



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN  
SECRETARÍA DE POSGRADO

Tesis para optar por el grado de Doctor en Historia

# **Apogeo y crisis de la sociedad barroca: actitudes ante la muerte en Buenos Aires (1770-1822)**

Prof. Facundo Roca

Director: Dr. Jorge Troisi Meleán (UNLP)

Co-directora: Dra. María Elena Barral (UNLu-CONICET)

Ensenada, abril de 2021

La escritura (...) libera al presente sin tener que nombrarlo. Así, puede decirse que hace muertos para que en otra parte haya vivos.

Michel de Certeau, *La escritura de la historia*.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> De Certeau (2006, p. 117).

## Abreviaturas

- AGN: Archivo General de la Nación.
- AHN: Archivo Histórico Nacional (España).
- AHPBA: Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires.
- AMM: Archivo del Museo Mitre
- ANBA: Academia Nacional de Bellas Artes.
- ARCA: Proyecto Arte Colonial Americano-Universidad de los Andes (Colombia). ([artecolonialamericano.az.uniandes.edu.co](http://artecolonialamericano.az.uniandes.edu.co)).
- IHAA-RDIUBA: Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”-Repositorio Digital Institucional de la Universidad de Buenos Aires (<http://repositorioubi.sisbi.uba.ar>).
- PARES: Portal de Archivos Españoles ([pares.culturaydeporte.gob.es](http://pares.culturaydeporte.gob.es)).
- SGU: Sociedad Genealógica de Utah ([www.familysearch.org](http://www.familysearch.org)).

## Agradecimientos

El trabajo del historiador puede llegar a ser muy solitario. El encuentro cara a cara con el documento, ocasionalmente mediado por la tecnología, es una labor artesanal, casi de introspección. Las incontables horas transcurridas en el cuarto piso del Archivo General de la Nación dan testimonio de esa faceta insoslayable del trabajo historiográfico. La lectura y escritura, sobre todo en casa y acompañada de unos buenos mates, da cuenta de buena parte del resto. Y, sin embargo, nada de lo que el lector tiene ante sus ojos hubiera sido posible si todo dependiese de la voluntad y capacidad de quien suscribe. Esta tesis es el resultado de innumerables deudas –tanto afectivas como profesionales e intelectuales– que merecen cuanto menos una breve mención.

En primer término quisiera agradecer a mi director, Jorge Troisi Meleán. Gracias a él, lo que en un principio era una idea vaga y difusa fue cobrando forma hasta transformarse en esta tesis. Su apoyo y aliento han sido cruciales a lo largo de este trayecto. Él me motivó a seguir intentando una y otra vez, sobre todo en aquellos momentos iniciales en que las cosas parecían no salir. Como suele decir Jorge, todavía le debo una cena.

En segundo lugar quiero agradecer a mi codirectora, María Elena Barral. Tuve la suerte de conocer a Mañe hace ya algunos años. Ella aceptó sumarse a este proyecto a poco de haber arrancado y cuando aún eran muchas más las dudas que las certezas. Hoy puedo decir que sus sugerencias y comentarios han sido un aporte imprescindible. Dificilmente pueda retribuir la calidez y generosidad que me ha demostrado a lo largo de estos años.

Quiero reconocer también al Dr. Emir Reitano. Con Tato di mis primeros pasos en la investigación cuando aún era un estudiante de grado. Creo que fue su cálida sonrisa la que terminó por vencer mi timidez y me indujo a plantearle alguna de estas vacilantes ideas hace ya casi diez años. Con Carlos Birocco he mantenido conversaciones muy estimulantes y productivas. Debo agradecerle además la generosidad con que ha compartido conmigo su vasta experiencia y su insondable conocimiento histórico y archivístico. Me atrevo a decir



que pocas personas tienen tanta pasión y entusiasmo por la historia colonial como la que tiene Carlos.

Con mi tío, Germán Prósperi, tengo una deuda que es tanto afectiva como intelectual. Hace ya largos años que mantenemos un diálogo prolífico, que transgrede todas las barreras disciplinares. En cierta forma, creo que él es uno de los principales “culpables” de mi temprano interés por las humanidades y de eso le estoy profundamente agradecido.

Como todo libro, esta tesis está hecha de muchos libros. Quisiera expresar mi gratitud hacia todas las instituciones que, a lo largo de este recorrido, supieron responder a mis dudas y consultas bibliográficas: la Biblioteca Pública de la UNLP, la Biblioteca del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani” (UBA), la Biblioteca Nacional, la Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, la Biblioteca del Instituto de Teoría e Historia del Arte “Julio E. Payró” (UBA) y la Biblioteca de la Facultad de Bellas Artes de la UNLP, entre otras. Una mención especial merece el personal de “Bibhuma”, la querida Biblioteca de la Facultad de Humanidades, en la que también he pasado largas y fructíferas tardes de trabajo y lectura. Quisiera pensar que los innumerables viajes al depósito, en búsqueda de algún libro antiguo o poco consultado, han dado finalmente sus frutos.

Un reconocimiento aparte merecen los archiveros. Hay algo misterioso y acaso enigmático en el documento manuscrito, en su materialidad compleja, en su resistencia a ser leído, en su fragilidad, en su sustancia lábil, casi evanescente. Orientarse en esa letra abigarrada, en esa gramática olvidada, en ese “mar de papel” –como lo ha descripto Arlette Farge– no es una tarea simple. Sin la mano sabia y cuidadosa del archivero esa empresa sería sencillamente imposible. En especial, quisiera agradecer a todo el personal del departamento de documentos escritos del AGN. De ellos depende la conservación de un patrimonio acosado por los recortes presupuestarios, la desidia y la ignorancia. Ojalá en poco tiempo más podamos volver a transitar esas anchas avenidas de papel.

A mis compañeros de la carrera, graduados, compañeros de seminario, de la vida: a todos ellos, muchas gracias. Un reconocimiento especial merecen las siguientes personas: Nahuel Vasallo, por sus comentarios siempre agudos y pertinentes, Pablo Moro, en su doble faceta de amigo y de secretario del doctorado, y muy especialmente Gastón García, por su calidez

inagotable y por la generosidad de siempre. Debo reconocer también la inestimable ayuda de Rocío Velasco Tejedor, quien robó tiempo a su propia investigación para facilitarme el acceso a una bibliografía que hubiera sido imposible consultar desde este lado del Atlántico. En este sentido, debo agradecer además a la Dra. Sandra Gayol, quien generosamente me prestó los libros en francés de Michel Vovelle.

Quiero expresar también mi gratitud hacia todos los que conforman el Grupo Religio y especialmente a sus directores por habilitar un espacio de diálogo e intercambio tan estimulante y enriquecedor. Por otro lado, deseo agradecer al CHAyA, a sus autoridades e integrantes en general, por abrirme las puertas de ese espacio académico e institucional, en el cual se radicó este proyecto.

El desarrollo de esta investigación hubiera sido imposible de no ser por la beca doctoral que me concedió la Universidad Nacional de La Plata en el año 2017, permitiéndome dedicar mi tiempo y energías a este proyecto. Estoy convencido de que muy poco puede lograrse desde el mero voluntarismo o desde la pura iniciativa individual. Esta tesis debe mucho a esas políticas públicas, que a lo largo de más de una década han hecho de la cultura, de la ciencia y la tecnología una prioridad estratégica, y que tuve la suerte de experimentar como reciente graduado y como estudiante de grado. También a la Facultad de Humanidades, en la que me formé y sigo formándome cada día.

Finalmente, quiero agradecer a toda mi familia: a la de 30 de Agosto, La Plata y Trenque Lauquen. Y en particular a dos personas que estuvieron a mi lado todos estos años y me dieron su apoyo incondicional, tanto en los buenos como en los malos momentos: mi abuela Beby y mi mamá, Andrea. Sin ellas, esto tampoco hubiera sido posible.

La Plata, febrero de 2021

# **Índice general**

## **Agradecimientos**

## **Introducción**

1. Viejos problemas y nuevas preguntas...
2. Breve estado de la cuestión.
  - a. Historiografía de la muerte y las prácticas funerarias.
    - I. La locomotora de la historia.
    - II. Del desencanto a la renovación.
    - III. Apropiaciones y reapropiaciones en Argentina y América Latina.
  - b. Historiografía de la Iglesia y la religiosidad en el Río de la Plata colonial y post-revolucionario.
3. Hipótesis y objetivos.
  - a. Anclaje espacio-temporal.
4. Definiciones y aclaraciones conceptuales.
  - a. Piedad barroca e Ilustración.
  - b. La muerte o el nombre de lo imposible.
5. A la vera del camino: algunas consideraciones metodológicas.

## **Parte I: Escenas de la muerte barroca: la cama, la mesa y la misa.**

### **Capítulo I: “Recuerda que vas a morir”: la pedagogía de la muerte y la conciencia de la finitud.**

1. El decir y el hacer.
  - a. El paso del tiempo y la fragilidad de la vida.

- b. Retiro y desengaño: los ejercicios piadosos y la preparación para la muerte.
- 2. El poder de la imagen
  - a. El esqueleto y la calavera: los símbolos de una muerte omnipresente.
  - b. Pasión y sacrificio: la muerte vencida.
  - c. La muerte santa como modelo de virtud.
- 3. Conclusión.

## **Capítulo II. La salud del cuerpo y la salud del alma: formas de enfermar y formas de morir.**

- 1. Médicos, enfermos y moribundos.
- 2. La “divina medicina”: promesas, ofrendas y “supersticiones”.
- 3. En el lecho de muerte: angustias, culpas y temores.
  - a. Clérigos y moribundos.
  - b. Los signos de la salvación.
- 4. Conclusión.

## **Capítulo III. Los ritos de la muerte barroca: la mesa y la misa.**

- 1. El velorio y convite barroco: escándalos, excesos y desengaños.
- 2. La marcha de la muerte: sociabilidad, piedad y poder.
- 3. El entierro y las honras: ritual y sacrificio.
- 4. El “ser del haber sido”: la memoria del difunto y la construcción social del luto.
  - a. Bajo capas y mantos.
  - b. La individualización de la muerte y la conquista de la intimidad.
- 5. Conclusión.

## **Capítulo IV: El testamento: un manojo de gestos.**

- 1. El perfil del testador: ausencias y silencios.
- 2. El discurso notarial: repeticiones y variantes del testamento barroco.
- 3. Una vida atrapada en papel: secretos e indiscreciones.
- 4. El alma del negocio o el negocio del alma: deudas y restituciones.
- 5. La aritmética de la salvación: sufragios, indulgencias y capellanías.

6. Los lazos invisibles: familia, devoción y caridad.
7. Conclusión.

## **Capítulo V: La territorialidad de lo sagrado: iglesias y cementerios.**

1. La estructura parroquial y la pluralidad del espacio funerario.
2. El cementerio y los márgenes del espacio sagrado.
3. La casa de Dios: capillas, altares y sepulcros.
4. “Detén el paso, oh peregrino”: lápidas y epitafios.
5. Conclusión.

## **Capítulo VI: Las “cadenas de la salvación”: cofradías y hermandades.**

1. Las cofradías de Buenos Aires a fines del período colonial.
2. Juntos ante la muerte: formas de acompañamiento y asistencia.
3. La comunidad de los vivos y la comunidad de los muertos.
  - a. Las ánimas benditas.
4. Conclusión.

# **Parte II. Lo uno y lo múltiple: los infinitos rostros de la muerte**

## **Capítulo VII: El rostro desigual de la muerte.**

1. El precio de la muerte: entierros y aranceles.
2. Cadáveres en las calles: codicia y caridad.
  - a. La “guerra” de las limosnas.
  - b. Fúnebres paseos.
3. Conclusión.

## **Capítulo VIII: La cuna y la sepultura.**

1. El problema del limbo y el bautismo en peligro de muerte.
2. El velorio del “angelito”: los límites de la liturgia y los excesos barrocos.

3. ¿Dolor o indiferencia?
4. Conclusión.

### **Capítulo IX: La liturgia del poder.**

1. Los dos cuerpos de Carlos III: moderación y decencia en el último funeral regio.
2. Una Iglesia de luto: enfermedad y muerte del obispo Azamor y Ramírez.
3. Piedad y buen gobierno: muerte y gloria de un virrey.
4. Conclusión

### **Capítulo X: En olor de santidad.**

1. “Morir al siglo”: La “muerte mística” y la aniquilación del yo.
2. Penitencia y resignación: La “prodigiosa muerte” de Fray José del Rosario Zemborain (1804).
3. Determinación y humildad: Los últimos instantes de la beata María Antonia (1799).
4. Conclusión.

### **Capítulo XI: La “mala muerte”: suicidas, protestantes y sodomitas.**

1. Suicidio, melancolía y esclavitud.
  - a. El viaje del alma.
  - b. ¿Melancolía o irreligiosidad?
2. Las peripecias de un entierro protestante.
3. La muerte pública e infamante: delincuentes, criminales y sodomitas.
  - a. La “muerte afrentosa” de un sodomita.
4. Conclusión.

## **Parte III. Metamorfosis de la sensibilidad: muerte e Ilustración.**

### **Capítulo XII: Vanas pompas: el avance de la piedad ilustrada y la transformación de la sensibilidad.**

1. Espíritu reformista y crítica ilustrada.
  - a. El arzobispo San Alberto y el discurso ilustrado sobre el “buen morir”.
2. El rechazo de la vanidad y la crisis de la piedad barroca.
3. La reforma de las costumbres: pudor, silencio y privacidad.
  - a. El silencio de las campanas: crisis y transformación de una cultura sonora.
4. Conclusión.

### **Capítulo XIII: El largo camino al cementerio: de los entierros intramuros a la Recoleta.**

1. La génesis de un proyecto: reformismo borbónico e ilustración.
2. La reforma de cementerios en el Virreinato del Río de la Plata: Córdoba y Montevideo.
3. ¿Inmemoriales costumbres o perniciosos abusos? Las primeras tentativas de reforma en el Buenos Aires virreinal.
4. Una nueva coyuntura: avances y retrocesos de un proyecto frustrado.
5. “El feliz triunfo de la filosofía”: las reformas rivadavianas y el combate contra la muerte intraviviente.
6. Conclusión.

### **Capítulo XIV: El germen de la incredulidad: materialismo, deísmo y “espíritu volteriano”.**

1. Las dudas de un materialista.
2. Las contradicciones de un marinero.
3. La muerte del filósofo.
4. Conclusión.

## **Conclusiones generales**

## **Fuentes**

1. Fuentes inéditas.

2. Repositorios digitales.
3. Fuentes impresas
  - a. Publicaciones periódicas
  - b. Compilaciones documentales y libros antiguos.

## **Bibliografía**

## **Anexos**



# Introducción

## 1. Viejos problemas y nuevas preguntas...

Buena parte de la apuesta teórica e historiográfica de esta tesis podría resumirse en la siguiente pregunta: ¿tiene sentido seguir pensando en una historia de la muerte a casi medio siglo de las obras pioneras de Michel Vovelle (1969, 1973, 1974) y Philippe Ariès (1975, 1977)? La actualidad de esta pregunta podría sorprendernos si tenemos en cuenta que ya en 1983 un eminente antropólogo estadounidense afirmaba que la muerte estaba “trillada hasta morir” o lo estaría en muy poco tiempo.<sup>2</sup> Tanto en Europa como en Estados Unidos, el interés por estos temas había experimentado un marcado reflujo, luego del auge alcanzado por la historia de las mentalidades en los años 70 y 80. Algo similar sucedería en España, donde la historia de la muerte había gozado de una gran popularidad, por lo menos hasta fines de los 90. Como señala Claudio Lomnitz (2013), en torno al cambio de siglo la historia y la antropología de la muerte parecían haberse vuelto “un poco rancias” y tener un “tufo a decenio de 1980” (p. 13). Desde mediados de los años 90, una objeción común parecía aunar a las nuevas generaciones de historiadores: ¿por qué preguntarse por la “muerte” cuando nos resta tanto por saber sobre la “vida”?

La crisis del paradigma de las mentalidades y de la metodología serial y cuantitativa, así como la apertura hacia nuevas temáticas e interrogantes, parecían haber alejado a la historiografía europea de la pregunta por la muerte. Pero es probable que ese desinterés no se limitase a un fenómeno puramente historiográfico. Los enfoques y las líneas de investigación están sujetos a los intereses específicos de los historiadores, pero también a las inquietudes y preocupaciones que atraviesan a las comunidades en que ellos se hallan insertos. Las prioridades de hoy pueden no ser las del mañana y la “agenda” de las sociedades europeas puede no coincidir con la latinoamericana. La “operación historiográfica” –para decirlo en términos de Michel De Certeau (2006)– está sujeta a esos vaivenes, a esos flujos y reflujos, a esos humores e inquietudes que van variando, tanto a lo largo del tiempo como

---

<sup>2</sup> Crump (1983), citado en Lomnitz (2013).

del espacio. El punto de partida del historiador está dado –como afirma el propio De Certeau (2006)– por sus *determinaciones presentes*: “la actualidad es su verdadero comienzo” (p. 25).

Un rápido vistazo por el panorama historiográfico latinoamericano alcanza para constatar que en nuestra región este presunto desinterés por la muerte y sus manifestaciones, de haber existido, hace tiempo que ha dejado de ser tal. Tanto en Argentina como en otros países de América Latina, el creciente interés por estos temas ha conducido a la proliferación de artículos y libros, la organización de revistas, jornadas y mesas especializadas, así como la conformación de diversos espacios de trabajo y grupos de investigación. La vitalidad de este campo en formación tampoco puede atribuirse a un mero retraso o desfase con respecto a las “modas” imperantes en la historiografía europea. Si hemos de guiarnos por estos indicios, bien podríamos afirmar que en nuestra región la historia de la muerte goza de “buena salud”.

La actual pandemia de Covid 19 –durante el transcurso de la cual se llevó a cabo el tramo final de la escritura de esta tesis– permite acaso atisbar con singular agudeza las poderosas resonancias que adquiere este tópico en la inmediatez de nuestro tiempo. Las indagaciones sobre la muerte, las epidemias y las enfermedades han sido objeto de una renovada atención a la luz de los acontecimientos recientes. Bien podríamos afirmar –casi como si se tratase del reverso de aquel famoso *dictum* ciceroniano (*historia magistra vitae*)– que el presente posee también legítimos derechos sobre el pasado. La “vida” se encuentra urgida, no ya de la tutela de la historia ni de las lecciones moralizantes encarnadas en ésta, sino de una relectura atenta y respetuosa del pasado que no reniegue de la ineludible dialéctica de los tiempos.<sup>3</sup> Por este mismo motivo, el regreso de los historiadores a estas “viejas” problemáticas no responde a las mismas inquietudes e interrogantes que marcaban la agenda de los investigadores de los años 80, ni puede realizarse desde los mismos presupuestos teóricos y metodológicos.

En el promisorio horizonte de la historiografía europea de los años 70 y 80, la muerte aparecía como una rica cantera de prácticas y actitudes colectivas, a través de las que era posible

---

<sup>3</sup> Es interesante en este punto la distinción que traza Hayden White (2014) entre el *historical past* (el pasado como “objeto” de un saber científico “neutro”, cuyo estudio se justifica por sí mismo) y el *practical past* (aquel que es concebido como una guía de actuación en función de las necesidades del presente). Según White, la Historia se habría erigido a sí misma como disciplina científica a costa de la pérdida de esa función social orientadora (cfr. Chinchilla, 2020). Por otro lado, Georges Didi-Huberman (2011) ha puesto de relieve las limitaciones que encierra la linealidad del relato histórico tradicional, así como la aporía que supone el “pecado del anacronismo”.

explorar los sentimientos y creencias más profundos de las sociedades pasadas. El desafío consistía, como señalara Michel Vovelle (1985), en “escribir una historia religiosa a partir de las huellas”. La muerte se mostraba particularmente propicia para llevar a cabo esta tarea, dada su omnipresencia y universalidad, así como la disponibilidad de una gran cantidad de fuentes, especialmente notariales. Pero buena parte de estos historiadores partían de una concepción muy tradicional y un tanto candorosa de la muerte, que hacía de ésta una instancia universal e igualadora o bien un “espejo de la vida”; es decir, una suerte de cristal translúcido a través del cual era posible adentrarse en las creencias y experiencias más íntimas de una sociedad.<sup>4</sup> Esta conceptualización “democratizante” y especular podía inducir a una subestimación de las jerarquías y relaciones de poder, las especificidades locales y regionales, las agencias individuales y colectivas y las diferencias internas dentro de una misma comunidad.

Uno de los principales objetivos de estos historiadores consistía en descorrer el velo que ocultaba a la muerte en las sociedades contemporáneas. Esta tentativa de historización buscaba poner de relieve una larga deriva por la cual la muerte –sometida a un creciente proceso de medicalización– habría de transformarse en “tabú”, casi como si se tratara del “punto ciego” o del “lado oscuro” de la modernidad occidental. La muerte era concebida como un elemento disruptivo e inasimilable, que había sido progresivamente ocultado y reprimido en el marco de lo que Norbert Elias (1988) definiría como el “proceso de la civilización”.

Este diagnóstico pesimista podía adoptar el tono conservador y nostálgico de un Ariès (1984), o presentarse bajo al amparo de otros discursos, como el existencialismo sartreano o heideggeriano; e incluso el marxismo, para el cual la negación de la muerte constituía una expresión privilegiada del efecto alienante y mercantilizador del capitalismo avanzado y la sociedad de consumo.<sup>5</sup> Desde los más diversos posicionamientos ideológicos, muchos de estos autores reaccionaban contra la “negación de la muerte” y apelaban a una recuperación –un tanto ingenua– de las viejas concepciones, prácticas y creencias observadas en las

---

<sup>4</sup> Un poco más precavido, Vovelle (2000) afirmaba que la muerte era “el reflejo de una sociedad”, aunque “un reflejo ciertamente ambiguo” (p. 24).

<sup>5</sup> Jean Ziegler (1975), por ejemplo, contrapone la concepción de los yoruba y de la diáspora negra en Brasil con la visión tecnocrática y medicalizada imperante en las sociedades occidentales de la actualidad.

sociedades tradicionales.<sup>6</sup> Otros más escépticos, como el propio Elias (1989), insistían en el creciente ocultamiento de la muerte sin por ello soslayar su carácter intrínsecamente “salvaje” e “indómito”.

A diferencia de lo que ocurría en los años 60 y 70, hoy en día no queda tan claro que la muerte constituya un “tabú” o un “punto ciego” dentro de la sociedad moderna. Quizá se pueda decir de ella algo similar a lo que afirmara Michel Foucault (2002) sobre la sexualidad en *La voluntad de saber*: la sociedad occidental nunca ha dejado de pensar sobre la muerte, de producir y de recrear formas diversas, “legítimas” e “ilegítimas”, de muerte. La “hipótesis represiva” contrasta con la plétora de representaciones y de imágenes del cadáver y del muerto, reproducidas *ad nauseam*, tanto por la internet como por los medios tradicionales de comunicación, y puestas al servicio de los más variados discursos y operaciones ideológicas. Por poner un ejemplo bien conocido, la “producción” de la muerte violenta como “hecho mediático” ha jugado un rol crucial dentro de la construcción del discurso sobre la “seguridad” en nuestras sociedades contemporáneas. Como han demostrado Sandra Gayol y Gabriel Kessler (2018), la muerte no ha dejado de estar presente en los debates y en el espacio público de la Argentina reciente.

Pero si la muerte no es un “otro” reprimido sobre el que deba echarse nueva luz, ni un reflejo fiel, diáfano y universal de la “vida”, ¿cuál sería el sentido de volver una vez más sobre ella? No es su presunta universalidad ni su correspondencia con la vida lo que nos interesa, sino su profunda e inasimilable plasticidad. No hay una sola forma de morir, ni siquiera dos, la “buena” y la “mala”, como predicaba la pastoral barroca. Más que un espejo en cuyo reflejo podríamos contemplar el “verdadero rostro del hombre”, o apreciar la homogeneidad de una sociedad “universalmente católica”, la muerte se nos revela como una superficie opaca,

---

<sup>6</sup> Podríamos incluir en este lote a Louis Vincent Thomas, principal referente de la antropología de la muerte en Francia. Aunque Thomas (2015) señala que “no se trata aquí de emitir juicios de valor, ni siquiera de indicar una preferencia” (p. 32), su trabajo no está exento de una fuerte carga valorativa. En efecto, el autor recupera los ritos y creencias observadas en ciertas sociedades “arcaicas”, contraponiéndolas al “tabú de la muerte” imperante en el mundo occidental. Como él mismo señala, su proyecto desembocaría en una “antroposofía” o saber sobre el buen vivir y bien morir: “El simple hecho de que la muerte haya sido tratada hasta aquí, en Occidente, de una manera inconexa y como realidad reductible a un punto, permite comprobar hasta qué punto se ha impuesto la prohibición que pesa sobre ella. Debemos esperar que un procedimiento unitario desemboque en una antroposofía, síntesis del arte de bien vivir y bien morir. El hombre si conoce mejor la muerte, no se desvelará más por huir de ella u ocultarla. Apreciará mejor la vida; la respetará antes que nada en los otros” (Thomas, 2015, p. 15).

irregular, cambiante y heterogénea. De la misma forma que un prisma hace estallar la luz en una infinidad de colores, también la muerte descompone a una sociedad en sus infinitos matices. Lejos de constituir una “plataforma de igualdad”<sup>7</sup>, la muerte se nos presenta como un espacio profundamente diverso y jerarquizado. Es esa diversidad del morir, y sus variaciones a lo largo de un período de crisis y de transformación de la sociedad rioplatense, lo que intentaremos abordar en estas páginas.

## **2. Breve estado de la cuestión.**

En función del objeto de esta investigación y del contexto espacio-temporal dentro del cual se enmarca nuestro estudio, hemos decidido dividir este estado del arte en dos apartados diferentes. En primer lugar, daremos cuenta de forma sucinta de la vasta producción historiográfica sobre el tema de la muerte en general (tanto en el ámbito europeo como americano), reconstruyendo las principales líneas y corrientes que estructuran este campo de estudios. En este sentido, procuramos enmarcar nuestra contribución en el ámbito específico de los debates sobre la historia de la muerte y de la piedad funeraria, explicitando las opciones teóricas y metodológicas desde las cuales se desarrolla esta investigación.

