

“Religiosidad e identidades en construcción. La sacralización de la política en el Obispado de Córdoba del Tucumán”¹

“Religious practices and identities under construction: The sacralization of the politics in the Bishopric of Cordoba del Tucumán”

María Laura Mazzoni²

CONICET-Inst. Ravnani/UBA

mazzonilaura@gmail.com

Resumen: En este trabajo nos proponemos analizar las prácticas de religiosidad en el Obispado de Córdoba del Tucumán a fines del siglo XVIII y principios del XIX. Observaremos cómo estas prácticas, componente fundamental de la identidad colectiva, son resignificadas al calor de la Revolución de Mayo a través de una transferencia de sacralidad que permitió a la naciente república –las Provincias Unidas del Río de la Plata para este momento- aunar el imaginario colectivo con un nuevo panteón “sagrado”.

Palabras claves: Prácticas de religiosidad, Obispado de Córdoba, Revolución de Mayo, sacralización de la política

Abstract: In this article we will analyze the religious practices in the Diocese of Cordoba del Tucuman at the end of the Eighteenth and the beginning of the Nineteenth century. We will study how these practices, a fundamental component of the social identity, were redefined with the May Revolution through the transfer of sacrality. This process allowed the recently created republic –the Provincias Unidas del Rio de la Plata at that moment- to unite the social imaginary with a new “sacred” pantheon.

Key words: Religious practices, Bishopric of Cordoba, May Revolution, sacralization of politics

¹ Artículo recibido el 7 de mayo de 2012. Aceptado el 21 de diciembre de 2012.

² La investigación para este artículo fue posible, en parte, gracias a una beca otorgada por la AUIP en el marco del Programa de movilidad entre universidades andaluzas y latinoamericanas. Agradezco la exhaustiva lectura y los comentarios que, de este artículo, hicieron el Dr. Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz y la Dra. Valentina Ayrolo, como así también las observaciones de los evaluadores anónimos de este artículo.

El fin del orden colonial en América comenzó con la crisis de la Corona Española. Hasta ese momento, las colonias americanas pertenecían a un espacio común, el de la monarquía católica, en el cual convivían los rasgos de una monarquía universalista con los particularismos a nivel local. Sin embargo, la disolución del imperio español trajo, junto con la revolución y la guerra en estos territorios, la necesidad de “construir” las naciones en ciernes. Esta difícil y trabajosa operación se valió de la identidad local para legitimar la creación de una nueva entidad política.

Tomando en cuenta lo mencionado por François-Xavier Guerra para quien “toda identidad colectiva es una construcción cultural” y entendiendo que esta última “en América es idéntica, católica”,³ nos resulta interesante analizar los elementos de esa identidad cultural católica entre los cuales se cuentan sin duda las devociones y muestras de religiosidad.

En el período tardocolonial y a principios del siglo XIX los territorios americanos, y el Obispado de Córdoba en particular, comenzaron a transitar un cambio extremadamente profundo. La crisis europea y los avatares políticos, sociales, culturales y económicos en el continente confluyeron en este periodo para dar como resultado la crisis revolucionaria que llevaría, tras largos años de luchas, a la conformación de los estados modernos basada, en parte, en manifestaciones identitarias: la sociedad colonial americana compartía una pertenencia colectiva como comunidad de creencia. La religiosidad sería uno de los rasgos que persisten en este imaginario colectivo y que perdurará hasta bien entrado el siglo XIX.⁴

En este trabajo nos proponemos ahondar sobre este proceso desde una perspectiva regional. Analizaremos las prácticas de religiosidad en el Obispado de Córdoba del Tucumán a fines del siglo XVIII y principios del XIX. Observaremos cómo estas prácticas, componente fundamental de la identidad colectiva, son resignificadas al calor de la Revolución de Mayo a través de una transferencia de sacralidad que permitió a la naciente república –las Provincias Unidas del Río de la Plata para este momento- aunar el imaginario colectivo con un nuevo panteón “sagrado”.

³ Cf. François-Xavier GUERRA, “Las mutaciones de la identidad en La América Hispánica”, en Antonio ANNINO, François-Xavier GUERRA (Coords.), *Inventando la Nación, Iberoamérica siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 185-220.

⁴ Pilar GONZÁLEZ BERNALDO, “La ‘identidad nacional’ en el Río de la Plata post-colonial. Continuidades y rupturas con el Antiguo Régimen”, *Anuario del IEHS*, N° 12, Tandil, UNCPBA, pp. 109-122.

Principalmente nos concentraremos en los territorios de las actuales provincias de La Rioja y Córdoba, aunque haremos referencias ocasionales a otros espacios del Obispado de Córdoba entre fines del periodo colonial y principios del siglo XIX. Los curatos enmarcados en este territorio son los que permanecerán unidos en el siglo XIX tras la reforma de la Diócesis del Tucumán, en 1806, por la cual fueron creados dos Obispos, el de Salta y el de Córdoba, como dos diócesis distintas. Las jurisdicciones de Córdoba y La Rioja pertenecerán, a partir de ese momento, a la Diócesis de Córdoba, y se le incorporarán las jurisdicciones de las tres provincias cuyanas, San Juan, San Luis y Mendoza, que hasta ese momento habían pertenecido a la Diócesis de Santiago de Chile.

Para realizar este trabajo consultamos diversos reservorios documentales tales como el Archivo del Arzobispado de Córdoba (AAC), el Archivo Histórico Provincial de Córdoba (AHP), el Fondo Documental “Monseñor Pablo Cabrera”, Sección Americanistas (ex Instituto de Estudios Americanistas –IEA-) dependiente de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, el Fondo La Rioja del Archivo General de la Nación (AGN), y algunas fuentes editas como las actas capitulares, eclesiásticas y civiles, de Córdoba.

Expresiones de la fe: celebraciones, procesiones y rogativas

Como sabemos, el almanaque religioso guiaba las celebraciones, los momentos en los cuales la comunidad se reunía y se reconocía como tal. Las fiestas estaban directamente relacionadas con este calendario.

Si bien para Córdoba no hemos encontrado aún en los archivos un calendario festivo de la época, las fiestas señaladas en los almanaques de Buenos Aires pueden servirnos de guía para este espacio⁵ aunque, por ejemplo, no aparezca la fecha específica de la celebración del Patrono de Córdoba o de La Rioja. Después de todo, el calendario se regía por un repertorio católico universal al que se agregaban las fiestas patronales locales.⁶

El calendario litúrgico dividía el año en dos grandes ciclos: la Navidad y la Pascua de Resurrección que celebran los dos misterios más importantes de la cristiandad, la

⁵ En un artículo de María Elena Barral sobre las fiestas religiosas en la campaña bonaerense, la autora transcribió los almanaques de 1814 y 1819 de Buenos Aires, donde es posible visualizar las fechas de guardar y ciclos religiosos. Cfr. María Elena BARRAL, “El calendario festivo en Buenos Aires rural en las primeras décadas del siglo XIX”, *Cuadernos de Trabajo del Centro de Investigaciones Históricas*, Lanús, UNLa, 2008, N° 14, pp. 1-65, especialmente ver el Anexo documental del artículo.

⁶ *Ibidem*, p. 4.

Encarnación y la Redención.⁷ El año litúrgico además regulaba los días de precepto. Algunas festividades implicaban precepto de oír misa y no trabajar, otras, menos importantes, sólo oír misa, también se especificaban los días de vigilia (que con el tiempo fueron recortándose por la reticencia de las autoridades a continuar con las celebraciones nocturnas), los días en que había que guardar abstinencia de carnes (miércoles de ceniza en tiempo de Cuaresma, pero también los días de San Casimiro Confesor, San Eulogio, San Hilario Obispo y Mártir y Santa Isabel, San Gabriel Arcángel y la Anunciación de Nuestra Señora en marzo, en Pascua desde el miércoles al sábado santo, Pentecostés, etc.), los que se rezaban las XL horas en alguna de los templos de cada ciudad, y los días en que podía ganarse indulgencias (en algunos casos se ganaban indulgencias el día especificado si se visitaban cinco iglesias como en la Fiesta de Pentecostés o el día de San Mateo Apóstol y Evangelista) y en otros casos sólo los cofrades (como en el 15 de Agosto, día de la Asunción de Nuestra Señora, en el que solamente ganaban indulgencias los cofrades del Rosario “cuantas veces visiten la capilla desde las primeras vísperas”).⁸

Asimismo, ciertas circunstancias especiales que afectaban el curso de la monarquía, como la coronación de un nuevo monarca, la muerte del rey o la reina, el nacimiento de un nuevo infante real, o la victoria en alguna batalla importante, solían alterar este calendario. En esas ocasiones, las ciudades españolas y americanas organizaban el festejo o las exequias pertinentes. Las autoridades civiles y eclesiásticas encabezaban la celebración, y la costeaban. En cada ciudad, estas celebraciones reales tenían una función pedagógica,⁹ un “papel carismático y regulador de las tensiones sociales”¹⁰ y, sobre todo en América, servían “para reafirmar la pertenencia al Imperio español, para mantener viva la presencia del Monarca lejano y para fomentar los sentimientos de adhesión a uno y otro”.¹¹

En el caso del Obispado de Córdoba las honras por la muerte de Carlos III en 1789 fueron recogidas en un Memorial literario impreso en Madrid a través de la cual puede apreciarse la magnitud y los elementos presentes en este tipo de conmemoraciones en la

⁷ *Ibíd.*, p. 5.

⁸ *Ibíd.*

⁹ Cfr. León Carlos, ÁLVAREZ SANTALÓ, “La fiesta religiosa moderna: la madeja sacralizada del poder y la necesidad”, CORTÉS PEÑA, Antonio Luis (coord.) *Historia del Cristianismo. III El mundo moderno*, Trotta-Universidad de Granada, Madrid, 2006, pp. 591-635.

¹⁰ Victoria, SOTO CABA, “Fiesta y ciudad en las noticias sobre la proclamación de Carlos IV”, en *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie VII, Historia del Arte, t. 3, 1990, págs. 259-271.

¹¹ Daisy RÍPODAS ARDANAZ, “El ingrediente religioso en las exequias y proclamaciones reales”, *Archivum*, XVI (1994) p. 163.

ciudad de Córdoba.¹² Las exequias tuvieron lugar durante varios días y contaron con la participación del Gobernador, el Cabildo eclesiástico, las comunidades religiosas, el clero secular, el Ayuntamiento, colegios y cuerpos militares, además de los vecinos de la ciudad.

En este tipo de celebraciones los edificios y las calles más importantes de la ciudad eran adornados, y en la Plaza Mayor, punto central de las conmemoraciones, se construía una arquitectura efímera especialmente para la ocasión.¹³ En 1789, se construyó un túmulo con altares que portaban sonetos en honor al monarca difunto, y se practicaron vigiliias y misas en su honor.¹⁴

En ese mismo año se recibió la comunicación de la ascensión al trono de Carlos IV, y pasado el duelo reglamentario, la noticia involucró a la sociedad cordobesa en los preparativos para los festejos en honor al nuevo monarca. Carlos Page sostiene que “es muy probable que las fiestas de Córdoba hayan sido las más importantes del Virreinato, alcanzando mayor lucimiento que las de la misma capital”.¹⁵

Todas estas celebraciones del calendario litúrgico o relacionadas con los acontecimientos políticos de la corona contaban con la presencia de misas, vigiliias, novenarios, octavarios o rogativas, acompañados de música, pirotecnia, juegos, corrida de toros y luminarias que eran comunes a todas las festividades en el ámbito de la Monarquía católica. Los festejos populares con motivo de la celebración de los patrones de cada pueblo tomaban las calles, tenían disfraces, colores, y se nutrían de tradiciones y prácticas locales. Además, estas fiestas religiosas eran motivo de descanso, esparcimiento y celebración. Tal como lo habían manifestado los cabildantes de La Rioja en 1812:

“[...] aunque la obligación se limita a la víspera, y al día, por costumbre de este pueblo se extiende las mas de las veces a ocho y aun, a doce días por razón de los juegos de cañas u otros espectáculos con que esta jurada y se le subsiguen, sin que los señores gobernadores ni visitadores hayan podido moderar una costumbre, en atención a ser los únicos días, de recreación y

¹² Carlos A., PAGE, “La noticia sobre las celebraciones reales de Córdoba del Tucumán de 1789 publicada en el Memorial Literario de Madrid”, *Revista de la Junta Provincial de Historia*, n° 23/2006, pp. 409-421.

