



Andes
ISSN: 0327-1676
ISSN: 1668-8090
andesrevistaha@gmail.com
Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales y
Humanidades
Argentina

PEDIR Y AGRADECER. LA RELIGIOSIDAD PÚBLICA DE BUENOS AIRES ENTRE DOS REFORMAS, 1771-1821

Binetti, Jesús

PEDIR Y AGRADECER. LA RELIGIOSIDAD PÚBLICA DE BUENOS AIRES ENTRE DOS REFORMAS,
1771-1821

Andes, vol. 30, núm. 1, 2019

Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades, Argentina

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12760338002>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

PEDIR Y AGRADECER. LA RELIGIOSIDAD PÚBLICA DE BUENOS AIRES ENTRE DOS REFORMAS, 1771-1821

REQUESTING AND THANKSGIVING. THE PUBLIC
RELIGIOSITY OF BUENOS AIRES BETWEEN TWO
REFORMS, 1771-1821

Jesús Binetti

Universidad Nacional de Luján, Argentina

Andes, vol. 30, núm. 1, 2019

Instituto de Investigaciones en Ciencias
Sociales y Humanidades, Argentina

Recepción: 24 Junio 2017
Aprobación: 25 Junio 2018

Redalyc: [https://www.redalyc.org/
articulo.oa?id=12760338002](https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12760338002)

Resumen: Con la renovación historiográfica iniciada en Argentina en los '80, se robusteció el interés por los estudios sobre las manifestaciones colectivas. Uno de los aspectos analizados con mayor intensidad fue el de las ceremonias públicas, debido, particularmente, a los conflictos que exponían o inducían. En este abordaje continuamos esa línea de trabajo, pero circunscribimos el tratamiento a dos tipos específicos de celebración católica: las rogaciones -o "novenas"- y las acciones de gracia. Pese a su evidente anclaje religioso, ninguna de ellas se organizó desde la sola esfera confesional. Por el contrario, tanto en la etapa colonial como durante los años revolucionarios representaron una parte considerable de las ceremonias políticas realizadas. El periodo considerado se inicia en el contexto de las transformaciones borbónicas y finaliza, abruptamente, con las reformas rivadavianas. Durante esos 51 años, Buenos Aires obtuvo la capitalidad virreinal, sufrió un fuerte proceso de militarización y cruzó la convulsa primera década revolucionaria. Justamente, el propósito del presente artículo es observar la incidencia de esos, y otros, sucesos sobre la realización de ambos tipos de ceremonia; proponiendo, finalmente, algunas explicaciones a los cambios observados que operaron tanto en las coyunturas atravesadas como en la tendencia de mediano plazo.

Palabras clave: Religiosidad, Acción de gracia, Novena, Secularización, Buenos Aires.

Abstract: With the historiographical renewal initiated in Argentina in the 1980s, the interest in studies on collective manifestations was strengthened. One of the aspects analyzed with greater intensity was the one of the public ceremonies, due, in particular, to the conflicts that they exposed or induced. In this paper we continue this line of work, but we circumscribe the treatment to two specific types of Catholic celebration: the requesting or novenas, and the thanksgivings. In spite of their evident religious anchoring, none of them was organized from the confessional sphere alone. On the contrary, both, in the colonial stage and during the revolutionary years, represented a considerable part of the political ceremonies carried out. The period considered begins in the context of the Bourbon transformations and ends, abruptly, with the Rivadavian reforms. During those 51 years, Buenos Aires became the viceroyalty capital, underwent a strong process of militarization and crossed the convulsive first revolutionary decade. Precisely, the purpose of this article is to observe the incidence of these, and other events, on the carrying out of both types of ceremony; we propose, finally, some explanations to the observed changes that operated both in the crossed conjunctures as well as in the of medium-term tendency.

Keywords: Religiosity, Thanksgiving, Novena, Secularization, Buenos Aires.

Introducción

En septiembre de 1773, alertados por la posible expansión de una plaga de langosta, los cabildantes porteños resolvieron hacer una *"nobena o rogativa a Nro glorioso Patron San Mrn., a fin de que (...) Se Conciga (...) el remedio para ataxar este Castigo"* ^[1]. Las oraciones serían el complemento de prácticas un tanto más profanas: los *"sargentos mayores y cabos militares"*, a su vez, agruparían a la gente de cada pago para matarla en *"las oras que se encuentra como amortiguada y no buela con libertad"*. Igualmente la novena era de rigor, pues, según afirmaban, *"para que estos medios tengan todo su efecto es necesario el auxilio del Todopoderoso"* ^[2].

Al mes siguiente, ni los ruegos ni los golpes habían rendido frutos mientras la langosta seguía *"amenazando una esterilidad grande"*. Los capitulares tomaron entonces una determinación que no debe haber agradado a muchos habitantes de Buenos Aires. Al estar próxima la festividad de San Martín, decidieron cambiar las populares novilladas con las que terminaba la celebración habitual por una procesión. En ella, además de la imagen del santo, debía sacarse a la vicepatrona -Nuestra Señora de las Nieves- cuyo simulacro se veneraba en el viejo templo de los jesuitas, ya iglesia del Real Colegio.

Era de uso que la organización de este tipo de oficios corriera por cuenta de los cabildantes. Esta prerrogativa les permitía mostrarse sin la "competencia" que con frecuencia se producía en otras ceremonias. De esta manera, dispusieron de los *"bestidos, alajas, andas y zera"* de las imágenes, reservándose el derecho de sacarlas de sus nichos y elegir a los vecinos que las llevarían ^[3].

Todo se realizó según lo pautado. No obstante, a mediados de enero la plaga seguía su curso. Ante la continuidad de la situación, el provisor sugirió la organización de una nueva novena. Los restantes capitulares pidieron que la decisión *"se transfiera para otro acuerdo"* ^[4]. Esa decisión nunca se tomó. Es de sospechar que, finalmente, lo único que pudo terminar con la langosta fue la conclusión de su ciclo natural.

Más allá de la gravedad del caso reseñado, las rogaciones públicas por la inminencia de calamidades no constituyeron una excepción del Buenos Aires tardocolonial. Por el contrario, eran frecuentes en todas las ciudades del reino. Si una de las funciones de la religión era -y es- aliviar las angustias colectivas, debía contarse con mecanismos aptos para liberar las *"fuerzas emotivas"* que hacían sentir a las comunidades a *"salvo del mal"* ^[5].

En América, recayó sobre los cuerpos capitulares la responsabilidad de efectivizar esos alientos. De hecho, gran parte de su autoridad reposaba en la organización de ceremonias que expresaran su control sobre algunas de las imágenes y celebraciones religiosas más significativas de una localidad ^[6]. Bien podría concluirse, siguiendo a Smietniansky ^[7], que si los cabildos ritualizaban los actos administrativos ordinarios como mecanismo para la construcción de poder, tanto más provecho extraían de estos eventos que exponían, sin esfuerzo alguno, su dimensión litúrgica.

Dentro del ceremonial citadino, las celebraciones de ruego -como las vistas- se complementaban con las acciones de gracias. En esas ceremonias se agradecía formalmente a la divinidad por un favor recibido. Al igual que las anteriores, correspondía al cabildo parte de su sostenimiento y, tanto como ellas, estaban normadas en su modalidad organizativa; aunque, a todas luces, eran eventuales y casuísticas en su celebración.

Como se desprende del título de este artículo, el recorte temporal que lo enmarca comienza y finaliza durante dos *momentums* reformistas. El inicial, y borbónico, fue un ciclo prolongado, irreductible a una fecha particular. Sin embargo -y limitándonos a considerar su impacto en la vida religiosa de Buenos Aires- dos de sus derivaciones alteraron la organización del catolicismo a fines de la década de 1760: la expulsión de los jesuitas y la división parroquial decidida por el obispo Manuel de la Torre. Las medidas -de 1767 y fines de 1769, respectivamente- dieron lugar a la formación de la Junta de Temporalidades y a la creación de cuatro curatos urbanos. La puesta en funciones de estas instituciones se demoró varios meses, por lo que recién en 1771 comenzaron a operar simultáneamente.

Las segundas reformas son, desde luego, las "rivadavianas". Aunque, curiosamente, el año límite no quedó establecido por ninguna de las medidas que implicaron al catolicismo. En rigor, la sección eclesiástica de ese programa reformista comenzó a mediados de 1822, y "nuestro suceso final" aconteció en víspera de la navidad de 1821: la supresión de los dos cabildos existentes en jurisdicción bonaerense. Como veremos, el abrupto cese del cuerpo capitular porteño impidió extender la reconstrucción cuantitativa emprendida al concluir, ipso facto, con la fuente utilizada.

De esta manera quedó delimitado un periodo de 51 años. Por cierto, bastante inusual; aunque podría haber sido peor. Afortunadamente, no dimos con un número primo: 51 es múltiplo de tres. De allí que lo hayamos dividido en etapas de 17 años que -más allá de las restricciones aritméticas- son adecuadas para circunscribir y precisar el análisis. Éstas comprenden, naturalmente, de 1771 a 1787, de 1788 a 1804 y de 1805 a 1821. Mientras en la primera Buenos Aires sufrió transformaciones inducidas por la elevación administrativa decidida desde la metrópoli, en la última se vio conmocionada por las invasiones británicas y el estallido revolucionario. Entre ellas, la etapa central enmarca un espacio de relativa estabilidad, útil para contrastar las diferencias y semejanzas de las ceremonias organizadas entonces.

Como puede entreverse, este artículo aborda un tópico nada virgen. Un frondoso corpus investigativo ha tratado el amplio abanico de funciones cubierto por las celebraciones así como algunos de los fenómenos asociados a ellas. Los puntos que nos unen a esos trabajos son numerosos. Aquí también, por ejemplo, las ceremonias comunicaron la naturaleza del régimen político^[8], "teatralizaron" las relaciones de poder^[9] y fueron tanto motores de debates como vehículos para la expresión de conflictos preexistentes. Del mismo modo, y en términos más específicos, expresaron la tendencia a auto-festejarse con motivo de los "recibimientos" y "entronizaciones reales", dieron cuenta del proceso de militarización

tardo-colonial y manifestaron el creciente uso de recursos religiosos tradicionales -como los *tedeum*- durante los momentos de crisis^[10].

Sin embargo, y reconociéndonos deudores y continuadores de esos estudios, el propósito del presente es complementar esas observaciones partiendo de un ejercicio propedéutico diferente. Puntualmente, examinaremos la incidencia de tres fenómenos atravesados por la ciudad de Buenos Aires -la obtención de la capitalidad virreinal, la militarización de 1806/1807 y el estallido revolucionario- en la organización en los dos tipos de ceremonias anunciados. Pero, a diferencia de aquellos, lo haremos en base a un registro predominantemente cuantitativo. Junto a esto, intentaremos explicar las formas en que algunos de los cambios contemplados pueden relacionarse con la secularización de las estructuras políticas.

Más allá de esta introducción, el artículo está dividido por cuatro subtítulos. En el siguiente repasamos los antecedentes del método cuantitativo aplicado al estudio de fenómenos religiosos. A su vez, describimos la fuente principal de nuestra reconstrucción -las actas del cabildo porteño- para exponer, por último, la información relevada en un cuadro. A continuación, y en dos apartados diferentes, abordamos el derrotero de las rogaciones y las acciones de gracia, respectivamente. En ellos dejamos sendas evaluaciones preliminares que, finalmente, ampliamos en la "conclusión". Allí, junto a la explicación de los cambios observados, procuramos vincular la problemática vista con otras cuestiones.