En segundo término, nos proponemos ofrecer un panorama general sobre las investigaciones en materia de Iglesia y religiosidad en el Río de la Plata, especialmente para el período tardocolonial y revolucionario. Daremos cuenta de la renovación historiográfica que viene atravesando este campo desde fines del siglo pasado, para resituar nuestra investigación en función de una indagación más general sobre los modelos de religiosidad entre fines del siglo XVIII y comienzos del XIX. Finalmente, procuraremos reconstruir algunos de los principales debates y líneas de trabajo en esta materia, así como las problemáticas y limitaciones que implica el estudio de la religiosidad en el período tardocolonial. En un sentido más general, creemos que esta tesis es deudora y heredera de esa nueva historiografía de la Iglesia, en diálogo con la cual se desenvuelve esta investigación.

---

<sup>7</sup> La expresión corresponde a Martínez de Sánchez (1995, p. 18).

### **a. Historiografía de la muerte y las prácticas funerarias.**

La muerte como tema de estudios tiene un origen relativamente reciente dentro del campo historiográfico, sobre todo si se lo compara con otras disciplinas, como la sociología y la antropología. Desde fines del siglo XIX y comienzos del XX, prominentes antropólogos y sociólogos –además de algún que otro historiador de la cultura– comenzaron a interesarse por los monumentos sepulcrales y los ritos funerarios.<sup>8</sup> Sin embargo, aún se echaba en falta un análisis específico y pormenorizado en clave propiamente histórica. El primer paso habría de darlo el holandés Johan Huizinga, quien en *El otoño de la Edad Media* –obra pionera en muchos aspectos– consagra un breve capítulo a “la imagen de la muerte”. A pesar de su originalidad, el camino insinuado por el historiador holandés parece no haber despertado mayor interés entre sus contemporáneos.

Será recién a partir de la escuela de los *Annales* que se generará el clima propicio para una ampliación sistemática de la agenda y de los “horizontes” de investigación dentro del campo historiográfico. En el modelo de “historia total” preconizado por Marc Bloch y Lucien Febvre, se encontraba presente la idea de una historia de las “sensibilidades” o “mentalidades”, si bien supeditada al predominio de lo económico y lo social. En un artículo publicado en *Annales* bajo el título *La sensibilité et l'histoire*, Febvre (1941) planteaba algunas de estas nuevas inquietudes: “no tenemos una historia del Amor, ahora que lo pienso. No tenemos una historia de la Muerte. No tenemos una historia de la Piedad, ni tampoco de la Crueldad. No tenemos una historia de la *Alegría*” (p. 18). Es bien sabido que bajo el poderoso influjo de Fernand Braudel la escuela de los *Annales* habría de tomar un camino ciertamente diferente al de aquella “historia de la sensibilidad” promovida inicialmente por Febvre y luego por Robert Mandrou.<sup>9</sup>

Sin embargo, aquel sendero insinuado por el fundador de *Annales* –aunque parcialmente trunco– habría de dar como resultado el primer libro enteramente consagrado a la historia de la muerte: *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento*, de Alberto Tenenti (1957). Discípulo de Febvre y fuertemente influido por éste, el autor italiano explora la “idea”

---

<sup>8</sup> Tan sólo a modo de ejemplo, podemos citar las obras de Émile Durkheim, Robert Hertz o James Frazer, entre muchos otros.

<sup>9</sup> Cfr. Mandrou (1959).

renacentista de muerte en una clave similar a la que emplea su mentor para analizar el mundo de Lutero o de Rabelais. La obra de Tenenti –que se basa sobre todo en documentos impresos (poemas, cartas, textos devocionales, grabados y pinturas)– tiende más que nada al análisis del “pensamiento formal” y no tanto a lo que la historiografía posterior habrá de llamar “mentalidad” o “inconsciente colectivo”.<sup>10</sup> A pesar de su gran originalidad, el trabajo del historiador italiano tampoco habrá de encontrar grandes continuadores. El *boom* de la historia de la muerte en los años '70 y '80 partirá de otras premisas teóricas y metodológicas y discurrirá por caminos bien diferentes.

### **I. La “locomotora de la historia”:**

La consolidación de la historia de la muerte a partir de la década de 1970 está indisolublemente ligada al auge de la *histoire des mentalités*, encarnada por la “tercera generación” de la escuela de los *Annales*. El estudio de las mentalidades alcanzaría una mayor autonomía a partir de los años '60, independizándose de las determinaciones económico-sociales, para convertirse en los '70 y '80 en la “locomotora de la historia”, como la definiera Michel Vovelle (1985, p. 85). Esta nueva corriente –con epicentro en Francia y con los rasgos de una antropología histórica– suponía la incorporación y legitimación de nuevas temáticas y objetos de estudio, muchos de ellos tomados en préstamo de la antropología, como la muerte, las familias y las sexualidades.

Por su omnipresencia y universalidad, así como por la amplia disponibilidad de fuentes (sobre todo notariales), la muerte se transformó prontamente en uno de los temas más transitados dentro de la historia de las mentalidades. En poco más de una década habrían de sucederse las obras de Michel Vovelle (1974, 1983), Phillipe Ariès (1975, 1977), François Lebrun (1971) y Pierre Chaunu (1978).<sup>11</sup> El interés y visibilidad que había despertado este tema entre los historiadores franceses quedó de manifiesto en 1976 con la publicación en la

---

<sup>10</sup> Es pertinente en este punto la distinción que traza François Dosse (2006) en cuanto a la aproximación dispar que adoptan Bloch y Febvre frente al campo de “lo mental”. Según Dosse (2006) éste último “es más sensible a la preocupación puramente psicológica, a la confrontación entre hombre singular y universo mental en el cual interviene. (...) Marc Bloch se adhiere a otro camino en su acercamiento a las mentalidades. (...) Se dedica sobre todo a describir las prácticas colectivas simbólicas, las representaciones mentales no conscientes de los diversos grupos sociales. (p. 83).

<sup>11</sup> En este caso, los años consignados entre paréntesis corresponden a la fecha de publicación de la edición original, que no necesariamente coincide con la que hemos consultado nosotros.

revista *Annales* del dossier *Autour de la mort*, que reunía las contribuciones de algunos de los exponentes más destacados de la vieja y de la nueva generación, como Jean-Claude Schmitt, Roger Chartier, Daniel Roche y los mentados Chaunu y Vovelle. Desde Francia la nueva “moda” historiográfica habría de propagarse rápidamente hacia el resto de Europa. En 1982, la prestigiosa revista *Quaderni storici* publicó –bajo el título *I vivi e i morti*– un número consagrado a este tema; en tanto que en España los estudios de testamentos comenzaban a proliferar ya a mediados de los años '80.

Sin embargo, la historia de la muerte –tal como era entendida por los estudiosos de las mentalidades– no constituía un campo uniforme en cuanto a métodos y aproximaciones teóricas. Algunos de los historiadores abocados a este tema –como Lebrun, Chaunu o el propio Ariès– habían iniciado sus investigaciones sobre la muerte a partir de indagaciones mucho más convencionales en torno a aspectos ligados a la historia demográfica y social. El sesgo metodológico propio de la historia serial y cuantitativa –de explícita inspiración braudeliana– aún se encontraba presente en muchas de estas obras. El modelo propuesto por estos historiadores difería sustancialmente de aquel insinuado por Febvre y plasmado en la temprana obra de Tenenti.

En términos generales, podríamos identificar dos grandes vertientes dentro de la historia de la muerte tal como la entendían los estudiosos de las mentalidades: una de ellas identificada con la obra de Ariès y otra con la de Vovelle. En el caso del primero, sobresale una concepción un tanto difusa del “inconsciente colectivo” –que se autonomiza hasta constituirse en una esfera independiente de lo económico y lo social–, así como un enfoque metodológico muy particular, que sus detractores no han dudado en tildar de ecléctico e “impresionista”. De esta autonomía de lo mental y de la “alquimia” de tres o cuatro variables fundamentales –como la “conciencia de sí” y la creencia en la sobrevida– resulta una historia que apenas escapa al inmovilismo y cuya cronología parece ignorar, o por lo menos desafiar, las periodizaciones y clivajes tradicionales.

Vovelle, por el contrario, parte de unos presupuestos teóricos y metodológicos muy distintos. Su enfoque de la muerte como “totalidad” integra los aspectos demográficos, sociales e ideológicos –los tres “niveles” como él los llama–, así como sus variaciones a lo largo del tiempo. Este modelo de integración, tanto “vertical” como “horizontal”, contrasta con la



autonomía que Ariès le atribuye al plano de lo “inconsciente”.<sup>12</sup> Sin embargo, el aspecto más influyente de la obra de Vovelle –que centra su interés en la edad moderna y particularmente en el siglo XVIII– ha sido su tratamiento serial y cuantitativo de las fuentes, especialmente notariales. Esta tentativa de cuantificación de las actitudes religiosas, presente ya en sus trabajos sobre las representaciones del purgatorio, adquiere una sorprendente magnitud en sus indagaciones sobre los testamentos provenzales.

A diferencia de Ariès, Vovelle ofrece un modelo heurístico y metodológico muy concreto, que habrá de tener numerosos continuadores, sobre todo del otro lado de los Pirineos. Es ciertamente en España donde esta propuesta encuentra su más entusiasta y calurosa acogida, de la mano de un vasto conjunto de investigaciones de carácter regional, fuertemente ceñido al modelo vovelliano.<sup>13</sup> En su mayoría, estos autores parten de los mismos supuestos teóricos y metodológicos. La primacía del testamento como fuente casi excluyente y el particular interés por determinar los inicios del proceso de secularización o descristianización –que parece no tener la misma intensidad ni cronología que en Francia– sitúan a estos trabajos en la línea del “primer” Vovelle; rumbo que él mismo se encargaría de matizar o rectificar en trabajos posteriores.

En un artículo del año 2010, Soledad Gómez Navarro reconoce algunas de las limitaciones que han caracterizado a la historiografía española sobre el tema, como “el exceso de cuantificación” o la “tendencia a considerar el estudio de la muerte como entidad autónoma desvinculada no sólo de lo religioso como realidad más amplia, sino también (...) de lo social” (2010, párr. 47). Esos mismos cuestionamientos serán los que habrán de esgrimir los detractores de la historia de las mentalidades, ya desde los tempranos años '80.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Una de las principales críticas que Vovelle (1985) le formula a la obra de Ariès consiste precisamente en “haber amputado, por así decirlo, las dos puntas del territorio de su investigación al silenciar, por una parte el arraigo socioeconómico o demográfico de su estudio, y por otra parte, las formas elaboradas del discurso sobre la muerte” (p. 86).

<sup>13</sup> La bibliografía sobre la historia de la muerte en España es abrumadoramente numerosa. Citamos, a modo de ejemplo, tan sólo algunos de los trabajos que hemos consultado: Alemán Illán, (2001), Aranda Mendiáez (1993), García Fernández (2003), Gómez Navarro (1998), Hernández (1990), Lara Ródenas (1999), López López (2003), Martínez Gil (2000) y Mitre Fernández (1988). No todos estos autores y autoras, sin embargo, responden plenamente al modelo vovelliano. El libro de Hernández (1990), por ejemplo, es ciertamente ecléctico en cuanto a su enfoque metodológico.

<sup>14</sup> Las críticas de De Certeau (2000, p. XLIX) al abuso de la estadística, por ejemplo, son particularmente lúcidas.

## II. Del desencanto a la renovación:

Si la consolidación de la muerte como tema de estudios estuvo ligada al auge de la historia de las mentalidades, también la crisis de ésta –a partir de los años '90– explica en buena medida el progresivo desinterés por esta temática. A los ojos de los nuevos exponentes de *Annales* –la llamada “cuarta generación”– las deficiencias y limitaciones de la *histoire des mentalités* resultaban a todas luces evidentes. El fervor un tanto ingenuo por la cuantificación –de la cual los historiadores de la muerte habían hecho un uso prolífico– estaba siendo objeto de fuertes críticas. El nuevo secretario de redacción y luego codirector de la revista –Bernard Lepetit– habría de plantearlo de forma por demás contundente: “la historia cuantitativa ya no está de moda”, afirmaba éste a comienzos de los '90.<sup>15</sup>

Sin embargo, las objeciones de esta nueva generación no atañían exclusivamente a una discrepancia de carácter metodológico o simplemente a una cuestión de “modas”. Las críticas de la nueva conducción de *Annales* ponían de relieve una deficiencia particularmente aguda dentro de la *histoire des mentalités*: la tensión irresuelta entre estructura y agencia, entre sujeto y sociedad, entre mentalidades individuales y mentalidades colectivas.<sup>16</sup>

Para Febvre la obra y la biografía de los grandes hombres (Lutero o Rabelais) había sido la vía de acceso privilegiada para la reconstrucción de una mentalidad común que trascendía las diferencias económicas y sociales. Los exponentes de la “tercera generación” creían haberla encontrado –en cambio– en un enfoque fuertemente estructural y homogeneizante, que apelaba a los métodos de cuantificación desarrollados por la nueva historia económica. Por su parte, los partidarios del llamado “giro crítico” –y otros antes que ellos– se proponían rescatar el rol del sujeto, así como las mediaciones y los mecanismos de apropiación cultural, individuales o colectivos. En palabras de Roger Chartier (1992), “las formas en las que un

---

<sup>15</sup> Citado en Romano (1996, p. 145). La réplica de Ruggerio Romano –como podría esperarse– es particularmente virulenta.

<sup>16</sup> Peter Burke capta esta tensión con singular agudeza: “al buscar las diferencias generales en las mentalidades, los historiadores tienden a tratar las actitudes que les resultan ajenas como si fueran homogéneas, a sobrestimar el grado de consenso intelectual en una sociedad dada del pasado. (...) No hay razón por la que una mentalidad no se deba atribuir a una clase social o a un grupo determinado en vez de a una sociedad entera, pero esta táctica conlleva problemas similares a menor escala. (...) Es necesario dejar margen a la variación individual. De ahí que el famoso estudio de Carlo Ginzburg sobre Menocchio (...) tuviera por objeto criticar la historia de las mentalidades (aunque también utilizó a su héroe como portavoz, por excéntrico que fuera, de la cultura campesina tradicional, de manera que las mentalidades, expulsadas por la puerta, regresan por la ventana)” (2000, pp. 217-218).

individuo o un grupo se apropian de un motivo intelectual o una forma cultural son más importantes que la distribución estadística de ese motivo o de esa forma” (p. 31).

La “antropologización” de la historia había conducido a su vez a otros equívocos y callejones sin salida, entre los cuales la tendencia a la “autonomización” de lo mental y al inmovilismo eran quizá los más apremiantes. Pero es probable que esta amenaza no resultara tan evidente y acuciante para una generación signada por el modelo braudeliano y compenetrada con las “prisiones mentales de larga duración”. En el cenit de esta deriva estructuralista, Emmanuel Le Roy Ladurie había impartido su lección inaugural en el *Collège de France* bajo el provocador título *L'histoire immobile*.<sup>17</sup> Sin llegar a este paroxismo, los historiadores de las mentalidades parecían desdeñar la “superficie de los acontecimientos”, para introducirse en un nivel más profundo, en el cual los cambios bruscos y las grandes revoluciones que conmovían a la historia política perdían casi todo sentido.

La historia de la muerte no habría de salir indemne de estas críticas. Como buena “hija” de las *mentalités*, también ella había heredado sus sesgos más cuestionables. La recensión crítica realizada por Jean Delumeau sobre el libro de François Lebrun –publicada en *Annales* en 1972– nos da una buena idea de la perspectiva dominante en esa época:

Ciertamente, en los sectores sociales más elevados las estructuras mentales se encuentran en proceso de cambio hacia fines del Antiguo Régimen (...). Pero, más allá de ciertos círculos restringidos, permanece el inmovilismo de las estructuras mentales tradicionales, que las mismas condiciones de mortalidad alcanzan a explicar: «familiaridad con el espectáculo de la muerte, indiferencia frente a la muerte de los niños en la cuna, resignación ante la muerte del prójimo, terror y pánico en período de epidemia» (p. 1396).

El breve texto de Delumeau condensaba las principales tesis de la historia de la muerte tal como se la concebía a comienzos de los años '70: la primacía de la larga duración y el “inmovilismo de las estructuras mentales”, la preeminencia de la determinación demográfica sobre actitudes y mentalidades, así como la idea de un Antiguo Régimen signado por la “familiaridad con la muerte”. Más sensible al juego de las temporalidades, y con más de una década de ventaja, Michel Vovelle (2000) advertía que esta historia de larga duración corría “el riesgo de congelarse en la intemporalidad de una historia inmóvil” (p. 11). Veinte años

---

<sup>17</sup> Cfr. Le Roy Ladurie (1974).

más tarde, la profecía parecía haberse cumplido. Aunque Vovelle se esforzara por demostrar lo contrario, al momento de prologar la reedición de su clásico *La mort et l'Occident* —en el año 2000— el tema había perdido la centralidad que supo gozar dentro del panorama historiográfico.

Sin embargo, la crisis de las *mentalités* resultó una oportunidad de innovación y reconversión para la historia de la muerte. Aunque ésta ya no se encontraba en el centro de la agenda historiográfica —ocupada ahora por la nueva historia cultural de las representaciones— el tema no dejaba de resultar atractivo.<sup>18</sup> Nuevos períodos, nuevos enfoques y entrecruzamientos han revitalizado este campo de estudios a lo largo de las últimas dos décadas. El diálogo entre la historia de la muerte y la historia social de matriz anglosajona —corrientes que hasta el momento parecían discurrir por caminos separados— ha conducido también a una mayor preocupación por las transformaciones sociales y su vinculación con las prácticas y costumbres funerarias.

Por otro lado, algunos historiadores han operado un ligero desplazamiento del objeto de estudio o bien se han concentrado en ciertos aspectos en particular, como las transformaciones en los cementerios y lugares de entierro.<sup>19</sup> En su reciente libro *The Work of the Dead*, Thomas Laqueur (2015), por ejemplo, centra su atención no en “la muerte” sino en el “muerto”, es decir en el cadáver como constructo social y como portador de sentidos. Otra cantera se ha abierto a partir de la incorporación de perspectivas provenientes de la historia de la medicina, de las enfermedades y de las políticas sanitarias, en una dirección que ya había señalado oportunamente Michel Foucault (2001).<sup>20</sup> También la nueva historia política ha comenzado a interesarse por la representación de la muerte y el uso partidista de los cuerpos, en tiempos más bien recientes.<sup>21</sup> En resumen, el quiebre del viejo paradigma de las mentalidades parece haber abierto un abanico extremadamente amplio y heterogéneo.

---

<sup>18</sup> Prueba de esto es el extenso apéndice bibliográfico que incluye Vovelle en su reedición del año 2000 (pp. XVII-XXI), en el que da cuenta de la bibliografía publicada sobre el tema entre 1980 y 1999. Para un balance sobre la producción más reciente, cfr. Booth y Tingle (2020).

<sup>19</sup> Cfr. en particular el excelente trabajo de Michel Lauwers (2005) sobre los cementerios en la Edad Media.

<sup>20</sup> Cfr., por ejemplo, Donato (2014).

<sup>21</sup> Tan sólo para Argentina y América Latina, cfr. Johnson (2004), Mc Evoy (2006), Caretta (2015) y Gayol (2012).

### III. Apropiaciones y reapropiaciones en Argentina y América Latina.

El desarrollo de la historia de la muerte en América Latina ha estado fuertemente influido por la escuela francesa de las mentalidades, al igual que por la producción historiográfica española de los años '80 y '90. Sin embargo, en tiempos más recientes han comenzado a multiplicarse las perspectivas teóricas y metodológicas. El tradicional análisis de testamentos se ha visto complementado y enriquecido con la incorporación de otras fuentes, como sermones y textos devocionales, obras artísticas, documentos de cofradías, registros parroquiales y expedientes relativos a la creación de cementerios. La pluralidad de planteos y de enfoques –característica saliente de la producción latinoamericana– ha contribuido a consolidar y expandir esta área de estudios. El creciente interés por estas temáticas se ha visto plasmado en diversas jornadas, encuentros y simposios. Tal es el caso del *Congreso Internacional Imágenes de la Muerte*, cuyas diversas ediciones se han llevado a cabo desde el año 2004, en países como Perú, Brasil, México y Colombia.<sup>22</sup>

Dentro de este contexto, la historiografía mexicana ha sido ciertamente la más diversa y prolífica. Algunos de estos trabajos –como el de Zárate Toscano (2005) sobre la nobleza novohispana– se inscriben en una línea más bien tradicional, centrada en el análisis de testamentos. Otras investigaciones –por el contrario– parten de planteos teóricos y metodológicos más ambiciosos y originales, como los trabajos de Pamela Voekel (2002) y de Claudio Lomnitz (2013). Asimismo, diversos investigadores han explorado aspectos más específicos, como los vinculados con las representaciones del más allá (Von Wobeser, 2012) o la transformación de los espacios de sepultura (Ortiz Caballero, 2010).

Fuera del ámbito mexicano, contamos también con importantes investigaciones, sobre todo para el siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX. En este contexto se sitúan los trabajos de Isabel Cruz de Amenábar (1998) sobre Chile, los estudios de Claudia Rodrigues (2005) y João José Reis (1991) sobre Río de Janeiro y Bahía respectivamente, la investigación de Gabriela Ramos (2015) sobre los Andes peruanos en los siglos XVI y XVII, o el trabajo de Bentancor, Bentancur y González (2008) sobre el Montevideo colonial. También José Pedro

---

<sup>22</sup> Cabe mencionar también que las últimas tres ediciones de las Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia (Comodoro Rivadavia 2015, Mar del Plata 2017 y Catamarca 2019) han contado con una o dos mesas temáticas consagradas específicamente a la historia de la muerte.

Barrán (1998) ha explorado –con singular lucidez– diversos aspectos vinculados con la religiosidad, las prácticas testamentarias y la sensibilidad ante la muerte.

Más allá de esta profunda renovación metodológica, podríamos decir que perdura en la historiografía latinoamericana una cierta tensión entre aquellos trabajos que optan por una perspectiva más cualitativa y holística del fenómeno y aquellos que permanecen más estrechamente vinculados a la cuantificación y la clasificación de las prácticas testamentarias. Trabajos como los de Lomnitz (2013), Ramos (2015) o Cruz de Amenábar (1998) se destacan por su riqueza metodológica y heurística, así como por la diversidad y heterogeneidad con que se reconstruye el acto del morir. Por otro lado, aquellas investigaciones más vinculadas con la clasificación y la cuantificación –como la de Zárate Toscano (2005) o la de Bentancor, Bentancur y González (2008)– ofrecen una reconstrucción rigurosa y pormenorizada de las costumbres funerarias de la época, aunque desde un enfoque marcadamente descriptivo. Buena parte de la producción historiográfica sobre el tema se debate en esa tensión entre un análisis cuantitativo y homogeneizante, centrado en las fuentes notariales, y un enfoque más cualitativo y por momentos “impresionista”, basado en fuentes literarias, obras artísticas y textos devocionales.

En Argentina contamos con algunas investigaciones más bien tradicionales sobre las prácticas funerarias en el período colonial, deudoras del enfoque serial y cuantitativo de inspiración vovelliana. Es el caso de los estudios de Martínez de Sánchez (1996) y Bustos Posse (2005) sobre la ciudad de Córdoba en los siglos XVII y XVIII respectivamente, o los de María Isabel Seoane (1985, 1995, 2006) sobre el Buenos Aires colonial. Estos trabajos, si bien aportan un marco general de referencia, presentan un enfoque muy diferente al propuesto en esta investigación.

La dependencia con respecto al testamento como principal fuente de análisis –al igual que la primacía del método cuantitativo– conlleva algunas de las principales deficiencias de la *histoire des mentalités*: una visión excesivamente homogeneizante y estática de las creencias y prácticas religiosas, además de una marcada sobrerrepresentación de los grupos de élite y sus pautas culturales. La aparente uniformidad de las fuentes –trabajadas desde un enfoque marcadamente descriptivo y cuantitativo– soslaya las contradicciones, las heterogeneidades y los intereses contrapuestos que surcan el ámbito religioso. Martínez de Sánchez (1996), por

ejemplo, llega a afirmar que “en materia religiosa y de actitudes ante la muerte se dio una plataforma de igualdad (...) más allá de la condición personal de cada uno” (p. 18).<sup>23</sup> La visión “desde arriba” tiende a anular los desvíos y matices.

En una línea bien distinta –y mucho más cercana a la nuestra– se sitúan los trabajos de Gabriela Caretta e Isabel Zacca (2007, 2009), quienes exploran las interacciones entre la dimensión política, social y religiosa de los fenómenos fúnebres en Salta y Jujuy, así como los conflictos y negociaciones entre los distintos actores sociales, en el marco de un proceso de transformación de los modelos de muerte. También María Elena Barral (2007, pp. 175-194) ha abordado esta problemática, en el marco de una investigación más general sobre Iglesia y religiosidad en el Buenos Aires rural tardocolonial. A diferencia de las investigaciones reseñadas anteriormente, los trabajos de Barral y los de Caretta y Zacca privilegian aspectos vinculados con las formas específicas que adoptan las manifestaciones religiosas en cada uno de estos contextos, así como las apropiaciones y las disputas de sentido en torno a este tipo de prácticas.

Asimismo, con respecto a períodos más recientes –especialmente la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del XX– existe también un creciente interés por estos temas. En los últimos tiempos se han publicado numerosos libros y artículos que han abordado esta temática desde diferentes enfoques y entrecruzamientos. Por ejemplo, la vinculación entre las prácticas funerarias y los discursos políticos, el saber médico, los fenómenos migratorios o el suicidio.<sup>24</sup> Por otro lado, los estudios abocados al análisis de los cementerios, su historia y simbología, constituye un campo de creciente interés.<sup>25</sup> La proliferación de simposios, jornadas y congresos sobre estos temas también ha tenido su correlato dentro del panorama historiográfico local.