¹³ Carlos A., PAGE, “Las proclamaciones reales en Córdoba del Tucumán”, en *Revista Complutense de Historia de América*, vol. 30, 2004, pp. 77-94.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Carlos A., PAGE, “Las proclamaciones reales [...]”, *op. cit.*

desahogo que tienen entre año estos pobres moradores sitiados en este rincón del mundo”.¹⁶

En la cita podemos observar cuáles eran algunas de las costumbres de los pobladores de este Obispado. Costumbres que aparentemente tenían fuerte arraigo en la comunidad y que chocaban con una religiosidad más normada que las autoridades deseaban imponer. En las manifestaciones religiosas comunitarias primaba la exteriorización de la fe y la teatralidad –músicas, bailes, juegos y cuadrillas de caballos, entre otras-, remitiéndonos a una religiosidad más cercana al barroco que a una espiritualidad de corte “moderno”.¹⁷ La impronta local de estas prácticas no siempre era aceptada o vista con buenos ojos por una jerarquía que buscaba acercar las celebraciones a expresiones más “privadas” e intimistas.¹⁸

Las fiestas patronales nos permiten analizar estas prácticas porque se presentan como las ocasiones en las que se celebraba y recordaba al patrón de cada localidad, al protector de ese espacio, con quien los fieles tenían una particular relación, más estrecha y, por lo tanto, a quien acudirían con más frecuencia.

En el Obispado de Córdoba la fiesta de San Nicolás de Bari, patrono de la jurisdicción de La Rioja, y la de San Jerónimo, patrono de la ciudad de Córdoba, eran las más populares. Un dato que habla de la extendida devoción hacia el santo patrono de una comunidad es la gran cantidad de personas que llevaban el nombre de Nicolás en La Rioja. Allí se celebraba, además, la fiesta de Todos los Santos que era el patrono de la ciudad de La Rioja. De hecho, la ciudad se llamaba De Todos los Santos de la Nueva Rioja.

Con respecto a la fiesta patronal riojana, ésta incluía la procesión del santo, pero también la corrida de toros (que en 1805 y 1806 no se había realizado aunque desconocemos el motivo) y otros entretenimientos (como las garrochas). En el mismo

¹⁶ AGN, Sala X, 5-6-5, La Rioja-Gobierno 1812-1816.

¹⁷ En anteriores trabajos ya he analizado las prácticas de religiosidad en el Obispado de Córdoba. Ver: María Laura MAZZONI, “Culto, devociones e identidad. Las prácticas de religiosidad local en el Obispado de Córdoba a principios del siglo XIX”, *História Unisinos*, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil, Vol. 15, N° 2, 2011. ISSN: 2236-1782, (<http://www.unisinos.br/revistas/index.php/historia>). IDEM, “Las disposiciones mortuorias como formas de diferenciación social. Córdoba a finales del siglo XVIII” en Gabriela CARETTA e Isabel ZACCA (comps.) *Derroteros en la construcción de Religiosidades. Sujetos, instituciones y poder en Sudamérica, siglos XVII al XX*, Salta, CEPIHA-CONICET, 2012.

¹⁸ Ver I. ARIAS de SAAVEDRA ALIAS, y M. L. LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, “La política ilustrada ante la religiosidad popular. Intendentes y cofradías en el Reinado de Carlos III”, en *La represión de la religiosidad popular. Crítica y acción contra las cofradías en la España del siglo XVIII*, Granada, Universidad de Granada, 2002, p. 299.

año de 1806, pero ya en diciembre, una vez que la celebración había terminado, el Cabildo hizo el balance de los costos de la fiesta y, en él, podemos observar estos componentes de la celebración:

“[...] que ha ascendido a la cantidad de doscientos cuarenta y ocho pesos, dos reales y que rebajados los ciento doce pesos que el señor Regidor Alférez Real Dn. Francisco Fernández ha donado para dicho costo, se le mando por este Ilustre Cuerpo pagara lo restante. A saber cien pesos del año de ochocientos cinco, y del presente destinados a garrochas por cuanto no hubo función de toros; y los treinta y seis con dos reales que completan la cuenta del Ramo de Propios”.¹⁹

Como en toda celebración de antiguo régimen la distribución de los diferentes grupos en la procesión daba cuenta de la posición jerárquica que ocupaban en la sociedad.²⁰ Por ello no sorprende constatar que los conflictos de preeminencia durante la procesión y el Paseo del Estandarte fueron muy comunes en estas celebraciones patronales. El orden en el que se ubicaban el clero secular, regular, los miembros del Cabildo y los funcionarios reales era importante, porque en una sociedad jerarquizada como esta, las formas tenían un significado especial que hacía a la distinción de la persona, y en última instancia, a su poder. Así, en cada procesión “se dotaba a las jerarquías sociales de lenguaje inteligible y expresivo del orden corporativo y estamental que se pretendía”.²¹ Las luchas por obtener lugares de privilegio en las mismas permiten que las analicemos como un espacio en el que se articulaban “mecanismos de proyección del orden social y formas de promoción de quienes en ellas participaban”.²² Siendo la fiesta de San Jerónimo una de las celebraciones más destacadas del calendario festivo local, los conflictos no pasaron inadvertidos. Veamos, por ejemplo, lo ocurrido en 1805. Aquel año, el Ministro de Hacienda de la

¹⁹ AMC, Actas Capitulares, 1805-1809, *op. cit.*, pp. 182-183

²⁰ Norbert Elias explica que en la sociedad de antiguo régimen “la etiqueta y el ceremonial se convirtieron [...] cada vez más en un fantástico *perpetuum mobile*, que, en virtud de ser totalmente independiente de cualquier valor útil inmediato, siguió existiendo y estando en movimiento, pues lo impulsaba hacia delante un motor infatigable: la competencia por las oportunidades de status y de poder que tenían los allí involucrados en su relación recíproca, así como frente a los excluidos, y su necesidad de un prestigio netamente escalonado”, Norbert ELIAS, *La sociedad cortesana*, México, FCE, 1982, p. 118.

²¹ Carlos Rubén RUIZ MEDRANO, *Fiestas y procesiones en el mundo colonial novohispano. Los conflictos de preeminencia y una sátira carnavalesca del siglo XVIII*, México, El Colegio de San Luis, 2001, p. 18.

²² *Ibíd.*, p. 7.

Gobernación-Intendencia de Córdoba, Don Joaquín Moreno, hacía llegar su queja a la Real Audiencia de Buenos Aires. El Alcalde de Segundo Voto había estado ausente de las celebraciones del 29 y 30 de Septiembre de 1804 –víspera y día de San Jerónimo. En su lugar, y haciendo sus veces, había llevado la Borla del Real Estandarte en el paseo, el Regidor Alguacil Mayor representando al Cabildo.²³ El Ministro basaba su argumentación en que su antigüedad en el cargo era mayor que la del Regidor Alguacil Mayor y que era él quien debería haber llevado la borla. La solución del conflicto no fue favorable para Don Joaquín Moreno, ya que la Audiencia le hizo notar que había un Auto proveído por el Gobernador en 1804 con arreglo a la Real Cédula del 14 de Agosto de 1803 que establecía que:

“[...] enseguida de los Alcaldes, debiendo solo precederlos alguno otro de los Regidores, siempre que obtenga en depósito algunas de las varas, requisito indispensable para el efecto, y que en caso de ausencia casual del segundo voto a quien corresponde llevar la Borla del Real Estandarte deberá suplir su falta el Regidor mas antiguo, sin que en modo alguno corresponda este acto al Ministro Oficial Real [...]”²⁴

Este tipo de pleitos solían desatar violentas discusiones, como sucedía en otros espacios americanos,²⁵ por eso la Audiencia de Buenos Aires le aconseja a Moreno que “guarde el estilo sencillo, y respetuoso que le es debido evitando acaloramientos de ánimo, que impiden la mejor correspondencia y armonía tan reencargada a los Jueces y Magistrados”.²⁶

En cuanto a las fiestas patronales de La Rioja, la más importante era la del Tincunaco o Fiesta del Niño Alcalde que se celebraba el 31 de Diciembre, en honor a San Nicolás de Bari, Santo Patrono de la Provincia de La Rioja. El día de San Nicolás es el 6 de diciembre pero se celebraba el 31 de diciembre porque, aunque se les llama Fiestas de San Nicolás, se rendía homenaje tanto a San Nicolás como al Niño Alcalde. La Fiesta del Encuentro entre el santo y el niño se llama topamiento, tincunaco o tunkunaku. El Tincunaco es una celebración que se sigue practicando en La Rioja, no

²³ IEA, foja 3795, Sobre paseo estandarte, San Jerónimo-1805.

²⁴ IEA, foja 3795, Sobre paseo estandarte, San Jerónimo-1805.

²⁵ Carlos R. RUIZ MEDRANO, *Fiestas y procesiones [...]*, op. cit.

²⁶ IEA, foja 3795, Sobre paseo estandarte, San Jerónimo-1805.

sólo en la ciudad sino también en muchas ciudades y pueblos del interior.²⁷ La fiesta empezaba el 22 de diciembre con una novena que finalizaba el día 30. En esa fecha, los cofrades de la Cofradía de Naturales se dirigían a la casa de la Mayordoma de la cofradía, donde el niño era guardado todo el año, y lo velaban durante toda la noche. A la mañana siguiente, el 31 de diciembre, el Niño Alcalde era llevado en procesión al encuentro con San Nicolás, que era sacado de su Iglesia para esta fecha. Cuando el Niño y el Santo estaban frente a frente, éste se hincaba en honor al niño. La procesión continuaba con las dos imágenes que iban acompañadas de un cántico en quechua “que es un himno dedicado al Niño dios y a la Virgen de Copacabana o la Virgen de la Candelaria”²⁸ con músicos y personas disfrazadas de gigantes.

En Famatina, curato de La Rioja, el Niño era guardado en la casa de una familia, el dueño de casa era llamado Inca y esta función se heredaba de generación en generación. Existían varias cofradías relacionadas con esta celebración. Una era la de los gigantes, que estaba integrada por doce personas que se disfrazaban de gigantes para la procesión de la Fiesta del Encuentro y una, el Cacique, que no llevaba disfraz. Otra cofradía, la de Naturales, se encargaba del cuidado y el aseo del Niño Alcalde, sus cofrades se llamaban aillis. La Mayordoma de esta cofradía era quien guardaba al niño en su casa el resto del año, y la encargada de convidar a los cofrades a un refrigerio después de la procesión. La tercera era la cofradía de españoles que se hacía cargo de los gastos de la celebración en la iglesia de San Nicolás. La Fiesta tiene una leyenda que explica su origen pero que tiene su correlación con hechos históricos.

La leyenda cuenta que en el siglo XVII, San Nicolás había logrado convertir al catolicismo a los indios que habitaban la recientemente fundada ciudad de Nueva Rioja. Sin embargo, los Caciques de la zona se rebelaron contra el santo y su prédica. En pleno conflicto se les había aparecido el Niño Jesús empuñando una vara de alcalde. Los rebeldes, asombrados por la corta edad del Alcalde, cayeron de rodillas y el santo le besó los pies al Niño en señal de agradecimiento. Julián Cáceres Freyre sostiene que el relato hace referencia a la sublevación, de distintas parcialidades indígenas de la Nueva Rioja, acaecida el jueves santo de 1593, en la cual 45 caciques al frente de una tropa estuvieron dispuestos a arrasar con la reciente fundación española, y que se evitó gracias

²⁷ Para analizar esta festividad nos basamos en Julián Cáceres Freyre, *El Encuentro o Tincunaco. Las fiestas religiosas tradicionales de San Nicolás de Bari y el Niño Alcalde en la Ciudad de La Rioja, Separata de cuadernos del Instituto Nacional de Arqueología*, N° 6, Buenos Aires, 1966-1967.