Cambio religioso y secularización: algo para contar

Aunque las celebraciones católicas de Buenos Aires no han sido objeto de lecturas cuantitativas, la metodología reconoce variados antecedentes en el campo de las ciencias sociales. Curiosamente, muchos de esos estudios surgieron de inquietudes no vinculadas a la religión o la religiosidad. La construcción de indicadores en base a fuentes seriadas, completas y relativamente unívocas abre posibilidades de uso que exceden -a veces largamente- una sola finalidad. De allí que algunos índices formados con datos de prácticas de piedad hayan servido originalmente a indagaciones en poco relacionadas con la historia eclesiástica.

No obstante, desde los '80, las críticas a los estudios sobre secularización hicieron que esas reconstrucciones se apliquen a objetivos más específicos y concernientes. Una de las mayores censuras a la interpretación tradicional del fenómeno fue la objeción a su supuesta irreversibilidad. Hecho que, según muchos investigadores, estaba lejos de verificarse. Junto a ello, esos mismos críticos redoblaron sus advertencias acerca del escaso basamento empírico que tenía el tratamiento de la cuestión^[11]. Las respuestas académicas al desafío así planteado no se hicieron esperar. De ellas formaron parte algunas investigaciones que mantuvieron los postulados centrales de la teoría "clásica"^[12] y otras, más

numerosas, que intentaron reformularla con diferente intensidad y éxito [13].

Más allá de que las discusiones centrales se produjesen dentro del campo de la sociología, réplicas esporádicas también se hicieron sentir desde la historia. En general, éstas se sostuvieron en los aportes de Michel Vovelle, cuyo trabajo de 1973 ya era un modelo historiográfico [14]. Pese a lo cual, la rápida y merecida "fama" de la obra no evitó la realización de variadas relecturas con el propósito de adecuar su desarrollo metodológico y, sobre todo, conceptual [15]. Como puede sospecharse, tras ella, los testamentos se transformaron en la principal fuente de los estudios históricos sobre la secularización.

Sin embargo, pronto se hicieron sentir nuevas limitaciones. Especialmente, porque las expresiones religiosas que permitían indagar esos documentos estaban circunscriptas -con pocas salvedades- a la piedad mortuoria. La restricción debió superarse mediante el empleo de otras fuentes cuantificables. Entre ellas, los registros de posesión de imaginaria privada y de admisiones sacramentales.

En este último caso -y de analizar comunidades inscriptas en un régimen de "unanidad católica"- bastaba contrastar los datos con las tasas de natalidad o nupcialidad generales para comenzar a extraer algunas inferencias. Claro que -como los anteriores índices- tuvieron falencias motivadas, puntualmente, por la obligatoriedad de la práctica sacramental y su nula alusión al despliegue ritual o religioso puesto en las celebraciones. En cualquier caso, y aún sin considerar sus limitaciones específicas, poco pudieron hacer por el consenso académico de una problemática que parece tan equívoca hoy como hace tres décadas [16].

Por supuesto que esta apreciación se funda en la ausencia de conclusiones pasibles de generalizar o, cuanto menos, ampliar a otras dimensiones del fenómeno. Es decir, sólo es válida entendiendo el significado "profundo" y pretensiosamente "universal" de la secularización. Aunque si, por el contrario, la evaluación se circunscribiera al impacto regional o sectorial de esas investigaciones sí serían apreciables sus aportes al estudio del "cambio religioso" y, en términos más amplios, la historia social. De hecho, si así no lo fuera, sería una quimera intentar justificar este mismo trabajo.

Tal lo anunciado, la información sobre las rogativas y las acciones de gracia celebradas en Buenos Aires entre 1771 y 1821 la extrajimos de las actas del cabildo local. Durante esos años, el reformismo borbónico sumado a la irrupción de nuevos actores políticos tras el estallido revolucionario, indujo ciertos recortes en sus prerrogativas. Pero, cuanto menos por su intervención en el ceremonial ciudadano, los capitulares porteños murieron de pie: hasta la disolución del cuerpo fueron partícipes de rigor de los eventos públicos, ya sea como organizadores o como asistentes. Por la misma razón estimamos que las celebraciones contabilizadas constituyen la mayoría de las que se realizaron durante ese lapso [17]. Sin contemplar, desde luego, las que sólo tuvieron un

alcance doméstico, asociativo o parroquial que en ningún caso fueron consideradas.

Como se desprende del cuadro n° 1, fueron 88 las ceremonias relevadas entre rogaciones y agradecimientos. A esos eventos los subdividimos, a su vez, en función de los motivos que estuvieron detrás de su organización. En la primera columna consignamos las "solicitudes reales", entendiendo por ello las celebraciones prescriptas desde la metrópoli y que, en su mayoría, correspondieron a festejos relacionados con la familia real. En la siguiente, damos cuenta de las motivadas por fenómenos naturales: sequía y plaga de langosta en todos los casos, aunque ocasionalmente las enfermedades -como las "*calenturas catarrales*"- y la escasez de alimentos solían nombrarse en asociación a esos males. Finalmente, contabilizamos las realizadas por cuestiones políticas o militares, en un sentido sumamente dilatado. Entre ellas incluimos, por ejemplo, las novenas por la salud de alguna autoridad.

Indudablemente, este abordaje cuantitativo dejará muchos rasgos de las ceremonias sin considerar. Como cualquier otro indicador, el aquí reconstruido sólo da cuenta de un aspecto restringido del fenómeno que interpela. Pero, además, se encuentra limitado por las dificultades que entraña su cotejo con otras bases. Vale decir, si uno de los objetivos, por ejemplo, de la contabilización de bautismos era compararlos con el total de nacimiento para identificar los momentos de auge o decadencia de la práctica sacramental, nada -o muy poco- de eso puede hacerse en este caso. La razón es llana: es sumamente arriesgado afirmar cuándo una rogación o una acción de gracia debió realizarse y no se efectuó^[18].

Como contrapartida, sí es útil para identificar los momentos en los que se intensificó -o decreció- la organización de las celebraciones estudiadas; permitiendo indagarlos contextos que las estimularon o desalentaron, así como las tendencias que operaron a más largo plazo. Con el agregado de datos cualitativos, puede, de igual forma, arrojar luz sobre la comprensión de algunos rasgos de los acontecimientos generalmente desatendidos. En especial, con la evaluación no ya de la relevancia "objetiva" de los hechos, sino de la manera en que sus contemporáneos sintieron -o presintieron- su inminencia y sus efectos.

El lapso temporal abordado también posee alcances y limitaciones precisas. Por una parte, es apropiado para observar transformaciones en la religiosidad institucional así como ciertos fenómenos pasibles de inscribir dentro de la "secularización política". Pero, por otra, resulta inadecuado para evaluar cambios religiosos más amplios. Las variaciones en los patrones devocionales de la sociedad, por ejemplo, tienden a visibilizarse en una duración mayor a la considerada. Razón por la cual, si alguna transformación analizada fue indicio de una cisura mayor, ésta se expresó décadas más tarde.

Por último, nos hemos referido ya al sugestivo trabajo de Smietniansky. En él, la autora analizó la dimensión ritual de los actos de gobierno colonial tomando como fuente principal la documentación capitular de Córdoba y Santiago del Estero. Aunque no muchos de sus objetivos se verán reflejados en este artículo, lo contrario acontecerá

con su cimentación heurística. Quizá radique en ese basamento una potencialidad a explorar en próximos abordajes. Las actas de numerosos cabildos del continente se hallan relativamente completas, sistematizadas y, con frecuencia, editadas. Sus formalismos y contenidos pisan con una misma horma desde las Californias hasta Luján. Es indudable, por lo tanto, que reconstrucciones similares podrían replicarse en otros lugares. Más allá de Smietniansky, la historiografía latinoamericana ha mostrado parte de esta riqueza. Basta detenerse, sino, en los estudios de Curcio-Nagy sobre las celebraciones coloniales de la ciudad de México; los de Diez Hurtado referidos a las de algunos pueblos indígenas del Perú; y los de Ortemberg y Nicolás Alba centrados en las festividades de Lima y Santiago de Chile, respectivamente^[19]. Todos estos trabajos se sostienen, en mayor o menor medida, en la misma información capitular que aquí contamos.

Cuadro n° 1

ROGATIVAS Y ACCIONES DE GRACIA CELEBRADAS EN BUENOS AIRES, 1771-1821*

AÑOS	CAUSAS NATURALES		SOLICITUDES REALES		POLÍTICAS/ MILITARES		TOTALES		
	ROG.	A.G.	ROG.	A.G.	ROG.	A.G.	ROG.	A.G.	ROG.+ A.G.
1771-1787	19	2	-	6	2	9	21	17	38
1788-1804	10	-	-	6	1	4	11	10	21
1805-1821	2	-	-	1	3	23	5	24	29

Fuente: AGN-AECBA, Serie III, Tomos IV-XI; y Serie IV, Tomos I-IX.

Las rogativas

La descripción de las ceremonias con las que iniciamos este artículo fueron las únicas rogativas motivadas por la langosta que se efectuaron en esos años. De hecho, mucho más habituales fueron las novenas por sequías. Aun así, los fenómenos naturales fueron sólo una parte de los temores a controlar. También fueron comunes, por caso, las rogaciones ante la cercanía de algún enfrentamiento militar, real o imaginario. En 1781, por ejemplo, un confuso e "inminente" ataque inglés a Montevideo movió las oraciones de los porteños, siendo difícil distinguir la razonabilidad de los ruegos y las "amenazas"^[20].

Independientemente de su origen, el ordenamiento y organización de todas ellas fue similar. Esquemáticamente, el pedido comenzaba tras la "voz de alerta" dada por algún capitular o alcalde de hermandad. Si la gravedad del caso lo ameritaba, se disponía entonces su celebración. La modalidad litúrgica más utilizada era el novenario^[21], aunque excepcionalmente podían realizarse setenarios o misas de rogativa simple. Unos y otras solían celebrarse entre las 9 y las 10 de la mañana.

Concluidas esas ceremonias, se iniciaba un corto tiempo de espera -rara vez mayor a las tres semanas- en el cual se evaluaba la evolución de los acontecimientos. De persistir el mal, y en función de su gravedad, podía disponerse la realización de una segunda y hasta una tercera rogativa.

Consecuentemente, el despliegue ritual de esas celebraciones posteriores se acrecentaba. Como vimos, una de las formas de ampliar su alcance era sacar en procesión al patrono y a la vicepatrona de la ciudad. Pero también era habitual acompañarlas con la exposición del Señor Sacramentado o terminar las misas con el rezo de las letanías. A partir de ese punto se imponía la resignación. Sólo excepcionalmente se insistía pasados dos meses del pedido inicial y en ningún caso se produjeron más de tres rogativas por un mismo evento. Aunque sí solía suceder que algún miembro del cuerpo capitular -o alguien ajeno a él- sugiriese su realización.

El intercesor de rigor era San Martín^[22]. La vicepatrona sólo irrumpía en los casos en los que la persistencia del mal hacía necesario reforzar el poder del primero. El hecho no parece extraño en vista de la muy escasa relevancia de la Virgen de las Nieves en la religiosidad de la ciudad. Puede sospecharse, incluso, que muchos vecinos porteños hubieran desconocido su existencia de no haber contado con esas accidentales oportunidades para salir de su nicho. Aun así el ceremonial que la visibilizaba en el espacio celebratorio tenía una rica simbología en la medida que el catedralicio -y masculino- San Martín pasaba a retirarla, tras poco más de una cuadra, por San Ignacio.