Sin embargo, en lo que respecta al caso específico del Buenos Aires tardocolonial, las prácticas y actitudes ante la muerte han sido escasamente estudiadas. Como hemos señalado, el principal aporte lo constituyen los trabajos de María Isabel Seoane, que abordan las prácticas testamentarias desde un enfoque marcadamente descriptivo, cuantitativo y centrado

---

<sup>23</sup> La misma autora parece haber modificado su postura en trabajos posteriores. Cfr. Martínez de Sánchez (2005).

<sup>24</sup> Cfr. Arroyo (2018), Barile y Castiglione (2018), Figuepron (2020) y Gayol y Kessler (2015).

<sup>25</sup> Cfr. Dal Castello (2017).

en aspectos más bien jurídico-normativos. Por otro lado, sus trabajos se extienden a lo largo de un período muy extenso (desde principios del siglo XVII hasta la primera década del XIX) y no se focalizan en las transformaciones en las prácticas y modelos de religiosidad, tal como se plantea en esta investigación.<sup>26</sup> Finalmente, existen algunos trabajos aislados que han abordado aspectos vinculados con esta temática, como los de Hilda Zapico (2005a, 2005b), Nora Siegrist de Gentile (2005) y Martín Blanco (2019).<sup>27</sup> Sin embargo, ninguno de ellos se ha centrado en la indagación sistemática de las actitudes ante la muerte, ni se ha abocado a analizar las variaciones y transformaciones de las sensibilidades religiosas, tal como se propone en esta investigación.

#### **b. Historiografía de la Iglesia y la religiosidad en el Río de la Plata colonial y postrevolucionario.**

Hasta la década de 1980 los estudios sobre la Iglesia y la religión en la Argentina estuvieron fuertemente marcados por el predominio –cuando no monopolio– de la historiografía confesional.<sup>28</sup> Con escasas excepciones, fueron los propios miembros del clero católico los que se encargaron de trazar un panorama general de la historia de la Iglesia en el Río de la Plata. De propósitos explícitamente apologéticos, esta historiografía confesional adoptaba un tono abiertamente polémico, tendiente a reivindicar el rol de la Iglesia en la sociedad, así como su contribución al origen de la “nacionalidad argentina”. El particular interés por el período colonial residía en la reivindicación del accionar evangélico y misionero, la reafirmación de los orígenes cristianos de la nación y la constatación de la influencia del

---

<sup>26</sup> En el capítulo IV profundizaremos sobre las diferencias metodológicas entre los trabajos de Seoane (2006) y el nuestro.

<sup>27</sup> La tesis de grado de Martín Blanco (2019) aporta datos interesantes, aunque incurre –a nuestro criterio– en una interpretación errada, ya que supone la existencia de un “mercado funerario” para el período tardocolonial. En primer lugar, es necesario recordar que el comercio de las cosas sagradas o espirituales se encuentra prohibido por la Iglesia, ya que constituye un acto de simonía. Por otro lado, el concepto de mercado supone la existencia de precios uniformes para un mismo bien o servicio, independientemente de la identidad de los individuos que participan en él. Aunque algunos autores han postulado la idea de un “mercado funerario” para los siglos XVII y XVIII (cfr. Carnevale, 2014), creemos que esta categoría difícilmente se ajusta a la situación de Buenos Aires a fines del período colonial. Sobre este tema nos explayamos más en profundidad en el capítulo VII.

<sup>28</sup> Para un panorama general sobre la producción historiográfica desarrollada durante las últimas décadas, cfr. Di Stefano y Zanca (2015). Sobre las investigaciones abocadas específicamente a los siglos XVIII y XIX, pueden verse Ayrolo y Barral (2015) y Martínez (2016).



clero y de la cultura eclesiástica –el impacto del contractualismo suareciano, por ejemplo – sobre la llamada “generación de mayo” y sobre el proceso revolucionario en su conjunto.

Al margen de sus deficiencias interpretativas y su evidente sesgo confesional, estos trabajos contribuyeron a perfilar un panorama general de la Iglesia colonial, de sus agentes e instituciones, así como de su despliegue y organización territorial. Dentro de esta historiografía tradicional podemos situar también las investigaciones producidas por dos laicos de reconocida militancia católica: los dos volúmenes de la *Historia eclesiástica del Río de la Plata* de Rómulo Carbia (1914) y la *Historia eclesiástica argentina* de Juan Carlos Zuretti (publicada originalmente en 1945 y, en una versión ampliada y modificada, en 1972). En la misma línea se sitúan las investigaciones llevadas a cabo por los propios eclesiásticos, como las del salesiano Cayetano Bruno, el jesuita Guillermo Furlong o el sacerdote secular Américo Tonda.<sup>29</sup> En particular, sobresale la monumental *Historia de la Iglesia en la Argentina* del padre Bruno (1966-1981), obra dividida en doce volúmenes y que abarca un extenso período que va desde la conquista hasta fines del siglo XIX.

Pero no sería sino hasta la década de 1980 –y sobre todo a partir de los años 90– que comenzaría a gestarse la renovación de este campo de estudios, hasta entonces dominado por una historiografía de carácter fuertemente descriptivo y propósitos abiertamente apologéticos. La revitalización del sistema académico-científico luego del retorno de la democracia contribuyó a canalizar nuevas inquietudes y preocupaciones, que iban en consonancia con las temáticas que dominaban el panorama disciplinar a nivel latinoamericano. En esta primera etapa predominaba un enfoque ligado a los aspectos económicos-productivos, que abordaba a las instituciones eclesiásticas desde su rol de actores económicos y agentes de crédito. La indagación en torno a las actividades económicas de las órdenes regulares –tema que ya había despertado el interés de historiadores como Magnus Mörner (1985) o Tulio Halperín Donghi (1975)– habría de encontrar su mayor exponente en los trabajos de Carlos Mayo (1986, 1991) sobre la orden de los betlemitas. Este temprano interés por la gestión de los recursos y la contabilidad de las estancias eclesiásticas

---

<sup>29</sup> Este grupo de historiadores católicos se encontraba nucleado en torno a la Junta de Historia Eclesiástica Argentina, dependiente del arzobispado de Buenos Aires y fundada en 1942. Desde sus inicios, la JHEA edita una revista llamada *Archivum* –de periodicidad muy irregular hasta los años 90–, en la que se publican las principales investigaciones de sus miembros.

desembocaría en la década subsiguiente en nuevas preguntas y enfoques con respecto al accionar de la Iglesia y del clero, ligado a aspectos más bien vinculados a la historia política y social.<sup>30</sup>

La renovación se encontraba protagonizada por una nueva camada de jóvenes historiadores, que comenzaron a desarrollar sus investigaciones a lo largo de la década de 1990. En su mayoría, estas indagaciones se enfocaban en la diócesis de Buenos Aires o bien en la de Córdoba y se centraban en el período de transición entre el orden colonial y el republicano, que comprende el último tercio del siglo XVIII y las primeras décadas del siglo XIX. En este contexto se enmarcan los trabajos de Roberto Di Stefano (1997, 2000, 2004) sobre el clero secular porteño, de María Elena Barral (1996, 1998b, 2007) sobre la religiosidad y el clero parroquial en la campaña de Buenos Aires, de Valentina Ayrolo (1996, 2000, 2007) sobre la Iglesia y el clero cordobés en el período de las autonomías provinciales, de Jorge Troisi (1995, 1999, 2016) sobre los religiosos jesuitas y franciscanos en Córdoba y en Buenos Aires, de Jaime Peire (1993, 2000) sobre las órdenes regulares y el imaginario religioso en el período tardocolonial, o los de Patricia Fogelman (2000, 2003) sobre la devoción mariana en la diócesis porteña. También el espacio misional guaraní (comprendido dentro de los obispados de Buenos Aires y del Paraguay) ha sido objeto de un renovado interés y de novedosas perspectivas de análisis.<sup>31</sup>

En su conjunto, estas investigaciones –que debieron lidiar con la escasez y difícil acceso de las fuentes, especialmente en el caso de Buenos Aires– contribuyeron a cambiar radicalmente la imagen que se tenía hasta entonces de la Iglesia rioplatense.<sup>32</sup> Provistos de nuevas herramientas e interrogantes, estos investigadores demostraron que la influencia del clero y de las instituciones eclesásticas dentro del mundo colonial no residía en su riqueza o prosperidad material, sino en la forma en que éste se insertaba dentro de la sociedad. El

---

<sup>30</sup> Un recorrido muy similar puede apreciarse en la historiografía mexicana. Pensamos en autores como Taylor, Brading o Von Wobeser.

<sup>31</sup> No incluimos a la diócesis de Salta, ya que ésta fue creada recién en los años finales del virreinato y ha sido mucho menos estudiada. En lo que respecta al espacio misional guaraní (comprendido dentro de los obispados de Buenos Aires y del Paraguay) existe una amplia e interesantísima bibliografía, que omitimos consignar en profundidad por razones de economía expositiva. De todas formas, no quisiéramos dejar de mencionar el formidable trabajo de Guillermo Wilde (2016), quien –en el prefacio a la segunda edición de *Religión y poder en las misiones guaraníes*– ofrece un balance pormenorizado de la producción historiográfica reciente.

<sup>32</sup> La pérdida del archivo de la curia de Buenos Aires –quemado en 1955– obligó a los investigadores a consultar y hacer un uso creativo de otras fuentes, sobre todo aquellas producidas por las autoridades seculares.

estudio de los diezmos y de la contabilidad de las estancias y conventos ya había sugerido que las instituciones eclesiásticas del Río de la Plata –a pesar de cumplir un rol no menor como agentes de crédito– lejos estaban de gozar de un poderío económico tan siquiera comparable al de sus homólogos peninsulares o novohispanos.

Los vínculos entre el clero y las élites eran de una naturaleza mucho más sutil y compleja de lo que se había supuesto hasta ese momento. En manos de los eclesiásticos se encontraba una labor crucial: la formación de los selectos miembros de la minoría letrada. Por otro lado, en algunos pueblos de la campaña el párroco era la única autoridad presente y como tal desempeñaba múltiples funciones, que iban mucho más allá de la celebración del culto y la administración de los sacramentos. En las cabeceras de los obispados –Córdoba y Buenos Aires– la carrera eclesiástica representaba una alternativa para nada despreciable para los hijos de la élite mercantil. Además de los codiciados beneficios y prebendas del cabildo eclesiástico, la Iglesia ofrecía un prestigio y un mundo de vínculos y de relaciones particularmente atractivo para las familias más acomodadas del virreinato. Muchos de estos clérigos –ordenados a título de capellanía– gozaban de los privilegios y prerrogativas del estado y fuero eclesiástico, sin por ello resignar mayores cuotas de autonomía.

Por otro lado, estos estudios contribuyeron a matizar y complejizar la imagen que se tenía de la Iglesia colonial. Lo que hasta entonces aparecía como un conjunto más o menos homogéneo comenzó a revelarse como un universo de actores, de intereses y de instituciones extremadamente diverso. Las sucesivas investigaciones contribuyeron a perfilar las disputas jurisdiccionales, los conflictos internos dentro de las órdenes, las diferencias entre el alto y el bajo clero, entre regulares y seculares y entre parroquias rurales y urbanas. La complejidad y heterogeneidad que cobijaba en su interior la Iglesia heredada del período colonial demostraría ser un desafío particularmente arduo para las autoridades revolucionarias.

Al margen de los aspectos específicos abordados en cada una de estas investigaciones, algunos temas han sido objeto de un especial interés y han concitado intensos debates e intercambios entre los diferentes investigadores abocados al área. Una de estas controversias atañe al impacto de las reformas borbónicas y de las ideas ilustradas sobre las instituciones

eclesiásticas y las prácticas religiosas de fines del período colonial.<sup>33</sup> Otro de los tópicos más debatidos tiene que ver con las reformas liberales de la década de 1820 y sus consecuencias –positivas o negativas– sobre las instituciones eclesiásticas del período postrevolucionario.<sup>34</sup> Finalmente, también se han discutido aspectos más bien conceptuales, en especial la relevancia y pertinencia de la categoría “Iglesia” para el período colonial.<sup>35</sup>

A lo largo de la última década –y al calor de un creciente proceso de diversificación y especialización del área– se han sumado un vasto conjunto de nuevas investigaciones, que han abordado aspectos y espacios poco conocidos hasta el momento. En este contexto, se sitúan los estudios sobre las órdenes religiosas femeninas (Fraschina, 2010), sobre la transformación en el ejercicio de la jurisdicción y el gobierno eclesiástico en Córdoba (Mazzoni 2019), la vinculación entre las identidades religiosas y los conflictos bélicos durante el período revolucionario (Ortemberg, 2012 y Gómez, 2015) o los cambios y las permanencias en el plano de las festividades religiosas, las ceremonias y las celebraciones públicas (Binetti, 2019).

Aunque muchas de las investigaciones realizadas en las últimas décadas se han centrado en aspectos políticos e institucionales, existe una considerable producción abocada a las prácticas y formas de religiosidad durante el período tardocolonial. En este contexto, se sitúan varios de los autores y trabajos citados, como los de Barral (2007), Binetti y Suárez (2016) y Fogelman (2003), además de las sugerentes investigaciones de Telma Chaile (2004, 2005 y 2010) para la región de Salta y el noroeste argentino.<sup>36</sup>

La influencia y los “préstamos” tomados de otras tradiciones historiográficas, disciplinas y corrientes teóricas han sido particularmente fructíferas en este punto. Conceptos como el de “religiosidad local” –acuñado por William Christian (1991) en su estudio sobre la España de Felipe II– han sido particularmente útiles como superación de las viejas polaridades

---

<sup>33</sup> Dado que esta cuestión concierne específicamente a nuestra hipótesis de trabajo, daremos cuenta de la misma con mayor amplitud en el apartado siguiente.

<sup>34</sup> Para un panorama general de las diferentes interpretaciones en torno a la reforma eclesiástica rivadaviana, cfr. Calvo (2001), Di Stefano y Peire (2004), Di Stefano (2008) y Barral (2010). Recientemente, Valentina Ayrolo (2017) ha abordado este mismo proceso para el territorio de la diócesis de Córdoba.

<sup>35</sup> Este aspecto de la discusión es abordado con más detenimiento en el próximo apartado.

<sup>36</sup> No incluimos en este apartado la bibliografía específica sobre cofradías (que es bastante numerosa), ya que atañe a un aspecto específico de las prácticas religiosas, sobre el que daremos cuenta en el capítulo V.

(religiosidad popular y religiosidad de élite, por ejemplo) en las que solían verse entrampados algunos de estos estudios. La influencia de la nueva historia cultural y en particular de la historiografía francesa ha sido ciertamente crucial en este sentido.<sup>37</sup> Como señalan Di Stefano y Zanca (2015), temas como los espacios sagrados, las concepciones religiosas y las devociones “comenzaron a observarse desde puntos de vista que deben mucho a la historiografía social y cultural francesa y a la microhistoria italiana” (p. 29). Algo similar puede decirse de la historiografía mexicana, que ha dado a luz un conjunto muy variado de trabajos e investigaciones en torno a la religiosidad y las prácticas devocionales durante el período colonial novohispano.

Aunque la difusión del discurso ilustrado y el impacto de éste en el clero y las instituciones eclesiásticas ha sido –como hemos señalado con anterioridad– un aspecto bastante discutido, poco se sabe aún de la influencia real que tuvo este nuevo modelo de piedad sobre las creencias y las prácticas religiosas de los fieles rioplatenses. En general, la mayoría de estos trabajos se ha concentrado en el terreno del pensamiento formal, sin adentrarse demasiado en el campo de las prácticas religiosas concretas. Por este motivo, no contamos aún con un estudio sistemático sobre la difusión del modelo ilustrado de piedad y su impacto específico sobre la religiosidad rioplatense de fines del período colonial. Este estudio se enmarca precisamente en ese contexto y pretende dar cuenta de la transformación de los modelos de piedad, a partir del análisis de las prácticas funerarias y las actitudes ante la muerte.

### **3. Hipótesis y objetivos:**

El desarrollo de esta tesis se estructura a partir de dos grandes propósitos u objetivos. El primero de ellos consiste en demostrar el carácter profundamente heterogéneo y desigual que asumen las actitudes ante la muerte en el seno de la sociedad rioplatense a lo largo del período tardocolonial. La diversidad de formas de morir expresa la propia complejidad de una sociedad que suele ser presentada –especialmente en sus aspectos religiosos o devocionales– de forma demasiado compacta u homogénea. El segundo de nuestros objetivos reside en

---

<sup>37</sup> Sobre las nuevas aproximaciones a “lo religioso” y “lo sagrado” en la historiografía francesa reciente, cfr. Iogna-Prat (2015).

demostrar la profunda transformación que sufren las actitudes y sensibilidades ante la muerte (y a través de ellas, las prácticas devocionales y las formas de religiosidad en su conjunto) entre fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX. Los años que median entre las décadas de 1770 y 1820 marcan un quiebre decisivo del viejo modelo barroco y una lenta transición hacia formas más simples y personales de piedad, que se corresponden a su vez con el creciente influjo de la nueva sensibilidad ilustrada.

Hemos señalado que la profunda influencia del paradigma de las mentalidades sobre la historia de la muerte, así como el profuso uso (y abuso) de la metodología cuantitativa, ha llevado a muchos investigadores a sobrestimar el grado de consenso y homogeneidad imperante en las sociedades estudiadas. Esta aparente uniformidad de creencias se sustentaría sobre la preeminencia de ciertas prácticas y convenciones sociales, que –por hallarse muy bien representadas en testamentos y textos piadosos– darían cuenta de la preeminencia de una única sensibilidad ante la muerte. Esta sobrestimación de las llamadas “estructuras mentales” se sobreimprime, en el caso de la Hispanoamérica colonial, con la sobrestimación de la supuesta uniformidad religiosa imperante en el marco de la monarquía católica. Roberto Di Stefano (2004), por ejemplo, afirma que no es posible hablar de “Iglesia” para el período colonial, ya que *ecclesia* y sociedad serían una misma cosa, es decir, coincidirían sin resto ni diferencia. Según Di Stefano (2004),

resultaba muy difícil –si no imposible– distinguir a la comunidad de los creyentes de la sociedad, desde el momento en que se partía de la suposición de que todo súbdito del rey era a la vez miembro de la grey católica. (...) la religión estaba de tal modo fundida en las demás dimensiones de la vida social que sería un error tratar de aislarla de ellas para concebirla como una esfera propia (p. 18).

Aunque Di Stefano (2004) lleva razón al destacar la pretensión totalizante del discurso eclesiástico y el trasfondo unanimista que sentaba las bases de la monarquía hispánica, consideramos que se equivoca al momento de equiparar sociedad e Iglesia.<sup>38</sup> Aunque el discurso de la Iglesia y el de la Corona tienden a confundir al fiel con el súbdito, en los hechos

---

<sup>38</sup> Una observación de este mismo tenor realiza Jaime Peire (2001) en su recensión crítica a la *Historia de la Iglesia argentina* de Di Stefano y Zanatta (2000). En su reseña, Peire afirma que “Di Stefano se apresura a hablar de régimen de ‘uniformidad católica’” y señala que este abordaje puede funcionar para “el mundo blanco” pero no resuelve bien el problema de la religiosidad indígena y de los negros” (p. 142).

la realidad se revela mucho más compleja y sinuosa. Como señala William Taylor (1998), “la Iglesia y el Estado estuvieron combinados a lo largo del período colonial y frecuentemente se reforzaron mutuamente, sin embargo nunca fueron coextensivos” (p. 19). Por otro lado, la pretendida uniformidad religiosa esconde una pluralidad de prácticas y creencias muy diversas, irreductibles a los márgenes más o menos estrechos del “dogma”.<sup>39</sup>

Una mirada más profunda de la sociedad revela que las “conversiones” nunca son absolutas ni las “técnicas del hacer creer” tienen la eficacia que suele atribuírseles. En este punto, las creencias revelan su infinita plasticidad. Como bien señala Michel De Certeau (2000), la creencia no es “el objeto del creer (un dogma, un programa, etcétera), sino la participación de sujetos en una proposición, el acto de enunciarla al tenerla por cierta, dicho de otra manera, una modalidad de la afirmación y no su contenido” (p. 194). De esta forma, también la Iglesia encuentra sus límites hacia el interior de la sociedad colonial y produce su propio “afuera”, sus antagonistas y sus “otros”, ya sean éstos indios mal convertidos, campesinos supersticiosos, portugueses judaizantes o letrados impíos.

La diversidad de formas de morir revela hasta qué punto la sociedad hispanoamericana – aparentemente uniforme en materia religiosa– se encuentra atravesada por una multiplicidad de creencias, muchas de ellas contrapuestas o contradictorias entre sí. Al modelo canónico de “buena muerte” se le opone no sólo la “mala muerte” (es decir la muerte que acontece por fuera de la gracia de Dios y de la Iglesia), sino también un conjunto de prácticas y actitudes desdeñosamente tachadas como “erróneas” o “supersticiosas”. No todos mueren de la misma forma, ni la contemplan con los mismos ojos.

En esa agitada ciudad-puerto a orillas del Río de la Plata conviven personajes tan disimiles como el riguroso fraile José de Zemborain, el negro bozal Antonio Pérez y el escéptico letrado José Payo. Los tres han sido bautizados y forman parte, aunque sea nominalmente, de la grey católica. Sin embargo, sus actitudes no pueden ser más disimiles. El fraile dominico se entrega a la mortificación de su carne y muere “en olor de santidad”, mientras que el joven letrado implora una muerte “súbita” e indolora, al tiempo que se permite dudar

---

<sup>39</sup> Caro Baroja (1985) disipó buena parte de esa ilusoria “unidad”, al dar cuenta de la heterogeneidad religiosa de la España de los Austrias: “son muchas «sociedades» las que viven bajo una misma religión y son muchas formas de religiosidad las que coexisten arrancando de una misma raíz milenaria” (p. 607).

del cielo y del infierno. Por otro lado, el bozal Antonio –ignorante o acaso indiferente con respecto a las penas que la Iglesia reserva a los suicidas– decide quitarse la vida con la esperanza de “volver a la tierra de sus ancestros”. Estos tres ejemplos, en cierta forma “extremos”, alumbran la complejidad que se esconde detrás de aquella supuesta uniformidad.

Por otro lado, la pluralidad de formas que adopta la muerte en el seno de la sociedad colonial se corresponde también con la propia diversidad que imponen las condiciones de existencia. En tanto fenómeno social y no sólo biológico, la muerte no es ajena a las diferencias materiales y simbólicas que estructuran a esa sociedad fuertemente jerarquizada. Frente a aquella pretendida igualdad, que proclaman tanto la Iglesia como los nuevos heraldos de la Ilustración, se alza un complejo aparato simbólico, que tiende a reafirmar en ese último instante las diferencias jerárquicas que separan a unos de otros. La muerte de un labrador de la periferia o de un ignoto artesano difiere por completo de las pompas y ceremonias que acompañan los últimos instantes de un alto funcionario o de un comerciante acaudalado. Más que un “igualador social”, la muerte es una instancia de legitimación y recreación de esas diferencias y jerarquías sociales.

La pluralidad de prácticas y de creencias –de las que hemos procurado dar cuenta en la segunda parte de esta tesis– no quiere decir que no existan modelos hegemónicos o formas dominantes de religiosidad, dentro de cuyo marco se insertan muchas de las prácticas a que hemos aludido. La piedad barroca, anclada en el legado de la Contrarreforma, constituye el núcleo de la religiosidad rioplatense colonial. La primera parte de nuestra investigación se halla consagrada precisamente al análisis del modelo barroco de “buena muerte”, a la indagación de sus elementos constitutivos, así como a la identificación de sus variaciones y modulaciones específicas a escala local. Sin embargo, como hemos adelantado, una de las hipótesis que rigen nuestra investigación consiste en que ese viejo modelo de muerte y de piedad comienza a entrar en crisis desde fines del período colonial. La tercera parte de esta tesis se centra entonces en la crisis del modelo barroco y en el desarrollo y despliegue de una nueva sensibilidad ilustrada. De esta forma, la sociedad porteña de fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX no sólo se muestra más diversa y heterogénea de lo que hubiéramos supuesto, sino también mucho más dinámica.



En su ya clásico *Revolución y Guerra*, Tulio Halperín Donghi (2014) nos ofrece una imagen ciertamente fascinante aunque un tanto estática de la sociedad rioplatense tardocolonial. Para él, el estilo de vida “sigue siendo sustancialmente barroco” y la sociedad está “menos tocada de lo que cabría esperar por los impulsos renovadores que se insinúan en la economía” (2014, p. 78).<sup>40</sup> A pesar de la “intensa participación eclesiástica en la renovación ilustrada –continúa Halperín (2014)– la piedad rioplatense permanece del todo fiel a esa tradición barroca” (p. 79). No muy distinto es el panorama que nos ofrece Roberto Di Stefano (2000), para quien los críticos del barroco “siguen siendo pocos” y no “logran imponer aún sus puntos de vista”. De acuerdo con Di Stefano (2000), la pervivencia de las viejas prácticas es la “prueba del fracaso de los esfuerzos que en ese mismo período (...) la Corona y la Iglesia llevaron a cabo para difundir una piedad ilustrada, más interior y más racional” (p. 169).<sup>41</sup>

Sin embargo, no todas las opiniones son coincidentes en este punto. Jaime Peire (2000) percibe con singular agudeza la infiltración en el clero rioplatense tardocolonial de una nueva “racionalidad”, caracterizada por una creciente aversión al “ridículo”, que se vincula con el influjo de las ideas ilustradas y del cristianismo jansenizante.<sup>42</sup> La piedad ilustrada –dice Peire (2000)– “había penetrado en el Río de la Plata tardocolonial un poco más de lo que Halperín Donghi sostiene” (p. 180).<sup>43</sup> En rigor de verdad, ya Carlos Mayo (1991) –en su obra precursora sobre la orden de los betlemitas– había entrevisto estas sutiles transformaciones:

Es evidente que a fines del siglo XVIII, esto es, antes de que la Revolución trastornara la vida interna de las Órdenes, se advierten signos de una profunda crisis en la que no es difícil adivinar el poderoso influjo de una atmósfera y de un mundo urbano –el de Buenos Aires que crece y prospera– traspasado de nuevas ideas y valores en el marco de una época de grandes cambios políticos, filosóficos y sociales en la cultura occidental. ¿Crisis de la

---

<sup>40</sup> En su imprescindible *Estancia y sociedad en la Pampa*, Carlos Mayo (2004a) rectifica en buena medida la vieja fórmula acuñada por Halperín a comienzos de los años 70. Por lo menos hasta cierto punto, la sociedad rioplatense tardocolonial –dice Mayo– había sido “renovada por su economía” (p. 233).