²⁸ *Ibidem*, p. 39.

a la oratoria de San Francisco Solano. Su sermón produjo un estrechamiento o encuentro entre españoles e indios y eso es lo que se celebra en el Tincunaco.

Esta celebración tiene varios elementos que es interesante analizar. En primer lugar, los nombres de los cofrades o encargados de la celebración. El Inca era quien albergaba al Niño en su casa durante todo el año en algunos pueblos de Famatina, los cofrades se llamaban aillis. Y los cánticos que entonaban eran quechuas y estaban dedicados a la Virgen de Copacabana. Todos estos elementos de la celebración pueden relacionarse con la cultura de las poblaciones calchaquíes de la región. El hecho de que el santo vaya al encuentro de un niño –son conocidos los rituales de la zona que tenían como protagonistas a niños que, por ejemplo, eran enterrados en lugares sagrados como las montañas-²⁹ es otro dato que permite relacionar estas expresiones religiosas con prácticas de origen prehispánico.

Por otra parte, para tal ocasión salían de la ciudad “cuadrillas de calchaquíes” conformadas por vecinos distinguidos y “forasteros de distinguidas obligaciones” que iban a los pueblos y compartían juegos de cañas.³⁰ Las cuadrillas de calchaquíes, como se llamaba a esta práctica, salían a caballo desde La Rioja, formadas por personas notables de la comunidad. Para formar parte de ellas, el Cabildo configuraba una lista que “la firman todos los individuos de este Cabildo, y la facultan a un sujeto para que la intime, y que se obliga a los que han de salir, bajo multa, y de no, à que ponga personero”.³¹

Tal vez esto explique que todavía en 1892, aunque hay testimonios aún posteriores a esta fecha, el jurisperito y político Joaquín V. González –quien había nacido en 1863 en Nonogasta (Chilecito, La Rioja) y escribió varias obras donde se ocupaba del folklore, el paisaje y la historia de su tierra –se refiriera a la Fiesta del Niño Alcalde o Tincunaco como un “resto curiosísimo, reliquia viviente de aquellos tiempos nebulosos, se conserva una fiesta popular semibarbara, pero conmovedora a la vez”.³²

Por lo demás, los gigantes que bailaban en la procesión e iban vestidos con túnicas de vistosos colores, eran figuras comunes en el ceremonial de muchas fiestas profanas y

²⁹ En el Museo de Arqueología de Alta Montaña en Salta se exhiben los cuerpos momificados de tres niños, los “Niños del Llullaillaco”, que fueron enterrados en el Volcán Llullaillaco hace más de 500 años, durante el apogeo del estado inca, junto a ciento cuarenta y seis objetos que componían su ajuar. Ver: <http://maam.culturasalta.gov.ar/>

³⁰ IEA, foja 4045, San Nicolás, 1799.

³¹ IEA, foja 4045, San Nicolás, 1799.

³² Joaquín V. GONZÁLEZ, *Mis Montañas*, Buenos Aires, Kapeluz, 1954 [1923], p. 80.

religiosas en toda Europa y nos “remiten a una religiosidad barroca que otorgaba un lugar primordial a la exteriorización de la fe y a la teatralidad”.³³

Las fiestas eran un asunto comunitario, toda la parroquia estaba involucrada ya sea en la participación o en los preparativos. En las sociedades de Antiguo Régimen la vida en comunidad era la norma, y el espacio público y privado no se consideraban como compartimentos estancos, “la colectividad tenía derecho de fiscalizar las acciones de cada uno de sus miembros en nombre de las finalidades del bien común”.³⁴ Los espacios públicos –plazas y plazuelas- donde se realizaban las actividades religiosas y ceremoniales eran lugares de encuentro donde la vida corporativa era muy intensa.³⁵ No sólo la separación entre espacio público y privado estaba difuminada, sino que el individuo como tal sólo se identificaba en tanto parte de una comunidad. Y aparentemente toda la ayuda era necesaria, así lo hacía saber Don José Agustín Álvarez, cura de la viceparroquia de Ambul, quien en 1813 suplicaba al obispo mediante una carta que no detuviera a su ayudante:

“que es todo mi desempeño, y no hallaré ni con candelas, quién supla su falta. No así Sr. cómo reparar esta ausencia, que es irreparable el daño. Este ayudante es muy bien visto, y estimado de toda la Feligresía, como lo pueden informar los Jueces del Partido= Yo no sé ahora cómo sea esta ida; se halla el Domingo diez y nueve con las fiestas de N. S^a. de la Concepción; que es la Patrona de la Vice parroquia de Ambul, con toda la gente citada siguiendo la novena; las fiestas duran hasta la Pascua de Navidad, que son días feriados”.³⁶

La fuente es muy elocuente, y nos deja una idea que subyace a los pedidos del sacerdote: las fiestas implicaban a toda la comunidad, clero y feligresía hacían la iglesia y sus celebraciones.

El calendario litúrgico acompañaba el ritmo de trabajo y época de descanso de la feligresía. En los curatos rurales, por ejemplo, el ritmo de trabajo de los campesinos

³³ María Elena BARRAL, *De sotanas por la pampa. Religión y sociedad en el Buenos Aires rural tardocolonial*, Buenos Aires, Prometeo, 2007, p. 149.

³⁴ François-Xavier GUERRA y Annick LEMPÉRIÈRE, *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*, Centro Francés de estudios Mexicanos y Centroamericanos y Fondo de Cultura Económica, México, 1998, p. 79.

³⁵ *Ibidem*, p. 74.

³⁶ AAC, Legajo 40, Cartas y notas de los Sres. Curas a los obispos, T II.

marcaba el tiempo de las celebraciones. No todos los fieles podían acudir a oír misa o rezar durante el día, por lo que las funciones nocturnas eran frecuentes. Esta práctica era una preocupación recurrente de las autoridades eclesiásticas, para quienes la nocturnidad implicaba peligros, y la posibilidad de desmanes y escándalos. La piedad de los fieles desbordaba los marcos fijos a los que la Iglesia tridentina pretendía ajustarlos. Tomemos el caso de la ciudad de Córdoba donde en 1795 el Obispo, Don Ángel Mariano Moscoso, decía que “a poco tiempo de haber tomado posesión de este su Obispado, tuvo a bien prohibir por punto general las funciones nocturnas, que acostumbraban celebrar en las Iglesias [...] su observancia rebajo en mucha parte y aun embarazaba la piedad y devoción de los fieles”³⁷ y que “se ha visto más de una vez mezcladas las prácticas de devoción con los actos mas irreverentes y escandalosos [...] fácilmente pueden promiscuarse los dos sexos”.³⁸ Sin embargo, la preocupación del Obispo Moscoso por estos excesos chocaba contra una realidad: durante el día la cantidad de fieles que asistía a las celebraciones era menor. Y, por otra parte, no hacía más que agravar la tibieza en las manifestaciones de piedad y así se lo hacían saber los curas rectores de la Catedral de Córdoba al prelado cuando le manifestaban que:

“[...] juzgamos que las dichas funciones nocturnas no solo son útiles, y convenientes sino también precisas para animar la tibieza, y excitar el fervor de los fieles. Este concepto no tiene otro principio que la experiencia misma; pues en todo el tiempo, que las dichas funciones han estado suspensas por orden de V.S. hemos observado una general, y lastimosa desolación de los templos, sin embargo de celebrarse en ellos por la tarde aquellos mismos ejercicios piadosos, que practicados de noches los llenaban antes, y llenan al presente de numeroso concurso, que hace brillar la devoción, como podrán informar a V.S. los prelados regulares por lo que hace a sus respectivas Iglesias.”³⁹

Las procesiones nocturnas causaron fricciones entre el Gobernador-Intendente de Córdoba Sobremonte y el Obispo Moscoso. El Gobernador, solicitaba ya en 1772 (antes de que Moscoso ocupara la mitra cordobesa) al Prelado que prohibiese tales

³⁷ AAC, Legajo 17, Visitas Canónicas, 09-04-1794.

³⁸ Citado por Cayetano BRUNO, *Historia de la Iglesia en Argentina*, Tomo IV, Buenos Aires, Don Bosco, 1970, Cap. 4, p. 479.

³⁹ AAC, Legajo 17, Visitas Canónicas.

manifestaciones de fe. Moscoso, que al principio se mostró de acuerdo con esta petición, luego cedió, ante los informes de los curas rectores sobre la deserción en los templos. Pero en 1799, el Obispo cordobés informaba al Virrey Melo sobre los desórdenes que se producían en las funciones nocturnas. Le gente, decía el Obispo, se pasaba “las noches en juegos, músicas, pendencias, borracheras, disolución y otros desarreglos escandalosos”⁴⁰ y los mismos desmanes ocurrían las noches de corridas de toros.⁴¹

En 1814, en la Visita a la Capilla de Panaholma, Curato de San Javier, también se hace mención a las misiones y vías sacras nocturnas durante la Semana Santa. A juzgar por las advertencias del sacerdote y la acusación que se le hace de querer prohibirlas, era ocasión de “algunos excesos”:

“[...] por lo que hace a misiones y vías sacras nocturnas solo en la Semana Santa lo permite y eso temprano pasadito la oración en las capillas que los ayudantes tienen inmediatas a su habitación por que tiene experimentado muchos daños espirituales en la campaña por dejar las casas solas y las mujeres que quedan cuidando quedan en graves manifiestos peligros, siendo esta la causa por que en San Xavier para conceder licencia para las novenas del Patrón y ánimas le ha sido preciso hablar al juez del Partido para que se haga cargo de celar aquellas noches para evitar los propuestos inconvenientes.”⁴²

Con respecto a las vías sacras nocturnas, creemos que las prohibiciones de llevarlas a cabo, no sólo se dirigían a controlar a los fieles. La regulación de las manifestaciones de piedad nocturnas seguramente estuvo relacionada a los peligros de la época comunes en la región analizada (montoneras,⁴³ desorden político, robos).

Los festejos por el Carnaval también preocupaban a las autoridades por los desórdenes que se cometían. En 1817, el Alcalde de Segundo Voto de Córdoba propuso

⁴⁰ Nota al Virrey del 6-12-1799 reafirmada el 14-01-1802, citada por Cayetano BRUNO en *Historia de la Iglesia [...]*, op. cit., p. 480.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² AAC, Leg. 17, Visitas Canónicas, 1724-1876, Visita al Partido de Panaolma realizada por Rodrigo Obispo de Córdoba, en 1814.

⁴³ Ver Valentina AYROLO, “Hombres armados en lucha por poder. Córdoba de la pos independencia”, *Estudios Sociales*, N° 35, año XVIII, segundo semestre de 2008, pp. 23-60.

que el Cabildo recordase al Gobernador no descuidara “de publicar el bando correspondiente para atajar los desordenes del Carnaval, cuyos principios ya asomaron desde el día de ayer”.⁴⁴

Por otra parte, las celebraciones comunitarias también expresaban concepciones sobre las prácticas consuetudinarias y la justicia de la sociedad colonial. Todos los años, con la llegada de la Pascua o la Navidad, el Alcalde Ordinario recordaba “que siendo práctica inconcusa [...] cesen las causas civiles hasta pasada la Pascua [...]”.⁴⁵ Esta cita nos permite pensar en la superposición de jurisdicciones presentes en las normas que regían esta sociedad decimonónica.⁴⁶ Había una connotación simbólica en interrumpir las causas judiciales civiles en fechas tan significativas para el catolicismo. Faltaría mucho camino por andar para que lo eclesiástico y lo civil se consideraran esferas separadas, y la justicia reemplazara a “las justicias” que emanaban del pasado colonial. Estudios sobre la justicia han demostrado que el discurso ilustrado y su intento por secularizar el derecho coexistían con tradiciones jurídicas hispanas “plurijurisdiccionales” donde la clemencia y la misericordia –católicas- formaban parte de la concepción y la práctica jurídica de la época.⁴⁷ De hecho, en su estudio sobre la justicia en Córdoba del Tucumán, Alejandro Agüero sostiene que podían hacerse distinciones entre el ámbito religioso y el civil “pero al final, teólogos y juristas, vehiculizando convicciones ampliamente compartidas por los sectores dominantes, terminaban reconociendo de manera explícita la preeminencia de la religión sobre el derecho, correlato del predominio adjudicado a lo espiritual sobre lo temporal”.⁴⁸

⁴⁴ AMC, Actas Capitulares, 1817-1820, Libros Cuadragésimo noveno, Córdoba, 1968, p. 19.

