorronzoro, M. (1950), *Pago, Villa y Ciudad de Luján*, Buenos Aires, Tupá.

Estrada, S. (1867), *El Santuario de Luján*, Bs. As, Imprenta Americana.

Flores, F. y Suárez, F. (2015), “El negro Manuel: ¿un curandero yoruba” en *GRIEPPRA. Grupo Interdisciplinario de Estudios sobre el pluralismo Religioso en Argentina*.

Fogelman, P. (1996), *Alrededor de una imagen. Los vecinos y el Santuario de Luján, 1630-1830*, Luján, Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional de Luján.

Fogelman, P. (2003), “Reconsideraciones sobre los orígenes del culto a Nuestra Señora de Luján” en *Entrepasados. Revista de Historia* n 23, Buenos Aires, pp. 123-148.

Fogelman, P. (2013), “Dos exvotos contra el Estado liberal. La Basílica y el libro de Salvaire sobre la historia del culto de Luján” en Fogelman, Patricia, Ceva, Mariela y Tourís, Claudia *El culto mariano en Luján y San Nicolás. Religiosidad e Historia Regional*, Buenos Aires, Biblos, pp. 23-49.

Geertz, C. (1996a), “Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura” en *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Paidós, pp. 19-39.

Geertz, C. (1996b), *Tras los hechos. Dos países, cuatro décadas y un antropólogo*, Barcelona, Paidós.

Gérault, J. A. (1961). *La virgen de Luján y su santuario. Síntesis histórica. Evocaciones*. Bs. As: Editorial Baraga.

Marquiegui, D. N. 2019. Para que lo pueble la gente que se conoce derrotada (por los indios). Precisiones documentales sobre los orígenes del Luján urbano. *Red Sociales, Revista del Departamento de Ciencias Sociales*, Vol. 06 N° 01: 13-56.

Ginzburg, C. (1976), *Il formaggio e i vermi. Il cosmo de un mugnaio del '600*, Torino, Einaudi (hay versión castellana *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del silo XVI*, Barcelona, Muchnick, 1987).

Ginzburg, C. y Poni, C. (1991), *El nombre y el cómo: intercambio desigual y mercado historiográfico*” en *Historia Social* 10, pp. 63-70.

Lansón, D. E. (2011), “El centro histórico de Lujan, Buenos Aires (Argentina). Un análisis de los procesos de territorialización a partir de cartografía histórico” en *Revista de Geografía Universitaria*, n 20, pp. 67-82.

Levene, R. –dir- (1940-1941), *Historia de la Provincia de Buenos Aires y formación de sus pueblos*, La Plata, Taller de Impresiones Oficiales, III Tomos.

Mandrini, R. (1993). "Guerra y paz en la frontera bonaerense durante el siglo XVIII". *Ciencia Hoy*. 4 (23), pp. 26-35.

Maqueda, J. F. (1812), “Historia verídica de la Purísima Concepción de Nuestra Señora de Luján Bs. As, Imprenta de Niños Expósitos. Reproducción facsimilar en Juan Antonio Presas (1980), *Nuestra Señora de Luján. Estudio crítico- histórico, 1630-1730*, Morón, Junta Catequística Diocesana, pp. 231-239.

Marquiegui, D. N. (1990), *Estancia y poder político en un partido de la campaña bonaerense (Luján, 1756-1821)*, Buenos Aires. Editorial Biblos- Fundación Simón Rodríguez.

Marquiegui, D. N. y Fernández, M. (1999), “Convergencias. Las etapas del proceso de urbanización en una ciudad antigua de la provincia de Buenos Aires. El caso de Luján (República Argentina). Siglos XVIII a XX” en *Revista de Historia de América* n 123, México D. F, Instituto Panamericano de Historia y Geografía, pp. 129-152.