<sup>41</sup> En otros trabajos, este mismo autor ha reconocido el impacto del discurso ilustrado, aunque más bien circunscripto a ciertos exponentes del clero secular. Cfr. Di Stefano (1997, 2010).

<sup>42</sup> Los estudios de José Carlos Chiaramonte (2007) constituyen una referencia ineludible en lo que respecta al impacto de la Ilustración en el Río de la Plata. Sin embargo, aunque el autor da cuenta de las controversias teológicas que sacuden a los círculos eclesiásticos, su investigación se sitúa en un registro más bien ligado a la historia intelectual que al plano estrictamente religioso.

<sup>43</sup> En su reseña al libro de Di Stefano y Zanatta (2000), Peire (2001) destaca el “auge y caída de las cofradías y hermandades, con su correlato necrológico” y el cambio que esto introduce en la “geografía sacra”. De acuerdo con este autor, estas transformaciones darían cuenta del impacto de la “crítica ilustrada” y de “la fuerza del proceso de secularización” (p. 144).

piEDAD barroca que cede ante un mundo y una región que se transforma? No podemos, por el momento, asegurarlo (p. 61).<sup>44</sup>

Quisiéramos retomar aquí el interrogante planteado por Carlos Mayo. Aunque muchas tradiciones barrocas subsisten entre buena parte de la población rioplatense, creemos que la difusión de las ideas ilustradas dista de ser inocua. Lejos de constituir una mera “novedad” circunscripta al pináculo de la sociedad letrada, como parecen sugerir Di Stefano y Halperín, las sensibilidades ilustradas –aunque difundidas desde arriba hacia abajo– echan profundas raíces en la sociedad porteña. Basta comparar los testamentos de los años 70 del siglo XVIII con los de la primera década revolucionaria para advertir las enormes transformaciones que se han producido en el terreno de las sensibilidades colectivas. La lenta agonía de las cofradías (evidente por lo menos desde el último lustro colonial), la disminución de los legados píos y la fundación de capellanías, las modificaciones en las preferencias de entierro, así como la merma de las misas *pro anima*, revela en toda su dimensión la progresiva crisis de la sensibilidad barroca. Esta tendencia no sólo precede a la revolución, sino que puede rastrearse, por lo menos en sus primeras y vacilantes expresiones, hasta comienzos de la década de 1790, e incluso antes.

Pero sería ilusorio suponer que una sensibilidad reemplaza a la otra, como si se tratase de una mera operación de recambio o substitución. Michel Vovelle (1985) afirmaba que las nuevas “mentalidades” se superponen a las anteriores de la misma forma en que las tejas se encastran unas sobre otras para formar un techo.<sup>45</sup> Estas yuxtaposiciones o solapamientos pueden disimular las innovaciones y llevar a la suposición de que nada ha cambiado. El desfase entre normas y prácticas, las discrepancias entre clérigos y feligreses, entre regulares y seculares, entre ilustrados y tradicionalistas, más que revelar el “fracaso” de la Iglesia y de la Corona en su esfuerzo por imponer este nuevo modelo de piedad, da cuenta de la intensidad con que se vive el conflicto entre ambos modelos; entre una sensibilidad ilustrada que emerge y una piedad barroca que se niega a desaparecer.

---

<sup>44</sup> Años más tarde, Mayo adopta un tono más asertivo en ocasión de su reseña al libro de Di Stefano y Zanatta (2000): “a fines del siglo XVIII la piedad ilustrada estaba ganando camino en una sociedad que estaba dejando atrás la sensibilidad barroca” (Mayo, 2001, p. 156).

<sup>45</sup> Dice Vovelle (1985), en referencia a la obra de Philippe Ariès: “La imagen que nos entrega, sobre todo en su reciente historia de la muerte, no es la de una historia «inmóvil» (...), sino de amplias zonas de historia (...) que más que sucederse se encabalgan y se encajan como las tejas de un techo” (p. 214).

### **a. Anclaje espacio-temporal.**

Hemos centrado nuestra investigación en el ámbito de la ciudad de Buenos Aires. Por sus particularidades, consideramos que ésta ofrece un escenario privilegiado para estudiar la transformación que sufren las actitudes ante la muerte –y las prácticas devocionales en general– a lo largo del período estudiado. Por su condición de ciudad-puerto y por el dinamismo que le confiere su acelerado crecimiento económico y demográfico a fines del período colonial, la sociedad porteña adquiere una renovada vitalidad, sin por eso abandonar su vieja condición periférica con respecto a los centros del poder imperial. Esa doble condición señala la propia especificidad de Buenos Aires en el escenario más amplio de la monarquía hispánica y justifica, a nuestro criterio, un abordaje específico y diferenciado.

A pesar de esto, también nos hemos valido, cuando lo hemos creído oportuno o necesario, de ejemplos y datos procedentes de otras regiones del virreinato, en particular de la campaña de Buenos Aires, pero también de ciudades vecinas, como Córdoba y Montevideo. Contrastando las diferencias y destacando las similitudes entre estos distintos espacios, hemos procurado reconstruir las actitudes ante la muerte en función de las formas específicas que adopta la “religiosidad local” durante el período revolucionario y tardo-colonial.<sup>46</sup>

El recorte temporal que rige esta investigación obedece a la propia naturaleza de las problemáticas e interrogantes planteados. Dado que las grandes transformaciones en materia de sensibilidades y actitudes colectivas no poseen un acta de nacimiento ni pueden ser datadas con la certeza y precisión que ofrece un año o una fecha específica, la periodización propuesta aquí indica tan sólo un marco aproximativo. Lo cierto es que el último tercio del siglo XVIII supone un período de profundas transformaciones, tanto para la Iglesia hispanoamericana en general como para la sociedad rioplatense en particular.

La expulsión de los jesuitas en 1767 constituye quizá la expresión más audaz del regalismo borbónico, pero es tan sólo una de las tantas medidas que habrán de sucederse sin solución de continuidad a lo largo de las últimas cuatro décadas del período colonial. En rigor, las

---

<sup>46</sup> Sobre el concepto de “religiosidad local”, cfr. Christian (1991, p. 17)

políticas regalistas precedían al propio Carlos III. Las reformas –al principio muy tímidas– se venían insinuando cada vez con más fuerza desde comienzos de la centuria.<sup>47</sup> La relación entre la Iglesia y la Corona, entre los eclesiásticos y sus feligreses y entre el rey y sus súbditos estaba cambiando aceleradamente. Sólo era cuestión de tiempo para que estas transformaciones, arraigadas en el plano de las ideas y de las instituciones, encontraran su correlato (en ocasiones impredecible) en el terreno mucho más inaprensible y difuso de las actitudes y sensibilidades religiosas.

Hemos decidido marcar como punto de inicio de nuestra investigación el año 1770, no sólo por la comodidad que ofrece una fecha “redonda” en términos numéricos, sino también por la relevancia que adquiere este momento en particular como indicio de un conjunto de transformaciones más amplias. A fines de 1769 el obispo de Buenos Aires, Manuel Antonio de la Torre, encara una profunda reestructuración del territorio eclesiástico de la ciudad. A la disolución del curato de naturales –en los hechos, ya inexistente– se le suma la creación de cuatro nuevas parroquias en el recinto de la ciudad, todas ellas a expensas de la vieja jurisdicción de la catedral.<sup>48</sup> La estruendosa expulsión de los jesuitas, ocurrida tan sólo tres años antes, había dejado tras de sí un indisimulable vacío que resultaba imperioso conjurar. No ha de sorprender que la solución ensayada por el prelado consistiera en un enérgico fortalecimiento de la estructura parroquial y del clero secular, en detrimento del regular.

La reestructuración de la red parroquial de Buenos Aires en 1770 ilumina un período de reformas particularmente intenso, que tendrá profundas consecuencias tanto para la Iglesia hispanoamericana en general como para el clero local. En pocos años se sucede la expulsión de los jesuitas (1767), la sanción del Tomo Regio (1769)<sup>49</sup>, la celebración del sínodo de Charcas (1771-1773), así como sucesivas iniciativas tendientes a la reforma de las órdenes regulares, que habrán de encontrar un inesperado eco en el cabildo de Buenos Aires, en 1775. Ese mismo espíritu de reforma es el que lleva a la Corona a elevar el estatus de la ciudad a la

---

<sup>47</sup> Según Rodolfo Aguirre Salvador (2008), en Nueva España las primeras reformas se ponen en marcha ya con Felipe V y se extiende a lo largo de la primera mitad del siglo XVIII.

<sup>48</sup> Este punto será tratado con más detenimiento en el capítulo V.

<sup>49</sup> Se conoce como “Tomo Regio” a una Real Cédula expedida por el rey Carlos III, por medio de la cual el monarca instaba a la realización de diferentes concilios provinciales en América y Filipinas, con el objetivo de implementar un programa de reforma y fortalecimiento de la disciplina eclesiástica.

condición de capital virreinal, medida que no hace más que confirmar y reforzar el paulatino crecimiento de Buenos Aires desde mediados de la centuria.

El crecimiento económico y demográfico de la capital, la consolidación de una nueva élite mercantil ligada al comercio monopolístico gaditano y el crecimiento de la propia burocracia virreinal, sientan las bases de una modesta aunque tangible prosperidad. Esta nueva riqueza permite el despliegue de la teatralidad y las pompas barrocas de una forma hasta entonces inimaginable. La gran paradoja consiste en que Buenos Aires comienza a disfrutar de las “mieles” del barroco justamente en el momento en el que éste empieza a decaer en España y otros lugares, presa de las mismas fuerzas renovadoras que sustentan en buena medida la propia bonanza porteña.<sup>50</sup>

Las reformas impulsadas por los últimos monarcas borbónicos, así como el creciente influjo de las ideas ilustradas (y en particular de aquella versión típicamente hispánica de las Luces, que se ha dado en llamar “ilustración católica”), habrían de poner seriamente en cuestión la supervivencia de la vieja piedad barroca.<sup>51</sup> Más que un corte o un punto de quiebre, el proceso revolucionario no hace sino acelerar el ritmo de las transformaciones. A partir de 1810, el discurso sobrio y moderadamente igualitarista de los ilustrados gana terreno, al igual que lo hacen sus defensores dentro de la Iglesia. La revolución nuclea en torno suyo a un clero de influencias galicanas y jansenistas, que tiende a mostrarse aún más crítico de los viejos excesos devocionales del pasado y que asocia la suntuosidad y extravagancia del barroco con las desviaciones introducidas por el propio yugo hispánico.

No es casual que las reformas funerarias promovidas por la monarquía ilustrada y sus funcionarios americanos durante las últimas décadas del período colonial encuentren un nuevo y entusiasta defensor en la figura del ministro Bernardino Rivadavia. La prohibición de los entierros intramuros –proyecto muy caro a los ojos de la burocracia borbónica– no se realizará en Buenos Aires sino hasta la década de 1820. Una iniciativa que había dado sus

---

<sup>50</sup> Roberto Di Stefano (2000) ha señalado oportunamente esta “paradoja”, aunque a nuestro juicio incurre en una marcada subestimación del impacto y difusión de las ideas ilustradas: “La vida devocional del último tramo del período hispánico se enfrenta así, al menos en la diócesis de Buenos Aires, a una gran paradoja: mientras el crecimiento económico y el paso de la región rioplatense a un status menos marginal que antaño abren la posibilidad de desplegar con suficiente “lustre” las pompas del barroco, se desarrolla y penetra en parte de las élites la crítica “ilustrada” de esa tradición devocional contrarreformista” (p. 159).

<sup>51</sup> Sobre el concepto de “ilustración católica”, cfr. Chiaramonte (2007, pp. 10-11).

primeros pasos durante el reinado de Carlos III termina concretándose muchos años después, a manos del flamante gobierno provincial. La inauguración del Cementerio del Norte (luego llamado de la Recoleta) en 1822 señala no sólo la consumación de un viejo proyecto ilustrado, sino el avance y la difusión que han experimentado estas nuevas ideas a lo largo de las décadas precedentes.

Por debajo de las discusiones de los letrados y de las grandes disputas públicas se producen mutaciones casi imperceptibles o subterráneas. Las sensibilidades colectivas, las actitudes ante la muerte y las formas de relacionarse con Dios han sufrido una profunda transformación en ese medio siglo que separa la década de 1770 de la de 1820. Esos cambios no siempre obedecen a los deseos de los ilustrados, no necesariamente se corresponden con la sensibilidad letrada, ni se producen en todos lados con el mismo ritmo e intensidad. Sin embargo, difícilmente podría negarse la magnitud y profundidad de estas transformaciones. A medida que transcurre la primera década revolucionaria, va quedando cada vez más claro que el barroco rioplatense tiene ya los días contados.

#### **4. Definiciones y aclaraciones conceptuales.**

Hasta el momento nos hemos referido con cierta laxitud a una tríada de conceptos que – llegado este punto– consideramos necesario precisar, ya que atañen al núcleo mismo de nuestra investigación. En principio, nos centraremos en definir brevemente dos categorías interrelacionadas que dan cuenta de la estructura cronológica y la polaridad conceptual en que se desenvuelve esta tesis: Barroco e Ilustración. En segundo lugar, procuraremos precisar nuestro elusivo “objeto de estudio”, que hasta aquí hemos designado alternativamente como sensibilidad o actitud ante la muerte.

##### **a. Piedad barroca e Ilustración:**

En sentido estricto, el término “barroco” suele utilizarse para designar un estilo artístico característico del siglo XVII y la primera mitad del siglo XVIII. En sus inicios, este vocablo –de connotación abiertamente despectiva– fue empleado por los exponentes del nuevo gusto

ilustrado para diferenciarse de aquel estilo extravagante y desmesurado, tan distante de la moderación y racionalidad clasicista que propugnaban los cultores de las Luces. La propia etimología de la palabra permite vislumbrar la estrecha ligazón que une al barroco con su contrario, el gusto neoclásico o ilustrado. Sin embargo, el sentido que le damos a ambos términos en esta investigación trasciende el aspecto estrictamente estético.

En su clásica obra *La cultura del barroco*, José Antonio Maravall propone pensar esta categoría no como un “estilo” –que podría ser reproducido en cualquier tiempo y lugar– sino como un “concepto de época”. El barroco –dice Maravall (1975)– es más que una “tendencia a la exuberancia decorativa”; es ante todo una “estructura histórica” y un período específico en la historia de Europa y de América. Esta historización del término hace del barroco una “cultura” estrechamente ligada a la Contrarreforma y al absolutismo monárquico, así como una “respuesta” frente a la crisis –aparente o no– que atravesaba la cristiandad en el siglo XVII. Para Maravall, el barroco es una cultura pesimista, conservadora, “dirigista”, persuasiva, que promueve la preservación del orden social mediante la apelación a los sentidos y la emotividad.

Sin suscribir por completo la tesis de este autor, quisiéramos retener su conceptualización de la “cultura del barroco”. En primer lugar, porque ésta supone una categoría transversal, que excede ampliamente el plano estético. En este sentido podemos hablar no sólo de un arte o una religiosidad barroca, sino –como plantean Di Stefano y Peire (2004)– de una “sociedad barroca”. En segundo lugar, porque –aún cuando nuestra periodización sea diferente a la de Maravall– su conceptualización del término devuelve a éste su plena historicidad. Dentro de este contexto, nuestro análisis se circunscribe a un plano en particular: el de las formas de religiosidad y la relación con lo sagrado.

El concepto de “piedad barroca” es empleado con mucha frecuencia por los historiadores de la Iglesia y de la religiosidad, aunque muy pocas veces es definido con claridad. ¿Qué es exactamente lo que distingue a este modelo devocional? ¿En qué consiste su carácter “barroco”? Pamela Voekel (2002), por ejemplo, afirma que “el catolicismo barroco era profundamente comunitario, enfatizaba la necesidad del clero y de los santos como mediadores ante la divinidad, y hacía de la opulencia sensorial del culto una vía de acceso al Creador” (p. 14). Ciertamente, el mundo sensible o material juega un rol decisivo en el marco

de la religiosidad barroca. Según Brian Larkin (2010, p. 29), uno de los aspectos fundamentales que adopta este modelo de piedad es la “inmanencia de la sacralidad” [*sacred immanence*]; es decir, la capacidad de “lo sagrado” de adherirse o residir [*to inhere*] en los objetos físicos. A diferencia de la espiritualidad abstracta e interior promovida por los humanistas y los reformadores del siglo XVI, el barroco implica una cohabitación con lo sagrado, así como una recuperación de los sentidos, de la materialidad y de los símbolos tangibles de la fe, en tanto mediadores entre el hombre y la divinidad.

El mundo barroco se rige por una cierta indistinción de esferas, que se sustenta en los múltiples y complejos pasajes que comunican al mundo de la materia y al del espíritu, a lo terrenal y lo eterno, a lo sagrado y lo profano, a los vivos y los muertos.<sup>52</sup> Como señalan Di Stefano y Peire (2004), “lo 'espiritual' encontraba su contraparte, su complemento necesario en lo 'material', al tiempo que le otorgaba sentido” (p. 4). La fe barroca no descansaba en una concepción puramente abstracta y sublime de la divinidad, sino que se materializaba en ceremonias, ritos, sacramentos, imágenes y reliquias. Lo que de otra forma podría ser visto como mera extravagancia y ostentación, cobraba en este contexto un profundo sentido espiritual. La tendencia al exceso y a la acumulación –ya fuera de velas, ornamentos, misas o indulgencias– reafirmaba la jerarquía social del fiel al tiempo que daba cuenta de la particular “economía espiritual” que promovía la propia Iglesia.

A fines del siglo XVIII –por lo menos en el Río de la Plata– la oposición a esta religiosidad de matriz barroca no suponía un rechazo abierto hacia la Iglesia o la religión, sino todo lo contrario. Algunos de los miembros más conspicuos del clero rioplatense se encontraban entre los principales detractores de aquellos “excesos” y “supersticiones” del vulgo. Como señala Voekel (2000, p. 78), las reformas ilustradas no suponían una confrontación entre “lo secular” y lo “religioso”, sino entre dos formas o modelos de piedad. El cambio no estribaba en una obliteración del ámbito religioso, ni implicaba meramente una “separación de esferas”, sino una reconfiguración en la forma de entender la relación entre el hombre y la divinidad, o entre lo sagrado y lo profano. Por este motivo, hemos eludido deliberadamente términos como “secularización”, “descristianización” o “laicización”.

---

<sup>52</sup> Cfr. Barrán (1998).



Pero, ¿cuál era la naturaleza de ese nuevo paradigma devocional? A diferencia del barroco, la piedad ilustrada suponía una religiosidad interior, despojada, más bien abstracta e individual. La presencia divina ya no debía buscarse en el mundo material, en la exaltación sensorial, ni en los signos visibles de la fe. La comunión entre el orden temporal y el eterno, así como la indistinción entre lo sacro y lo profano, suscitaba crecientes sospechas. Asimismo, una moral rigorista –de tendencia jansenizante– comenzaba a ganar las conciencias más escrupulosas. Las ceremonias y mediaciones externas perdían parte de su atractivo, en la medida en que el vínculo con la divinidad tendía a desplazarse a un fuero más bien íntimo e individual. Paralelamente, la humildad, la sensatez y la moderación eran exaltadas al rango de nuevas virtudes cristianas.

#### **b. La muerte o el nombre de lo imposible:**

“Ni el sol ni la muerte pueden mirarse fijamente”, sentenciaba a mediados del siglo XVII el duque de La Rochefoucauld.<sup>53</sup> Como avizoraba el aristócrata francés, la muerte posee un carácter enigmático y elusivo. Sólo se la conoce de forma indirecta y fragmentaria. Todo lo que sabemos de ella se basa necesariamente en una experiencia de “segunda mano”. Como señala Louis Vincent Thomas (2015, p. 121), la muerte supone una “vivencia-imposible” o una “realidad límite” (p. 268 ss.). En cierto sentido, no hay otra muerte más que la muerte del otro.<sup>54</sup> Y sin embargo, en ese otro se refleja la certeza de la propia finitud. La muerte es inasible, es un acontecimiento sin espesor ni temporalidad. Según Vladimir Jankélévitch, “es el acontecimiento singular por excelencia, único en su género (...), sin relación con todos los demás acontecimientos que, sin excepción se sitúan en el tiempo”.<sup>55</sup> ¿Qué cosa es la muerte, entonces? ¿Un proceso contemporáneo o coextensivo con la vida, una fuerza destructiva que tiende a la nada, o acaso un instante, un acontecimiento, un punto preciso que marca el fin de la existencia?

Paradójicamente, como señala Thomas (1991), “cuanto más progresa el conocimiento científico de la muerte, menor es la posibilidad de precisar cuándo y cómo se produce” (p.

---

<sup>53</sup> Citado en Vovelle (1974, p. 156).

<sup>54</sup> Es célebre la frase de Epicuro: “Si yo estoy, la muerte no es; y si ella es, yo no soy más”.

<sup>55</sup> Citado en Thomas (1991, p. 23).

22). Con el desarrollo de los nuevos métodos de diagnóstico, la muerte se multiplica, se expande, se fragmenta. Hoy en día se habla de “muerte aparente”, “muerte clínica”, “muerte cerebral”, “muerte total”, entre otras.<sup>56</sup> Sabemos que de las millones de células que componen nuestro organismo miles y miles mueren diariamente, y otras, como las uñas o el cabello, seguirán vivas mucho tiempo después de que nuestro corazón haya dejado de latir. ¿Qué es la muerte entonces? ¿A qué nos referimos cuándo hablamos de ella?

A falta de una definición clara y precisa, que nos permita construir nuestra propia categoría analítica, quizá sea preferible volver a las fuentes y recuperar el sentido que le daban los contemporáneos y la sociedad en la que se desenvuelve nuestra investigación. Sin embargo, este desplazamiento no entraña más que una ilusoria seguridad. Ya entonces no existía una definición unívoca y transparente, universalmente aceptada en todos los contextos y por todos los actores sociales. Como veremos, la definición misma se encontraba en disputa. A fines del siglo XVIII, la idea de muerte aún respondía a una concepción esencialmente teológica; si bien es cierto que por aquellos años comenzaba a cobrar fuerza el nuevo discurso médico-científico, que ponía a ésta bajo la égida de la nueva “ciencia de la vida”. No se trataba de una cuestión menor, ya que de ella dependía la vieja potestad eclesiástica sobre los moribundos y los cadáveres, puesta en cuestión por el nuevo saber médico.

El *Diccionario de autoridades* (1734), recoge ocho lemas o entradas diferentes bajo el vocablo “muerte”, algunas de ellas muy generales y otras más específicas, como la “muerte civil” o la “muerte natural”. En su acepción más general o abarcativa, la muerte es definida como “la división y separación del cuerpo y alma en el compuesto humano: o el fin de la vida, o cessación del movimiento de los espíritus y de la sangre en los brutos”.<sup>57</sup> Ya aquí vemos como la muerte se desdobra en dos fenómenos, uno de carácter puramente natural y otro de fuertes connotaciones teológicas: la de los humanos, en tanto seres con alma, por un lado, y la de los “brutos” o animales, por el otro. Según Laqueur (2015), en el siglo de las Luces ambas definiciones comenzarían a converger bajo la primacía del aspecto físico o

---

<sup>56</sup> Nos hemos limitado a la muerte biológica y en especial a la humana, prescindiendo de otras acepciones posibles, como la “muerte social” o la “muerte física”. Cfr. Thomas (2015, pp. 19-63).

<sup>57</sup> *Diccionario de Autoridades*, t. IV, 1734. Consulta en línea: <http://web.frl.es/DA.html>

biológico: “la muerte de los humanos y la de los animales, otrora tan distintas, confluyeron en el nuevo y poderoso discurso de la ciencia” (p. 503).

De todas formas, por lo menos en el mundo hispanoamericano colonial, primaba aún la clásica definición teológica recogida en el *Diccionario de Autoridades*. El popular *Catecismo* del padre Astete, reimpresso en Buenos Aires en 1790, definía también a la muerte como “la separación del Alma racional, del cuerpo humano”.<sup>58</sup> En términos generales, la muerte se presentaba como ese instante decisivo que separaba a la vida terrenal de la eterna. Sin embargo, caeríamos en un grave error si pensáramos que aquí se agota todo su significado teológico. Incluso prescindiendo de otros discursos, como el médico o el jurídico, esta definición refleja tan sólo una pequeña parte de la rica tradición cristiana.<sup>59</sup> Frente a la vieja insistencia en el desenlace o instante final, también los teólogos apelaban a la imagen de una muerte omnipresente y progresiva. El arzobispo de Charcas, Fray José Antonio de San Alberto, lo expresaba en estos términos: “tù mismo que ahora vives, puede decirse, y lo dice San Agustin, que ya en parte has muerto (...), desde que naciste han ido muriendo en ti las edades, los años, los meses, los dias, las horas, y los instantes”.<sup>60</sup>

El propio discurso teológico hace de la muerte un significante con múltiples significados. A la “muerte temporal”, por ejemplo, se le opone la “muerte eterna”, es decir, la muerte de los condenados (de ahí el “pecado mortal”), aquella que cercena el lazo de amor y reverencia que une al hombre con Dios. En palabras del jesuita Nieremberg, “la muerte eterna de los pecadores es muerte con sentido, y así tanto mayor, quanto mas de vida tiene, porque recoge en si lo peor de la muerte, y lo mas intolerable de la vida; de la muerte el perecer, y de la vida el penar”.<sup>61</sup> Pero si hay una “muerte eterna” del pecador, también existe en vida la posibilidad de una muerte para “el mundo” o para “el siglo”. Este es el ideal que guía al clero regular: la muerte civil, la muerte de la vida mundana, de los apetitos y pasiones del mundo profano. En este sentido, la muerte y la vida, lo terrenal y lo eterno, se combinan para formar dos pares

---

<sup>58</sup> Astete, G. *Catecismo de la doctrina christiana*, 1787, p. 215.