⁴⁵ AMC, Actas Capitulares, 1805-1809, *op. cit.*, p. 81; AMC, Actas Capitulares, 1813-1816, Libros Cuadragésimo séptimo y cuadragésimo octavo, Córdoba, 1967, p. 97, 147, pp. 237-238 y 334; AMC, Actas Capitulares, 1817-1820, *op. cit.*, p. 106, 125; AMC, Actas Capitulares, 1821-1823, Libros quincuagésimo, Córdoba, 1980, pp. 41 y 128; etc.

⁴⁶ En un estudio proveniente de la historia de la justicia que intenta analizar el crecimiento del Estado liberal de derecho repasando la conformación de un pacto político donde el fuero eclesiástico y político se van diferenciando, Paolo Prodi sostiene que “*en la historia concreta de la civilización cristiana occidental, el nodo medular para comprender ese hábito que permitió el nacimiento del Estado de derecho y del ideal liberal es la paulatina distinción entre el concepto de pecado, como desobediencia a la ley moral, y el concepto de delito, como desobediencia a la ley positiva*”. En Paolo PRODI, *Una historia de la justicia. De la pluralidad de fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho*, Katz Editores, Madrid, 2008. p. 19.

⁴⁷ Raúl FRADKIN (comp.), *El poder y la vara. Estudios sobre la justicia y la construcción del Estado en la Buenos Aires rural*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2007. Ver especialmente la Introducción y el Capítulo 5.

⁴⁸ Alejandro AGÜERO, *Castigar y perdonar cuando conviene a la República. La justicia penal de Córdoba del Tucumán, siglos XVII y XVIII*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2008, p.134.

Relacionado con esta superposición de jurisdicciones que se observa en la época, es común encontrarnos en los documentos con un “control” por parte de las autoridades civiles hacia las eclesiásticas. En noviembre de 1810 el Cabildo notifica “haber prevenido a los dos Monasterios de Monjas se abstengan de tocar rogativas en otros días, ni horas, que los que se acostumbran en la Iglesia Catedral por la felicidad publica”.⁴⁹ Y en 1830, al parecer, el Gobernador se había quejado de algún defecto en la función del 17 de octubre en la Catedral, a lo que Cabildo Eclesiástico responde en una nota al Gobernador:

“pidiendo a V.S. se le instruya de lo que ha ocasionado las faltas que se han notado en la función de Iglesia del 17 del propio mes. En su mérito ha acordado el día 21 del presente mes por unanimidad de sufragios contestar a V.S. que en la Iglesia no se ha notado defecto alguno por parte del Cabildo, y mucho menos ha causado la falta de la trascendencia que se dice [...]”.⁵⁰

La relación entre las autoridades civiles y las eclesiásticas, como sabemos, era muy estrecha y esto también hacía a las características de las prácticas de religión en el espacio estudiado.⁵¹ Y es que la Diócesis de Córdoba no escapaba al régimen de cristiandad⁵² en el que se insertaban las comunidades hispanoamericanas de fines de la colonia. Esta es una “iglesia” propia de Antiguo Régimen, donde la religión y la política formaban una amalgama, y donde la diferencia entre fieles y ciudadanos era aún ininteligible.⁵³

Esta iglesia cordobesa, que se nutría de rasgos locales, también estaba permeada por los problemas de la comunidad en la que actuaba. En el Obispado de Córdoba predominaban los espacios rurales. Y los problemas que aquejaban a las comunidades de campesinos formaban parte de las preocupaciones de los feligreses que las habitaban.

⁴⁹ AHP, 1810 Gobierno, Caja N° 32, folio 96.

⁵⁰ AAC, Legajo 2, T. I, Cabildo Eclesiástico.

⁵¹ Ver V. AYROLO, *Funcionarios de Dios y de la República. Clero y política en la experiencia de las autonomías provinciales*, Biblos, Buenos Aires, 2007.

⁵² El término “régimen de cristiandad” es utilizado para identificar al “conjunto de la sociedad con la grey cristiana y en el que, en consecuencia, las autoridades civiles y religiosas ejercen su potestad sobre la totalidad del cuerpo social”. Cfr. Roberto DI STEFANO, “Élites, clero e instituciones eclesiásticas en el Río de la Plata (1767-1835)”. *III Jornadas de Historia Económica*, Montevideo, Universidad de la República Oriental del Uruguay, 2003. Hay varias obras en la historiografía argentina de estos últimos años que dan cuenta de esta “unanimidad religiosa”, para ello pueden consultarse también: Jaime PEIRE, *El taller de los espejos: Iglesia e imaginario (1767-1815)*. Buenos Aires: Claridad, 2000; Valentina AYROLO, *Funcionarios de Dios [...] op.cit.*, y María Elena BARRAL, *De sotanas por [...], op. cit.*

⁵³ Para un estudio profundo del tema ver Valentina AYROLO, *Funcionarios de Dios [...], op. cit.*

Por eso las rogativas que se efectuaban muchas veces estaban destinadas a pedir una buena cosecha, o la protección de los cultivos (de la sequía o de plagas como la langosta). Este fue el caso a principios de octubre de 1807, cuando el Cabildo de Córdoba encabezó una petición para lidiar con el problema de la seca y la langosta que azotaban los campos mediterráneos e invocó, como intercesores, al patrono de la ciudad y a la vice patrona - Santa Teresa- :

“En este estado, observa este Ilustre Ayuntamiento la peligrosa situación en que se halla esta Ciudad y su campaña, amenazadas de la seca y de la langosta, que desde años anteriores han causado grandes perjuicios, los mismos que se experimentan en la estación actual; y que respecto que los Santos tutelares nos ofrecen [en] su protección un asilo contra estos males, fueron de parecer que ocurra nuestra devoción á nuestro Santo Patrón San Jerónimo y á Santa Teresa de Jesús, jurada contra la segunda plaga é insectos, y se les mande decir una misa solemne en esta Santa Catedral, a donde se trajera a dicha Santa en procesión, y del mismo modo se sacara con el Santo Patrón el diez y ocho del mes actual, o de el que dispusiese el Gobierno, a el cual dará cuenta de esta deliberación, y aprobada que sea, el Señor Venerable Deán y Cabildo Eclesiástico”⁵⁴

Al parecer, los problemas eran graves, y la angustia y desesperación de la gente hizo que se creyera necesario invocar a otros santos en pos de conseguir la tan preciada lluvia. Para mediados de octubre, sin haber obtenido los resultados esperados, el Cabildo decidía “desempolvar” viejos santos protectores, tal vez caídos en desuso, o en desgracia, y ordenaba que “asimismo se hará presente al Ordinario, que dichas plegarias y misa solemne, se dirigirán también a nuestros Santos Tutelares San Tiburcio y Valeriano, jurados antiguamente para el mismo efecto de la langosta”.⁵⁵ Y la semana siguiente, haciendo una especie de mea culpa, el Cabildo admitía

“[...] observa este Cabildo, que tal vez no se hayan tenido presentes otros varios de mucha gravedad para abolir la asistencia a las [-fiestas de los-] Santos Tutelares del pueblo: a saber los referidos San Tiburcio y

⁵⁴ AMC, Actas Capitulares, 1805-1809, *op. cit.*, pp. 317-318.

⁵⁵ AMC, Actas Capitulares, 1805-1809, *op. cit.*, 16/10/1807.

Valeriano, Santa Teresa de Jesús, y San Pedro Nolazco; siendo así que subsiste las de Nuestra Señora de Copacabana y de San Francisco Xavier, que están en la misma clase: en cuya virtud acordaron unánimemente se haga formal representación a S.A. para que se digne comprender la asistencia ordenada en su auto superior [...]”.⁵⁶

En 1814 la sequía volvió a castigar la región, lo que causó el pedido de nuevas rogaciones para conjurar esa suerte. En esa ocasión, el Obispo informó al Cabildo “haber dispuesto que el día de mañana se de principio a unas rogaciones públicas en esta Santa Iglesia Catedral, pidiendo lluvias; sobre que solicita la asistencia de este Ilustre Cabildo”.⁵⁷

La de 1819 debió de ser una sequía más grave, y la langosta lo complicaba aún más. Ante esta situación las medidas que se tomaron fueron más drásticas. Las rogaciones se hicieron en la calle, en procesión, y no en la Catedral, para involucrar a toda la vecindad. Además, se convocaron a todas las comunidades, el clero y las cofradías del Obispado. El acta del Cabildo del 30 de diciembre del año 1819 nos da extensos detalles de las rogativas que se organizaron para hacer frente a este flagelo:

“[...] acordaron los Señores que el domingo próximo dos del mes de Enero del año entrante, se saca a Nuestra Señora del Rosario en procesión con motivo de la plaga de langosta, y seca que se experimenta, se auxilie con cincuenta pesos de los fondos públicos para ayuda de gastos de cera, y lo mas que ocurra: y que para que salga Nuestra Señora con la solemnidad que le corresponde, se pasen oficios á los Prelados de las comunidades, con el objeto de que se sirvan concurrir con sus comunidades con cera, a la procesión; lo mismo que a el Sr. Provisor para que con su clero, y el Cabildo Eclesiástico, y Cofradías, convidándose a estos por la Diputación que se nombre, o de otro modo: todo con el objeto de impetrar por medio de su Soberana interposición que Dios nos mire con ojos de piedad, y cese la plaga y seca que experimentamos; a la cual concurrirá también este Cabildo

⁵⁶ AMC, Actas Capitulares, 1805-1809, *op. cit.*, p. 320.

⁵⁷ AMC, Actas Capitulares, 1813-1816, *op. cit.*, p. 194.

con el propio objeto; añadiéndose que las comunidades verifiquen su asistencia con la Cruz alta, y lo firmaron, de que doy fe”.⁵⁸

Como observamos, en esta oportunidad se invocó a la Virgen del Rosario para que intercediera ante este pedido y se destinaron fondos del Cabildo que se gastaron en cera para acompañar a la imagen con velas o luminarias. Ya no se utilizaron como abogados celestiales a los santos -el patrono San Jerónimo y los demás santos que habían sido mencionados en 1806- sino que directamente se recurrió a la Virgen bajo la advocación del Rosario. Si tomamos en cuenta lo que dice William Christian sobre la España del siglo XVI en la Diócesis de Toledo, podríamos transpolar sus conclusiones a la mitra cordobesa. El autor sostiene que las devociones marianas representaban un nivel de mediación más permanente y alto que el de los santos. Los santos eran invocados para combatir o proteger a los campesinos contra una desgracia en particular (plagas, enfermedades específicas, etc.),⁵⁹ según Christian éstos “tenían la condición de especialistas [...] en tanto que los santuarios marianos gozaban de poderes más generales”.⁶⁰ Es posible que ante las reiteradas sequías y pestes que habían sufrido los habitantes de este espacio a lo largo de varios años, María se presentara como una opción más importante o poderosa a la hora de interceder para lograr un objetivo en común: una buena cosecha.