Marquiegui, D. N. y Binetti, J. (2005), “Lapides clamabunt (las piedras hablarán): el debate sobre la construcción de la Basílica de Nuestra Señora de Luján como emergente material para el surgimiento de una Iglesia Nacional Argentina”- Bs. As, trabajo presentado ante el *Grupo de Estudios de Historia de la Iglesia* con sede de Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Mayo, C. y Latrubesse, A. (1998), *Terratenientes, soldados y cautivos, La frontera, 1736-1815*. Buenos Aires, Biblos.

Nespolo, E. (2003), "La sociedad indígena en la Frontera Bonaerense. Resistencia y complementariedad. Los pagos de Luján, 1736- 1784". *Ateik Na en la Tierra. Puerto Madryn*. p. 47-83.

Nespolo, E. (2006), *Resistencia y Complementariedad, gobernar en Buenos Aires. Luján en el siglo XVIII: un espacio políticamente concertado*. Tesis de Doctorado. Universidad de Buenos Aires.

Marquiegui, D. N. 2019. Para que lo pueble la gente que se conoce derrotada (por los indios). Precisiones documentales sobre los orígenes del Luján urbano. *Red Sociales, Revista del Departamento de Ciencias Sociales*, Vol. 06 N° 01: 13-56.

Nolasco de Santa María, P. (1890), “Relación de Pedro Nolasco de Santamaría” copia textual y reproducción facsimilar en Juan Antonio Presas, *Nuestra Señora de Luján. Estudio crítico-histórico, 1630-1730*, Morón, Junta Catequística Diocesana, pp. 226-229.

Piccinato, G. –a cura di- autores: J. E. Hardoy, M. Gutman, D. N. Marquiegui, M. Fernández (1996), *Alla ricerca del centro storico. Il caso di Luján*, Milano. Franco Angeli- Istituto Universitario di Architettura, Dipartimento di Urbanistica, Università di Venezia.

Presas, J. A. (1980), *Nuestra Señora de Luján. Estudio crítico- histórico, 1630-1730*, Morón, Junta Catequística Diocesana.

Presas, J. A. (1983), *Anales de Nuestra Señora de Luján. Trabajo histórico- documental, 1630-1982*, Morón, Junta Catequística Diocesana.

Robin, R. (2012), *La memoria saturada*, Waldhuter Ediciones.

Romero, J. L. (2008), *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Scarella, A. (1932), *Pequeña Historia de Nuestra Señora de Luján*, Bs. As, Tudurí.

Serna, J. y Pons, A. (2003), “En su lugar. Una reflexión sobre la historia local y el microanálisis” en *Contribuciones desde Coatepec*, número 4, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 35-56

Sors de Tricerri, G. (1941), “Luján” en Ricardo LEVENE (dir), *Historia de la Provincia de Buenos Aires y formación de sus pueblos*, La Plata, Taller de Impresiones Oficiales, II Tomo II.

Sors de Tricerri, G. (1949), “Nuevos documentos sobre los orígenes de Luján” en *Trabajos y Comunicaciones* 1949, 1. pp. 279-291.

Suárez, F. (2013), *Luján antes de convertirse en Villa*, Bs. As, Grupo EFE.

Tartaglia, T. y Tuis, C. (1993), *Aportes demográficos para la historia lujanense*, Luján, PAYS.

Torre Revello, J. (1942), *La Casa Cabildo de la Villa de Luján*, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Históricas, Facultad de Filosofía y Letras.

Udaondo, E. (1939), *Reseña Histórica de la Vila de Luján*, Bs. As, Talleres Gráficos San Pablo.

Un Sacerdote de la Congregación de la Misión (J. M. Salvaire) (1885), *Historia de Nuestra Señora de Luján. Su origen, su santuario, su Villa, sus milagros y su culto*, II Tomos. Bs. As, Imprenta de Pablo E. Coni.

Varela, L. V (1987), *Breve Historia de la Virgen de Luján*, Bs. As, Establecimiento Tipográfico Nicolás Avellaneda.