<sup>59</sup> Rahner (1969, pp. 20-28) señala que la descripción clásica de la muerte como separación de cuerpo y alma resulta parcial e insatisfactoria dentro de la propia teología cristiana y la asocia a una “mentalidad excesivamente neoplatónica”. Sobre la concepción teológica de la muerte, cfr. también Greshake (1974).

<sup>60</sup> San Alberto, A. *Voces del pastor en el retiro...*, 1789, pp. 66-67.

<sup>61</sup> Nieremberg, J. E. *Diferencia entre lo temporal y eterno...*, 1777, p. 358.

complementarios (muerte terrenal y vida eterna / vida terrenal y muerte eterna). Quien muere para el mundo vive eternamente, quien vive para el mundo muere eternamente.

Según Thomas (1991), las diferentes figuras de la muerte comparten un rasgo común: “siempre se encuentra en ellas el tema del *corte*” (p. 13). Incluso aquella concepción que hace de la muerte un proceso gradual presupone un cierto “corte”, en tanto “cambio de estado”. La muerte funciona al mismo tiempo como una transición y como un límite. Por el momento, retendremos esta definición –quizá demasiado general– con el propósito de que sean las propias fuentes las que la vayan cargando de sentido. Sólo una concepción genérica de la muerte permitirá captar la multiplicidad de significados atribuidos históricamente. Volveremos sobre esta cuestión en las conclusiones finales.

Por último, creemos necesario precisar el alcance que le damos en nuestro estudio al fenómeno multidimensional de la muerte. En este sentido, resulta útil retomar la clásica división propuesta por Michel Vovelle (1975, p. 20). De acuerdo con este autor, la muerte puede pensarse desde tres niveles o dimensiones: “muerte padecida” (*mort subie*), “muerte vivida” (*mort vécue*) y “discursos sobre la muerte” (*discours sur la mort*). El primer nivel (*mort subie*) comprende los aspectos demográficos, tales como las causas de muerte y las variaciones en la tasa de mortalidad. La “muerte vivida” se corresponde con las prácticas sociales, las actitudes y los comportamientos, tanto individuales como colectivos. La última dimensión (*discours sur la mort*) abarca la producción discursiva y de sentido, es decir, todo aquello que se dice o se enuncia sobre la muerte.

De la división tripartita propuesta por Vovelle (1975), nos abocaremos fundamentalmente a las dos últimas dimensiones y en especial a las diferentes formas de articulación entre estos dos niveles. Es decir, junto a las prácticas sociales –como el funeral o el duelo– y las diferentes formas de producción discursiva –como los sermones o el mensaje iconográfico– nos interesa particularmente ese *entre-deux*<sup>62</sup>, que la historiografía francesa ha llamado “mentalidad” y que nosotros, siguiendo a Barrán (2017) pero también a Febrve (1941), identificamos con el concepto de “sensibilidad”.

---

<sup>62</sup> Vovelle (2000), por ejemplo, habla de “ese entremedio [*entre-deux*] donde se inscribe la historia inconsciente de los hombres” (p. 21).

## 5. A la vera del camino: algunas consideraciones metodológicas.

La palabra “método” deriva del vocablo griego *méthodos* y procede de la conjunción de los términos *meta* (hacia) y *hodós* (camino). Por tanto, el método es –en estricto sentido etimológico– el camino que conduce a la consecución de un determinado fin o resultado. Habiendo dado por concluido nuestro propio recorrido, y dando ya inicio al del lector, consideramos necesario compartir algunas precisiones con respecto al “camino” seguido a lo largo de esta investigación.

La primera parte de esta tesis –y algunos capítulos de forma particular– está consagrada a una reconstrucción minuciosa de los diferentes ritos, actitudes y ceremonias que conciernen a la experiencia de la muerte en la sociedad porteña tardocolonial, desde la enfermedad hasta la sepultura. Hemos optado por el método de “descripción densa”, tal como lo entiende Clifford Geertz, con el objetivo de identificar e individualizar cada uno de los elementos e instancias que componen este abigarrado mundo simbólico. Como señala Geertz (2003, p. 21 ss.) una acción tan sencilla como guiñar el ojo puede tener múltiples significados dependiendo del contexto en que se halle inserta. De la misma forma, una vela que suele usarse para alumbrar en la oscuridad también puede servir para simbolizar la luz que guía al alma del difunto en su viaje al más allá o el fuego purificador que permite expiar las penas del espíritu purgante.<sup>63</sup> Sólo un análisis minucioso y detenido de estas prácticas, en su inherente historicidad, permite franquear el acceso a este universo simbólico en constante redefinición.

Por otro lado, el terreno de los ritos y del ceremonial nos permite adentrarnos en las permanentes tensiones y conflictos que surgen entre el ámbito normativo o de la “religión prescripta” y el de las prácticas religiosas concretas. La distancia entre el dogma y la creencia o entre lo “prescripto” y lo “vivido”, nos permite recuperar las diferentes formas de apropiación y reapropiación que supone el ejercicio cotidiano de la religiosidad local.<sup>64</sup> Estas

---

<sup>63</sup> Sobre el uso de las velas y su simbolismo en el marco de la piedad barroca, cfr. Larkin (2010, pp. 39-44).

<sup>64</sup> Es importante señalar que no entendemos a la “religión prescripta” y a la “religión vivida” en términos absolutos, es decir, como dos esencias independientes o autosuficientes. Se trata más bien de dos fuerzas o vectores, una que tiende a la institucionalización y fijación de las prácticas y la otra que resiste a toda forma de homogeneización y normatividad.

pequeñas muestras de “creatividad” desplegadas por parte de los fieles contribuyen a comprender aquellos espacios de acción, que serán objeto de una renovada vigilancia en el marco de la crítica ilustrada al modelo barroco de piedad.

Aquella variedad de tonalidades o matices, que hemos procurado rescatar en la primera parte de esta investigación, nos ha obligado también a recurrir a un conjunto de fuentes muy diversas. En la medida en que las actitudes ante la muerte se expresan en múltiples registros y aspectos de la vida social, también hemos debido buscar esas huellas y testimonios en un amplio abanico de documentos, muchos de los cuales –por su propio carácter fragmentario o excepcional– no admiten un tratamiento sistemático o serial. Aún a riesgo de caer en cierto “impresionismo”, hemos considerado indispensable valernos de esta pluralidad de registros. Para esto hemos conjugado el análisis de testamentos, textos piadosos, constituciones de cofradías, obras artísticas, artículos periódicos, relatos de viajeros, bandos y reales cédulas, al igual que expedientes judiciales y administrativos.

Asimismo, debemos aclarar que ésta no es una investigación sobre el testamento, sino sobre la muerte. Las últimas voluntades han sido una de nuestras principales fuentes, pero no nuestro objeto de estudio, o por lo menos no el primordial. Por este motivo, hemos procurado balancear, complementar y contrastar el análisis cuantitativo –en tanto medida de magnitud– con otro tipo de fuentes y metodologías. Lo mismo puede decirse de los registros parroquiales, que hemos empleado con un espíritu similar. Ambas fuentes nos proveen un marco de referencia imprescindible, de acuerdo al cual hemos podido distinguir las prácticas usuales de las inusuales, lo frecuente y lo excepcional, así como las grandes variaciones registradas a lo largo del tiempo.

La segunda parte de esta tesis –destinada a analizar la diversidad de formas de morir– requirió también un enfoque metodológico diverso. En este caso, el énfasis no estuvo puesto en lo continuo, lo “típico” o lo regular, sino en las heterogeneidades y en las singularidades. Por este motivo, algunos de los capítulos y apartados de esta sección se basan en estudios de caso o bien se concentran en un tipo de práctica específica y bien delimitada, como los entierros de párvulos y los “velorios de los angelitos”. Abandonando toda pretensión de “representatividad”, nos hemos abocado a “cartografiar” eso que Carlos Mayo (2004a) ha definido alguna vez como “el mundo de lo posible”: “y no se diga que, por el tipo de fuente

consultada, los casos estudiados aquí no son representativos, porque se representan a sí mismos; son parte del mundo de lo posible, existen” (p. 151).

La tercera parte de esta investigación propone una reconstrucción de las influencias ilustradas en el plano de las creencias y de las actitudes ante la muerte. En este sentido, hemos recurrido igualmente a casos y testimonios específicos –como algunos expedientes inquisitoriales–, pero también a aspectos cuantificables, como la modificación de las prácticas piadosas y devocionales de los testadores. En este aspecto, hemos recurrido una vez más al método cuantitativo, aunque desde una mirada diacrónica; es decir, centrada en la contraposición entre los diferentes momentos o sub-períodos estudiados. En otro apartado, hemos procurado reconstruir las diferentes discusiones en torno al proyecto de creación de cementerios, tanto durante el período borbónico, como a lo largo de la primera década revolucionaria. Para esto, hemos trabajado sobre todo con expedientes judiciales y administrativos, pero también con artículos y publicaciones periódicas. El uso de estas últimas fuentes ha apuntado a reconstruir un incipiente “clima de opinión” que comenzaba a despuntar en esos dos primeros decenios del siglo XIX.

# PARTE I

**Escenas de la muerte barroca:  
la cama, la mesa y la misa.**



# Capítulo I. “Recuerda que vas a morir”: la pedagogía de la muerte y la conciencia de la finitud.

“Recuerda que polvo eres y en polvo te convertirás”

Gn. 3-19.

En la sociedad barroca la muerte no era considerada lo *otro* de la vida, su límite exterior, su negación o su *afuera*. Vida y muerte eran dos conceptos complementarios, entrelazados e indisolubles. El hombre del barroco poseía una aguda conciencia de su propia finitud, que respondía tanto a los duros condicionamientos demográficos de la época –con sus altas tasas de natalidad y mortalidad–, como también al aparato ideológico-discursivo contenido en la pastoral postridentina, que hacía de éste uno de sus temas privilegiados. Invirtiendo los términos, el discurso eclesiástico nacido de la Contrarreforma hacía de la vida “una antesala de la muerte”<sup>65</sup>, un tiempo de aprendizaje y expiación destinado a preparar al hombre para su último y gran “negocio”, el de la salvación.<sup>66</sup>

Esta “pastoral de la muerte” poseía una función pedagógica y disciplinadora de suma importancia dentro de las sociedades de Antiguo Régimen. El amor desmedido por la vida terrena, por las vanidades y placeres del “mundo” o del “siglo”, debía verse limitado o compensado por el recuerdo de la muerte. La consciencia de la fragilidad y fugacidad de la existencia terrenal era considerada el mejor remedio contra la “vanidad” y el medio más efectivo para incitar a los fieles al recogimiento y al rechazo de las veleidades de la vida profana. La evocación de la muerte, ya fuera a través de representaciones pictóricas, oraciones o relatos edificantes, cumplía una función ejemplarizante y aleccionadora. A este propósito, convergían tanto la imagen como la palabra, “lo visible” y “lo decible”, para decirlo en términos de Michel Foucault.<sup>67</sup> Ambos registros, el discursivo y el iconográfico,

---

<sup>65</sup> La expresión (*antichambre de la mort*) pertenece a Vovelle (2000, p. 301).

<sup>66</sup> Incluso algunos teólogos contemporáneos insisten en pensar a la muerte como “una magnitud axiológica que domina nuestra vida entera” (Rahner, 1969, p. 76).

<sup>67</sup> Sobre este aspecto de la obra de Foucault, cfr. Deleuze (1987, p. 57 ss.).

se daban cita para recordarle al hombre barroco el desenlace inevitable que lo esperaba al fin de sus días.

En las líneas que siguen veremos cómo la presencia amenazadora y angustiante de la muerte no era un asunto privativo de los enfermos o agonizantes, sino que invadía y permeaba todos los instantes de la vida. La conciencia de la muerte se hacía presente de mil formas en la vivencia cotidiana de la feligresía colonial: en los sermones y pláticas piadosas, en la oración diaria, en las imágenes y ornamentación de las iglesias, en las lecturas y ejercicios devotos. Una larga tradición nacida en los albores de la modernidad situaba a la muerte en el seno mismo de la religiosidad barroca. Como señala Alberto Tenenti (1957), ya los místicos tardo-medievales sostenían que “la representación de la agonía debía dominar los pensamientos y los afectos” (p. 51). Sólo de esta forma podrían aplacarse las “pasiones torpes y desordenadas”, que amenazaban con perder al hombre y constituirse en un obstáculo insalvable para su salvación.

### **1. El decir y el hacer.**

No sólo las imágenes sino también la “palabra” –en sus distintas formas– contribuía a incitar y despertar en los fieles el recuerdo de la muerte.<sup>68</sup> En rigor, éste era un tópico recurrente en los libros devocionales, los sermones y todo tipo de composiciones piadosas, ya fueran en prosa o en verso. Los tratados o manuales para la “buena muerte” –que hundían sus raíces en las *Ars moriendi* del siglo XV– constituían un género muy nutrido y de amplia difusión durante este período.<sup>69</sup> La Imprenta de los Niños Expósitos de Buenos Aires –fundada en 1780– publicó durante sus primeros años diferentes obras abocadas a este tema, entre las cuales sobresale un extenso manual compuesto por el propio arzobispo de Charcas, Fray José

---

<sup>68</sup> William Taylor (1999) señala que, “muy por el contrario del concepto simplista y seductor de que el catolicismo es una religión de la imagen mientras que el protestantismo es una religión de la palabra, el catolicismo colonial comprendió siempre tanto palabras, principios, ceremonias e instituciones, como imágenes” (p. 23).

<sup>69</sup> Daniel Roche (1976, p. 84) sostiene que en Francia este género devocional alcanzó su auge durante la segunda mitad del siglo XVII, aunque estos libros siguieron reeditándose regularmente y en grandes tiradas hasta fines del XVIII.

Antonio de San Alberto.<sup>70</sup> Junto a este último libro se publicaron textos más breves, de pequeño formato y carácter más bien práctico, ya fuera en forma de catecismo, de diálogo, o como compendio de oraciones. En 1790, por ejemplo, se publicaron dos obritas de este tipo: un pequeño opúsculo titulado *Exercicio... para vivir y morir santamente*<sup>71</sup> y un poema en décimas sobre los “cuatro novísimos”.<sup>72</sup>

Las bibliotecas de los fieles también dan cuenta de la extendida preocupación por las postrimerías y el destino del alma luego de la muerte. Algunos títulos hablan por sí solos: “Gemidos del corazón”, “Gritos del purgatorio y medios para acallarlos”, “Soliloquios del alma con Dios”, “Combate espiritual”, “Guía de Pecadores”, etc.<sup>73</sup> El portugués Manuel Braga de Couto, por ejemplo, contaba con varios libros devotos, entre los que se hallaba un ejemplar de *La ciudad de Dios* de San Agustín, además de otras obras piadosas, una de ellas titulada “Camino del cielo” y otra “Combate espiritual del Alma, terrible tránsito entre la vida y la muerte”.<sup>74</sup>

En términos generales, puede apreciarse a través de los inventarios un predominio de la tradicional espiritualidad barroca (sobre todo jesuítica), matizada con ciertos autores de inspiración jansenista, como el abate Fleury, y algunos clásicos de corte humanista, como Fray Luis de Granada. Tampoco faltaban en las bibliotecas de los fieles los manuales y tratados específicos sobre la “buena muerte”, como los de Arbiol, San Alberto o Nieremberg.<sup>75</sup> La presencia de los libros en los inventarios no indica necesariamente que estos hayan sido leídos por sus dueños, aunque nos da un claro indicio del tipo de discursos que circulaban en la época.<sup>76</sup>

---

<sup>70</sup> San Alberto, *Voces del pastor en el retiro. Dispertador y exercicios espirituales para vivir y morir bien...*, 1789.

<sup>71</sup> *Exercicio utilissimo... Con el cual el alma deseosa de su salvacion dará principio al dia, para vivir y morir santamente, y ayudar a otros en el trance de la muerte*, 1790.

<sup>72</sup> Las “postrimerías” o “novísimos” son las cuatro situaciones que esperan al hombre luego del final de su vida: muerte, juicio, infierno y gloria. La obrita publicada en Buenos Aires en 1790 –de la cual no hemos podido localizar ningún ejemplar– se encuentra consignada en Furlong (1955, vol II, pp. 86-87).

<sup>73</sup> Los datos corresponden a diferentes inventarios pertenecientes a diversos expedientes sucesorios: AGN, Sucesiones, 7260, 7151, 6780, 4840, 4838, 3920, 3917 y 3865.

<sup>74</sup> Cfr. Reitano (2003, p. 142).

<sup>75</sup> Nos referimos aquí a la *Visita de enfermos* de Arbiol y a la *Partida a la eternidad* de Nieremberg, además de la obra citada de San Alberto.

<sup>76</sup> Es interesante en este punto la interpretación que propone Jaime Peire (s/f), quien analiza a los libros como “semióforos culturales”.

Pero el mensaje de la Iglesia no se restringía al estrecho círculo de la élite y a quienes sabían leer y escribir. En la sociedad colonial, tanto o más importante que la “palabra escrita” era la “palabra hablada”. Pronunciadas desde el púlpito o en la intimidad del confesionario, las advertencias y amonestaciones de los curas recordaban a los fieles el carácter frágil y efímero de la vida. Frente a los placeres fugaces de la existencia terrena se alzaba la amenaza de una eternidad de sufrimiento y tormentos. El destino del alma dependía del rechazo de las tentaciones, de la conversión y arrepentimiento del pecador; en última instancia, del “recuerdo de la muerte”. Era necesario que los fieles aprendieran aquello que –en un sermón de 1796– el rector José Luis de Chorroarín llamaba “la ciencia del morir”.<sup>77</sup>

Estas advertencias y admoniciones se concentraban en imágenes y en escenas muy tradicionales, casi estereotipadas: los modelos de la “buena” y la “mala muerte”, las metáforas alusivas al paso del tiempo y la fragilidad de la vida, la insistencia en la caducidad e insustancialidad de las glorias y placeres terrenales, las alegorías de la corrupción y la descomposición de los seres, o de la igualdad ante la muerte. La oratoria sagrada, al igual que las hagiografías y devocionarios, se valían una y otra vez de estos lugares comunes. El objetivo no consistía en introducir conocimientos originales o novedosos, sino en mantener y reforzar los ya existentes, estimulando la memoria mediante la apelación al pensamiento analógico y la construcción de redes de semejanza. La retórica persigue tres propósitos: enseñar o inculcar comportamientos y valores morales (*docere*), agradar o entretener (*delectare*) y conmover o emocionar (*movere*). Los buenos oradores y propagandistas cristianos sabían valerse de los principios y recursos del “arte retórico” para persuadir e impresionar a su auditorio.

Algunos procedimientos y figuras retóricas asombran por su universalidad y persistencia a lo largo del tiempo. La contraposición entre lo inmortal y lo perecedero constituía un lugar común dentro de la retórica tardocolonial. Los hombres, “ocupados en la adquisición de esos bienes brillantes” –decía un orador porteño en 1804– “corren tras una gloria que se pierde en el sepulcro”.<sup>78</sup> Al comparar la naturaleza angélica con la humana, otro clérigo porteño de la

---

<sup>77</sup> AMM, AB, Carpeta 27, n. 6. Elogio fúnebre del obispo Manuel de Azamor y Ramírez, 1796.

<sup>78</sup> *Panegírico que hizo el Reverendo padre Fray Ignacio Grela...*, en Dose de Zemborain (1952, p. 99).

década de 1790 se detenía en la inconstancia y volatilidad que caracterizaba a los seres mortales:

Los hombres (...) empapados en las miserias de la naturaleza corrompida se admiran fácilmente con cualesquier resplandor que despide una pura materia que el arte o la naturaleza le comunicó con alguna armoniosa configuración de sus partes, y que se deslumbran frecuentemente con el sol caduco de una riqueza contingente, una nobleza vana y un empleo pasajero.<sup>79</sup>

Este tipo de exhortaciones –que llamaban a no dejarse seducir por las pasiones del mundo– no eran el único mecanismo del que disponía la Iglesia. La predicación de los clérigos se combinaba con un conjunto de prácticas y de procedimientos destinados a reavivar y mantener en los fieles el recuerdo de su propia finitud. En este punto, la religiosidad barroca contaba con una amplia gama de medios a su disposición: la oración silenciosa, la meditación colectiva o individual, las lecturas piadosas, los ejercicios de buena muerte, la asistencia a funerales y a procesiones de ánimas, así como los actos de penitencia y mortificación. Todo ello contribuía a cultivar el pensamiento y la consciencia de la caducidad humana.

#### **a. El paso del tiempo y la fragilidad de la vida:**

Uno de los principales recursos empleados por los moralistas barrocos consistía en el recuerdo de la imprevisibilidad e inevitabilidad de la muerte, o lo que es lo mismo, de la fragilidad de la vida. De ser posible, en todo momento el hombre debía recordar y tener presente su condición mortal y finita. El *Caton Christiano*, un popular catecismo reimpresso en Buenos Aires en 1795, era explícito en este punto.<sup>80</sup> En el capítulo IX –titulado *De lo que se hará cuando se va á acostar*– el autor recomendaba a los alumnos: “si no viene el sueño tan presto, lea alguna cosa devota, ó piense en como se ha de morir, le pondrán en la sepultura,

---

<sup>79</sup> IHAA-RDIUBA, Colección Dürnhöfer, “Sermón de San Miguel predicado en su propia Iglesia el día 29 de septiembre de 1792”, f. 4 v. Disponible en: [http://repositorioubasib.uba.ar/gsdl/collect/archivos/durn/index/assoc/HASH0169.dir/ihaya\\_cdur\\_ecl\\_21.pdf](http://repositorioubasib.uba.ar/gsdl/collect/archivos/durn/index/assoc/HASH0169.dir/ihaya_cdur_ecl_21.pdf)

<sup>80</sup> *Caton Christiano, o explicacion de la doctrina christiana, en que se declaran los principales Misterios de N. Sta. Fé...*, 1795.

y le cubrirán con tierra, le dexarán y olvidarán, que esto significa el sueño, y cama”.<sup>81</sup> Pablo Ruiz de Gaona, un comerciante porteño especialmente piadoso, parece haber tomado este consejo al pie de la letra, ya que pasó los últimos años de su vida durmiendo en un ataúd de madera.<sup>82</sup>

Es probable que las imágenes de la muerte y del más allá poblasen los sueños y las fantasías de los durmientes porteños. Peter Burke (2000), quien aboga por una historia cultural de los sueños, señala que la muerte era un tema muy frecuente en las experiencias oníricas del siglo XVII. Esta presencia acuciante y amenazadora constituía un reflejo de las angustias e inquietudes que abrigaban los propios soñadores. Según Burke (2000), “si los individuos del siglo XVII soñaban más con entierros y tumbas que nosotros, seguramente ello está relacionado con una mayor presencia en sus vidas de los aspectos públicos y ceremoniales de la muerte” (p. 52). Los catecismos y otros textos devocionales buscaban capitalizar estas angustias y temores nocturnos, al evocar incesantemente esta inquietante presencia.

De acuerdo con Vovelle (2000), la meditación sobre la muerte solía realizarse cotidianamente, “en el momento de la oración, o más precisamente antes de acostarse y entregarse al sueño, imagen y prefiguración de la muerte” (p. 296). Una sutil afinidad unía a Hipnos y a Tánatos y hacía de la noche el momento más propicio para evocar la transitoriedad y finitud del hombre.<sup>83</sup> En su *Relox espiritual (Imagen I)*, el arzobispo de Charcas –Fray José Antonio de San Alberto– consagraba la última hora del día al recuerdo de la muerte:

En esta última hora en que mi cuerpo se vá á entregar al sueño, os entrego, Señor, mi vida, porque puede acabarse mi vida en el sueño. ¡Quantos se acostaron y amanecieron difuntos en el juicio de Dios y en la eternidad! ¿Luego es posible me suceda lo mismo esta noche? Pues si lo es, ¿cómo no tiemblo? ¿cómo no me prevengo? (...) ¿cómo me echo á dormir, sin tener la misma prevencion que para morir?<sup>84</sup>

---

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 70. La asociación entre el sueño y la muerte era un *locus communis* dentro de la literatura devocional, por lo menos desde fines de la Edad Media. En su *Guía de la vida para uso de los nobles*, Dionisio Cartujano exhortaba a sus lectores de la siguiente manera: “Y cuando se eche en la cama considere que, así como se echa en la cama, muy pronto echarán otros su cuerpo en la tumba”. Citado en Huizinga (1994, p. 196).

<sup>82</sup> Cfr. Socolow (1978, p. 95).

<sup>83</sup> En la mitología griega, Hipnos (el sueño) y Tánatos (la muerte) eran hermanos gemelos, hijos de Nix (la noche).

<sup>84</sup> San Alberto, *Relox espiritual para llevar a Dios en toda hora*, 1786, pp. 66-67.