Los gastos de las celebraciones

En este apartado nos proponemos analizar los gastos provocados por las fiestas religiosas en la diócesis cordobesa. En este sentido la hipótesis del historiador uruguayo, José Pedro Barrán, sobre la unidad entre el mundo sagrado y profano nos es de gran utilidad. Para Barrán, la “espiritualización de la riqueza” consistía precisamente en la inseparabilidad de lo religioso y lo económico.⁶¹ Al destinar sumas de dinero para el boato de una festividad religiosa, o testar bienes a favor de las órdenes religiosas, o de algún santo de su devoción, la elite cordobesa confiaba en que estas donaciones redundarían en beneficio de su alma en el más allá.

⁵⁸ AMC, Actas Capitulares, 1817-1820, *op. cit.*, p. 250.

⁵⁹ William CHRISTIAN, *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Ed. Nerea. Madrid, 1991, p. 96.

⁶⁰ William CHRISTIAN, *Religiosidad local en [...]*, *op. cit.*, p. 119.

⁶¹ José Pedro BARRÁN, *La espiritualización de la riqueza. Catolicismo y economía en Uruguay: 1730-1900*, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 1998, p. 21.

La fiesta por excelencia de la ciudad de Córdoba –al igual que el resto de los espacios iberoamericanos- era la del Corpus Christi. La festividad había sido establecida en 1264 por Urbano IV y giraba en torno a la importancia de Jesucristo en la Eucaristía. Por otra parte, hay estudios que consideran esta festividad como “una respuesta al peligro que la iglesia personificaba en herejes y judíos”.⁶² La institución de la fiesta del Corpus se enmarcó simbólicamente entonces en el combate de la Monarquía católica contra judíos y herejes y quedó así vinculada a la realeza que propiciaba su celebración.

Esta fiesta era celebrada el jueves siguiente al domingo de Trinidad, en esa fecha se organizaba un octava y procesión, y con los años se la declaró fiesta de precepto móvil.⁶³ El Cabildo se hacía cargo, en esa fecha, de los gastos de iluminación de los festejos y, por ejemplo, en 1806 lo trataban en los temas del día de la sesión del 4 de junio en que “se tubo presente la cuenta de los costos que ha tenido el alumbrado del día que acostumbra este Muy Ilustre Cabildo en el Octavario del Santísimo Corpus Christi”.⁶⁴ El costo de ese año de la iluminación fue de 38 pesos según consta en las actas del Cabildo,⁶⁵ monto bastante elevado si consideramos los precios de algunos artículos de la época.⁶⁶ En Junio de 1811 se gastaron cincuenta pesos “por el alumbrado de uno de los días del Octavario del Corpus Christi”.⁶⁷ Estos datos nos permiten inferir la importancia de esta fiesta con respecto a otras fechas del calendario.

La celebración en honor al Patrono de la ciudad de Córdoba, San Jerónimo, de la que nos ocuparemos más adelante, también era un motivo de gran festejo en la ciudad. Pero en el mismo año de 1811, sólo se gastaron diecisiete pesos por la iluminación del Novenario que se organizó en su honor⁶⁸ mientras que se habían destinado cincuenta pesos para la del Corpus. Nos parece interesante destacar que en otros espacios del Virreinato rioplatense la suma dedicada a las celebraciones era similar o un poco mayor

⁶² Fernando MARTÍNEZ GIL y Alfredo RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, “Estabilidad y conflicto en la Fiesta del Corpus Christi” en Gerardo FERNÁNDEZ JUÁREZ y Fernando MARTÍNEZ GIL (coords.) *La fiesta del Corpus Christi*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2002, pg. 50.

⁶³ María Elena BARRAL, “El calendario festivo [...]”, op. cit.

⁶⁴ AMC, Actas Capitulares, 1805-1809, Libros Cuadragésimo tercero y cuadragésimo cuarto, Córdoba, 1969, pp. 103-104.

⁶⁵ AMC, Actas Capitulares, 1805-1809, Libros Cuadragésimo tercero y cuadragésimo cuarto, Córdoba, 1969, p. 106.

⁶⁶ Algunos productos alimenticios de los que tenemos registros tienen su precio expresado en reales, cabe mencionar que para la época un peso aproximadamente equivalía a 8 reales y medio. El kilo de trigo tenía un costo de 0,51 reales, el de arroz 1,73 reales, la yerba 1,56 reales y el azúcar 2,86 reales. Los precios pertenecen al año 1806 y fueron extraídos de Lyman JOHNSON, “Salarios, precios y costo de vida en el Buenos Aires Colonial Tardío”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. E. Ravignani”*. Buenos Aires, Tercera Serie, N° 2, 1990, pp. 133-157. Allí encontramos precios mayoristas, e hicimos una reconversión tomando como referencia que una arroba es equivalente a 11,485 kg.

⁶⁷ AHP, 1811 Gobierno Caja N° 33.

⁶⁸ AHP, 1811 Gobierno Caja N° 33.

que la que tenemos registrada para el espacio cordobés en ocasión del Corpus. En la ciudad de Buenos Aires el cabildo civil entregó al eclesiástico para la misma época 60 pesos más una libra de incienso por un novenario.⁶⁹

En San Luis, el Corpus no merecía la atención propinada a los festejos por el Cristo de Renca. Esta devoción local congregaba una gran cantidad de fieles para su fiesta que, a lo largo del siglo XVIII, había acumulado un patrimonio en limosnas y adornos muy importante conforme aumentaba su fama en la región.⁷⁰ En 1810, el Visitador diocesano se quejaba de los magros festejos del Corpus:

“Habiéndonos hallado en esta el día de Corpus, notamos que no se hizo procesión y averiguada la causa, llegamos a entender que era por no haber palio; por lo que mandamos al Mayordomo de Fabrica que a la mayor brevedad haga un palio decente de pana carmesí, respecto de estar en el día muy barata, con su correspondiente zenefa, y varas doradas al óleo, para que todos los años se haga dicha procesión en el día [...]”.⁷¹

En el mismo auto, se observa que tampoco había crucifijo grande para la procesión y que se realizaba con uno “que apenas tiene una tercia de alto (...) ni urna decente, o depósito en que se deposita el sacramento el Jueves Santo”.⁷²

A diferencia de lo que podemos observar con respecto a la magnitud y el colorido propios de estos festejos en otros espacios de la Iglesia Católica,⁷³ el tema de la sencillez de las iglesias y la sobriedad de las celebraciones en Córdoba también es destacado por Concolorcorvo, un viajero que recorrió el camino real en la década de 1770:

⁶⁹ Jesús BINETTI, “Una religiosidad alterada. El impacto de los cambios sociales y políticos en las ceremonias religiosas de Buenos Aires, 1771-1821”, presentado en *XII Jornadas Interescuelas Departamentos de Historia*, Bariloche, 28-31 octubre 2009.

⁷⁰ En trabajos anteriores he analizado esta devoción. Ver: María Laura MAZZONI, “Culto, devociones e identidad [...]” *op. cit.* IDEM, “La conformación de cultos locales en perspectiva comparada. La devoción al Cristo de Cabra en Andalucía y el culto al Cristo de Renca en el Obispado de Córdoba del Tucumán, siglos XVII a XIX”, *Chronica Nova*, Granada, Departamento de Historia Moderna y de América-Universidad de Granada, N° 38, 2012, en prensa.

⁷¹ AAC, Leg. 17, Visitas Canónicas, 1724-1876, Copia autorizada del Auto de Visita de esta Parroquia de Renca del Visitador Don Justo José Rodríguez, en 1810.

⁷² AAC, Leg. 17, Visitas Canónicas, 1724-1876, Copia autorizada del Auto de Visita de esta Parroquia de Renca del Visitador Don Justo José Rodríguez, en 1810.

⁷³ Cfr. William CHRISTIAN, *Religiosidad local en [...]*, *op. cit.*, págs. 140-142 para la Península Ibérica, y William B. TAYLOR, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, El colegio de México y El colegio de Michoacán, México, 1999, pg. 250, para el caso de Nueva España.

“Es digno de reparo que una provincia tan dilatada y en que se comercian todos los años más de seiscientos mil pesos en mulas y vacas, con gran utilidad de tratantes y dueños de potreros, estén las iglesias tan indecentes que causa irreverencia entrar en ellas, considerando por otra parte a los señores tucumanes, principalmente de Córdoba y Salta, tan generosos que tocan en pródigos viendo las iglesias de los indios de Potosí al Cuzco tan adornadas [...]”⁷⁴

No solamente las autoridades, a través del Cabildo civil o eclesiástico, se ocupaban de las fiestas. En muchos testamentos puede observarse la voluntad de los fieles de legar bienes para la organización de una fiesta. En 1786 el Dr. Don Diego Salguero, mandaba se dejasen los réditos de una capellanía de mil pesos para los festejos de San Roque, específicamente indicaba que “son para el gasto de la cera, vino y fiesta del Glorioso Santo”.⁷⁵

En la ciudad cabecera del obispado, la fiesta patronal de San Jerónimo, celebrada todos los 30 de Septiembre, era la más importante. Su celebración consistía en una procesión, misa y Paseo del Real Estandarte. Según se estilaba, toda la ciudad debía detener su ritmo para poder asistir a la celebración. Por eso, ese día las tiendas de abasto de la ciudad debían estar cerradas mientras “durase la misa y sermón (...) bajo pena de cuatro pesos”.⁷⁶ Estas disposiciones seguramente actuaban como recordatorios de la solemnidad con que debía vivirse dicha fiesta. Las autoridades, preocupadas en mantener el decoro de las celebraciones, solían atender a algunos detalles, como en 1785 cuando el Marqués de Sobremonte, Gobernador-Intendente de Córdoba, recordaba a la población lo importante que era esta fiesta y cómo debían asistir a celebrarla: los asistentes a la misa y sermón debían concurrir a caballo, quien lo tuviera, y el no hacerlo implicaba una multa de cincuenta pesos.

Además las casas debían decorarse “para que en el todo se haga con la posible ostentación, y Pompa así mismo ordeno, y mando ponga cada cual en su respectiva pertenencia la víspera y día, en la noche Luminarias [...]”, y los jefes de milicias debían, no sólo velar porque se cumplieran estas ordenanzas sino también asistir a la

⁷⁴ CONCOLORCORVO, *El lazarillo de ciegos caminantes*. Buenos Aires, Emecé, 1997 [1773], p.56.

⁷⁵ AAC, Testimonio de los testamentos del Sr. Dr Don Diego Salguero, 1786.

⁷⁶ IEA, foja 3163, 1785-San Jerónimo.

fiesta “y los soldados que tengan posibilidad hagan igual asistencia bajo las penas, que se reservan, al que defectuase sin motivo justo”.⁷⁷

La fiesta patronal era un momento muy importante para los cordobeses. En la víspera del festejo se cuidaban todos los detalles e incluso las autoridades intervenían en función de guardar las formas convenidas y consideradas inexcusables. La necesidad de dar el ejemplo y con ello ilustrar lo que “debía ser” explica la decisión del Regidor Alférez Real, Don Francisco Fernández, quien en 1806 decidió ceder 112 pesos para la imagen del Santo por estar “el Santo Patrón San Jerónimo indecentemente vestido [...] haciéndose dicho vestido bueno, bordado, y decente”.⁷⁸ El Cabildo, en tanto institución que representaba y organizaba a la sociedad, también decidió ayudar a la celebración del Santo Patrón con “los cincuenta pesos destinados para las corridas de toros, [...] le conceden los del año pasado que no las hubo, y por lo respectivo al presente, se le concederán siempre que no las haya”.⁷⁹

Como ya fue mencionado, era frecuente que el Cabildo de la ciudad costeara las fiestas patronales en los espacios americanos. Sin embargo, en el caso de La Rioja, la celebración de la fiesta de San Nicolás parece haber tenido un derrotero diferente, y su mantenimiento para la década de 1820, y ante la escuálida situación económica de la provincia, estaba vinculado a la fundación de una capellanía creada para sostener su culto⁸⁰ y a la actuación de las cofradías de naturales y españoles. No obstante, la situación delicadísima por la que atravesaba la jurisdicción por causa de las guerras y enfrentamientos que había abierto la Revolución y la Independencia había producido un paulatino desmedro en los festejos. En 1823 la fiesta de San Nicolás no estaba pasando por un buen momento. Era muy difícil para los riojanos costearla, circunstancia lógica si se tiene en cuenta el penoso estado financiero en el que se encontraba el exiguo espacio provincial.⁸¹ Frente a esta situación, el Gobernador Don Nicolás Dávila apelaba a la buena voluntad y generosidad del Cabildo enviándole una nota en la que proponía que éste se hiciera cargo de costear la celebración en su totalidad, ya que “ha muchos años,

⁷⁷ IEA, foja 3163, 1785-San Jerónimo.