Mucho más infrecuente fue la inclusión de un tercer simulacro. En concreto, durante esos años, sólo en una oportunidad se propuso sumar a la rogación una imagen distinta de las patronales^[23]. Se trató del Señor de la Humildad y la Paciencia reverenciado -hasta la actualidad- en la iglesia de La Merced. La fecha en la que se solicitó su acompañamiento fue muy cercana a su entronización pública, en 1790. Con lo cual resulta dificultoso discernir si el hecho se debió a su primicia -y al novedoso relato de su hechura- o a que ya entonces contaba con algún grado de venerabilidad^[24].

Hacia el inicio del periodo, la autoridad de los capitulares para la organización de rogativas sólo estaba limitada por la necesidad de prohibir las actividades productivas durante su rezo. Esa atribución era potestad del gobernador -o el virrey- razón por la cual era de uso que enviasen una diputación solicitándole la publicación del bando respectivo. Al tratarse, en su mayoría, de novenarios, la veda debía reiterarse durante igual cantidad de días, en un horario que -para empeorar las cosas- interrumpía el comienzo de la jornada laboral. Pese a esas evidentes "molestias", la todavía ostensible religiosidad barroca de Buenos Aires tornaba de rigor el requisito si se pretendía lograr la efectividad total de la rogación. No siempre los gobernadores y virreyes atendieron la solicitud, aunque las ceremonias igual se realizaron.

El recinto litúrgico de las rogativas era la catedral. Salvo casos puntuales motivados por la indisponibilidad del templo, allí se realizaron todas las analizadas^[25]. Para ello, y por ello, existía un contrato suscripto entre el cabildo secular y el eclesiástico. Mediante ese instrumento, el primero estaba comprometido a abonarle al segundo 60\$ más "*una libra de incienso*" por novenario^[26]. Desde luego, la vigencia de ese viejo acuerdo no volvía automática la celebración de la rogación. Otra diputación debía

gestionar con el obispo y los capitulares religiosos su fecha de inicio y, eventualmente, la designación de un recinto alternativo en caso de que la catedral estuviese ocupada en alguna de las jornadas.

A partir de 1785, la autonomía del cabildo porteño en la organización de estas ceremonias sufrió un severo recorte dentro del marco de las reformas borbónicas. Desde esa fecha, los gastos no presupuestados del ayuntamiento -como los destinados a las siempre aleatorias novenas- debieron contar con la autorización previa de la Real Hacienda^[27]. Ese renovado control no fue un obstáculo visible para la realización de las rogaciones. En efecto, sólo en una oportunidad el cuerpo capitular se enfrentó a la definitiva negativa de otra autoridad. Pero ni el virrey ni la Real Hacienda fueron los responsables, sino el obispo Manuel Azamor y Ramírez^[28]. Según aseguraban los cabildantes, el prelado no había autorizado la realización de una novena por estar más interesado en la "oposición" para cubrir el cargo de canónigo magistral -a llevarse a cabo en esos días- que en el bienestar de la comunidad^[29]. Aunque es probable que también haya influido en la supuesta "indolencia" diocesana el conflicto que atravesaban el virrey Nicolás de Arredondo y la Audiencia con el propio cabildo^[30].

Desde una lectura directa de la fuente analizada es difícil percibir otros de los fenómenos que pudieron estar detrás de la receptividad casi total a las demandas capitulares. Entre ellos, negociaciones previas no consignadas en los documentos e, incluso, cierta contención del cabildo al momento de efectuar pedidos que -bien podía suponer- iban a ser rechazados. En cualquier caso, puede observarse que las rogaciones, lejos de cualquier estabilidad, tuvieron una marcada tendencia decreciente a lo largo del periodo. Tal como se desprende de los totales, su cantidad se redujo en alrededor de un 50 % tras cada etapa de 17 años contabilizada.

Ese descenso se explica completamente por la caída en las rogativas realizadas a causa de fenómenos naturales. Casi el 84 % del total -31 de 37- tuvieron ese motivo; con lo cual el mantenimiento de las rogaciones por circunstancias políticas y militares poco pudo hacer por la morigeración del declive. Claro que, como dijimos, este abordaje presenta algunas particularidades. Una de ellas es la dificultad de inferir la reducción no ya en función de los cambios que pudieron sufrir los actores de las ceremonias, sino las condiciones externas a ellos. Vale decir, avanzado el periodo, pudo tornarse más favorable a los requerimientos de la producción agropecuaria el régimen de lluvias, volviendo innecesarias las novenas motivadas por la sequía que, a su vez, representaban la mayoría de las realizadas.

Lamentablemente, no existen para la región bonaerense series pluviales -ni climáticas- construidas mediante métodos avanzados, como los dendrológicos. Los escasos datos de esos años que se poseen se construyeron tomando como fuente principal los mismos acuerdos del cabildo que aquí seguimos. De hecho, los periodos de sequía se inferen de las actas en las que se estipuló la realización de una novena^[31]. Por

añadidura, la correspondencia entre ese tipo de abordaje y nuestro trabajo es absoluta.

No obstante, existen algunas salvedades que pueden resultar indiciales. Teresa Tartaglia y Claudio Tuis^[32], por ejemplo, certificaron, para 1802 y 1806, dos plagas de langosta que no impulsaron ninguna rogación pública en la ciudad, al menos, en su modalidad tradicional. Si bien los autores se basaron en las actas del cabildo de Luján, es muy difícil que el fenómeno se haya limitado a su sola jurisdicción que, además de pequeña, estaba rodeada por la porteña. César García Belsunce, por su parte, sumó al estudio de fuentes capitulares los expedientes de la Comandancia de Frontera. Para 1816 verificó fuertes inundaciones en la campaña, durante un tercio del año, sin que tampoco motiven rogativas^[33]. Aunque en esta oportunidad pudo haber influido otra cuestión. En 1815 se había organizado una novena a causa de la sequía: quizá a muchos le haya parecido razonable no reclamarle a San Martín justo cuando había cumplido el pedido, más allá de su atraso y evidente exceso^[34].

Pese a las limitaciones con las que se cuenta, es muy probable que comenzado el siglo XIX las repuestas religiosas a las adversidades naturales se hayan vuelto más azarosas y contingentes. Si no existen dudas respecto a la presencia de una calamidad tras cada rogación, menos claro resulta que cada uno de los infortunios haya dejado una rogativa, particularmente durante las fechas más tardías del periodo considerado. Es más, las últimas tres novenas realizadas -en 1803, 1813 y 1815^[35]- tuvieron una característica anteriormente infrecuente: ni dieron lugar a la iteración de ruegos ni se concluyeron con un despliegue celebratorio mayor, como el visto para las procesiones. Con lo cual, también desde un análisis cualitativo podría aludirse a una progresiva reducción, tal como aclararemos en la conclusión.

Si pasamos a la siguiente columna, podemos observar la absoluta ausencia de rogaciones dentro de lo que denominamos "solicitudes reales". Es evidente que la situación geográfica de la ciudad la inhabilitaba para colaborar espiritualmente con la metrópoli en casos necesitados de cierta urgencia. De todas formas, es probable que algunas de las consignadas a continuación hayan tenido ese origen, aunque los documentos sólo refieren a la autoridad local que las solicitó. Por su parte, no incluimos en este ítem a las exequias oficiales. Como es notorio, en estas ceremonias se rogaba por el alma del difunto. Dos de ellas se solicitaron desde la península durante estos años: en 1788, debido a la muerte de Carlos III y, en 1807, por el fallecimiento de la princesa de Asturias, María Antonia^[36]. Pero los lutos eran rituales específicos: su cumplimiento excedía la simple asistencia al oficio religioso y hasta su forma organizativa era muy diferente a la observada para las rogativas. Por esta razón, no los consideramos en ningún caso^[37].

En la última columna consignamos las rogaciones realizadas ante la proximidad de un evento bélico o político. Su escasa cantidad -6- permite enumerarlas con claridad. Durante el primer subperiodo se produjeron dos: la primera, en 1777, por el buen término de la expedición de Pedro

de Cevallos a Montevideo ^[38] ; y la restante, en 1781, por la ofensiva británica nunca concretada a la que ya aludimos ^[39] . En marzo de 1804, por su parte, se produjo la única de esos 17 años. Se trató de un pedido elevado por la salud del titular del virreinato, Joaquín del Pino ^[40] . Quizá la originalidad de la rogativa hubiera merecido otra suerte: el virrey murió al mes siguiente.

Las últimas tres ceremonias preanuncian, por su parte, el contexto de militarización, quiebre político y "anarquía" que, en adelante, signó a Buenos Aires. En 1807, durante las invasiones inglesas, se organizó un novenario para pedir por el triunfo de la ciudad que, curiosamente, terminó celebrándose luego de la rendición de los atacantes ^[41] . Al año siguiente, otra rogativa solicitó el divino auxilio para la metrópoli ocupada ya por las fuerzas napoleónicas ^[42] . Mientras la ceremonia que cierra el conteo constituye una clara expresión del tortuoso tránsito iniciado hacia la construcción de un poder central: se celebró en 1816 -a instancias del clero catedralicio- por la paz y la concordia entre los diferentes "*órdenes del Estado*" ^[43] .

Hasta aquí, las evidencias que se desprenden parecerían no dar lugar a devaneos engorrosos. Como vimos, las rogaciones atravesaron las tres etapas consideradas con una tendencia definida: hacia su virtual desaparición en el caso de las organizadas por cuestiones naturales y rumbo a una muy pobre estabilidad -a juzgar por su número- en el caso de las celebradas por motivos políticos y militares. De hecho, podría considerarse que estas últimas hubieran corrido la suerte de las primeras de no haber sufrido la ciudad amenazas casi continuas desde 1806; y que, aun así, solo dejaron una cantidad mínima de rogativas.

Es muy probable que esa tendencia general se haya vinculado con un cambio en los patrones de comportamiento religiosos pasible de enmarcar dentro de la "secularización institucional" ^[44] . Vale decir, una actividad piadosa que al arranque del periodo era entrevista como responsabilidad del poder político fue quedando progresivamente en manos de otros actores, perdiendo, además, su relevancia dentro del ceremonial público de la ciudad. Este fenómeno acrecienta sus connotaciones si consideramos la situación posterior a 1821. Aunque es evidente que la reconstrucción realizada nada nos dice sobre esos años, puede reiterarse para este caso una observación hecha en otra oportunidad ^[45] . Tras el cierre del cabildo porteño, una parte de sus dominios religiosos y simbólicos fue rápidamente tomada por las autoridades que lo reemplazaron. Pero esa reapropiación no fue completa: muchas de las antiguas ceremonias capitulares fueron discontinuadas al resultar improductivas -y hasta contraproducente- para las nuevas estructuras estatales. No parece haber dudas respecto a que entre ellas se encontraron las rogativas. Muy probablemente, en esa actitud haya influido la ya prolongada decadencia de este tipo de celebraciones organizadas desde el estado.

Por supuesto que -como expresiones religiosas- las novenas y rogaciones siguieron vigentes. Pero, en adelante, tanto su iniciativa como su celebración y convocatoria quedó en las preponderantes manos de actores

no estatales. Llamativamente, una dirección contraria recorrieron las ceremonias que, en cierto sentido, las complementaban. Veamos por qué su suerte fue, al parecer, tan distinta.

Las acciones de gracia

Las ceremonias que agrupamos bajo el título de "acciones de gracia" no se relacionan, en sentido estricto, con las festividades de igual nombre que hasta hoy se celebran en algunas regiones de matriz protestante. Entre ellas, claro está, el *Thanksgiving Day* estadounidense de los cuartos jueves de noviembre. Cuya notoriedad -cuando menos por el *Black Friday* con que continúa- ha comenzado a permear en Latinoamérica.