Siguiendo una larga tradición, San Alberto asociaba al sueño con otros dos grandes tópicos de la literatura acética y devocional: el paso del tiempo y la imprevisibilidad de la muerte. Si el fin podía sobrevenir en cualquier momento y lugar, el hombre debía estar preparado y encomendar su alma a la Virgen y a los santos. La pastoral barroca se montaba sobre ese sentimiento de indefensión e incertidumbre, frente al cual había un único refugio o “puerto seguro”. La Iglesia no sólo azuzaba las angustias y temores de los fieles, sino que al mismo tiempo procuraba llenar ese vacío con sus propias certezas. La pastoral barroca por un lado avivaba la incertidumbre y por otro lado ofrecía una nueva y reconfortante seguridad para todos aquellos que acatasen sus advertencias y recomendaciones.<sup>85</sup>

Asimismo, la metáfora del reloj expresaba como ninguna otra el paso ineludible del tiempo, que acercaba constantemente al feligrés a la hora de su muerte (*imagen 1*). Como señala Maravall (1975), “los hombres de la cultura barroca muestran una obsesiva preocupación por el tiempo” (p. 380). El “reloj espiritual” no sólo marcaba las horas del día, sino también las edades del hombre. El movimiento de las agujas señalaba el transcurso de la vida, cuyo desenlace inevitable aguardaba tras la “última hora”.

La obra de San Alberto se inscribía dentro de una larga tradición de “relojes espirituales”, que hundían sus raíces en el ascetismo tardo-medieval y en la liturgia de las horas. Este *topos* literario-devocional se había desarrollado en Europa a partir del *Horologium sapientiae* (1334) del dominico Heinrich Seuse, adquiriendo una gran popularidad en los tiempos de la Contrarreforma.<sup>86</sup> Según Alberto Tenenti (1957), “la originalidad de Seuse consistía en afirmar que el creyente debía actuar siempre como si debiese abandonar la tierra ese mismo día, o a lo sumo dentro de una semana” (p. 50).

Una variante dentro de este género eran los “relojes de la Pasión”, que representaban hora por hora los diferentes estadios de la agonía y muerte de Cristo. Uno de estos “relojes” se encontraba en la Santa Casa de Ejercicios de Buenos Aires (*Imagen 2*). Cada hora se correspondía con una escena de la Pasión y en el centro yacía el cuerpo muerto de Cristo,

---

<sup>85</sup> Cfr. Delumeau (2012).

<sup>86</sup> De acuerdo con Guillermo Furlong (1955, t. I, pp. 124-125), la Imprenta de los Expósitos de Buenos Aires publicó en 1792 una reedición del *Ejercicio de las siete palabras dirigido a alcanzar de Dios buena muerte*, del dominico Seuse. A pesar de la referencia mencionada, no hemos podido dar con ningún ejemplar de esta rara edición porteña.

ante la atenta mirada de la *Mater Dolorosa*. Este reloj –que confería a la vida un carácter penitencial, asociado al sacrificio del Redentor– era un objeto de meditación y contemplación que debía inducir al recogimiento y al rechazo de las vanidades mundanas. Además del uso que podían darle las beatas, es muy probable que esta imagen fuera utilizada en los “ejercicios espirituales” que se realizaban constantemente en la Santa Casa.

Como podemos apreciar, las advertencias sobre la fragilidad de la vida y la inminencia e imprevisibilidad de la muerte constituían una temática recurrente dentro de la religiosidad colonial. En sus *Poesías místicas teológico morales*, publicadas por la Imprenta de los Niños Expósitos en 1799, Juan Manuel Fernández de Agüero –destacado letrado y capellán de la Armada– incluía una composición titulada *Avisos al pecador sumergido en la culpa y de la muerte olvidado*. A través de sus versos, el joven letrado advertía a sus lectores de los incalculables “peligros de la vida”:

Los peligros de la vida  
Es imposible contarlos;  
Ella es más frágil que el vidrio  
Cristalino, y delicado:  
No hay precaución, no hay arbitrio  
Para poder evitarlos;  
Los males son infinitos  
Nadie puede calcularlos.<sup>87</sup>

Las composiciones de Fernández de Agüero constituyen una buena muestra de los recursos retóricos y estilísticos empleados por los moralistas coloniales. El mismo tono, entre resignado y fatalista, podemos encontrarlo en otros autores de este período. Es el caso de José Serra y Vall, un simple comerciante catalán afincado en Buenos Aires, que invertía sus tiempos libres en componer versos piadosos y moralizantes. Al “olvido de la muerte”, del que hablaba Fernández de Agüero, Serra y Vall lo asociaba con la “vanidad” y el “amor por el mundo”. Su repertorio –elaborado entre 1807 y 1816– incluía todos los lugares comunes de la pastoral barroca, condensados en versos de pobre y elemental factura:

Cantando y riendo vamos

---

<sup>87</sup> Citado en Gutiérrez (1866, p. 120).



para el sepulcro corriendo  
pero es sin estar pensando  
cuando ha de ser nuestro entierro.<sup>88</sup>

Desde el tosco sayal  
hasta la púrpura augusta,  
por distintas sendas, vamos  
todos a la sepultura.<sup>89</sup>

Cuando el hombre piensa estar  
en el mundo más seguro  
llega la muerte, lo toca,  
y desaparece al punto.<sup>90</sup>

A diferencia de Fernández de Agüero, quien contaba con el título de bachiller y había abrazado la carrera eclesiástica, Serra y Vall se encontraba más bien en la periferia de la “república de las letras”. Aunque no dejaba de pertenecer a la pequeña minoría alfabetizada, el mercader catalán tampoco poseía formación alguna en materia de teología o gramática. Sin embargo, su producción lírica –que se basaba en una repetición apenas disimulada de diversos *topoi* morales y literarios preexistentes– daba cuenta de sus prolíficas lecturas, especialmente de carácter devocional.

La poesía de este inquieto comerciante porteño, aunque carente de todo valor estético, constituye una buena muestra del modelo de religiosidad dominante y revela hasta qué punto se encontraba extendido el discurso de la muerte barroca. En sus versos convivían todos los lugares comunes del género: el desprecio por el “mundo”, la fugacidad de la vida, así como el carácter universal e imprevisible de la muerte. Si hemos de guiarnos por estos indicios, podríamos afirmar que en los albores del siglo XIX seguía vigente aún buena parte de esa vieja moral barroca, aunque desprovista de cierto dramatismo y espectacularidad.<sup>91</sup>

---

<sup>88</sup> Serra y Vall, *Colección de versos (Buenos Aires, 1807-1810)*, 2000, p. 49.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>91</sup> Aunque Serra y Vall se mantiene fiel a una religiosidad de neto corte barroco, las referencias a autores de la *devotio moderna* o influidos por ésta, como Kempis o San Ignacio, conviven con alusiones marginales a personajes tan disímiles como Voltaire, Rousseau, Newton o Descartes. Como él mismo reconocía, la suya era una época de grandes transformaciones. Cfr. el estudio introductorio de Daisy Rípodas Ardanaz, en Serra y Vall (2000).

## **b. Retiro y desengaño: los ejercicios piadosos y la preparación para la muerte.**

La “palabra” tenía su correlato en una serie de prácticas y ejercicios devotos, destinados a influir o incidir en las actitudes y conductas de los fieles. El recuerdo omnipresente de la finitud debía inducir a los creyentes al “rechazo del mundo”, concepto que en el ámbito hispánico colonial estaba fuertemente ligado a las ideas de “desengaño”<sup>92</sup> y de “retiro”<sup>93</sup>. A través de esta última noción, la preparación para la muerte se encontraba fuertemente asociada a los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Aunque el santo jesuita no lo había previsto en estos términos, los ejercicios ignacianos habrían de proveer el modelo y la base sobre la que se erigirían las prácticas de preparación para la muerte.<sup>94</sup>

La preocupación de los jesuitas por el tema de las postrimerías se expresa en la proliferación de las Congregaciones de la Buena Muerte, que los ignacianos se ocuparon de fundar en cada una de sus iglesias y colegios. En Córdoba esta cofradía se constituyó alrededor de 1750<sup>95</sup> y en Buenos Aires se creó luego de la expulsión –a mediados de la década de 1780– a instancias de la continuadora de la obra jesuítica, la beata María Antonia de Paz y Figueroa.<sup>96</sup> Por otro lado, los padres de la Compañía solían desarrollar este tema en sus pláticas y en la “Escuela de Cristo”, una serie de reuniones periódicas en que se leían textos piadosos, se oraba y se meditaba sobre diversos aspectos de la fe.

---

<sup>92</sup> Maravall (1975) alerta sobre la connotación ambivalente de este término en la cultura barroca. Según el historiador español, aunque el barroco “pasa por ser la época del «desengaño», entendido como vital negación del mundo”, estas referencias no siempre se traducen en “actitudes de renunciamento, sino todo lo contrario: una común disposición para buscar el bien propio a costa del ajeno” (p. 411). El rechazo del mundo, por un lado, y la *avaritia* o el amor a la vida, por el otro, constituirían las dos caras del hombre barroco.

<sup>93</sup> Jaime Peire (2000, pp. 123-125) ha constatado la presencia de este discurso en las cartas de los postulantes a la orden dominica. Sobre este punto, cfr. el capítulo X.

<sup>94</sup> Como bien señala Isabel Cruz de Amenábar (1998), “si bien en sus Ejercicios Espirituales, San Ignacio no propuso expresamente una meditación sobre la muerte, pronto los comentaristas de estos Ejercicios la añadieron en sus obras de espiritualidad” (p. 41). Sobre la pedagogía de la “buena muerte” en la Compañía de Jesús, cfr. Burrieza Sánchez (2009).

<sup>95</sup> Cfr. Martínez de Sánchez (2007, p. 74-75). También en las reducciones de guaraníes se instituyeron estas congregaciones, bajo el patrocinio de San José (cfr. Wilde, 2016, p. 260).

<sup>96</sup> Cfr. Fraschina (2010, p. 246). No contamos con datos sobre el accionar de esta “congregación” en Buenos Aires, más allá de la simple mención realizada por la beata. Es probable que su inspiración jesuítica limitara su desarrollo institucional e impidiera la tramitación de una licencia formal ante el obispado, si es que esa era la intención de sus fundadores.

Sobre la base de la prédica ignaciana, los autores jesuitas de los siglos XVII y XVIII habían promovido la meditación y las oraciones como instancia ineludible para la consecución de una “buena muerte”. Basándose en el modelo ignaciano, el arzobispo San Alberto publicó en Buenos Aires sus *Voces del pastor en el retiro*, obra que culmina con una guía de nueve días de ejercicios espirituales para el “bien morir”. Según el prelado, la mejor forma de prepararse para la muerte era “pensando siempre en ella”.<sup>97</sup> En otro pasaje de su obra, San Alberto afirmaba: “así como la demasiada distraccion y trato continuo con las gentes del mundo, relaxa el espíritu, y hace olvidar la muerte, así el retiro y abstraccion de criaturas renueva el fervor, y hace acordar del último fin”.<sup>98</sup> Como señala Roland Barthes (1997, p. 63), los ejercicios ignacianos –constituídos sobre la base del aislamiento y la reclusión– instauran un “vacío lingüístico”, que habilita la elaboración y el triunfo de un nuevo “lenguaje”, completamente diferente al que rige la vida ordinaria o cotidiana.

Aunque los ignacianos habían sido expulsados en 1767, los ejercicios espirituales continuaron practicándose regularmente en la ciudad. Los franciscanos de la Recoleta ofrecían los ejercicios a los hombres, mientras que el capellán de la Santa Caridad –José González Islas– los impartía a las mujeres. En 1772, éste último afirmaba que “después de expulsos los Jesuitas, (...) continuaban los Domingos sus Doctrinas en esta Iglesia [de San Miguel]”, habiendo dispuesto él mismo “que este Documento y Exemplo lo exercitassen las Huerfanas”<sup>99</sup>. A partir de 1779, la beata María Antonia –también conocida como “Mama Antula”– se convertiría en la gran promotora de la espiritualidad ignaciana en el Buenos Aires virreinal.<sup>100</sup> Según el obispo Malvar y Pinto, en tan sólo cuatro años un total de quince mil personas habían realizado los ejercicios a instancias de la beata.<sup>101</sup> Luego de su muerte – en 1799– su legado sería continuado por la Santa Casa de Ejercicios y la comunidad que ella había formado.

A más de medio siglo de la expulsión de la Compañía, la religiosidad jesuítica seguía gozando de plena salud en Buenos Aires. En 1820, el Dr. Julián de Agüero ponderaba la

---

<sup>97</sup> *Voces del pastor en el retiro. Dispertador y ejercicios espirituales para vivir y morir bien...*, 1789, p. 123.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>99</sup> AGN, Sala IX, 6-7-9, 1772, f. 52.

<sup>100</sup> Sobre la beata María Antonia, cfr. Fraschina (2015)

<sup>101</sup> Cfr. Furlong (1945, p. 107).

labor del cura Juan Nepomuceno Solá, antiguo capellán de la Casa de Ejercicios y luego párroco de Montserrat: “Si se pone una casa para dar los santos ejercicios del gran patriarca San Ignacio, él estaba allí (...) ¡Cuántas veces se lo vio en el discurso de su vida repetir esta tarea!”.<sup>102</sup> Según el padre Castañeda, el cura José Joaquín Ruiz –sucesor de Solá al frente de la parroquia de Montserrat– seguía organizando estos santos ejercicios hacia 1822: “en la semana hay cuatro días de ejercicios espirituales de escuela de Cristo, y buena muerte, y dos días de doctrina á los esclavos, niños, &c”.<sup>103</sup>

En el imaginario colonial los ejercicios constituían una preparación invaluable para la muerte, facilitando la conversión del pecador y el tránsito a la otra vida. En ellos, *la palabra* se encarna en imágenes y escenas muy concretas. Como señala Antonio Rubial García (2010), en los ejercicios de San Ignacio “se utilizaban poderosas imágenes mentales (...), generando escenas y actores (composiciones de lugar), a partir de las cuales el fiel debería meditar” (p. 35). El “lenguaje” de los ejercicios –como apunta Barthes (1997)– se estructuraba a partir de aquella sucesión de “escenas” o “vistas”, producidas por una imaginación cuidadosamente dirigida. Estas vivencias espirituales tenían por objeto conmover el ánimo de los fieles, al punto de lograr su completo arrepentimiento y conversión. En una carta enviada a Roma en 1786, el capellán de la Casa de Ejercicios, Francisco de Uriarte, atribuía a estas prácticas piadosas la consecución de tres “felicísimas” muertes:

Ahora sin embargo me contento con decir el fruto, casi instantáneo, que ha querido recoger el Paraíso poco después de los Ejercicios, y del cual soy yo mismo el testigo. Este fruto es la muerte preciosa en presencia del Señor (según lo que creemos) y muerte ocasionada por el sumo arrepentimiento de sus pecados durante los Ejercicios de tres personas particulares. La primera murió en el mismo día que habían terminado los Ejercicios; la segunda de la misma manera en el último de los ejercicios; y la tercera en el segundo día después que los había hecho. Estas personas que antes estaban sanas y bien de salud, han pasado a la otra vida después de hacer sus confesiones generales, y dejándonos otros signos nada indiferentes de su eterna predestinación; por lo tanto creemos que su muerte ha sido felicísima; y según se dice, ocasionada por la gran amargura de su vida anterior

---

<sup>102</sup> “Oración que en las exequias del Doctor Don Juan Nepomuceno Solá...”, 1820, en *El clero argentino, de 1810 a 1830*, 1907, p. 78.

<sup>103</sup> *La Matrona Comentadora de los cuatro periodistas*, n° 13, 24 de octubre de 1822, p. 508.

concebida en los Ejercicios; y por el deseo vehemente de liberarse de los peligros de este mundo, y de consignar cuanto antes su espíritu al Creador.<sup>104</sup>

El capellán Uriarte no dudaba en que había sido el poder milagroso de *la palabra* y de la meditación lo que había desencadenado esas “preciosas” muertes. Como demuestran estos relatos, lo espiritual –lejos de limitarse a una dimensión abstracta e intangible– podía tener consecuencias muy concretas en el ámbito mundano o terrenal. Por otro lado, la pervivencia de estas creencias y prácticas piadosas revela el fuerte influjo de la espiritualidad jesuítica en el Río de la Plata y su impacto en la concepción de la muerte y del más allá.

No es casual que en la Casa de Ejercicios de Buenos Aires se encuentre una de las pocas *vanitas* o alegorías de la muerte conservadas hasta nuestros días (*imagen 3*). Esta obra, aunque tardía (1836), retiene todos los elementos estilísticos del arte colonial y refleja plenamente el sentido moralizante y pedagógico atribuido, dentro del proyecto espiritual ignaciano, al recuerdo y meditación sobre la muerte. La mitad derecha de la pintura representa a una mujer investida de todos los atributos propios de la vida terrenal o profana. La elegante vestimenta y el peinetón expresan las veleidades y modas del “siglo”, mientras que la flor que sostiene la figura en su mano derecha sugiere el carácter frágil y efímero de los placeres terrenales.<sup>105</sup> La mitad izquierda del cuerpo se encuentra reducida a un esqueleto y en su mano una guadaña, símbolo inequívoco de la muerte. “Píntase la muerte con una guadaña en la mano –dice el popular catecismo de Astete y Ripalda– para darnos a entender que la hora de la muerte es incierta, y que tal vez cuando más descuidados estemos nos cortará el hilo de la vida”.<sup>106</sup> Por si fuera poco, debajo del pie derecho de la mujer se abre lo que parece ser una fosa o cripta, en alusión al versículo citado del libro de los proverbios: “sus pies descienden a la muerte”. En este caso, el poder de la imagen y el de la palabra convivían y convergían en un mismo mensaje: la hora de la muerte es tan incierta como inevitable.

---

<sup>104</sup> Carta del Presbítero Pedro Francisco de Uriarte, Capellán de la Casa de Ejercicios, a un sacerdote en Roma (Buenos Aires, 7 de septiembre de 1786, copia en italiano). Recuperada de: <http://www.mamaantula.org/cartas/1786/09/07/39/> [Consultado el 4/8/2017].

<sup>105</sup> Según Bialostocki (1973), “la flor ya fue en la Biblia uno de los más importantes símbolos de la *vanitas*” (p. 197). Por ejemplo, en el libro de Job leemos: “El hombre nacido de mujer vive corto tiempo y está lleno de inquietud; crece como una flor y cae, huye como una sombra y no queda nada de él” (Job 14, 1-2).

<sup>106</sup> *Catecismo de los padres Ripalda y Astete*, 1800, t. I, p. 152.

Este cruce entre palabra e imagen también puede apreciarse en un ejercicio devocional practicado por los terciarios franciscanos de Buenos Aires entre 1772 y 1790. Según Enrique Udaondo (1920), todos los martes a la noche los hermanos se reunían en su capilla de San Roque para rezar los “santos ejercicios”. Antes de comenzar la ceremonia se ponía sobre la mesa un Santo Cristo con dos velas y “una calavera con otros dos cabos de velas sueltas y las insignias de la pasión, sogas, columna, banquillo, caña, corona de espinas y cruz”.<sup>107</sup> Con la vista puesta sobre la mesa, se rezaba y se realizaba una disciplina o penitencia corporal. Concluida ésta, daba comienzo un pequeño desfile. Uno de los hermanos debía llevar la cruz, mientras que otro tomaba en sus manos la calavera y en tono grave y circunspecto decía a los demás cofrades: “acordémonos hermanos para nuestro desengaño en lo que hemos de parar”.<sup>108</sup> Los ejercicios concluían con un simulacro de funeral. Uno de los hermanos era elegido para “hacer de difunto” y se lo amortajaba y colocaba en el piso sobre un paño negro, rodeado por cuatro luces. El resto de la hermandad le cantaba un responso “con la más tierna devoción y posible solemnidad”, concluyendo los ejercicios con una nueva disciplina.

Esta ceremonia –inspirada directamente en las meditaciones ignacianas– condensaba el poder de la “imagen” y el de la “palabra”, combinándolos con la teatralidad y espectacularidad características de la piedad barroca. Los símbolos de la muerte y de la Pasión de Cristo tenían el propósito de conmover el ánimo y los sentidos del ejercitante, favoreciendo su experiencia mística y espiritual. La puesta en escena del funeral constituía el punto más alto dentro de esta escenificación y dramatización de la fe, muy característica dentro de este modelo de religiosidad. Como señala Maravall (1975), “el Barroco procura conmover e impresionar, directa e inmediatamente, acudiendo a una intervención eficaz sobre el resorte de las pasiones” (p. 168). No debiera sorprender que esta ceremonia haya caído en desuso hacia 1790. Para fines del siglo XVIII, el influjo del pensamiento ilustrado comenzaba a imponer cada vez más límites a estas prácticas piadosas, al mismo tiempo que se promovía una religiosidad más simple e interiorizada.<sup>109</sup>

---

<sup>107</sup> Citado en Udaondo (1920, p. 30).

<sup>108</sup> *Ibid.*

<sup>109</sup> Estos cambios se expresaban, por ejemplo, en la prohibición de las “penitencias de sangre” de Semana Santa, dispuesta por el gobernador Vértiz en 1771 y en 1775 y reiterada por el intendente Francisco de Paula Sanz en 1785.

## 2. El poder de la imagen.

El lenguaje figurativo poseía una importancia crucial dentro del cristianismo postridentino. Sin imaginar aún la exuberancia del barroco, ya los místicos medievales eran plenamente conscientes del poder de los íconos. “Lo que vemos suscita nuestras emociones más que lo que oímos”, afirmaba San Buenaventura.<sup>110</sup> Siglos más tarde, el deán Gregorio Funes aseguraba que el “culto exterior” y la “predicación de los sentidos” llevaban “al hombre más carnal en busca de la divinidad y de los bienes invisibles”.<sup>111</sup> Pero las imágenes no sólo sobresalían por su poder evocativo y su capacidad de concitar las emociones y apelar a los sentidos, sino también por su singular ubicuidad e inteligibilidad. En sociedades de base oral, y en las cuales la liturgia y los textos sagrados seguían circulando mayoritariamente en latín<sup>112</sup>, el lenguaje iconográfico constituía para la Iglesia un poderoso mecanismo de adoctrinamiento y evangelización.<sup>113</sup>

La evocación de la muerte era –ya desde fines de la Edad Media– un tópico ampliamente desarrollado dentro de la iconografía cristiana. El *memento mori*, o recuerdo de la muerte, tenía precisamente el objetivo de hacer presente la finitud y fragilidad de la vida, al igual que los peligros del pecado y las pasiones terrenas. Algunos de estos símbolos eran universalmente reconocidos y se asociaban estrechamente con aquella función alegórica, como los relojes de arena, las guadañas, los esqueletos, las calaveras y las tibias cruzadas. Al igual que en otras ciudades hispanoamericanas, en la Buenos Aires colonial abundaban estas referencias pictóricas y escultóricas, especialmente en las iglesias y lugares de culto, pero también en la casa e intimidad de los fieles. Además de las representaciones simbólicas o alegóricas de la muerte, también las imágenes del tránsito –ya fuera el de los santos, de la

---

<sup>110</sup> Citado en Besançon (2003, p. 211).

<sup>111</sup> “Oración fúnebre que en las exequias del católico rey don Carlos III... Dixo el doctor don Gregorio Funes...”, en *Archivo del doctor Gregorio Funes*, 1944, t. I, pp. 335-336.

<sup>112</sup> Recién en 1783, a instancias del rey Carlos III, se levantó la prohibición inquisitorial que impedía la traducción y lectura de la biblia en lengua vulgar. La primera edición completa, a cargo del escolapio Felipe Scío de San Miguel, fue publicada en 1793.

<sup>113</sup> La “pedagogía de la muerte” también jugaba un rol crucial dentro del proceso evangelizador. El jesuita Antonio Sepp, por ejemplo, afirmaba que había hecho pintar las “cuatro postrimerías” en las paredes de la iglesia de su reducción, “a fin de que mis indios desistan del pecado por miedo al castigo si el amor al cielo no los hace cambiar”. Citado en Wilde (2016, p. 77).

Virgen o del propio Cristo— eran un motivo muy popular dentro del panorama iconográfico colonial. El discurso de la muerte se nutría de palabras y de gestos pero también de imágenes.

#### **a. El esqueleto y la calavera: símbolos de una muerte omnipresente.**

A partir de la Baja Edad Media, la muerte se transformó en uno de los grandes tópicos del programa iconográfico cristiano. Según Jan Bialostocki (1973), “en las artes plásticas, la representación de la muerte sigue un desarrollo que va desde la imagen del hombre muerto hasta la forma casi simbólica del esqueleto” (p. 189). La construcción de esta representación alegórica de la muerte será el resultado de un largo proceso histórico. Como señala Huizinga (1994), en las “danzas macabras” del Medioevo y el Renacimiento el cadáver todavía “no es realmente la muerte, sino el muerto. (...) Tampoco es un esqueleto, sino un cuerpo todavía no completamente descarnado” (p. 206). En el curso del siglo XV se pasa de “los muertos” a “la muerte”, de una presencia “densa y concreta” a otra más bien abstracta o simbólica.<sup>114</sup>

Como resultado de este largo proceso, la imagen de la muerte se individualiza y el esqueleto reemplaza al cadáver. De la misma forma, la calavera comienza a ganar popularidad en la época del barroco, especialmente como motivo de meditación y asociada a la piedad teatral y expresiva de la Contrarreforma. El cráneo es —como señala Vovelle (2000, p. 296)— el “punto de fijación” de las meditaciones. No es casual que el obispo San Alberto concluya sus “ejercicios espirituales para vivir y morir bien” con una meditación sobre el destino del cuerpo luego de la muerte:

¿Què es el cuerpo del hombre quando ya la muerte lo ha despojado de la vida? Es un cadaver destinado à ser manjar de los gusanos. ¿Y que es este cadaver quando ya los gusanos lo han comido y desnudado de las carnes con que entrò en la sepultura? Es un esqueleto, que al fin lo consumiràn la podre y. el tiempo. ¿Y que es este esqueleto quando ya la podre, y el tiempo llegan à consumirlo y resolverlo? Es tierra, polvo y nada.<sup>115</sup>

Esta imagen del esqueleto y de la calavera será ampliamente usada por los misioneros y predicadores católicos, como pudo comprobarlo un atónito viajero inglés en 1817. En su paso

---

<sup>114</sup> Cfr. Vovelle (2000, p. 119).