⁷⁸ AMC, Actas Capitulares, 1805-1809, *op. cit.*, p. 86.

⁷⁹ AMC, Actas Capitulares, 1805-1809, *op. cit.*, p. 86.

⁸⁰ Se trata de la Capellanía creada por el clérigo Don Sebastián Cándido Sotomayor hacia fines del siglo XVIII, probablemente en la década de 1790 aunque no hemos encontrado el acta de fundación. IEA, foja 7404 - Capellanía de San Nicolás de Bari de Sotomayor.

⁸¹ Ariel de la FUENTE, *Los hijos de Facundo. Caudillos y Montoneras en la Provincia de La Rioja durante el proceso de formación del Estado Nacional Argentino (1853-1870)*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, especialmente capítulo 1.

que solo satisface a sus Propios el estipendio del sermón”,⁸² y para ello lo exhortaba a que tomara en sus manos el manejo de una capellanía cuyo beneficio estaba destinado a cubrir “los privilegiados estipendios de la Misa, Vísperas, procesión, novenario y Sermón, que se hacen en la precitada fiesta”.⁸³

La capellanía había sido fundada hacia fines del siglo XVIII, por el Presbítero y Vicario de los Llanos Don Sebastián Cándido Sotomayor con mil pesos “afincada en bienes raíces libre de todo censo e hipoteca”⁸⁴ para costear la función de San Nicolás con los réditos de 50 pesos anuales. El fundador habría nombrado como patrón de la capellanía a Don Mateo Medina, o por lo menos eso es lo que sostenía el mismo Medina en el documento que analizaremos. El Gobernador Dávila expresaba en la nota que el Cabildo debía manejar dicha capellanía para contar con los fondos de la fiesta patronal, ya que “Don Mateo Medina no ha querido acceder a ello, apoyado en cierta siniestra declaración que obtuvo, y cada año se presentan desagradables ocurrencias con este ilustre Ayuntamiento”.⁸⁵ Es interesante notar que en 1813 Don Mateo Medina había reclamado su patronazgo de la capellanía fundada por el cura Sotomayor. Según él, el Vicario de los Llanos lo había nombrado patrón para administrar los réditos de la fundación, pero las hermanas del párroco -ya difunto- habían nombrado a otra persona en su lugar - Don Asensio Ysaguirre-. El pleito no terminó en forma favorable para Medina, el caso se resolvió con una nota del Cabildo donde se le informaba que aunque Ysaguirre se hubiera mudado a Catamarca –con lo cual se hacía difícil transportar los réditos- igual le correspondía a él el patronazgo de la capellanía.⁸⁶ Evidentemente los réditos de esta fundación estaban siendo administrados de forma, por lo menos, desordenada, y la que se resentía era la festividad de San Nicolás que el Gobernador quería solemnizar nuevamente.

De esta forma intentamos mostrar la lógica de esta “espiritualización de la riqueza”. En la sociedad colonial, el cabildo, el clero y los fieles se encargaban de costear las fiestas en honor a los santos que se veneraban en casa espacio. Esta práctica no sólo tenía que ver con una forma de rendir homenajes a su devoción, sino que también implicaba una obra más en pos de la “salvación” del alma de estos fieles, y una

⁸² IEA, foja 7404 - Capellanía de San Nicolás de Bari de Sotomayor.

⁸³ IEA, foja 7404 - Capellanía de San Nicolás de Bari de Sotomayor.

⁸⁴ AAC, Capellanías, Legajo 31, tomo X, f. 84., 1810, *Sobre pleito Capellanía de mil pesos para costear la función de San Nicolás.*

⁸⁵ IEA, foja 7404 - Capellanía de San Nicolás de Bari de Sotomayor.

⁸⁶ AAC, Capellanías, Legajo 31, tomo X, f. 84., 1810, *Sobre pleito Capellanía de mil pesos para costear la función de San Nicolás.*

forma de demostrar ante el resto de la comunidad la posición que se tenía en la sociedad, sostener el culto a un santo patrono también significaba gozar de un lugar privilegiado en la comunidad.

Si las fiestas y celebraciones que analizamos para fines del siglo XVIII y principios del XIX implicaban a los fieles, quienes sostenían el culto y administraban los festejos, éstas también suponían una carga simbólica que, a través de los años y de las circunstancias políticas fue mudando de significados. Esto es lo que analizaremos en el siguiente apartado.

La sacralización de la política

En su libro *Ideologías y mentalidades*, Michel Vovelle analiza esta modificación de las fiestas, el tránsito de lo religioso a lo político en el componente festivo que ocurre tras la Revolución Francesa, y sugiere que esta nueva expresión de religiosidad “se afirma en formas originales: el culto de los mártires de la Libertad –Marat, Le Peletier, Chalier, trinidad nueva eventualmente ampliada a los héroes niños, Bara y Viala-, las devociones locales espontáneas que se han podido identificar en los casos de los santos revolucionarios (como la de santa Pataude, la santa de las alas tricolores), un nivel popular de lo sagrado vivido, a través de lo cual se refleja, expresado en el simbolismo de la fiesta revolucionaria, la mutación vivida”,⁸⁷ operación que, siguiendo a Ozouf, Vovelle acuerda en llamar “transferencia de sacralidad”.⁸⁸

Las fiestas cívico-religiosas han sido ya objeto de estudio de la historiografía argentina.⁸⁹ En el periodo colonial, Carlos Page⁹⁰ y Ana María Martínez de Sánchez,⁹¹ entre otros, han estudiado los elementos presentes en las exequias y proclamaciones reales y el marco jurídico en el que se insertan respectivamente. Juan Carlos Garavaglia se ha ocupado del tema en el período tardocolonial y ha estudiado los cambios que se producen en el primer decenio del siglo XIX con la Revolución de Mayo, enfatizando

⁸⁷ Michel VOVELLE, *Ideologías y mentalidades*, Barcelona, Ariel, 1985, pg. 312.

⁸⁸ Mona OZOUF, *La fête révolutionnaire 1789-1799*, Gallimard, París, 1976.

⁸⁹ Por supuesto, que la temática también ha sido estudiada y en profundidad por la historiografía europea y en otros espacios americanos, México sobre todo. Sirvan como ejemplo los siguientes autores: Georges BALANDIER, *El poder en escena. De la representación del poder al poder de la representación*, Paidós, Barcelona, 1994. Y María José GARRIDO ASPERÓ, *Fiestas cívicas históricas en la ciudad de México, 1765-1823*, Instituto Mora, México, 2006.

⁹⁰ Carlos A. PAGE, “La noticia sobre [...], op. cit.; IDEM, “Las proclamaciones reales [...], op. cit.; IDEM, “Arte y arquitectura efímera en los funerales reales de Córdoba del Tucumán”, en *Hispania Sacra*, 124, julio/diciembre 2009, pp. 423/446.

⁹¹ Ana María MARTÍNEZ de SÁNCHEZ, “La regulación jurídica de lo cotidiano. Fiestas y celebraciones. Córdoba del Tucumán en el último tercio del siglo XVIII”, ponencia presentada en *X Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, Veracruz, 1992.

sin embargo que las fiestas mayas recogían elementos tradicionales de las festividades coloniales y que esto le otorgaba al acontecimiento una profundidad histórica, ligándolas “al pasado más hondo de la sociedad”.⁹² Por otro lado, Ricardo Salvatore ha argumentado que las fiestas federales en el período de la gobernación de Juan Manuel de Rosas en la Provincia de Buenos Aires deben ser consideradas “como un ejercicio de comunicación entre el estado rosista y su base social de apoyo”.⁹³ María Elena Barral, por su parte, en la misma línea de análisis que los dos primeros autores, consideró a la fiesta como “una forma de acción social que reforzaba los lazos entre los miembros de la comunidad y reafirmaba el sentido de pertenencia y las identidades colectivas”.⁹⁴

Es en este sentido donde enmarcamos este apartado. A partir de la Revolución de Mayo en el Río de la Plata, y de la irrupción de la política en la vida social,⁹⁵ “resulta difícil distinguir las [fiestas] que se realizaban como actos de devoción a Dios de aquellas que eran manifestaciones de lealtad a la jerarquía política, debido a que ambos componentes –cívico y eclesiástico- estaban presentes en toda jornada festiva”.⁹⁶ Como ocurría en las fiestas en el periodo colonial, las autoridades cívicas acompañaban los festejos religiosos, mientras que en ninguna celebración faltaba el estamento eclesiástico. Por otra parte, las celebraciones religiosas en el Obispado de Córdoba abonaban una identidad común entre los habitantes y, con la aparición de fiestas cívicas, una vez que se produjo la Revolución de 1810, los festejos sirvieron como lazo entre el pasado y ese presente con el fin de unir la nueva coyuntura política con un pasado en común.

Si “la triada Sociedad-Iglesia-Estado estaba unida tensamente en el periodo colonial”,⁹⁷ la Revolución no cambió sustancialmente esta trama de relaciones, y “la sacralización de lo político no se haría ya en nombre del Rey, sino de la Nación naciente”.⁹⁸ En palabras de Ozouf, lo que se producía era una transferencia de sacralidad.⁹⁹

⁹² Ver Juan Carlos GARAVAGLIA, “Del Corpus a los Toros: fiesta, ritual y sociedad en el Río de la Plata colonial”, *Anuario del IEHS*, 16, Tandil, 2001, pp. 391-420. IDEM, “Buenos Aires y Salta en rito cívico: la Revolución y las Fiestas Mayas”, *Revista Andes*, 13, Salta, 2002, pp. 173-211.

⁹³ Ricardo SALVATORE, “Fiestas Federales: Representaciones de la República en el Buenos Aires rosista”, *Entrepasados*, 11, Buenos Aires, 1996, pp. 45-68.

⁹⁴ M. E. BARRAL, “El calendario festivo [...], op. cit.

⁹⁵ Vale decir que nos referimos a la dimensión política según una nueva concepción de ella surgida al calor del proceso revolucionario.

⁹⁶ M. J. GARRIDO ASPERÓ, *Fiestas cívicas* [...], op. cit., p. 10.

⁹⁷ Jaime PEIRE, *El taller de los espejos* [...], op. cit., p. 274.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 298.

⁹⁹ Mona OZOUF, *La fête révolutionnaire* [...], op. cit., especialmente capítulo X.