La aclaración es útil en la medida que aquello que las diferencia puede ayudarnos a entender el sentido de las que aquí consideramos. En todos los casos, las celebraciones consignadas se realizaron por única vez. Por esta razón cada una de ellas da cuenta de un suceso diferente. Sin embargo, las acciones de gracia ritualmente anualizadas -como el *Thanksgiving Day*- también eran habituales en las regiones católicas^[46]. De hecho, durante los años que estamos siguiendo, tres ceremonias de este tipo terminaron transformándose en festividades anuales de Buenos Aires. La primera, en 1779, a causa de no sufrir mayores daños la ciudad luego de que un rayo cayera en un polvorín^[47]. Y las restantes, en 1806 y 1807, debido al triunfo frente a las fuerzas británicas.

Esa anualización estuvo lejos de ser espontánea. Por el contrario, fue posible por la institucionalización y mediatización provista por el cabildo. La forma de hacerlo -común en estos casos- fue *votar a perpetuidad* su celebración. Es decir, en vista de que el favor celestial se consideró significativo, los capitulares -y el resto de las autoridades- se comprometieron a repetir el agradecimiento en los siguientes años. Esto implicó integrarlas dentro del conjunto de festividades juradas de la ciudad; elenco del cual, en primer término, formaban parte *Corpus* y San Martín.

En Buenos Aires, la relevancia de las ceremonias así nacidas fue menor. Aunque el cabildo honró hasta su disolución el compromiso de celebrarlas, nunca alcanzaron la esfera individual o doméstica. La "*función de la pólvora*" -como se conocía la conmemoración originada en 1779- desapareció con el mismo cuerpo capitular. Mientras las festividades dejadas por las invasiones inglesas subsistieron -desprovistas del sentido original de *voto*- algunos años más hasta desaparecer durante la década de 1830, en el marco de la reformulación del complejo festivo promovida por el rosismo^[48].

La inclusión en la serie cuantitativa de la totalidad de ocasiones que se conmemoraron esas acciones de gracia alteraría la cifra final, y su sentido, en la medida que tal reiteración no aconteció con las restantes. Por esta razón seguimos el criterio que nos pareció más adecuado: las contabilizamos sólo el primer año que se celebraron. Hecha estas

aclaraciones vale reseñar, someramente, algunas generalidades de los "agradecimientos" porteños.

En principio, tenían una diferencia significativa con las rogaciones: su ordenación sólo ocasionalmente partía de la iniciativa capitular. Incidía en esa situación el hecho que la monarquía pedía acciones de gracia con mayor frecuencia de lo que solicitaba novenas. Venían estipuladas, por ejemplo, en las cédulas que comunicaban el nacimiento de un infante y, desde luego, la entronización de un nuevo rey. En ciertos casos, como los "recibimientos" de gobernadores y virreyes, la parte litúrgica y formal de la ceremonia -es decir, su "*función de iglesia*"- se producía en el marco de festejos más amplios. De esa particularidad derivaba una segunda discrepancia con las rogativas: por su carácter festivo y sus elementos profanos, el cabildo solía compartir su organización con otros actores, siendo, en muchos casos, eclipsado por ellos.

Curiosamente, las acciones de gracia rara vez retribuyeron los favores recibidos tras una rogación. El fenómeno obedecía a la divergencia de sentidos y propósitos de unas y otras. En general, los agradecimientos no se regían por la relación voto-exvoto. Es decir, no seguían la secuencia que, esquemáticamente, puede sintetizarse en la identificación de un problema, la realización de una solicitud a la divinidad y, por último, una manifestación pública de gratitud en caso de ser atendida. Por el contrario, su organización solía resultar imprevista, tendiendo a concentrarse -en Buenos Aires- en circunstancias diferentes a las rogativas.

Al igual que las restantes ceremonias, el escenario habitual de su función de iglesia era la catedral. Como en la actualidad, la forma litúrgica preferida era el tedeum. En tanto plegaria, el "A ti, Dios" también se rezaba en algunos oficios regulares. Pero esa oración era una parte menor de la misa que la enmarcaba, razón por la cual -y para diferenciarla de las ordinarias- ésta solía ser *cantada* ^[49]. Comúnmente, carecían de intercesor. Se elevaban directamente a Dios en cualquiera de sus personas y denominaciones, como la de "*Ser Supremo*" o "*Padre de las Misericordias*".

Si bien ya entonces era habitual que "acción de gracia" y "tedium" se utilicen como sinónimos, historiográficamente el último tiene un significado acotado y no del todo preciso. Con ese término suele entenderse la prédica, entre religiosa y política, que se pronunciaba durante el desarrollo de los agradecimientos. En este sentido, es bueno recordar que aquí estamos analizando el conjunto ceremonial, sin puntualizar en sus aspectos discursivos. Para la anterior "acepción" existe un muy buen estudio realizado sobre el espacio bonaerense ^[50].

Como vimos, la iniciativa que movía la organización de las acciones de gracia sólo ocasionalmente partía del cuerpo capitular. Pero este hecho no lo eximía de tener que sostener su parte litúrgica. El costo variaba entre los 20 y los 30\$ ^[51]. Es decir, entre un tercio y la mitad de una rogativa, aunque, vale recordar, la función de iglesia se realizaba en una sola jornada. La diferencia entre el precio mayor y el menor dependía del despliegue dado a la ceremonia, comenzado por la calidad -y cantidad- de lo cantado en misa. También era habitual que influyese el "costo" del sacerdote elegido para la predicación. Si bien, como señaló Roberto Di Stefano ^[52]

, su valor simbólico -y monetario- se acrecentó exponencialmente luego de 1810, desde el arranque de los años considerados hubo en Buenos Aires oradores sagrados privilegiados por el poder político. Algunos de ellos -como fray Antonio Oliver^[53]- manifestaron una gran versatilidad al momento de apoyar medidas controvertidas. Con o sin revolución, a ninguno de ellos se le olvidó cobrar por sus habilidades retóricas.

A partir del oficio religioso, se abrió un amplio abanico de posibles actos -y erogaciones- relacionados con el sentido y el despliegue que quería otorgársele a la acción de gracia. La iluminación y, más tarde, el embanderamiento de las dependencias oficiales durante tres jornadas -empezando en la víspera- fue una de las formas habituales. En esas ocasiones solía invitarse a los vecinos a hacer lo propio en sus hogares. Si se quería ampliar aún más el alcance del evento se recurría a los "*regocijos públicos*" que operaban como garantía de participación popular. Pirotecnia, música, salvas de artillería, bailes, refrescos y espectáculos taurinos eran algunas de las variantes a ofrecer. El agregado de esos componentes extra litúrgicos no mantuvo una tendencia lineal. Por el contrario, se amplió considerablemente luego de las invasiones inglesas y el estallido revolucionario. Así, conforme se acrecentó la inestabilidad política de Buenos Aires, comenzaron a ser considerados parte consubstancial de las ceremonias al punto de invisibilizar, en muchos casos, las funciones de iglesia.

El marco festivo que envolvía estas celebraciones no fue ajeno a las regulaciones del reformismo borbónico. En 1779 y 1781, por ejemplo, dos cédulas reales prohibieron taxativamente que los cabildos extraigan recursos de sus propios para celebrar la llegada de un nuevo virrey. En el espacio porteño, la efectividad de la medida fue limitada: los capitulares consideraron que la norma refería únicamente a los gastos superfluos, reservándose, a su vez, la facultad de decidir cuáles eran. De hecho -lejos de los deseos de la corona- los recibimientos dados a los virreyes tuvieron un amplio despliegue, incluyendo "*días de novillos*". Es de sospechar que la cercana -y supuestamente temporal- elevación administrativa de la ciudad influyó en la cuestión. Es fácil advertir, por ejemplo, que el interés celebratorio de los capitulares estaba más motivado por la ratificación de Buenos Aires como capital virreinal que por la llegada de una nueva autoridad^[54].

Si regresamos al cuadro, podemos observar que sólo consignamos dos acciones de gracia dentro de la columna de las "causas naturales". La primera, en 1772, se produjo por la caída de una copiosa lluvia. Su organización fue sumamente curiosa. Como dijimos, la complementariedad entre rogativas y acciones de gracia puede notarse desde el análisis del complejo ritual. No desde el estudio de los eventos concretos dado que -mediara o no la recepción del favor- atendían diferentes circunstancias. Una de las pocas excepciones a la regla fue, justamente, ese agradecimiento. Pero el suceso fue atípico en sí mismo: el generoso aguacero comenzó a caer en medio de la novena que lo estaba pidiendo. Por esta razón los cabildantes decidieron corresponder a los pocos días el favor que, literalmente, les venía del cielo^[55]. La

segunda ceremonia es la ya aludida acción de gracia de 1779 que terminó transformándose en una de las celebraciones juradas de la ciudad. Claro que, en concreto, no se agradeció el relámpago, sino los escasos daños sufridos tras la explosión del depósito de pólvora.

En la siguiente columna contabilizamos los agradecimientos solicitados desde la metrópoli. Puede apreciarse que se mantuvieron estables durante las dos primeras etapas para reducirse drásticamente en la tercera. Nada de extraño hay en este hecho si tenemos en cuenta que esta última transcurrió, mayormente, luego de la revolución. De esas 13 acciones de gracia, once no implicaron mayores gastos. Se debieron a natalicios o casamientos de infantes reales; sucesos que se saldaban con la función de iglesia de rigor y, ocasionalmente, un pequeño convite.

Los dos restantes, sin embargo, dieron cuenta de un acontecimiento que, en todas las ciudades hispanas, solía constituir una de las mayores -sino la mayor- celebración pública no regular: la coronación de un nuevo rey^[56]. La primera se efectuó el 12 de noviembre de 1790 por la llegada al trono de Carlos IV. Para entonces hacía casi dos años que el monarca estaba al mando del reino y hacía más de uno que el cabildo porteño había iniciado la organización de la ceremonia. Justamente, la pompa y el boato pretendido por los capitulares demoraron la celebración. Tanto que, finalmente, se hizo coincidir con el 42° cumpleaños del mismo rey^[57]. En esa oportunidad hubo manifestaciones festivas -y erogaciones- nunca realizadas en la ciudad, con lo cual puede afirmarse algo que sugerimos al momento de evaluar los recibimientos de virreyes: es muy probable que Buenos Aires, más que festejar a un nuevo monarca, haya querido festejarse a sí misma.

La siguiente coronación constituyó, por su parte, la última vez que la ciudad atendió un agradecimiento solicitado desde la península. Se efectuó en 1808 por la entronización de Fernando VII^[58]. Aunque, debido a la situación de la metrópoli y los "confusos" sucesos que lo llevaron al trono, la ceremonia fue un pálido reflejo de lo acontecido dieciocho años antes.

En la columna de los motivos "políticos/militares", por su parte, se concentra el grueso de las acciones de gracia. Tres de las efectuadas entre 1771 y 1787 correspondieron a recibimientos, incluyendo el del último gobernador bonaerense dependiente de Lima: Juan José de Vértiz, en 1772^[59]. Las siguientes autoridades "recibidas", Pedro de Cevallos y Nicolás del Campo, ya lo fueron como virreyes^[60]. Pese al interés de los capitulares porteños, no todos los recién llegados tuvieron su celebración. Por lo general, éstas no se efectuaban en los casos de designaciones interinas o provisorias y, ocasionalmente, la propia autoridad designada impedía la realización del acto. Como vimos, la racionalización administrativa propugnada por los borbones favorecía -y, paradójicamente, agradecía- esas actitudes. En un informe preparado para su sucesor, por ejemplo, el propio Vértiz se ufano de haber rechazado los fastos de su asunción como virrey^[61]. Aunque, por cierto, se le olvidó recordar que ya había sido "agradecido" como gobernador y que, pocos

meses antes, el recibimiento del fallido Cevallos había insumido una gran cantidad de recursos^[62].