<sup>115</sup> San Alberto, A. *Voces del pastor en el retiro...*, 1789, p. 265.



por Santiago de Chile, el británico Samuel Haigh tuvo la oportunidad de observar cómo los frailes de San Francisco se congregaban periódicamente en el patio de su convento para azotarse con disciplinas. La penitencia ocurría frente a una gran cruz de madera y un conjunto de calaveras apiladas en forma de pirámide. A diferencia de los fieles católicos, habituados a este tipo de prácticas, el desconcertado viajero no podía ocultar su contrariedad. Esos “tristes emblemas de la mortalidad” –como los llamaba Haigh– le habían hecho recordar la clásica escena de Hamlet, en la cual éste medita sobre la muerte, con una calavera en su mano.<sup>116</sup>

En el Río de la Plata la calavera era por lejos el símbolo más frecuente de la muerte y el método más directo para incitar a la meditación sobre el fin último del hombre. Ya fuese pintada junto a un santo, impresa en una esquila funeraria o tallada en un panel de madera, ésta constituía uno de los recordatorios más claros y explícitos de la muerte. Aunque los esqueletos tampoco se encontraban ausentes dentro del paisaje iconográfico porteño, su presencia parece haber sido más reducida. El esqueleto con guadaña (como el de la Santa Casa de Ejercicios) retenía un carácter amenazante y aterrador, mientras que la calavera se constituía en una advertencia o recordatorio más bien abstracto e impersonal de la inevitabilidad de la muerte.

Además de representar a la muerte en términos generales, la calavera se encontraba particularmente asociada a la Pasión de Cristo.<sup>117</sup> Junto con otros símbolos, como los clavos y la corona de espinas, la calavera formaba parte de una “complejo penitencial” que tenía por objeto recordar la agonía y muerte en la cruz. También se la relacionaba con los mártires y con aquellos santos reconocidos como ascetas y eremitas. Igualmente, se la asociaba al conocimiento y a la sabiduría, y los pintores la colocaban, junto con libros y tintero, sobre la

---

<sup>116</sup> Haigh. S. *Sketches of Buenos Ayres, Chile and Peru*, 1831, p. 142.

<sup>117</sup> El cráneo humano alude al Gólgota (cuyo significado en arameo es “lugar de la calavera”), pero también simboliza el sepulcro de Adán a los pies de la cruz (la calavera de Adán). Según la tradición bíblica, el “hombre viejo” habría sido sepultado en el mismo lugar en que se produciría la crucifixión de Cristo (el nacimiento del “hombre nuevo”). Cfr. Schenone (1998, p. 289).

mesa de los grandes místicos, escritores y teólogos cristianos, desde San Agustín hasta Santa Catalina de Siena.<sup>118</sup>

La asociación de la calavera con la Pasión en particular hacía de ésta un símbolo no sólo de la finitud sino también del sacrificio de Cristo, así como de la redención y el triunfo sobre la muerte. El simbolismo penitencial de los elementos macabros –como el que se vislumbra en la escena descrita por Haigh– también se encontraba muy presente en la ornamentación de las iglesias. Al igual que en el resto del mundo católico, en Buenos Aires el espacio sagrado se encontraba organizado de acuerdo a un programa iconográfico de propósitos explícitamente pedagógicos. Un buen ejemplo de esta función alegórica puede apreciarse en el retablo de San Martín de Tours de la catedral de Buenos Aires, obra atribuida al tallista español Juan Antonio Gaspar Hernández.

En uno de los paneles frontales del retablo (*Imagen 4*), a la izquierda del nicho del banco, se encuentran representados –en primer plano– un incensario apoyado sobre un libro, un rosario con un medallón y una disciplina.<sup>119</sup> En segundo plano, se ve una cruz procesional, un cirio encendido y debajo una calavera. El carácter penitencial del conjunto resalta aún más si se lo compara con los paneles contiguos, cargados de elementos aparentemente profanos o terrenales, pero que simbolizan los frutos incontables de la vida eterna. El contraste es particularmente notable cuando la mirada se desliza hacia el panel lateral situado a su derecha (*Imagen 5*). En el mismo se percibe una cornucopia o cuerno de la abundancia y en el fondo un haz de ramas, unidos por una corona de laureles.

La vecindad de ambos paneles no es un detalle que haya podido escapar al ojo del tallista. Muy por el contrario, el contraste entre los signos de la Pasión, del recogimiento y la oración (calavera, rosario, cirio encendido) y los del triunfo sobre la muerte y las recompensas de la vida eterna (cornucopia, corona de laureles) es un efecto deliberadamente buscado y por lo

---

<sup>118</sup> Una representación de Santa Catalina con estas características se encuentra, según Schenone (1992, p. 213), en el Museo Jesuítico de Jesús María en Córdoba y otra similar, con libro y calavera, en la catedral de Jujuy (p. 221).

<sup>119</sup> La disciplina era un pequeño látigo de varias puntas, hecho de cáñamo y utilizado como medio de autoflagelación o mortificación de la carne. En la descripción del retablo contenida en el *Inventario de bienes muebles de la Ciudad de Buenos Aires*, realizado por la Academia Nacional de Bellas Artes (1998), se consigna este objeto como una “borla” (p. 51). Sin embargo, su presencia junto con otros elementos típicamente penitenciales, como la calavera, y su similitud con una representación muy similar en otra obra del mismo artista (retablo de San Felipe Neri), nos permite afirmar que se trata de la punta de una disciplina y no de una borla.

demás, muy frecuente en el arte piadoso. El mensaje es muy claro: las glorias de la vida eterna sólo se obtienen mediante el abandono, la mortificación y el recuerdo de la muerte.

Una representación similar puede encontrarse en otra obra de Hernández, el retablo de San Felipe Neri, en la iglesia de San Ignacio. La composición incluye, junto a la imagen en relieve del santo, un panel en que se distinguen una calavera y por detrás un libro y una disciplina (*Imagen 6*). La presencia de la calavera junto al retrato de San Felipe era un claro indicio de sus virtudes cristianas, su desprecio por la vida profana y su “rechazo del mundo”. Estos símbolos se articulaban en función de un discurso pedagógico más amplio, que hacía tanto del recuerdo de la muerte como de las penitencias y de la imitación de los santos uno de sus motivos más recurrentes. La Iglesia colonial codificaba estas enseñanzas y mensajes piadosos a través de un lenguaje simbólico que se reflejaba en los retablos y otras manifestaciones artísticas.

La presencia de esta simbología, asociada a la Pasión y a la penitencia, podía apreciarse no sólo en las iglesias, capillas y oratorios, sino también en el interior de las casas de los fieles. En la España barroca, la calavera se convirtió –como afirma Fernando Martínez Gil (2000, p. 349)– en un objeto de uso doméstico. Aunque estas imágenes de culto privado difícilmente han llegado hasta nuestros días –dado su escaso valor estético y su uso más bien cotidiano–, sabemos por testamentarias e inventarios el carácter central que desempeñaba la imaginería religiosa dentro del módico mobiliario de la época.

Como hemos señalado, la calavera también solía acompañar las representaciones de los santos, en especial aquellos de vida ascética. Es el caso de San Francisco de Asís, a quien la iconografía barroca presenta “claramente ligado a la muerte”.<sup>120</sup> En este contexto, el elemento macabro simbolizaba el “desengaño”, el desprecio por las vanidades terrenas y la meditación constante sobre la propia muerte y sobre la Pasión de Cristo. La imaginería colonial demuestra la profusión de la calavera, apenas con ligeras variaciones. Por ejemplo, la talla de San Francisco que se encuentra en el retablo mayor de la iglesia del Pilar (*Imagen 7*) posee en su mano derecha una banderola y en la izquierda una calavera, mientras que la imagen alada que se conserva en el convento de las clarisas (*Imagen 8*) sostiene la regla de

---

<sup>120</sup> Cfr. Martínez Gil (2000, p. 281)

la orden, sobre la cual se sitúa el cráneo. También se asociaba a este símbolo con la penitencia y ascetismo de otros santos, como San Jerónimo, cuya figura puede apreciarse dentro de un conjunto de azulejos pintados, pertenecientes al convento de Santa Catalina de Siena (*Imagen 9*). Además de la calavera, la imagen lo representa junto a sus otros atributos característicos: el león, la trompeta del apocalipsis y el capelo cardenalicio.<sup>121</sup>

Los cráneos humanos también formaban parte del repertorio simbólico desplegado por los artistas en sus retratos de funcionarios y religiosos. Este es el caso, por ejemplo, de un retrato más bien tardío del padre Domingo Muriel –antiguo provincial de la Compañía de Jesús– que actualmente se conserva en la Iglesia del Salvador (*Imagen 10*). La pintura al óleo –de autor anónimo– representa al jesuita en pose de oración frente a una mesa en la que se destaca una calavera, hacia la que parece dirigirse la mirada del religioso. En estos casos, la presencia del elemento macabro servía como símbolo de penitencia al mismo tiempo que permitía resaltar el carácter virtuoso del individuo representado.

Pero las calaveras no eran sólo un símbolo de penitencia ni expresaban exclusivamente la omnipresencia de la muerte, sino también su carácter democratizante y universal.<sup>122</sup> Según Karl Rahner (1969, p. 16 ss.), la universalidad es precisamente uno de los tres aspectos fundamentales que caracterizan a la muerte dentro de la concepción teológica cristiana. La *Imagen 11*, de factura altoperuana y correspondiente al frontal del retablo de una iglesia jujeña, expresa una de las representaciones más características de este motivo pictórico en el arte colonial. En la misma se observa una típica alegoría de la muerte o *memento mori*. Las calaveras se encuentran dispuestas en compartimentos separados: la primera de ellas, vista de izquierda a derecha, lleva encima una corona real, la siguiente una tiara papal, la tercera una mitra de obispo y la cuarta el sombrero de un lego. El mensaje es claro: la muerte es inexorable, no reconoce calidad ni jerarquía, es indiferente ante las veleidades del “mundo”.

---

<sup>121</sup> Sobre la relación entre la calavera, las vanitas y la iconografía de San Jerónimo, cfr. Bialostocki (1973, p. 196).

<sup>122</sup> Cruz de Amenábar (1998) señala que, “si la danza macabra medieval había sido el signo de la inevitabilidad de la muerte, así la calavera se transformó durante el Barroco en la señal de la igualdad de todos los hombres ante ella” (p. 57). Según Bialostocki (1973, p. 187), la asociación entre la calavera y la muerte como igualadora social ya se encuentra presente en la antigüedad clásica.

Este carácter igualador y universal debía incitar al espectador a no confiarse en las glorias terrenas y abocarse a la prosecución de la vida eterna.

El mismo recurso alegórico solía aplicarse en la arquitectura efímera de carácter funerario, como el túmulo erigido en 1796 en la catedral de Buenos Aires en honor del fallecido obispo Azamor y Ramírez. De acuerdo con el testimonio del notario eclesiástico, en la parte superior de la estructura había dos cojines de terciopelo y “sobre ellos una calavera que calaba una mitra, y el báculo de plata”.<sup>123</sup> La calavera, revestida de los atributos del poder episcopal, no sólo evocaba a la muerte en abstracto, sino también –como en este caso– a un muerto en particular.

Los esqueletos, aunque menos frecuentes, tampoco eran ajenos al programa iconográfico de la Iglesia porteña colonial. Un ejemplo muy interesante puede observarse en un retrato de origen altoperuano, supuestamente del Papa Gregorio XI (*Imagen 12*), perteneciente al convento de San Francisco.<sup>124</sup> La pintura forma parte de una serie más amplia, de cinco pontífices franciscanos. En la misma se ve en primer plano al Papa y detrás de él un esqueleto que sostiene la tiara pontificia, símbolo inequívoco del poder espiritual y terrenal del papado. La imagen –que nos remite a uno de los recuadros del frontal jujeño– revela la recurrencia en el arte colonial de las viejas alegorías de la muerte, extraídas a su vez de numerosos grabados y reproducciones de obras europeas, tanto renacentistas como barrocas.

La presencia amenazadora del esqueleto junto a la figura del pontífice constituye probablemente la expresión más extrema del carácter universal e igualador de la muerte. La pintura altoperuana, que recuerda a las “danzas de la muerte” de la Europa tardo-medieval<sup>125</sup>, sugiere que incluso el sucesor de Pedro se veía acosado por esta inquietante figura. Sólo

---

<sup>123</sup> “Enfermedad, muerte y funerales del Ilustrísimo señor Obispo de Buenos Aires, Mons. Manuel Azamor y Ramírez”, en *Revista de la Biblioteca Nacional*, 1940, t. 4, n° 15.

<sup>124</sup> No hemos podido establecer inequívocamente la identidad del pontífice representado. El *Inventario de bienes muebles* de la Academia Nacional de Bellas Artes (2010, t. IV, p. 112) lo consigna como Gregorio XI, tal como consta en la inscripción que se encuentra en la parte inferior de la pintura. Sin embargo, no se trata del Papa oficialmente reconocido como Gregorio XI, ya que éste no pertenecía a la orden franciscana ni “falleció el mismo día de su exaltación al Pontificado”. La misma inscripción en la pintura reza que “no es numerado [?] entre los Pontífices”.

<sup>125</sup> En España las representaciones pictóricas de la “danza de la muerte” tuvieron menos desarrollo que en otros países europeos, aunque no así en el plano literario. Cfr. Caro Baroja (1985, p. 314).

podemos conjeturar el efecto de estas imágenes en la sensibilidad de los fieles porteños, pero la intención moralizante y pedagógica de las mismas resulta evidente.

Según Maravall (1975), las numerosas representaciones del esqueleto humano expresan la obsesión del barroco por la muerte, así como su particular concepción de ésta. De acuerdo con este autor, la función didáctica de estas imágenes se combinaba con el tono más bien dramático y fatalista característico de este período:

La noción de la muerte, más que un elemento doctrinal preparatorio del tránsito, acentúa (...) su condición de fuerza adversa a la vida, por tanto, de drama del viviente, que a cada uno se le patentiza, reclamando se le atienda en el juego de la existencia. En las figuras de las tumbas de la Edad Media y en las que tan ostentosamente levantó el Renacimiento, sus elementos decorativos eran una ofrenda o un reconocimiento de las virtudes del difunto o pretendían impetrar para él la benevolencia divina. (...) En la época del Barroco, al introducir el esqueleto como elemento iconográfico (...), es al público todavía vivo que contempla el fúnebre monumento a quien éste se dirige (Maravall, 1975, p. 337).

Esta fascinación del barroco por las postrimerías se engarza en una antigua tradición cristiana que hace de la muerte, así como de la putrefacción y corrupción de la carne, una de las consecuencias fatales de la “caída” del hombre adánico. El hombre muere porque es pecador.<sup>126</sup> A partir de esta simple verdad teológica se entreteje una sutil afinidad que une a la muerte y a la putrefacción con el pecado y la concupiscencia. El cadáver era la alegoría máxima de la corrupción, de la impureza y del mal. Por este motivo la incorruptibilidad del cuerpo era interpretada como un signo de santidad y una gracia divina, que preservaba al hombre piadoso de uno de los efectos más cruentos de la muerte.<sup>127</sup>

El miedo a la impureza y a la contaminación se solapa con el miedo a la propia muerte. Más que el esqueleto, son los cadáveres en estado parcial de descomposición (alegoría ya en desuso en el siglo XVIII, por lo menos para el Río de la Plata) los que despiertan las mayores angustias y temores, ya que ellos preanuncian no sólo la finitud, sino también la corrupción y putrefacción del cuerpo. La calavera, por el contrario, se presenta como una representación

---

<sup>126</sup> Cfr. Rahner (1969, p. 16).

<sup>127</sup> Cfr. Vigarello (2016, pp. 19-21, 27).

un tanto más abstracta y alegórica, no sólo de la muerte sino también del paso del tiempo y del cambio o transformación del mundo.

#### **b. Pasión y sacrificio: la muerte vencida.**

La muerte no era tan sólo una fuerza destructiva y adversa a la vida, ni tampoco un mero castigo o consecuencia del pecado y la Caída. Para el cristianismo, la muerte es el principio de la eternidad, el fin de la existencia terrenal y la apertura hacia la vida eterna. El morir implica la consumación del sí mismo, la realización definitiva de la persona. Es el fin del hombre en su yo mortal y perecedero, en su estado de viador o peregrino (*homo viator*). Al mismo tiempo que se constituye en reflejo del pecado y de la culpa, la muerte del hombre es también —como señala Karl Rahner (1969)— “un morir con Cristo, una correalización de su muerte redentora” (p. 40). Por este motivo, las escenas de la crucifixión han ocupado un lugar central a lo largo de toda la historia del cristianismo.

El ciclo de la Pasión es uno de los motivos iconográficos más populares dentro del arte hispanoamericano colonial. En las iglesias, pero también en las casas de los fieles, abundaban las imágenes de la crucifixión, del Calvario y de Cristo yacente, así como las representaciones del vía crucis. Como sugiere Schenone (1998, p. 19), la Iglesia y la feligresía postridentina deseaban “afirmar rotundamente la operación redentora” de Cristo, exaltando los dos extremos de su existencia terrena: por un lado, el misterio de la Encarnación, y por el otro, la muerte y la resurrección. Es por esto que las representaciones de la agonía en la cruz, de la Piedad y de Cristo muerto constituían un tópico tan recurrente en la iconografía hispanoamericana colonial.

Las pinturas y en especial los crucifijos, ya fueran de fina madera, de “palo” o de marfil (ocasionalmente ornados con detalles de plata), poblaban los inventarios de los fieles porteños. Andrés Benito Padín, un modesto tendero natural de Galicia y feligrés de la parroquia de San Nicolás, poseía al momento de su muerte —en agosto de 1815— una rica cruz ornada con “tres remates, un resplandor, un Inri, 6 clavos y una calavera, todo de plata”.<sup>128</sup>

---

<sup>128</sup> Cfr. González (2005, p. 358).

Otro feligrés porteño, Matías Grimau, poseía tres crucifijos y una Virgen de los Dolores, además de un “frasquito” con “varias insignias de la Pasión”.<sup>129</sup> Tampoco faltaban las disciplinas, como las que consignaba la viuda Francisca Núñez en su testamento de 1773.<sup>130</sup> Podemos intuir –tanto por las detalladas descripciones como por la universalidad con que se encontraban distribuidas– la relevancia que asumían estos símbolos e imágenes en el plano de la devoción interior y la piedad privada de los fieles. En ellas se cifraba el misterio de la resurrección, así como la redención del género humano, a través del sacrificio u holocausto del Hijo de Dios.

Las implicancias salvíficas contenidas en el ciclo de la Pasión no pasaban desapercibidas a ojos de los feligreses. No en vano, los testadores solían encomendar su alma a Jesucristo, quien “la redimió con el inefable precio de su preciosísima sangre en el santo árbol de la cruz”. Aunque esta era una fórmula convencional y estereotipada, no dejaba de reflejar la centralidad que asumía la Pasión y muerte de Cristo dentro de la religiosidad y espiritualidad colonial. La agonía y los dolores del Hijo de Dios anunciaban –sin embargo– la derrota de la muerte y la redención de la cristiandad mediante el sacrificio de su Salvador. Como bien señala Alain Besançon (2003), “el crucifijo oscila, en el curso del tiempo, entre el teomorfismo y el antropomorfismo, entre el triunfo y el dolor” (p. 212). De un lado, el Cristo glorioso que ha vencido a la muerte, del otro lado, el crucificado desnudo, sufriente y ensangrentado.

En sus representaciones de la Pasión, el barroco americano privilegió decididamente la naturaleza humana y sufriente del Salvador (*Imagen 13*). La muerte de Cristo es una muerte trágica, dolorosa, violenta, plagada de tormentos y suplicios. Según Schenone (1998), en la iconografía hispanoamericana se constata “la abundancia de sangre, moretones violáceos y excoiaciones azuladas, y en esto se acerca con mayor propiedad al terrible espectáculo de la crucifixión del Señor que muchas obras de artistas europeos” (p. 284). El naturalismo y verismo deliberado de las representaciones hispanoamericanas procuraba resaltar el valor sacrificial de la muerte de Cristo, así como el inmenso peso del pecado que éste había redimido con su holocausto.

---

<sup>129</sup> Cfr. Barbero (1994, p. 314).

<sup>130</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 1, 1773, f. 191 v.



Las imágenes sufrientes de la Pasión eran también un motivo de meditación y un llamado a compartir los padecimientos del Salvador, a rechazar las veleidades del mundo y a imitarlo en su abnegación y en su humildad. Como señala Daniel Roche (1976), la vida terrenal era concebida como un vía crucis, en tanto que la Pasión era considerada “el último remedio contra el olvido de la muerte” (pp. 107-108). En un sermón sobre el Calvario, el franciscano Fray Pantaleón García exhortaba a sus oyentes a cargar con la cruz a imitación de Cristo:

Y despues de esto; aun os escusais, oh Christianos, de llevar la cruz del Redentor, y padecer con el? ¿Aun reusais esa ligera cruz que os manda llevar Jesuchristo, siendo vosotros la causa de que el la lleve tan pesada? ¿Aun buskais la diversion y la alegria? ¿Aun respirais el ayre del mundo? ¿Aun cantais los canticos profanos de Babilonia? (...) ¿Hasta cuando quereis vaguear por los objetos mundanos sin mirar con reflexion el estrago que va haciendo en Jesuchristo vuestro pecado?<sup>131</sup>

Los sufrimientos y dolores de Cristo no eran más que el elevadísimo precio que éste había pagado por los pecados del hombre. En la exacerbación de las escenas sufrientes y trágicas residía el sello de una religiosidad de la culpa, que hacía de la mortificación de la carne y de la disciplina corporal un medio de comunión con el Salvador y de acceso a la divinidad. La contemplación de estas imágenes debía incitar al fiel a compartir el sufrimiento de su redentor, uniéndose a él en una “comunidad de dolor y muerte con el Señor”.<sup>132</sup> Al participar de su padecimiento, el hombre también participaría de su gloria. Detrás de las lúgubres escenas de la Pasión se revelaba el carácter paradójico de la muerte de Cristo y junto con él, la de todo buen cristiano. Aquel instante final se constituía en un momento trágico y glorioso, ambas cosas al mismo tiempo.

Junto a la imagen del crucificado solían presentarse sus más cercanos deudos: María Magdalena, el apóstol San Juan y la propia Virgen María. Esta última, bajo la advocación de Nuestra Señora de los Dolores o de la Soledad, desempeñó un papel particularmente destacado dentro de la piedad barroca tardo-colonial.<sup>133</sup> En ella se expresaba, como señala Rosita Pantoja Barco (2008), el carácter trágico pero también venturoso de la muerte cristiana:

---

<sup>131</sup> García, P. *Sermones panegíricos de varios misterios, festividades y santos*, 1810, t. I, p. 24.

<sup>132</sup> Rahner (1969, p. 84).

<sup>133</sup> Sobre la relación entre la “buena muerte” y la devoción mariana en el mundo colonial, cfr. Roca (2020).

La presencia de la Virgen María en la escena de la muerte de Cristo vendrá a reafirmar el cambio en la concepción de la muerte puesto que el acto de morir deja de ser un espacio silencioso para convertirse en un espacio de expresión pública. Asimismo, la aparición de la Madre aumenta el carácter bienaventurado y doloroso de la muerte, pues el abandono de la vida se realiza en presencia de personajes santos y en un aura de consuelo, donde el dolor de la madre es el anuncio de una nueva espera. La muerte ya no es un acto horroroso y tampoco potestad del maligno, el temor y la oscuridad total y sin remedio se transforman en una promesa y es posible decir que en un acto de dulzura (pp. 81-82).

La madre que sostiene al Hijo difunto en sus brazos, como en *La Piedad (Imagen 14)*, o la que lo llora a un costado de la escena, como en la *Lamentación sobre Cristo muerto (Imagen 15)*, ofrecía a los fieles una imagen reconfortante de misericordia y de maternal protección. A ella estaba consagrada una de las cofradías más prestigiosas de Buenos Aires, la de Nuestra Señora de los Dolores y Ánimas, instituida en 1750. La imagen venerada por los cofrades porteños (*Imagen 16*) expresaba, como señala Ricardo González (2005), una concepción típicamente barroca del culto mariano, ligada a la esfera de las emociones y la sensibilidad:

La escultura gaditana [de la Dolorosa] muestra igualmente la sutil transformación del tipo de imágenes devocionales de María, que abandonando todo resabio de medievalismo, presenta formas más naturalistas. (...) Se incorpora así un enfoque más realista de la representación que intenta mostrar de un modo vívido los sentimientos del personaje en su situación concreta, es decir humanizar la imagen de la Virgen presentándola, no como un ícono lejano, sino con rasgos personales (p. 478).

En 1793, la cofradía obtuvo la aprobación real para su elevación a la condición de Orden Tercera de los Siervos de María (Servitas).<sup>134</sup> Los cofrades porteños sostenían regirse por las lecciones contenidas en el *Congregante y siervo perfecto*, un manual devocional escrito por el religioso peninsular Lorenzo Reymundínez. Resaltando el estrecho nexo que unía a María con el sacrificio y agonía de su hijo, Reymundínez invocaba su nombre como protectora en el momento de la muerte:

Afligida y, desconsolada Virgen Maria, Madre de pecadores, yo os adoro, y reverencio por la agonía que padecisteis viendo con vuestros purísimos ojos morir à vuestro Hijo, tan vilipendiado de todo el mundo; y os suplico humildemente me concedais vuestra asistencia en las agonías de la muerte, y me consigais de su Divina Magestad un verdadero

---

<sup>134</sup> AGN, Sala IX, 31-6-4, exp. 909.

arrepentimiento de todas mis culpas, y pecados, para tener una buena, y reconocida muerte. Amen.<sup>135</sup>

La madre que había visto la agonía de su hijo en la cruz no podía ser indiferente al sufrimiento y la muerte del fiel cristiano. La Virgen sufriente conocía de cerca el dolor de la muerte y se apiadaba del alma del moribundo arrepentido. En su semblante, lleno de ternura y aflicción, se dibujaba la imagen misma de la misericordia y la piedad. No era difícil para el fiel colonial empatizar con esta madre sufriente que venía a “dulcificar” la escena de la muerte. Como señala Marina Warner (2012), “la *Mater Dolorosa* consuela a los desconsolados ya que ella comparte su dolor” (p. 227).