Un ejemplo de esto podemos encontrarlo en un pedido realizado por Don Francisco Javier Brizuela en enero de 1812. Brizuela solicitaba, en nombre del Cabildo de la ciudad de La Rioja, que se excusase a los pobladores de acudir a las funciones del 25 de Mayo para celebrar la “instalación del nuevo Gobierno por ser el mes de Mayo el tiempo crítico de las cosechas” y “suplica su celebración en el día 1º de Noviembre consagrado a todos los Santos sus Patronos, quedando siempre el Ayuntamiento con todo su Pueblo con la obligación de celebrar en 25 de Mayo de cada año el aniversario del actual Gobierno con una solemne Misa de acción de gracias”.¹⁰⁰ El festejo tenía un sentido particular para los habitantes de la campaña, al parecer, una vez terminadas las obligaciones temporales en noviembre, las celebraciones eran una “válvula de escape” para festejar el fin del trabajo, cosa que la función del 25 de mayo venía a dislocar. La carta de Brizuela iba acompañada por otra de los miembros del cabildo de la ciudad, quienes agregaban las siguientes consideraciones. En el año de 1811, tal como lo había decidido el gobierno, la función del Real Estandarte se realizó los días 24 y 25 de mayo en lugar de realizarse el 1º de noviembre como solía hacerse. Pero observando que el mes de mayo era crítico en la cosecha de la vid y sembradíos de trigo en dicha jurisdicción, y teniendo en cuenta las pérdidas y consiguientes quejas que esta celebración había ocasionado, se solicitaba que el paseo del Real Estandarte volviese a la fecha de todos los santos el 1º de Noviembre, y que el 25 de mayo se celebrase solamente una misa en la ciudad de La Rioja.

A través de la cita observamos que las “fiestas mayas” para conmemorar el 25 de Mayo implicaban la celebración de una misa y el Paseo del Estandarte. Al respecto, Geneviève Verdo observa que “a pesar de la orientación revolucionaria del [nuevo] régimen, las ceremonias patrióticas se situaban, como en el pasado, en un marco religioso, fuertemente marcadas por la noción de sacrificio y de renacimiento”.¹⁰¹

Esta continuación de las prácticas explicaba que el nuevo poder revolucionario hubiera utilizado en su favor la más importante de las fiestas del antiguo régimen: el Paseo del Estandarte, hasta ese momento centrado en la figura del Rey.¹⁰² La manera en que el paseo del Real Estandarte debía realizarse desató una controversia en 1811 en la ciudad de Córdoba que nos da cuenta de la importancia que se le adjudicaba al Pendón

¹⁰⁰ AGN, Sala X, 5-6-5, La Rioja-Gobierno, 1812-1816.

¹⁰¹ Geneviève VERDO, “La bannière, le sabre et le goupillon: les cérémonies patriotiques dans l’indépendance du Rio de la Plata (1808-1821)”, *Revue Historique*, 1996, 401-429, p. 408. La traducción nos pertenece.

¹⁰² *Ibidem*, p. 407.

como símbolo del poder de las autoridades. Los cabildantes se preocupaban por asegurarse la mayor solemnidad posible al momento de que el Real Estandarte fuera exhibido por las calles. En vísperas del 25 de Mayo de 1811, algunos cabildantes decidieron que se mandase por bando público la asistencia de todos los vecinos decentes “y para que haya mas concurrencia y se solemnice mas esta función ha acordado igualmente sea a pie víspera y día”.¹⁰³ A lo que la Junta Provincial de Gobierno responde que “ha quedado el Cabildo impuesto, haber últimamente resuelto que el paseo del Real Estandarte, se verifique a caballo en los días 24 y 25 del presente mes”.¹⁰⁴

Ya en 1808 el Cabildo de Córdoba había tenido una discusión por la preeminencia del Estandarte en el paseo, en la reunión del 9 de Septiembre, el Alférez Real del Cabildo protestaba:

“[...] que el día treinta de Agosto pasado destinado para solemnizar el acto de la jura y proclamación de nuestro Católico Monarca y Señor Dn. Fernando Séptimo, en los sitios prevenidos, había expuesto antes de salir de la Casa Capitular, se diese al empleo el lugar preferente que correspondía por consideración al Real Estandarte que debía llevar enarbolado a nombre de S. M. y que servía en dicho acto de principal distintivo de la Soberanía: y que a pesar de las protestas que en el mismo hizo antes de iniciar el paseo, condescendió con harto dolor de su corazón, llevase la preferencia que alegaba el Sr. Gobernador Intendente”.¹⁰⁵

Frente al atropello del Gobernador a las costumbres del reino, el funcionario sugería se imitase el procedimiento en las Cortes de Madrid ya que:

“[...] en las calles publicas se ha “conducido” el Real Estandarte con esta indecible mengua y que en la Santa Catedral donde se observa una exacta é inviolable formalidad en las augustas ceremonias, se han colocado el Real Estandarte y el Alférez Real en destino preferente por la representación que obtienen, pareciendo muy justo y razonable, que así en el

¹⁰³ AHP, 1811, Gobierno, Caja N° 33.

¹⁰⁴ AHP, 1811, Gobierno Caja N° 33.

¹⁰⁵ AMC, Actas Capitulares, 1805-1809, *op. cit.*, pp. 466-467

paseo como en los demás actos subsecuentes se guardase uniformidad y no el proceder de un modo vario y disonante”.¹⁰⁶

Este proceso de sacralización de la política, implicaba que las celebraciones públicas involucraran a las autoridades civiles, eclesiásticas y al pueblo para generar una especie de sentido de comunidad, de identificación colectiva con la Monarquía Española primero, y con las Provincias Unidas después de la Revolución. La Invasión Inglesa al Río de la Plata en 1806-1807 es un prisma por el que mirar este mecanismo. Al triunfar las milicias virreinales contra los ingleses y reconquistar la plaza porteña, el Cabildo de Córdoba recibió el 22 de Agosto un pliego del Gobernador con la noticia y decidió que “se diga una Misa solemne en acción de gracias al Dios de los Ejércitos, y a la Divina Reina de los Cielos María Santísima Señora Nuestra del Rosario, en su Iglesia, si posible fuese el veinte y cuatro del corriente a fin de que no se postergue esta tan importante diligencia, a que asistirá este Ilustre Cuerpo”,¹⁰⁷ y que “se celebre otra función fúnebre en sufragio de los valerosos soldados y patriotas que murieron en el campo de honor, contribuyendo con su propia vida a la seguridad de la patria, del Estado, y del escarmiento de tan fiero enemigo, en la acción con que se alcanzó dicha victoria”.¹⁰⁸ Por supuesto, también en este caso se tomaron los recaudos necesarios y el Cabildo dispuso “que haya iluminación pública víspera y día, con los demás auxilios conducentes a guardar el orden público; principalmente en las noches que comprendan, facilitando el auxilio militar que se requiera”,¹⁰⁹ y otra vez observamos la preocupación por los peligros que causaban las funciones nocturnas. Las celebraciones incluyeron un besamanos el 25 de Agosto¹¹⁰ y, por la solemnidad de la fecha, se prohibió el sarao en la Sala Capitular.¹¹¹

Después de la Revolución de Mayo de 1810, el 25 de Mayo pasó a celebrarse, a partir de 1811, como fecha de la gesta patriótica (cuyos enemigos fueron cambiando con el tiempo –primero fueron las tropas francesas y Napoleón, y luego los ejércitos realistas-).¹¹² Si bien a las fiestas mayas se les impusieron el honor y la solemnidad requeridos para la ocasión, los festejos dejaron de lado la fastuosidad de otras

¹⁰⁶ AMC, Actas Capitulares, 1805-1809, *op. cit.*, pp. 466-467

¹⁰⁷ AMC, Actas Capitulares, 1805-1809, *op. cit.*, p. 126.

¹⁰⁸ AMC, Actas Capitulares, 1805-1809, *op. cit.*, p. 298.

¹⁰⁹ AMC, Actas Capitulares, 1805-1809, *op. cit.*, p. 298.

¹¹⁰ AMC, Actas Capitulares, 1805-1809, *op. cit.*, pp. 302-303.

¹¹¹ AMC, Actas Capitulares, 1805-1809, *op. cit.*, pp. 302-303.

¹¹² J. C. GARAVAGLIA, “Buenos Aires y Salta [...]”, *op. cit.*

celebraciones por las apremiantes circunstancias en las que se encontraron las autoridades causadas por la extenuante guerra revolucionaria. Así, en 1816:

“[...] acordaron, que por parte de este Ilustre Ayuntamiento, en obsequio de la solemnidad del día veinte y cinco de Mayo, se celebrasen las siguientes funciones. A saber: una comedia, á cuyo fin se ha elegido la titulada Junio Bruto, un refresco moderado para dos días; los fuegos respectivos de cohetes; y el Palco para el asiento del Cabildo en proporción para la asistencia a la comedia; y para el desempeño de todo lo sobredicho, se ha comisionado al señor Regidor Dn. Domingo Malde, previniéndole, que en los gastos relativos a dicho desempeño, se conduzca con [la] decencia que corresponde a la celebridad del día, y también á las atenciones que se merece el Ayuntamiento [...]”.¹¹³

Perviven aún elementos de las fiestas de antiguo régimen que podemos rastrear en esta descripción. No solamente los juegos y el convite, sino también la preeminencia de las autoridades del cabildo, acomodadas en un palco para la asistencia a la comedia. Durante la primera parte del siglo XIX el clero continuó participando en política, y un gran número de los integrantes del cabildo en esta oportunidad eran sacerdotes o miembros del clero regular. Por otra parte, la comedia que se representó en el festejo – Junio Bruto- da cuenta de la pervivencia del neoclasicismo en el teatro español del siglo XIX, frente a las nuevas corrientes románticas, que se caracterizó por un interés por la mitología, los temas y los personajes clásicos.¹¹⁴ Además, es importante destacar que justamente en la trama de la obra que se representó, se narraba el asesinato de un tirano, mensaje cargado de simbolismo si consideramos que en 1816 justamente se declaró la independencia de las Provincias Unidas del Río de la Plata.

Por supuesto que, ante tal situación –la de la revolución y la guerra en el territorio rioplatense-, un “intercesor celestial” podía verse como un recurso más para proteger a la nueva entidad política. Así lo creyeron las autoridades que en el Congreso de 1816 “manifiesta aclamada en sesión de 14 del mismo por Patrona de la Independencia Nacional del Estado, a la Gloriosa Virgen americana Santa Rosa de Lima, con reserva

¹¹³ AMC, Actas Capitulares, 1813-1816, *op. cit.*, pp. 343-344.

¹¹⁴ Estefanía DULCE, “Presencia y tratamiento de la mitología clásica en la poesía y en el teatro españoles del siglo XIX: algunas calas”, en J. A. LÓPEZ FÉREZ (ed.) *La mitología clásica en la literatura española. Panorama diacrónico*, Madrid, Ediciones Clásicas, 2006, 685-709.

de ocurrir al Sumo Pontífice por la aprobación”.¹¹⁵ Y es que la “construcción” de un santuario americano apuntaba a mostrar una vida ejemplar a los fieles, a instruirlos en las virtudes de los santos para que se constituyeran en modelos a seguir. En el caso de Santa Rosa de Lima, Mujica Pinilla sostiene que “si algo demostraba la virgen indiana era que el criollo estaba capacitado para la santidad y que el Nuevo Mundo era tierra de santos.”¹¹⁶

Ya en 1817, una vez declarada la independencia por el Congreso de Tucumán, y en una fase distinta de las guerras independentistas¹¹⁷ (cuyo escenario principal ya no serían las provincias del actual noroeste argentino), los festejos adquirieron una “pompa” que no habían tenido desde el periodo colonial:

“Su Señoría el Sr. Gobernador Intendente de esta Provincia Dr. Dn. Manuel Antonio de Castro, y dijo: que acercándose ya el día veinte y cinco de Mayo aniversario de nuestra Gloriosa Revolución, y debiendo celebrarse en este año con mas lleno gozo por las plausibles circunstancias de haberse declarado por el Soberano Congreso Nacional nuestra Independencia, y de haber obtenido nuestras armas la señalada ventaja de haber restaurado el Reino de Chile de poder de los enemigos; deseaba que este Ilustre Cabildo acordase ya, el modo y los medios de solemnizar las fiestas Mayas: y habiendo contestado todo los Señores Capitulares que este era su deseo y sentimiento unánime, acordaron uniformemente, que se celebrase por tres días consecutivos, empezando desde el veinte y cinco de Mayo: que este Ilustre Cabildo se encargaba de dar las tres tardes, de corridas de toros, y en la última noche un baile público en la Sala Capitulare; y además proporcionar una escaramuza de caballos, que se ejercitará por las mañanas de los dos últimos días: que habiéndose ofrecido el Colegio de Montserrat a dar una comedia en una de las noches, se invitase al Seminario, para que de la otra,

¹¹⁵ AMC, Actas Capitulares, 1813-1816, *op. cit.*, p. 417.