De los restantes seis agradecimientos de esos años, cinco se produjeron en el marco del enfrentamiento con las coronas portuguesa e inglesa. En 1777, se celebraron tres por el triunfo de las armas españolas contra los lusitanos de la Banda Oriental^[63]. Mientras los dos restantes se debieron a la firma del tratado preliminar de paz con los británicos^[64] y a las "ayudas recibidas" en 1781^[65]. Aunque no fueron detallados, en esos "favores" se incluían, sobre todo, los sucesos que habían permitido equiparar el balance militar con Inglaterra, como la recuperación de Florida y Nicaragua. La acción de gracia restante, por su parte, también conmemoró un hecho acontecido a varias leguas de Buenos Aires, aunque su implicancia y sus derivaciones fueron muy distintas: el fin de la revuelta protagonizada por Tupac Amaru^[66].

Parece evidente que el espacio rioplatense estuvo más calmo entre 1788 y 1804: los cuatro agradecimientos contabilizados en la misma columna correspondieron, simplemente, a recibimientos^[67]. La situación contrasta abiertamente con las 23 ceremonias de igual tipo que se realizaron durante los siguientes 17 años. No es complejo colegir en ese aumento la directa vinculación entre acción de gracia e inestabilidad. Desde las invasiones inglesas, prácticamente la totalidad de los triunfos bélicos se agradecieron con una función de iglesia pública. Los dos ataques británicos, por ejemplo, dejaron 4 celebraciones dedicadas -a diferencia de lo acostumbrado- a distintas advocaciones^[68]. Como vimos, dos de ellas se transformaron en *votos perpetuos* consagrados a Santa Clara y la Virgen del Rosario^[69].

Llamativamente, poco tiempo después, Baltasar Hidalgo de Cisneros fue celebrado con considerable pompa. De hecho, desde el recibimiento a del Pino, en 1801, no se realizaba esa ceremonia. Lejos de resultar irónico, es fácil advertir en el tratamiento brindado al último virrey el deseo de superar las -para muchos- poco exitosas experiencias gubernativas de Rafael de Sobremonte y Santiago de Liniers^[70]. Claro que prever entonces lo que sobrevendría era muy difícil. Pero no fue el único caso. Diez años después, por ejemplo, se realizó una acción de gracia por la sanción de la Constitución de 1819 que -según algunos- iba a poner fin a los desafíos políticos, estableciendo un orden de alcance interprovincial^[71].

Por supuesto que la instauración de la Primera Junta también fue celebrada con una función de iglesia, al igual que la mayoría de los gobiernos que la sucedieron. Ocasionalmente, se agradecieron algunos sucesos políticos ocurridos al interior de la ciudad, como el desbaratamiento de la "conspiración de los Álzaga" de 1812^[72].

Como hasta aquí puede concluirse, el exponencial aumento de las acciones de gracia constituye per se una manifestación del contexto de militarización e inestabilidad que vivió Buenos Aires desde 1806. Con similar claridad lo expresaron otros eventos organizados en ese contexto. Al igual que los restantes, no fueron infrecuentes durante el periodo

hispanico, pero su utilización como recurso político se exacerbó luego de esos años. Aunque nada diremos de ellos, es bueno tenerlos presentes ya que, en muchos casos, se articularon con los "agradecimientos". Entre otros, vale mencionar: las honras fúnebres por los muertos en combate; las ofrendas de suertes y dotes para las viudas y huérfanas dejadas por los sucesos bélicos; y las "*ceremonias de bandera*" de los diferentes cuerpos militares.

En forma paralela a estas celebraciones comenzaron a introducirse nuevas fechas en el calendario festivo. En la práctica, esto implicó *perpetuar* conmemoraciones, aunque la propia dinámica -e incertidumbre- del contexto no permitió que se formalicen en un voto^[73]. Pese a la necesidad que la "nación" en ciernes tenía de ellas, su derrotero fue tortuoso. La incorporación de festividades revolucionarias atravesó diversas vicisitudes y no pocas contramarchas. Recién en la década de 1830 -tras las supresiones e inclusiones realizadas por el rosismo- pudo transformarse radicalmente el anuario celebratorio de Buenos Aires^[74]. Como "herencia colonial", quedaron las conmemoraciones litúrgicas más importantes.

Conclusiones

Independientemente de la suerte corrida por los distintos tipos de ceremonias, el catolicismo como instrumento al servicio de la legitimidad política y la cohesión social cruzó sin demasiadas controversias el paso entre la monarquía borbónica y los gobiernos revolucionarios. Como demostró María Elena Barral^[75], hasta el intento de controlar y regular el espacio celebratorio atravesó la crisis del vínculo colonial, para manifestarse en la república independiente con un énfasis no muy diferente al que tenía durante el Antiguo Régimen.

Este fenómeno, sin embargo, no señala el obligado mantenimiento de las modalidades celebratorias. De hecho, la lectura pormenorizada de la fuente que seguimos indica que la contraposición entre la suerte de las rogaciones y las acciones de gracia se manifestó, en primer lugar, en sus expresiones ceremoniales. Es decir, el itinerario cuantitativo fue anunciado por ciertas transformaciones cualitativas, con lo cual, conforme avanzó el periodo, también tendió a reducirse el despliegue de las primeras y a acrecentarse el de las segundas.

Al inicio del periodo, la organización de una y otras se insertó dentro de lo que suele denominarse "piedad barroca". Como entrevimos, esa forma de religiosidad exigía, entre otros puntos, un estricto cumplimiento ritual. Aspectos que posteriormente tendieron a considerarse menores - como la cantidad de cirios a arder en el templo o el orden a seguir en las procesiones- todavía eran juzgados como consubstanciales al logro de los objetivos invocados. Tal escrupulosidad debía ser controlada, en especial por aquellos que debían pagarla. Para su fortuna, Buenos Aires contó durante casi cuatro décadas con la persona indicada: Gregorio Ramos Mejía. Indudablemente, el hombre que más fiestas y eventos ayudó a

organizar en toda la historia de la ciudad. Quizá también el que más supo de ellos ^[76]. Desde el arranque de los años considerados hasta poco antes de morir, en 1808, fue el *diputado* encargado de tramitar las ceremonias y observar su cabal desarrollo. Su cargo en el cabildo siempre fue el de regidor, pero, en los hechos, ocupó una función muy propia del barroquismo: el de síndico o mayordomo de fiesta.

Otra expresión de aquel contexto -puntualmente, de su poliarquía o solapamiento jurisdiccional- fueron los numerosos conflictos que se produjeron durante las ceremonias analizadas. Ya comentamos algunos de ellos. Sirva aquí aludir a otros. En 1775, por ejemplo, los capitulares, en medio de la disputa que mantenían con las órdenes religiosas, resolvieron dejar de invitarlas a colaborar "*con sus rogativas*" en las novenas generales ^[77]. En 1781, los mismos protagonistas intentaron evitar que el obispo interviniese en la organización del agradecimiento por el fin de la revuelta tupamara ^[78]. Dos años después, el destinatario de sus críticas fue el gobernador interino quien, en ausencia del virrey, se había negado a autorizar la celebración de la paz con los británicos ^[79]. Mientras en 1794 se sintieron profundamente desairados -y así lo hicieron saber- por enterarse mediante *bando público*, y no por una diputación específica, de la ceremonia a realizarse a causa del nacimiento del infante Francisco de Paula ^[80].

Si bien estas disputas no desaparecieron completamente con el inicio del siglo XIX, resulta sugestivo observar cómo se concentraron en la centuria previa. Por entonces -y en forma tardía respecto a otros espacios americanos- comenzaron a manifestarse en Buenos Aires tres fenómenos que, directa o indirectamente, ayudaron a remover los cimientos del barroco: una nueva racionalidad económica, criterios administrativos minuciosos y una "piedad ilustrada" más atenta al significado profundo de las ceremonias que a su exteriorización ritual.

Los indicios en este sentido son lo tenue que suelen ser en los momentos transicionales. Pero vale referir algunos. En 1803, los capitulares porteños -lejos de cualquier escrupulosidad litúrgica- le pidieron a la diócesis que estudie "*la posible economía de gastos*" en las ceremonias ^[81]. En esas circunstancias se produjo un suceso aún más sugerente: el propio cabildo que antes exigía prohibir las actividades laborales durante los nueve días de novena solicitó que la veda se limitara a los últimos tres ^[82].

Ese mismo año tuvo lugar otro suceso de contornos modernos. La rogativa que en enero pidió por el fin de la sequía no se realizó a instancia del cuerpo capitular, sino de la cofradía "de los Dolores" ^[83]. Esta hermandad catedralicia constituía la siempre pretenciosa -y nunca consolidada- tercera orden del clero secular. Integrada exclusivamente por referentes de la elite colonial, muchos de sus miembros eran o habían sido parte del cabildo. Nada extraño que desde el mismo ayuntamiento se haya convalidado la iniciativa. Aunque no deja de resultar llamativo que la propuesta haya avanzado en manos de la entidad religiosa, sin ser cooptada por la capitular. Para más novedades, al ruego en cuestión le recortaron

dos días: a diferencia de lo acostumbrado, no se realizó con novena, sino con setenario.

Claro que el sentido de estos cambios se invirtió para las acciones de gracia. Es conveniente subrayar la delimitación estrictamente porteña del fenómeno. Para Lima, por ejemplo, Ortemberg notó la tendencia contraria^[84]. Es decir, durante los años que hemos considerado hubo allí deliberados intentos por limitar su despliegue y cantidad. Con lo cual habría que insistir en la particular historia de la capital del Plata, cuyos cabildantes tuvieron, desde 1777, inapelables "razones" para agradecer y festejar.

Como entrevimos, tras la adecuación de las acciones de gracia a la elevación política de la ciudad, éstas se aunaron -en 1806- con los *regocijos públicos*, generalizados aún para los eventos de menor relevancia. Luego de la revolución, por su parte, comenzaron a acompañarse con novedosas invocaciones al "pueblo". Pero ya no como destinatario o invitado -hecho anteriormente frecuente- sino como un virtual coorganizador del acto. Así, la instauración del Primer Triunvirato se celebró con una misa cantada por los mercedarios *"para solemnizar la funcion en los terminos que desea el Pueblo"*^[85]. Mientras que cuatro años después -tras la sublevación de Fontezuelas- se festejó el interinato de Ignacio Álvarez Thomas pues su gobierno se había *"constituido por el voto unanime de este generoso Pueblo"*^[86].

La aparente contradicción entre el destino de los ruegos y las acciones de gracia parece no muy difícil de interpretar a la luz de las teorías de la secularización. Siguiendo la tesis clásica de Thomas Luckmann^[87] podría aludirse a un "reposicionamiento" diferenciado de los ritos que sólo en el caso de las rogativas implicó su "privatización". De esta manera, el lento discurrir de la modernidad habría ido erosionando la responsabilidad del cabildo en la organización de novenas para terminar dejando en manos específicamente religiosas una ceremonia que antes se entendía como pública y política.