¹¹⁶ Ramón MUJICA PINILLA, *Rosa Limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*, IFEA-Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-FCE, México, 2005, p. 263.

¹¹⁷ “A partir de 1816 [el Ejército Auxiliar del Perú] se dejaron de lado las campañas ofensivas sobre el Alto Perú desde la Provincia de Salta y una nueva estrategia tuvo lugar, lo que dio lugar a la paulatina pérdida de relevancia de este Ejército en el combate a las fuerzas realista entre 1816 y 1820 a la par que se transformaba en una pieza fundamental en el sostenimiento de las autoridades designadas por el gobierno central en interior de las Provincias Unidas”, Alejandro MOREA, “La Memoria de la Guerras” Las campañas del Ejército Auxiliar del Perú a través de sus protagonistas”, Tesina de Licenciatura, Universidad Nacional de Mar del Plata, febrero 2010.

y cuando no pudiese hacerlo, el Sr. Gobernador oficiase a la Diputación de Comercio para que se encargue de ella, y de la construcción del teatro: que el Sr. Regidor Juez de Policía queda comisionado para distribuir a los Gremios las diversiones que puedan proporcionar: y últimamente, que los Señores RR(Regidores) Dn. Jerónimo Mendoza, y Dn. Xavier Poze, quedan comisionados para las funciones que corresponden al Ayuntamiento”.¹¹⁸

Además de estas funciones, las actas nos informan que “el Sr. Licenciado Dn. Jerónimo Sarza había desempeñado con general aplauso la oración que se le recomendó por este Ilustre Cabildo el veinte y cinco del corriente en la Santa Iglesia Catedral, en celebridad de nuestra regeneración política”.¹¹⁹ En 1815 el Cabildo decide nombrar predicadores “para el veinte y cinco de Mayo; Corpus; y San Jerónimo”.¹²⁰ Y en 1818 es el Fraile Pantaleón García quien recita los sermones que él mismo escribió para la ocasión, por lo que el Cabildo mandó “se abonen de los eventuales del fondo de Propios, los gastos que por razón consten impendidos en toda la función del veinte y cinco de Mayo; incluyendo en dicha cuenta la limosna de dos sermones pagados al Reverendo Padre Presbítero Jubilado Dr. Fray Pantaleón García, y el costo de los impresos de el que se predicó con motivo del triunfo de Maipú”.¹²¹ Según hemos podido observar, los primeros sermones parecen claramente hijos del fervor patriótico, éstos “se presentan como verdaderas arengas políticas [...] destinados a exhortar y convencer para la causa patriota”.¹²² En esos sermones patrios Pantaleón García traduce las citas en latín y “en consonancia con el nuevo lenguaje republicano [...] la traducción se vuelve un mecanismo estratégico de amabilidad para con el público”,¹²³ pero además el sacerdote utiliza en su retórica una imagen del Dios humano, alejado del Dios Rey todopoderoso, un Dios “imbuido en los asuntos de este mundo y que se sustenta en la razón y no en el milagro”.¹²⁴ En otras palabras, García “pretende naturalizar el hecho revolucionario” y utiliza un lenguaje más ilustrado y “se sirve de un imaginario más

¹¹⁸ AMC, Actas Capitulares, 1817-1820, *op. cit.*, p. 32.

¹¹⁹ AMC, Actas Capitulares, 1817-1820, *op. cit.*, pp. 52- 53.

¹²⁰ AMC, Actas Capitulares, 1813-1816, *op. cit.*, p. 232.

¹²¹ AMC, Actas Capitulares, 1817-1820, *op. cit.*, pp. 136-137.

¹²² Valentina AYROLO, “El sermón como instrumento de intermediación cultural. Sermones del federalismo cordobés, 1815-1852”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Debates, 2009, Puesto en línea el 13 noviembre 2009. URL : <http://nuevomundo.revues.org/index57521.html>

¹²³ Rosalía BALTAR, “Los sermones de la revolución y la reconquista de la autoridad”, *Cuadernos del Sur*, fascículo Letras, N° 40, 2010, en prensa.

¹²⁴ *Ibidem*.

humanista” en pos de construir a través de su mediación –por su posición de sacerdote, central en la sociedad, la imposición de un consenso.¹²⁵

El clero americano observaba de esa forma los preceptos que Trento había dictado para lograr que el sacerdote se convierta en un “cura de almas” que utilizara sus palabras como herramienta pedagógica para transmitir el mensaje de la Iglesia, y esto le permitiría “seguir ostentando el título y el rol de mediador entre Dios y los hombres haciéndose imprescindible en un mundo que cada vez más ponía en duda su lugar”.¹²⁶

La sacralización de los actores de la revolución formaba parte también de este proceso, ya que permitía la construcción de un panteón formado por los héroes fundacionales de la Revolución. Esta operación puede enmarcarse dentro de este proceso de “sacralización de la política”. En 1814 el Cabildo de Córdoba redactó un acta en el cual se involucraba a toda la comunidad para rezar por la salud del General José de San Martín

“diciendo que el domingo ocho del corriente ha dispuesto se haga al Todopoderoso la pública rogación que se solicita por la importante salud de nuestro Sr. General en Jefe del Ejercito del Perú Dn José de San Martín: y enterados los Señores dijeron que se pongan carteles para que llegue á noticia de todos los vecinos a efecto de que concurran a unir sus oraciones a tan importante objeto: y que igualmente y con el propio fin, se pase oficio a todas las religiones”.¹²⁷

Como en el caso de la Revolución Francesa, la nueva unidad política que se creó al calor de la revolución trajo aparejada la gran tarea de legitimar esa entidad «ex nihilo». Esta celebración de la “regeneración política” de la que hablan las fuentes implicó un proceso de, como dijimos, transferencia de sacralidad. Así el panteón se colmó de héroes militares donde antes de adoraban santos patronos, y las fiestas más importantes pasaron a ser las que celebraban el nacimiento de la flamante unidad política.

Consideraciones finales

¹²⁵ *Ibíd.*

¹²⁶ V. AYROLO, “El sermón como instrumento [...] *op. cit.*”

¹²⁷ AMC, Actas Capitulares, 1813-1816, *op. cit.*, p. 156.

Mediante este trabajo hemos intentado conocer más acerca de las prácticas de religión del Obispado de Córdoba entre la Colonia y el período independiente con el fin de acercarnos a las características de la identidad local. Intentamos captar la relación existente entre las prácticas de religiosidad, la feligresía y las manifestaciones identitarias a un nivel local.

A través de las celebraciones comunitarias vimos cómo los fieles, en tanto vecinos, se reunían para adorar, celebrar y honrar a sus propios santos y santas. Estos festejos se regían, en la Diócesis cordobesa, como en el resto del “mundo católico”, por un almanaque religioso que guiaba los momentos en los cuales la comunidad se reunía, pero también, desbordaba lo prescripto. Así al Corpus Christi, las fiestas patronales y las demás ocasiones religiosas se unían las exequias por la muerte del rey, o el festejo de la proclamación del heredero. Esta agenda contribuía a la creación de una identidad común de los vecinos de la diócesis, que se identificaban así no sólo con el catolicismo sino también con una monarquía que se hacía más presente en los momentos de festejo. Sin embargo, como observamos en este trabajo, los vecinos y autoridades de Córdoba del Tucumán también imprimían rasgos locales a estas conmemoraciones.

Del análisis de estas expresiones de fe se desprenden algunas conclusiones interesantes que es preciso mencionar. En principio, observamos que en las manifestaciones religiosas comunitarias primaba la exteriorización de la fe y la teatralidad –músicas, bailes, juegos y cuadrillas de caballos, entre otras-, remitiéndonos a una religiosidad más cercana al barroco que a una espiritualidad de corte “moderno”, más intimista y rigurosa. Por otra parte, mencionamos la sencillez de las celebraciones cordobesas en comparación con otros espacios, ya sea con espacios americanos cuya centralidad en el concierto de la Monarquía Católica no tenía rival, como Nueva España, o con espacios europeos del catolicismo. Además, pudimos observar el esfuerzo permanente de las autoridades eclesiásticas y civiles por terminar con prácticas que consideraban escandalosas y que chocaban con los intentos de encauzar la religión en rumbos menos comunitarios y más individualistas. Tal es el caso de las discusiones en torno a las funciones nocturnas o al Carnaval.

Aunque la vida religiosa del Obispado de Córdoba entre fines del XVIII y principios del XIX también estaba atravesada por los problemas propios de esta comunidad. Por eso, las rogativas para conseguir el amparo de la Virgen o de los santos frente a los temores de la época no eran poco frecuentes. Las plagas y la sequía todavía podían causar el hambre y la destrucción de una familia en esa época y estas crisis eran

constantes en el periodo estudiado. Por lo que la intercesión celestial se imponía como una necesidad para paliar estos flagelos. Los santos eran considerados como especialistas en ciertos asuntos –como Santa Bárbara que era invocada especialmente para proteger los campos de las tormentas y los rayos, o San Isidro para pedir una buena cosecha-. Mientras que la Virgen María tenía poderes generales para combatir todo tipo de contratiempos.

Vimos además la importancia que cobraba la celebración del patrono del lugar para una comunidad. Las fiestas patronales convocaban a toda la comunidad, sus festejos y solemnidad están presentes en todos los documentos de la época. Pero además, estas celebraciones nos muestran conflictos que salen a la luz a través de ocasiones tan especiales como estas, y se constituían en espejos donde se reflejaba la ubicación jerárquica de individuos e instituciones en las sociedades de Antiguo Régimen. Tal es el caso de las luchas por la preeminencia en las procesiones de los festejos o por los gastos de la fiesta.

Al respecto nos parecen pertinentes las palabras de Annick Lempérière para quien “la religión católica, aun siendo la de una monarquía universalista, fue siempre también el motivo de expresiones particularistas de identidad, porque se apoyaba en la existencia de toda una red de santuarios e innumerables santos patronos urbanos y parroquiales. Esta red de particularismos, sostenida por el conjunto de las corporaciones, tanto religiosas como municipales, fue lo que quedó como “identidad” después de la desaparición del imperio español”.¹²⁸

Por último, atendimos a los cambios producidos en las celebraciones religiosas y civiles una vez ocurrida la Revolución de Mayo. Si las celebraciones civiles y religiosas permanecieron iguales en algún sentido, en otros sufrieron algunos cambios. Las continuidades residen en que las fiestas religiosas y civiles no estaban bien delimitadas y separadas unas de otras, el Paseo del Real Estandarte, la procesión y la misa tenían lugar el mismo día.

En cuanto a las rupturas, la nueva liturgia revolucionaria chocaba con prácticas anteriores de la feligresía cordobesa. En este sentido, acordamos con Verdo que “el ritmo y la marcha de las fiestas coloniales son modificadas en profundidad [...] por un desplazamiento de la persona del Rey hacia los nuevos detentadores de la soberanía a

¹²⁸ Annick LEMPÉRIÈRE, “De la República corporativa a la Nación moderna. México (1821-1860)”, en Antonio ANNINO y Francois-Xavier GUERRA (Coords.), *Inventando la Nación, Iberoamérica siglo XIX*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 334.

partir de 1810”.¹²⁹ Como el caso del festejo del 25 de Mayo en La Rioja, que se superponía con el punto crítico de la cosecha.

La construcción de una nueva identidad, política, imprimió la necesidad de construir un pasado común y de sacralizar a los actores de la Revolución para construir una identificación común con la nueva entidad política. Este último proceso, sin embargo, iba a precisar de la Iglesia cordobesa para llevarse a cabo.

¹²⁹Geneviève VERDO, “La bannière, le sabre [...], op. cit., p. 403.