No muy distinta sería la evaluación si partiésemos de la "multidimensionalidad" del fenómeno estudiada por Karel Dobbelare^[88]. La posibilidad de que los cambios secularizadores se manifiesten sobre ciertos aspectos de la actividad humana sin afectar los restantes, permitiría explicar los derroteros contrapuestos en atención a las diferentes funciones que cumplían las celebraciones. Incluso si siguiéramos a quien con mayor firmeza sostiene hoy el concepto de secularización en tanto declive general de lo religioso, Steve Bruce, también podrían replicarse algunas conclusiones. Según el autor, las tendencias desacralizadoras no están exentas de frenos y contramarchas, particularmente, durante guerras y crisis internas en las cuales la función cohesionadora de la religión no puede reemplazarse con otros recursos^[89]. En tal sentido, parece evidente que, desde 1806, el desarrollo de ese cometido resultó más propicio para las acciones de gracia que para las rogativas.

Esta suerte de "secularización selectiva" también puede iluminarse desde la historia. Como dijimos, es difícil afirmar que las reformas

borbónicas hayan incidido en forma directa en el derrotero de las ceremonias. Más aún porque la normativa que las limitaba no fue atendida en Buenos Aires. Pero esta observación no debe ocultar un hecho que, de cierta manera, apunta en dirección contraria: el contexto y el clima en el que se produjeron sí parece haber influido en el desarrollo de las novenas, independientemente de que no se haya manifestado sobre las acciones de gracia. Con lo que puede inferirse que la lenta difusión de una nueva racionalidad económica, administrativa y religiosa comenzó a reñir, finalmente, con ciertas prácticas tradicionales de piedad, entre las cuales, las rogativas constituyeron un caso paradigmático.

Quizá el fenómeno se observe con mayor claridad en las segundas reformas, las "rivadavianas". En este caso, lo indicial -y virtualmente demostrativo- es que entre los dominios religiosos y simbólicos transferidos del cabildo al estado provincial no se encontraron las rogaciones. Aunque sí las acciones de gracia, integradas, sin dificultad alguna, al conjunto de expresiones festivas de la república en construcción.

Dicho esto, parecería no haber mucho más que agregar respecto al creciente curso seguido por los agradecimientos: la inestabilidad política y militar verificada desde 1806 hicieron de ellos un recurso tan conocido como imperioso. En vista de un contexto que favorecía -y demandaba- de la movilización popular, se constituyeron en uno de los símbolos capaces de ser leídos por los sectores sociales a los que se intentaba llegar. Aunque, valga insistir, contaban con la inercia positiva originada en la elevación virreinal de Buenos Aires y, quizá también, en el adelanto económico de la ciudad visible desde las últimas décadas del siglo XVIII^[90].

Esta observación, sin embargo, puede ayudar a definir mejor una última cuestión. Es un fenómeno referido con frecuencia en ciertos estudios sobre la revolución: la "sacralización de los actos cívicos", supuesta manifestación de la influencia general de lo sagrado sobre la política que la propia dinámica revolucionaria había inducido. En principio, el largo itinerario aquí seguido permite desechar, cuanto menos en las ceremonias de acción de gracia, cualquier quiebre expresivo de un cambio o novedad, más allá de las invocaciones "al pueblo". Los recursos provistos por el catolicismo fueron los mismos, pese a que eventualmente se intensificase el uso de unos en desmedro de otros. De hecho, hasta los propios oficios religiosos mantuvieron menciones a la monarquía que sólo pudieron anularse formalmente tras la llegada de Mariano Medrano al gobierno de la diócesis^[91].

Por supuesto que enfatizar rupturas o continuidades suele ser, historiográficamente, un devaneo sin retorno, y sin síntesis, entre maximalistas y minimalistas de los fenómenos. Pero vale agregar, intentando no caer en él, que toda lectura de una práctica social realizada sin una correcta evaluación de sus antecedentes, exacerba el alcance de su supuesta "novedad", impidiendo analizar el marco en el que se desarrolla. En un sentido similar, algunos abordajes ricos en los estudios de contexto, terminan conceptualizando su objeto de una manera no del todo adecuada a esa misma evaluación. Basta detenerse, sino, en el excelente libro de Munilla Lacasa^[92]. Siguiendo su título, es dificultoso

no coincidir con la idea que durante la revolución se gobernó celebrando. El problema es que durante la etapa colonial se hacía de la misma manera.

Por estas razones, creemos que el crecimiento de las celebraciones de gracia se debió exclusivamente a las necesidades de legitimación y movilización política o militar. En este caso, sí mayores a las del periodo previo. Sin embargo, no puede afirmarse que las nuevas autoridades se hayan inclinado por ellas de forma más conspicua que durante la etapa anterior. En otros términos, aumentaron las ceremonias porque se acrecentaron los conflictos y los cambios de gobierno. Pero no se incrementó el sentimiento de fe. Ni fue recién durante las invasiones inglesas que en Buenos Aires se descubrió la función legitimadora y movilizadora de la religión.

Para finalizar, si nos limitáramos a considerar los aspectos litúrgicos de los agradecimientos, lejos de una "sacralización de los actos cívicos", tendríamos que aludir a una "profanación del ritual religioso". Desde luego, sin entender dicha profanación en su sentido radical -digamos, como un hecho sacrílego-, sino como el desplazamiento al campo mundano y político de eventos que antes se vivían en la preponderante esfera de lo confesional. Hecho patentizado, por ejemplo, en funciones de iglesia transformadas en meras -y hasta a veces imperceptibles- justificaciones de actos que las superaban ampliamente en costo, despliegue y, desde luego, convocatoria.

Es evidente que por entonces no existía ni posibilidad ni voluntad -cuanto menos, mayoritaria- de retirar totalmente la simbología católica de las celebraciones "nacionales". Recién durante el gobierno de Martín Rodríguez y Rivadavia, algunos iluminados de El Argos trataron de difundir la necesidad de una "república neutral" en cuestiones de fe. Pero su prédica no llegó demasiado lejos. Nada extraño: a casi dos siglos de esos intentos, la indiferenciación entre las festividades cívicas de los argentinos y el catolicismo tampoco es absoluta. Quizá radique en esto una advertencia a los historiadores de la religiosidad y la secularización: no siempre las transformaciones se expresan en forma completa, aunque esto no les impide dejar huellas observables en la trama social. Vale intentar comprenderlas; más allá de que no sepamos hoy si son indelebles, si el tiempo tiende a borrarlas o si sobre ellas puede volverse a escribir.

Notas

[1] Archivo General de la Nación-Acuerdos del Extinto Cabildo de Buenos Aires (en adelante AGN-AECBA), Serie III, Tomo IV, p. 629.

[2] AGN-AECBA, Serie III, Tomo IV, p. 632.

[3] AGN-AECBA, Serie III, Tomo IV, p. 647.

[4] AGN-AECBA, Serie III, Tomo V, p. 18.

[5] Durkheim, Emile, Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia, Akal, Madrid, 1982 [1912], p. 388. La cita, desde luego, vale por "clásica", no por actual. De manera más específica, seguimos en este trabajo las definiciones de creencia y religión dadas por Mircea Eliade. Particularmente, su concepto de hierofanía

-entendido como expresión de lo sagrado- y sus afirmaciones acerca de la inexistencia de fenómenos religiosos "puros". (Lo sagrado y lo profano, Paidós, Barcelona, 1998 [1957]).

[6] Lempérière, Annick, "¿Nación moderna o república barroca? México, 1823-1857", en Guerra, François y Quijada, Mónica, *Imaginar la nación*, Cuadernos de Historia Latinoamericana 2, AHILA, Hamburgo, 1994, pp. 135-177.

[7] Smietniansky, Silvina, *Ritual, tiempo y poder. Una aproximación antropológica a las instituciones del gobierno colonial (Gobernación del Tucumán, siglos XVII y XVIII)*, Prohistoria, Rosario, 2013, p. 24.

[8] Balandier, Georges, *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, Paidós, Barcelona, 1994.

[9] Garavaglia, Juan Carlos, "El teatro del poder: ceremonias, tensiones y conflictos en el estado colonial", en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, n°14, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1996, pp. 7-30.

[10] Sobre estos temas puede verse: Rípodas Ardanaz, Daisy, "Versión de la monarquía de derecho divino en las celebraciones reales de la América borbónica", en *Revista de Historia del Derecho*, n° 34, Buenos Aires, 2006, pp. 241-267. Mallo, Silvia, "Iglesia, valores cristianos y comportamientos: el Río de la Plata a fines del periodo colonial", en *Trabajos y Comunicaciones*, n° 126 y 127, La Plata, 2001, pp. 93-113. Verdo, Geneviève, "La ciudad como actor. Prácticas políticas y estrategias de pertenencia: El caso del Río de la Plata (1810-1820)", en *Araucaria: Revista Iberoamericana de filosofía, política y humanidades*, n° 18, 2007, Universidad de Sevilla, Sevilla, pp. 189-195. Dalla Corte, Gabriela, "Festividad y contrarrevolución en el Río de la Plata", en García Jordán, Pilar; Gussinyer, Jordi; Izard, Miquel; Laviña, Javier; Piqueras, Ricardo; Tous, Meritxell; y Zubiri María Teresa (coords.), *Estrategias de poder en América Latina*, Universitat de Barcelona, Barcelona, 2000, pp. 165-181.

[11] Dobbelaere, Karel, *Secularización: un concepto multidimensional*, Universidad Iberoamericana, México, 1994 [1981]; Hadden, Jeffrey, "Toward desacralizing secularization theory", en *Social Forces*, n° 65, Oxford University Press, Oxford, 1987, pp. 587-611; y: Stark, Rodney y Iannaccone, Laurence, "A Supply-Side Reinterpretation of the 'Secularization' of Europe", en *Journal for the Scientific Study of Religion*, n° 3, vol. 33, Society for the Scientific Study of Religion, Grand Rapids, 1994, pp. 230-252.

[12] Bruce, Steve, *Religion In The Modern World: From Cathedrals to Cults* Paperback, Oxford University Press, Oxford, 1996; y, del mismo autor: *God is Dead: Secularization in the West*, Blackwell, Oxford, 2002.

[13] Casanova, José, *Religiones públicas en el mundo moderno*, PPC, Madrid 2000 [1994]; Stark, Rodney, "Secularization: R.I.P.", en *Sociology of Religion*, n° 3, vol. 60, Association for the Sociology of Religion-OUP, Oxford, pp. 249-273; Hervieu-Léger, Danièle, *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*, Ediciones del Helénico, México, 2004 [1999] y: Davie, Grace, *Sociología de la religión*, Akal, Madrid, 2011 [2007].

[14] Vovelle, Michel, *Piété baroque et déchristianisation en Provenceau XVIII es siècle. Les attitudes devant la mort d'après les clauses de testaments*, Plon, Paris, 1973.

[15] El objetivo inicial de la obra fue investigar las condiciones sociales que habían posibilitado la irrupción de la revolución francesa, incluyendo sus arrebatos anticlericales. Al no ser Vovelle un historiador del catolicismo o la secularización cometió algunos errores propios del descuido o el desconocimiento. El criticado con mayor insistencia fue la utilización del concepto de déchristianisation que, para peor, lo empleó en el título. Para los especialistas en la religiosidad de la época, tal noción, entendida en términos vovellianos, era poco menos que una supina exageración. No es casual, por lo tanto, que uno de los mayores aportes en pos de la redefinición del concepto lo haya realizado Roger Chartier en una obra también hoy señera: *Espacio público, crítica*

y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución francesa, Gedisa, Barcelona, 1995 [1991].

[16] No pretendemos negar con esto los evidentes progresos existentes en el entendimiento de la secularización. Su multidimensionalidad, por ejemplo, estudiada originalmente por Karel Dobbelaere, es ya una de sus características virtualmente incuestionable. En igual sentido, la supuesta irreversibilidad del fenómeno es analizada hoy de manera muy diferente a la forma "clásica", incluso por los autores más inclinados a la "ortodoxia"

[17] Respecto a las limitaciones de las propias actas capitulares, los datos confusos o equívocos son escasos. En general, se trata de referencias a eventos que parecen constituir acciones de gracia, pero no especifican ni la realización de una celebración ni la asistencia de los capitulares. Es decir, sólo puede suponerse su existencia dada la necesidad de registrar algún pago por parte del cabildo. Igualmente, los datos reconstruidos los contrastamos con la información obtenida del "Fondo Documental Bandos de los virreyes y gobernadores del Río de la Plata, 1741-1809" (AGN, Buenos Aires, 1997). No se desprenden diferencias significativas con él aunque, desde ya, el cotejo se circunscribió a las ceremonias efectivamente comunicadas por las autoridades. Dentro de ese fondo, en el ítem "celebraciones" figuran 85 referencias. Entre ellas se encuentran algunas que no se corresponden con las aquí tratadas. Como contrapartida, sí existen unas pocas - en su mayoría, solicitadas desde la metrópoli - sobre las que ninguna mención hacen las actas capitulares, pese a que -en principio- debían figurar de igual forma que las restantes. Ciertamente, una revisión más intensiva nos obligaría a tenerlas en cuenta. En un mismo sentido, deberíamos explorar otras fuentes, como el Fondo Mata Linajes o los periódicos de la época. Sin embargo, creemos que para esta presentación, con el cabildo porteño como actor político central, basta con considerar su propia fuente.

[18] La situación deriva de las ya referidas condiciones subjetivas que subyacen a la organización de estas ceremonias. Aun así algo diremos más adelante sobre ciertas circunstancias que, en principio, parecían merecer sobradamente una rogación y transcurrieron sin que se produzca.

[19] Curcio-Nagy, Linda, "Giants and Gypsies: Corpus Christi in colonial Mexico city", en Beezley, William; Martin, Cheryl; y French, William (eds.), *Rituals of rule, rituals of resistance: public celebrations and popular culture in Mexico*, Scholarly Resources, Wilmington, 1994, pp. 1-26. Díez Hurtado, Alejandro, "Las fiestas patronales como espacios públicos y locus de ciudadanía", en Romero, Catalina (coord.), *Religión y espacio público*, Cisepa, Lima, 2008, pp. 149-161. Ortemberg, Pablo, "Cádiz en Lima: de las fiestas absolutistas a las fiestas constitucionalistas en la fundación simbólica de una nueva era", en *Historia*, n° 45, vol. II, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2° semestre 2012, pp. 455-483. Nicolás Alba, María del Carmen, "Fiestas religiosas en 'Histórica relación del Reino de Chile' por Alonso de Ovalle", en Insúa, Mariela y Vinaterra Recoba, Martina (eds.), *Teatro y fiesta popular y religiosa*, Publicaciones Universidad de Navarra, Pamplona, 2013, pp. 227-239.

[20] Queremos aludir con esto a la dificultad de interpretar condiciones subjetivas o "sensaciones sociales", aún pudiéndose reconocer las circunstancias en las que se produjeron. Si bien la situación puede darse en otros espacios, no hemos observado para Buenos Aires ceremonias con orígenes siquiera "arduos" de identificar. Como es notorio, aquel ataque inglés a Montevideo nunca se produjo. Pero es fácil advertir que la alarma corrió en el marco del conflicto anglo-hispano desatado tras la independencia de Estados Unidos. Además de la novena, Joaquín del Pino -por entonces, gobernador en la otra banda- fue el responsable de "remover" el peligro. Se ve que con sumo éxito: los británicos, esa vez, ni siquiera intentaron acercarse al Río de la Plata.

[21] En la fuente seguida, el término novena, o novenario, se utiliza casi como sinónimo de rogación. Nada extraño hay en este uso coloquial que, por lo demás, era común en el orbe hispano. Pese a ello, los novenarios también se rezaban durante la conmemoración de las devociones regulares. En esos casos, el sentido de ruego apremiante desaparecía,

pero sin llegar a conferirles un carácter gozoso. Las jornadas de festejos solían ser las de octavas. De hecho, era habitual celebrar las advocaciones de importancia con una novena -previa a la festividad a honrar- y concluir las con los ocho días de octava. De esa manera se reproducía la asociación entre "tiempo de recogimiento" y "tiempo de regocijo" tan propia del catolicismo.

[22] Sobre el santo patrón de Buenos Aires el único trabajo disponible sigue siendo el ya bastante enmohecido libro de José Torre Revello (*El nombre de Buenos Aires y su santo patrono*, Municipalidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1946).

[23] AGN-AECBA, Serie III, Tomo IX, pp. 607-612.

[24] Según la tradición, en 1790, un fraile mercedario y un ayudante indígena, llamado José, se detuvieron frente a un naranjo ubicado sobre la actual calle Florida. Tras manifestar el aborigen su deseo de labrar una imagen religiosa en él, consiguieron permiso para retirarlo. Aunque no se le conocía mayor experiencia artística, José terminó tallando un aceptable Señor de la Humildad y de la Paciencia que los mercedarios entronizaron en su templo. Más allá del relato religioso, el documento del cabildo parece demostrar un temprano interés en la obra, sino es que expresa ya la existencia de un embrión devocional. Es una de las pocas imágenes coloniales que todavía puede verse en Buenos Aires. Preside el primer retablo a la derecha -o sobre la epístola- de La Merced, apenas cruzadas sus puertas.

[25] Durante los años considerados el templo de las actuales San Martín y Rivadavia estuvo casi permanentemente en obras. Con "catedral" nos estamos refiriendo a la iglesia que oficiaba de sede episcopal, cualquiera haya sido. De hecho, desde 1775 hasta 1791, ésta funcionó en San Ignacio.

[26] AGN-AECBA, Serie III, Tomo VII, p. 630.

[27] AGN-AECBA, Serie III, Tomo VII, p. 631.

[28] AGN-AECBA, Serie III, Tomo IX, pp. 661-665.

[29] AGN-AECBA, Serie III, Tomo IX, p. 662.

[30] Desde la llegada de Arredondo a la ciudad, su relación con el cuerpo capitular era tensa. Las contrariedades se habían originado durante su recibimiento, en el cual se había negado a jurar ante el cabildo sobre un tablado. Un conflicto similar arrastraban los capitulares con los oidores. En la novena prevista, las oraciones debían terminar con una procesión cuyo orden establecieron los mismos cabildantes. Evidentemente, algún tipo de "desquite" entrevió el obispo en el sugestivo desfile, negándose a convalidarlo. Ya bastante tenía Azamor con sus problemas como para andar ganándose los ajenos (AGN-AECBA, Serie III, Tomo IX, pp. 427-446 y 459-466).

[31] Puede verse: Amaral, Samuel y Ghio, "Diezmos y producción agraria en Buenos Aires, 1750-1800", en *Cuadernos de Historia Regional*, n° 17-18, Unlu, Luján, 1995, pp. 49-86.

[32] Tartaglia, Teresa y Tuis, Claudio, *Aportes demográficos para la historia lujanense*, Pays, Luján, 1993.

[33] García Belsunce, César, "Diezmos y producción agrícola en Buenos Aires virreinal", en *Investigaciones y Ensayos*, n° 38, Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires, 1988, pp. 341-343.

[34] Vale aludir en este punto a un suceso señalado con frecuencia en la historiografía europea y estadounidense. Entre el 5 y el 10 de abril de 1815 entró en erupción el volcán Tambora, en Indonesia. Unos meses después, las cenizas cubrieron todo el planeta con las consiguientes bajas de temperatura y alteraciones climáticas. De tal forma, 1816 terminó transformándose en el "año sin verano" referido por las historias del hemisferio norte. Demás está decir que desconocemos el impacto que el episodio tuvo en el Plata, pero

es sugestivo observar en las infrecuentes inundaciones una manifestación del mismo fenómeno. En cualquier caso, lo destacable -para nosotros- continúa siendo la total ausencia de rogaciones por esos años.

[35]AGN-AECBA, Serie IV, Tomo I, p. 208; Serie IV, Tomo V, p. 543; y Serie IV, Tomo VI, p. 598 y 603.

[36]AGN-AECBA, Serie III, Tomo IX, pp. 64, 66, 67, 109, 110, 169, 240, 249 y 260.

[37]Desde luego, tampoco consideramos los lutos originados localmente. Hasta 1806, fueron muy pocos. El más significativo de ellos se organizó por la muerte del virrey Pedro de Melo, acaecida accidentalmente en 1797. Como contrapartida, a partir de la reconquista, los sepelios públicos y las honras fúnebres crecieron exponencialmente al punto de merecer un abordaje específico. En ellos se incluyeron tanto a soldados anónimos como a notables de la "nueva patria". De hecho, Manuel Belgrano, lejos de morir en el olvido, fue uno de los contados "prohombres" que alcanzaron a ser honrados entre los agitados años de 1819 y 1821.

[38]AGN-AECBA, Serie III, Tomo VI, pp. 31 y 32.

[39] AGN-AECBA, Serie III, Tomo VI, pp. 678 y 688.

[40] AGN-AECBA, Serie IV, Tomo I, p. 383.

[41] La marcha de los combates obligó a suspender varias veces el inicio de la novena, de resultas que sólo pudo realizarse tras el fin de las hostilidades. Si bien podría haberse dejado sin efecto, los cabildantes quisieron cumplir con lo estipulado (AGN-AECBA, Serie IV, Tomo II, pp. 595, 675, 693 y 694).

[42]AGN-AECBA, Serie IV, Tomo III, pp. 204, 244 y 313.

[43]AGN-AECBA, Serie IV, Tomo VII, p. 361.

[44]Dobbelaere, Karel, *Secularización: un concepto multidimensional*, Universidad Iberoamericana, México, 1994, pp. 7-9.

[45]Barral, María E., y Binetti, Jesús, "Sostener el culto. Estado, clero y religiosidad en Buenos Aires, 1822-1852", en *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, n° 4, Universidad del Norte "Santo Tomás de Aquino", Tucumán, 2014, pp. 41-70.

[46]La historiografía estadounidense parece haber abandonado -al menos, en este caso- su tantas veces criticada tendencia al "excepcionalismo". Diversos estudios analizaron la "invención" del Thanksgiving Day -sobre cuya celebración no hay evidencias claras hasta el siglo XIX-, reinscribiendo su significado dentro de un conjunto de prácticas más vastas (Siskind, Janet, "The Invention of Thanksgiving: A ritual of American nationality", en *Critique of Anthropology*, n° 2, vol. 12, Sage, Londres, 1992, pp. 167-191; y: Adamczyk, Amy, "On Thanksgiving and Collective Memory: Constructing the American Tradition", en *Journal of Historical Sociology*, n° 3, vol. 15, Wiley-Blackwell, New Jersey, 2002, pp. 343-365). De hecho, y limitándonos a uno de los tantos vínculos que pueden unirlo al catolicismo, no es dificultoso observar en él una suerte de inicio de Adviento que la Iglesia romana celebra con la Inmaculada Concepción, el 8 de diciembre.

[47]AGN-AECBA, Serie III, Tomo VI, pp. 463, 464 y 468.

[48]Como veremos luego, la celebración de la primera reconquista se realizaba el 12 agosto y la de la segunda, el primer domingo de julio. Naturalmente, la importancia relativa de ambas ceremonias se desmoronó luego del estallido revolucionario y el agregado de nuevas conmemoraciones. Pero a este hecho se sumó el inconveniente lugar que ocupaban dentro del calendario festivo, especialmente, tras la consolidación del rosismo. Uno de los cambios que se introdujo entonces fue la organización de las Fiestas Julias: una serie de eventos que durante casi todo el mes celebraba la independencia.

Como puede notarse, la primera quedó temporalmente muy cercana a ellos y la segunda directamente se le superpuso.

[49] Lo que se entendía entonces por misa cantada -en oposición a la sólo rezada- era muy amplio. Las partes que se entonaban variaban de una celebración a otra, así como los instrumentos que la acompañaban, si es que se tocaba alguno.

[50] Ortemberg, Pablo, "El tedeum en el ritual político: usos y sentidos de un dispositivo de pactos en la América española y en la Revolución de Mayo", en *Anuario del Instituto de Historia Argentina*, n° 10, FAHCE, La Plata, 2010, pp. 199-226.

[51] AGN-AECBA, Serie III, Tomo VII, p. 329.

[52] Di Stefano, Roberto, *El púlpito y la plaza, Siglo XXI*, Buenos Aires, 2004, pp. 113-114.

[53] Gutiérrez, Juan M., "De la elocuencia sagrada en Buenos Aires, antes de la revolución", en *La Revista de Buenos Aires*, n° 6, año I, vol. II, Buenos Aires, 1863, pp. 247-258; y: Poli, Mario, "La Virgen de Luján y su cronista franciscano, Fray Antonio Oliver Feliú. f.m. (Palma de Mollarca, 1711-Buenos Aires, 1787)", en *Bolletí de la Societat Arqueològica Luliana*, n° 64, Palma de Mallorca, 2008, pp. 289-308.

[54] Vale recordar un hecho que, muy probablemente, haya influido en la cuestión. La escisión del Río de la Plata del Perú tuvo inicialmente un carácter provisorio. Según las autoridades metropolitanas, recuperada la Banda Oriental y estabilizada la relación con Portugal, la región volvería a formar parte de su antigua jurisdicción. Puede que el argumento se haya lanzado con el objetivo de atemperar las críticas limeñas. De todas formas, es claro que en los primeros recibimientos, el cabildo también estaba celebrando la vigencia de una capitalidad sobre cuya continuidad aún dudaba.

[55] AGN-AECBA, Serie III, Tomo IV, pp. 452-453.

[56] Nótese que con anterioridad a la renovación historiográfica de los '80 éstas fueron una de las pocas ceremonias estudiadas para el Buenos Aires colonial. Casi que no podía ser otro el responsable de hacerlo: José Torre Revello, siempre inclinado a recuperar las historias desatendidas por la academia de su época. Véase, del mismo autor, *Crónicas del Buenos Aires colonial*, Bajel, Buenos Aires, 1943.

[57] AGN-AECBA, Serie III, Tomo IX, pp. 172, 325, 393, 396, 397, 398, 424 y 454-457.

[58] AGN-AECBA, Serie IV, Tomo III, pp. 156 173, 174, 179, 180, 183, 184, 203, 245, 281, 283, 285, 300, 317/331, 374, 377, 416, 452, 484 y 511.

[59] AGN-AECBA, Serie III, Tomo IV, pp. 403-406 y 507.

[60] AGN-AECBA, Serie III, Tomo VII, p. 325.

[61] Informe de Juan José de Vértiz a Nicolás del Campo, 1784. Reproducido en: *Revista del Archivo General de Buenos Aires*, 1871, pp. 264-477.

[62] AGN-AECBA, Serie III, Tomo VI, pp. 125-126, 135 y ss.

[63] AGN-AECBA, Serie III, Tomo VI, pp. 53 y ss.

[64] AGN-AECBA, Serie III, Tomo VII, pp. 205 y 213-216.

[65] AGN-AECBA, Serie III, Tomo VII, pp. 54-56.

[66] AGN-AECBA, Serie III, Tomo VI, pp. 690-691.

[67] Estos fueron: Nicolás de Arredondo, en 1790; Pedro de Melo, en 1795; Gabriel de Avilés, en 1798; y Joaquín del Pino, en 1801.

[68] A Santa Clara, la Santísima Trinidad, San Martín y Nuestra Señora del Rosario (AGN-AECBA, Serie IV, Tomo II, pp. 268-271; Serie IV, Tomo II, pp. 366-368; Serie IV, tomo II, pp. 622-623 y 633-636; Serie IV, Tomo II, pp. 645-646).

[69] Tras producirse la primera rendición británica el 12 agosto de 1806, las autoridades porteñas decidieron dedicar la victoria a quien presidía el santoral de la jornada: Santa Clara de Asís. En la decisión influyó la relativa popularidad de la devoción: además de formar parte del siempre relevante calendario franciscano, las clarisas -rama femenina de la orden- tenían un altar consagrado a su nombre en la iglesia de San Juan Bautista, en la actual intersección de Alsina y Piedras. El segundo triunfo -producido el 5 de julio de 1807- fue dedicado a Nuestra Señora del Rosario. Pero, en este caso, no hubo coincidencia con su festividad, conmemorada en octubre. Al parecer, la idea de ofrecerle la victoria había surgido de un voto privado que Liniers y un grupo de comandantes le había hecho antes de dirigirse al combate. Aunque, más allá de este episodio, la Virgen del Rosario tenía sobradas razones para patrocinar el triunfo: era la principal advocación mariana de los dominicos, de cuya cofradía mayor formaban parte muchos -sino la mayoría- de los oficiales porteños. Nótese, además, que las devociones de franciscanos y dominicos -las dos principales órdenes del Buenos Aires colonial- no estaban exentas de ciertas rivalidades simbólicas. Evidentemente, la situación permitía complacer a ambos. En 1807, el 5 de julio cayó en domingo. Por esta razón, y a diferencia de la anterior celebración, se transformó en una fiesta móvil. Como dijimos, se conmemoró, durante algunos años, los primeros domingos de julio.

[70] AGN-AECBA, Serie IV, Tomo III, pp. 515 y ss.

[71] AGN-AECBA, Serie IV, Tomo VIII, p. 293.

[72] AGN-AECBA, Serie IV, Tomo V, pp. 278, 291 y 303.

[73] En la práctica, la perpetuación legal de una ceremonia implicaba una anualización ritual semejante a la operada con los votos. Esta similitud, sin embargo, no debe esconder una diferencia muy propia -y sugestiva- de las celebraciones revolucionarias. Como vimos, los dos festejos dejados por las invasiones inglesas quedaron, desde su origen, asociados y subsumidos a advocaciones religiosas. Pero eso no ocurrió ni con el 25 de mayo ni con el 9 de julio. La primera festividad, nunca lo estuvo. La segunda fue dedicada a Santa Rosa a instancia de Justo Santa María de Oro, congresal en Tucumán. Casi con seguridad, la decisión se tomó a la espera de que las distintas regiones del Alto y Bajo Perú se integrasen a las Provincias Unidas. Pero lo cierto es que en Buenos Aires nunca se supo demasiado respecto al patronato que la santa limeña ejercía -y aún ejerce- sobre la independencia.

[74] Para esto era necesario la presencia de un obispo titular del que Buenos Aires careció entre 1812 y 1831. Tras ser confirmado en ese cargo, Mariano Medrano, junto al ministro de gobierno bonaerense, comenzó a conformar el nuevo calendario de la diócesis. Con diversos cambios, fue aceptado por la Santa Sede (Barral, María E., "El calendario festivo en Buenos Aires rural en las primeras décadas del siglo XIX", en Cuadernos de Trabajo del Centro de Investigaciones Históricas, n° 14, Universidad Nacional de Lanús, Lanús, 2008, p. 16).

[75] Barral, María E., "De mediadores componedores a intermediarios banderizos: el clero rural de Buenos Aires y la 'paz común' en las primeras décadas del siglo XIX", en Anuario IEHS, n° 23, IEHS-UNCPBA, Tandil, pp. 151-174.

[76] En 1785, el cabildo debió rehacer su presupuesto en el marco de la organización de la Junta de Propios ya referida. Presumiendo que las festividades que se celebraban eran menos que las debidas, Ramos Mejía revisó la documentación de dos siglos con el objetivo de hallar las que habían dejado de "honrarse". No sólo encontró varias de ellas, sino también algunas juradas por segunda vez en el desconocimiento de que ya estaban votadas. Vale resaltar en favor de su "escrupulosa responsabilidad" que, desde aquella

fecha y hasta su muerte, el cuerpo capitular observó casi sin omisiones los compromisos asumidos con Dios y sus intercesores.

[77] AGN-AECBA, Serie III, Tomo V, pp. 435-436.

[78] AGN-AECBA, Serie III, Tomo VI, pp. 690-691.

[79] Finalmente, el virrey Vértiz apareció a tiempo para autorizar la ceremonia (AGN-AECBA, Serie III, Tomo VII, pp. 205-206 y 213-214).

[80] AGN-AECBA, Serie III, Tomo X, pp. 368 y 374.

[81] AGN-AECBA, Serie IV, Tomo VI, p. 598.

[82] AGN-AECBA, Serie IV, Tomo VI, p. 603.

[83] AGN-AECBA, Serie IV, Tomo I, p. 208.

[84] Ortemberg, Pablo, "El tedeum en el ritual político: usos y sentidos de un dispositivo de pactos en la América española y en la Revolución de Mayo", en *Anuario del Instituto de Historia Argentina*, n° 10, FAHCE, La Plata, 2010, p. 204.

[85] AGN-AECBA, Serie IV, Tomo IV, p. 637.

[86] AGN-AECBA, Serie IV, Tomo VI, p. 466.

[87] Luckmann, Thomas, *La religión invisible*, Sígueme, Salamanca, 1973.

[88] Dobbelaere, Karel, *Secularización: un concepto multidimensional*, Universidad Iberoamericana, México, 1994.

[89] Bruce, Steve, *God is Dead: Secularization in the West*, Blackwell, Oxford, 2002.

[90] Como fue señalado, en Buenos Aires hubo un desfase entre la posibilidad de manifestar en forma completa el barroquismo religioso y el auge de esa forma de piedad (Zanatta, Loris y Di Stefano, Roberto, *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Grijalbo-Mondadori, Buenos Aires, p. 159). Es decir, algunas expresiones -como la arquitectura permanente o efímera, los objetos litúrgicos o el despliegue procesional de Corpus- sólo pudieron ajustarse decentemente a las exigencias del barroco cuando en otras regiones, y en algunos porteños, ya era visible la inclinación al "recato" y la "austeridad" propias de la religiosidad ilustrada. Con ella, también se transformaron los ejercicios colectivos de fe. Pero éstos ni desaparecieron ni fueron desalentados. Por lo que es razonable observar en esas finiseculares capacidades materiales otro incentivo para la realización de ceremonias públicas, pese a que a lo largo del siglo XIX algunas de sus manifestaciones se presenten "desactualizadas".

[91] Recién en 1833, por ejemplo, se cambió el término *catholicum regininostrum* -rezado en los oficios regulares- por *catholicum moderatorem nostrum*. Por la misma medida, la alusión a la monarquía que se hacía en las letanías se trocó por la oración: *moderatores protegere, easque in Christiana et civile libertate constituere et conservare digneris*. Demasiada responsabilidad, quizá, para Rosas y sus hombres (*Registro Oficial de la República Argentina*, Tomo II, 1822-1852, Buenos Aires: La República, 1879, n° 2520).

[92] Munilla Lacasa, María Lía, *Celebrar y gobernar. Un estudio de las fiestas cívicas en Buenos Aires, 1810-1835*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2013, pp. 14-21; 34-36.