Esta confianza en la intercesión mariana explica, en gran medida, la popularidad y difusión de la que gozaba el culto a la Virgen de los Dolores. A ella estaban dedicadas innumerables representaciones, tanto en pinturas como en imágenes de bulto.<sup>136</sup> La expresividad y el patetismo de estas escenas resaltaban el carácter trágico de la muerte, al mismo tiempo que se constituía en una apelación directa a la sensibilidad de los fieles. En la humanidad sufriente de Cristo y en su experiencia descarnada de la muerte se encontraba cifrado el secreto de la salvación.

### **c. La muerte santa como modelo de virtud.**

El pecado, el fin y la destrucción no eran las únicas dimensiones de la muerte. Junto con el simbolismo macabro convivían los ejemplos de la muerte virtuosa, modelo a seguir por el fiel cristiano que procurara salvar su alma. Como afirma María Cruz de Carlos (2007), la visión tenebrista coexistía “con otra mucho más amable protagonizada por los santos (...), para quienes la muerte suponía la culminación de una vida ejemplar” (p. 349). Las postrimerías eran representadas en una variedad de tallas y de pinturas. En muchas ocasiones estas escenas formaban parte de series más amplias sobre las vidas de los santos, como la de

---

<sup>135</sup> Reymundínez, L. *Congregante y siervo perfecto de la Santísima Virgen de los Dolores*, 1785, p. 215.

<sup>136</sup> En base al análisis de inventarios, Estela Barbero (1994, p. 328) ha constatado que la Virgen de los Dolores era la segunda advocación mariana más popular en el Buenos Aires virreinal, tan sólo superada por la Inmaculada Concepción.

Santa Catalina de Siena que poseían las monjas catalinas de Buenos Aires<sup>137</sup> o la de Santa Rosa de Lima que aún se conserva en el convento de esta misma orden en Córdoba.<sup>138</sup> También los fieles solían adornar sus casas con estas series hagiográficas. La dote de Antonia Rodríguez de Osorio, por ejemplo, incluía una serie de seis cuadros sobre la vida de la santa limeña.<sup>139</sup> A diferencia de las imágenes de la Pasión y de las raras escenas de martirio, la “buena muerte” revestía en la mayoría de estos casos un carácter sereno y apacible. Esta era la contracara tranquilizadora y reconfortante del drama barroco.

En la mayoría de las pinturas, los artistas apelaban a la clásica figura del yacente. En estos cuadros el santo permanecía recostado en su lecho, mientras que a su alrededor se congregaba una multitud, ya fuera ésta mundana o celestial. La pintura de *La muerte de San Ignacio*, que perteneciera al convento de los jesuitas de Buenos Aires (*Imagen 17*), representaba los últimos instantes del fundador de la orden. En el cuadro, el santo permanece en su cama asistido por los hermanos de la Compañía, mientras que por encima suyo se abre el Cielo, desde el que lo contemplan los ángeles y Cristo. El “rompimiento de gloria” –como se conoce a este recurso pictórico– instauro dos planos dentro de la representación: uno terrenal, en que se encuentra el difunto, y otro celestial, al que se dirige su alma.

Lo interesante de esta pintura es su carácter puramente ficticio e idealizado, ya que la verdadera muerte de San Ignacio había ocurrido “en soledad, sin palabras a los que le rodeaban, sin sacramento, ni bendiciones”<sup>140</sup>. Según Schenone (1992, p. 463), los grabadores que realizaron las primeras láminas de la muerte del santo –en las que se inspiraron gran parte de las pinturas americanas– no tuvieron en cuenta esta realidad histórica. Pero más que un simple descuido, este procedimiento revela la estilización deliberada de la muerte como recurso pedagógico y ejemplarizante. Como señala Rubial García (2010), la “cultura retórica” se basaba en sus propios “criterios de veracidad”: “insistía mucho menos sobre lo realmente acontecido y ponía un énfasis mayor en lo que era ejemplar” (pp. 30-31). Más allá

---

<sup>137</sup> Cfr. Schenone (1992, p. 214).

<sup>138</sup> Según Carlos Page (2009), “esta serie representa en dos lienzos a Rosa en su lecho de muerte y en el velatorio. En el primero Rosa se encuentra vestida con el hábito dominico, rodeada por sacerdotes y novicias de la Orden. (...). En el otro que representa el funeral, uno de los más solemnes que tuvo Lima, los religiosos dominicos la llevan en andas, mientras observan el arzobispo y dignidades eclesiásticas” (p. 38).

<sup>139</sup> AGN, Sucesiones 4306, Testamentaria de Eufrasio Boyso, f. 180.

<sup>140</sup> Burrieza Sánchez (2009, p. 526).

de las circunstancias históricas específicas, era necesario recordar a los fieles que la “buena vida” se correspondía con la “buena muerte” y que de ésta dependía la salvación del alma.

Podemos observar otra variante dentro de este mismo género en el lienzo de *San Estanislao*, atribuido al valenciano Miguel Ausell y también perteneciente a la iglesia de San Ignacio (*Imagen 18*). La imagen del santo polaco, “dormido” sobre una cama mullida y custodiado por querubines, resalta el carácter sereno y reposado de la muerte virtuosa, el desenlace dulce y apacible que espera al buen cristiano al final de sus días.<sup>141</sup> Este modelo de muerte alcanza su punto máximo en la Dormición, o Tránsito de María, también conocido como Asunción.<sup>142</sup> De acuerdo con la tradición cristiana, la Virgen –a diferencia del resto de los mortales– había ascendido en cuerpo y alma al reino de los cielos.

Según el *Catón Christiano*, el misterio de la Asunción de María se correspondía con su carácter de mediadora e intercesora en el momento de la muerte: “el quarto [de los misterios gloriosos es] el dichoso Tránsito de la Virgen, pedirla, que siempre sea su abogada, en especial en la hora de la muerte, que con su presencia, y ayuda se le haga fácil, y suave”.<sup>143</sup> La representación de la muerte santa –convertida en un tránsito fácil y suave– buscaba conjurar el temor que suscitaba aquella separación traumática entre carne y espíritu, de la que había sido librada María por gracia de su Hijo. Aunque la asunción al cielo en cuerpo y alma era privativa de la Madre de Dios, la muerte apacible de los santos, convertida casi en un sueño, ofrecía un mensaje reconfortante y esperanzador para el fiel católico.<sup>144</sup>

Además de las obras pictóricas, la hora de la muerte también se hacía presente en algunas imágenes de bulto y de vestir. Las tallas, usualmente de fácil traslado y de pequeñas dimensiones, facilitaban la intimidad y familiaridad en el culto, así como su traslado con

---

<sup>141</sup> En la capilla de Santa Bárbara, en Jujuy, se conserva un cuadro en el que se representa al santo recibiendo la comunión en su lecho de enfermo, asistido por un grupo de ángeles y por Santa Bárbara, la tradicional protectora contra la muerte súbita. Cfr. Schenone (1992, p. 299).

<sup>142</sup> Las diferentes denominaciones con que se nombraba este episodio expresaban las arduas discusiones teológicas que dividían a la Iglesia en torno a esta cuestión. Según Patricia Fogelman (2011), “partiendo de la representación como *Dormición* (más pasiva), la muerte de la Virgen fue cobrando dinamismo: ella es ascendida a los Cielos. El *Transitus* se convirtió en *Ascentio*” (p. 169). Junto con otras conmemoraciones como la Natividad o la Presentación, la Asunción formaba parte de las fiestas marianas celebradas por feligreses y cofradías durante el período colonial.

<sup>143</sup> *Catón Christiano, o explicacion de la doctrina christiana...*, 1795, p. 88.

<sup>144</sup> Una variante muy singular de este tópico devocional puede encontrarse en el mundo luso-brasileño, donde la Virgen María era representada en su lecho de muerte y venerada bajo la advocación de Nuestra Señora de la Buena Muerte. Cfr. Rodrigues (2005, pp. 69 y 91).

motivo de procesiones y ejercicios.<sup>145</sup> La iglesia de San Ignacio, por ejemplo, contaba con una Virgen del Tránsito (*Imagen 19*), una Santa Casilda (*Imagen 20*) y un San Juan Nepomuceno yacentes (*Imagen 21*)<sup>146</sup>. Por su parte, la parroquia de La Concepción poseía una figura de la muerte de San Agustín.<sup>147</sup> La postura reposada y la expresión de serenidad o éxtasis de estos yacentes representaba el carácter virtuoso y apacible de las “preciosas muertes”. Nada había de traumático ni de perturbador en esas postrimerías.

En algunos casos, la muerte del santo se presentaba bajo la forma del *exemplum*, una narración o relato breve en el que se expresaba el concepto o tópico general que se procuraba transmitir. Estas anécdotas edificantes –que plagaban los sermones de los oradores cristianos– influyeron también en las representaciones pictóricas, introduciendo en ellas un cierto carácter narrativo. Podemos apreciar una adaptación de este tipo en el *Tránsito de San Pedro Nolasco*, perteneciente al Convento de La Merced (*Imagen 22*). La pintura del fundador de la orden mercedaria –en la que se inspiró el tallista Juan Antonio Hernández para realizar el relieve que preside el retablo del santo– no se limita a describir la escena del “tránsito”, sino que relata en cierta forma la historia ejemplar de su “feliz muerte”.<sup>148</sup> Arrodillado, Nolasco toma el crucifijo entre sus manos, mientras que en torno suyo se congregan Cristo, la Virgen, San Pedro Apóstol y un grupo de serafines. Por encima vuelan tres querubines y a ambos lados de la pintura un par de frailes mercedarios. La escena se completa con la inscripción contenida en la parte inferior de la obra:

La noche de Navidad  
Rezo Pedro los maytines  
Presentes los Serafines  
Socios de su Caridad

---

<sup>145</sup> En el Convento de San José de Córdoba se conserva “una escultura de pequeño formato” que representa a dicho santo yacente en su lecho de muerte. Según Vanina Scocchera (2014), es probable que la imagen fuera trasladada en ciertas ocasiones a las celdas de las monjas, “tanto para fortalecer la piedad íntima en los momentos de meditación individual sobre la propia vida y muerte, como para brindar especial consuelo en los momentos de mayor sufrimiento” (p. 12).

<sup>146</sup> La notoria cantidad de representaciones del tránsito que se encontraban en manos de los jesuitas al momento de su expulsión pareciera corroborar la particular importancia que asignaba esta orden a la preparación para la muerte.

<sup>147</sup> Cfr. Schenone (1992, p. 109).

<sup>148</sup> El altar del Tránsito de San Pedro Nolasco, erigido a expensas de Francisco del Sar en 1792, se encuentra en la capilla que hasta entonces había pertenecido a la cofradía del Rosario en el Convento de La Merced. Cfr. González (2005, pp. 205-206).

para que á eternidad  
La Cruz y clavos erige  
Aras de su sacrificio  
Que un Redemptor por oficio  
En la cruz morir elige  
(...)

Después de maytine hace  
Que le den un Crucifixo  
Con quien de rodilla fixo  
Phenix al cielo renace<sup>149</sup>

La posición del santo, arrodillado y no yacente, así como las referencias a la Pasión de Cristo y al dogma de la resurrección, dotan a esta composición de un carácter singular. El fundador de la orden mercedaria acepta la muerte con la misma resignación y entrega que el propio Redentor. La precisión en los detalles contribuye a ilustrar y reforzar el modelo paradigmático de “buena muerte”, que es –en el fondo– el propio Cristo. Sin embargo, la representación de la muerte santa –sujeta a convenciones rígidas y repetitivas– era un medio de edificación y un ejemplo a imitar más que una recreación de las circunstancias históricas específicas en que se había producido el deceso. Más allá de las particularidades de cada caso, la “buena muerte” era presentada como una continuación de la “buena vida” y asumía por tanto un carácter sereno y venturoso. Era necesario reconfortar al feligrés temeroso de la muerte y ofrecer a sus ojos un ejemplo de conducta y serenidad.

### **3. Conclusión**

En la sociedad barroca, el yo terrenal aún no ha adquirido plena autonomía. La vida mundana se encuentra supeditada a una forma de existencia ulterior, y por ello más perfecta y verdadera. En este contexto, la muerte se infiltra en la vida, la contamina, la permea y la transforma en su complemento, en su preludio. Bajo infinidad de formas –ya sea en palabras

---

<sup>149</sup> Transcripto en: ANBA (1998, p. 235).

o en imágenes– la muerte señorea sobre la vida, reclama su dominio sobre el hombre, recordando al fiel cristiano su carácter mortal y finito. Pero esta inquietante presencia no se encuentra librada al azar. En la cultura barroca, la pedagogía de la muerte constituye una pieza crucial dentro de un discurso más amplio. La Iglesia captura e instrumenta la muerte en función de un discurso de la penitencia y de la salvación, de la culpa pero también de la redención. En ella se cifra el pecado, como origen de la Caída, pero también la Pasión y la Cruz, como símbolos de la salvación.

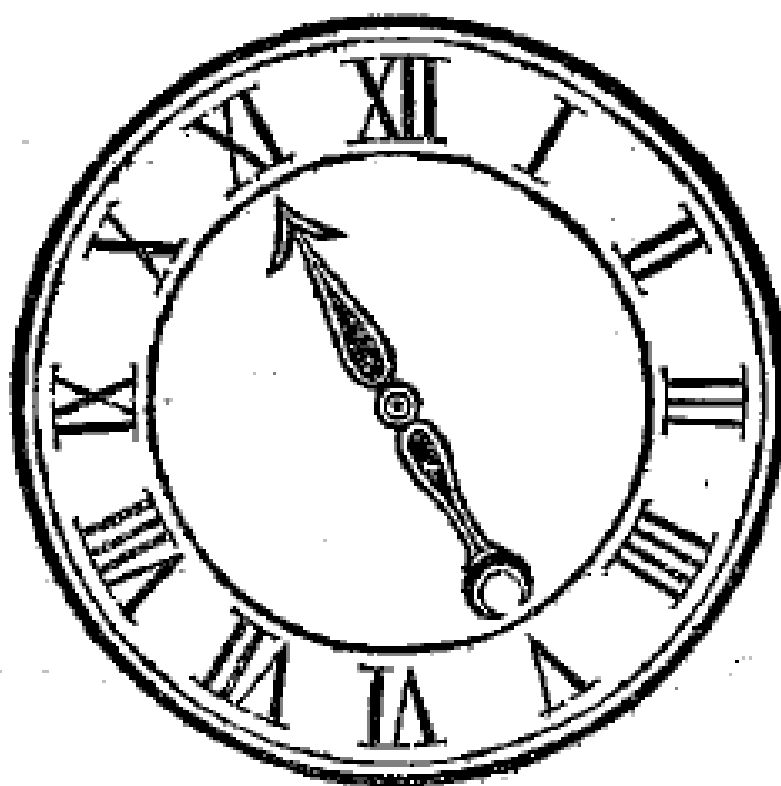
Es sólo bajo el influjo de la Ilustración que esta pedagogía de la muerte comienza a perder su vieja eficacia. Es ese mismo espíritu ilustrado el que habrá de ver en la muerte una presencia cada vez más incómoda e indeseada. Con el siglo de las Luces comienza un progresivo deslinde entre el dominio de los muertos y el de los vivos. Los predicadores abandonarán progresivamente las penitencias y las calaveras. La vida –que deja de ser una mera antesala de la muerte– adquiere finalmente su propia autonomía.

Sin embargo, en el Buenos Aires tardocolonial, este proceso no ha hecho sino comenzar. Hemos visto como la muerte aún señorea en las iglesias, como en pláticas y sermones los curas advierten a los fieles sobre la finitud de la vida, como los esqueletos y las calaveras proliferan en la iconografía religiosa y como las escenas del tránsito abundan en las paredes de las casas y de los templos. Es esa omnipresencia de la muerte la que da forma a la sensibilidad barroca.



**Imagen 1.** Ilustración de la “última hora” del *Relox espiritual*.<sup>150</sup>

**VIDA A DIOS.**



**MUERTE.**

---

<sup>150</sup> San Alberto, *Relox espiritual para llevar a Dios en toda hora*, 1786, p. 66.

**Imagen 2.** “Reloj de la Pasión”. Buenos Aires: Santa Casa de Ejercicios.<sup>151</sup>



<sup>151</sup> Reproducido en ANBA (1947, lámina LIX).



**Imagen 3.** Juan Visier, 1836. “La vida y la muerte”, óleo sobre tela. Buenos Aires:  
Santa Casa de Ejercicios.<sup>152</sup>



<sup>152</sup> Proyecto ARCA: <http://52.183.37.55/artworks/8839>



**Imágenes 4 y 5.** Juan Antonio Hernández, Retablo de San Martín de Tours. Buenos Aires: Catedral (detalle de panel frontal y lateral).<sup>153</sup>

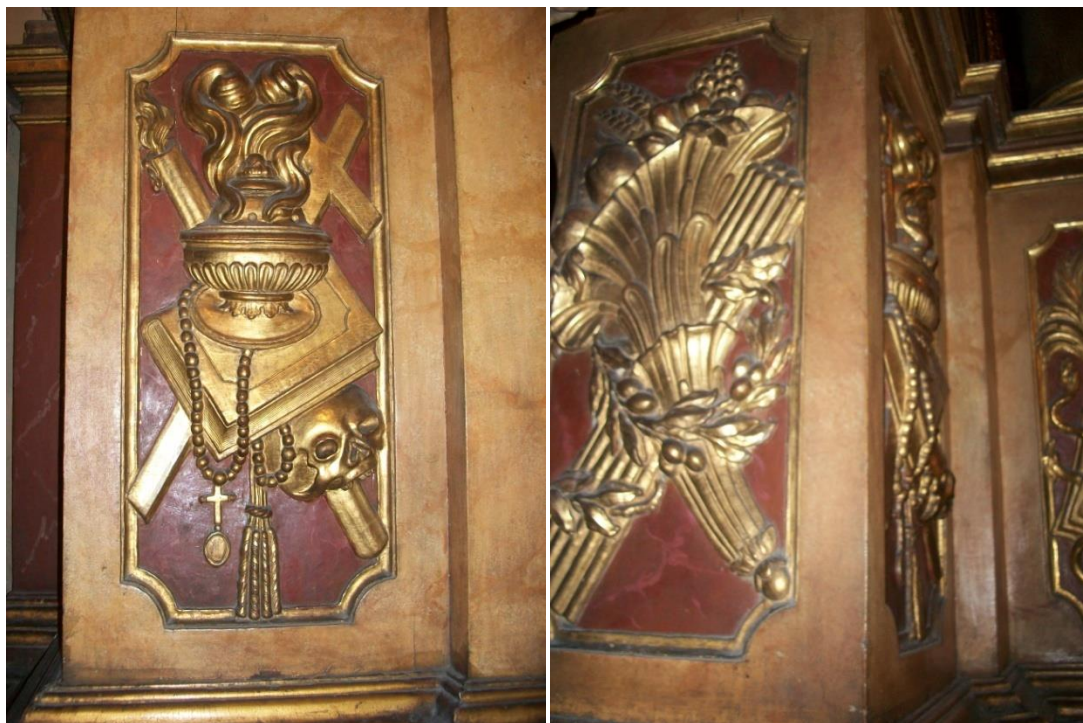


**Imagen 6.** Juan Antonio Hernández, Retablo de San Felipe Neri. Buenos Aires, Iglesia de San Ignacio (detalle de panel frontal).<sup>154</sup>



<sup>153</sup> Foto del autor.

<sup>154</sup> *Ídem.*

**Imagen 7 (izquierda).** Anónimo, siglo XVIII, San Francisco, madera tallada y policromada. Buenos Aires, Iglesia del Pilar (altar mayor).<sup>155</sup>

**Imagen 8 (derecha).** Anónimo (escultor peruano?), siglo XVIII, San Francisco, madera tallada y policromada. Moreno (prov. Bs. As.): Monasterio de las clarisas.<sup>156</sup>



---

<sup>155</sup> Foto del autor.

<sup>156</sup> Reproducido en Schenone (1992, t. I, p. 325).



**Imagen 9 (izquierda).** Anónimo, siglos XVIII-XIX. San Jerónimo, cerámica policromada. Buenos Aires: Iglesia de Santa Catalina de Siena.<sup>157</sup>

**Imagen 10 (derecha).** Anónimo, 1800-1830. P. Domingo Muriel, óleo sobre tela. Buenos Aires: Iglesia del Salvador.<sup>158</sup>

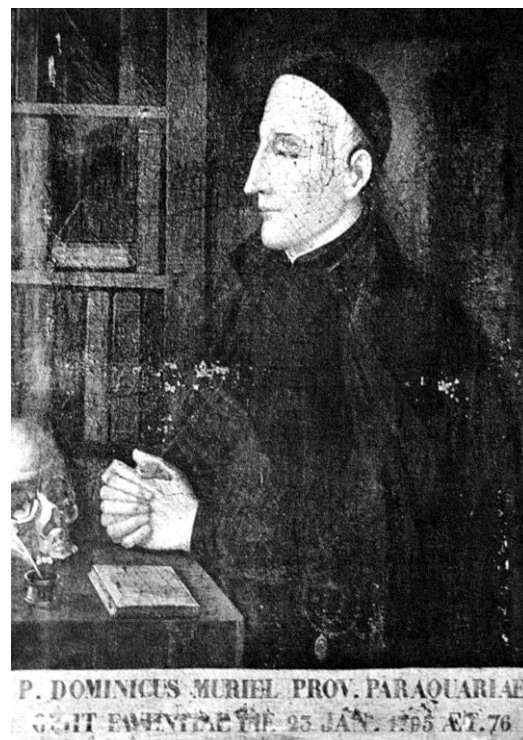


**Imagen 11.** Anónimo, siglo XVIII. “La muerte” (frontal del retablo mayor). Cochinoca (Jujuy): Iglesia de Nuestra Señora de la Candelaria.<sup>159</sup>



<sup>157</sup> Reproducido en ANBA (1998, t. I, p. 294).

<sup>158</sup> Proyecto ARCA: <http://52.183.37.55/artworks/8800>

<sup>159</sup> Reproducida en: Burucúa et al. (2000, p. 30).

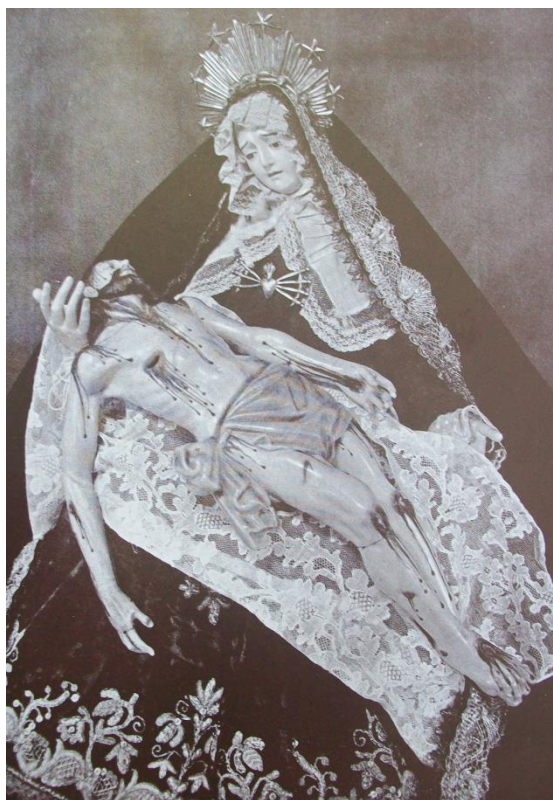
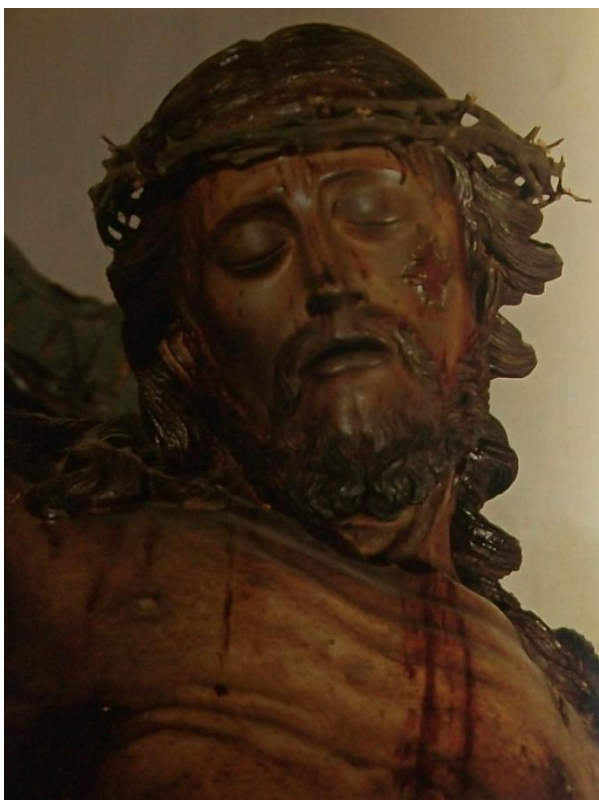
**Imagen 12.** Anónimo (altoperuano), siglo XVIII. “Papa Gregorio XI [?]”, óleo sobre tela.  
Buenos Aires: Convento de San Francisco.<sup>160</sup>



<sup>160</sup> Foto del autor. El *Inventario de Bienes Muebles* realizado por la Academia Nacional de Bellas Artes (2010, t. IV, p. 112) consigna erróneamente que la pintura fue destruida en el incendio de 1955. Sin embargo, la misma se encuentra expuesta actualmente en el Museo “Fray José María Bottaro” del convento franciscano de Buenos Aires.

**Imagen 13 (derecha).** Esteban Sampzon (atribuido), ca. 1780. Santo Cristo del Perdón y ánimas, madera tallada y policromada. Buenos Aires: Iglesia de San Nicolás de Bari.<sup>161</sup>

**Imagen 14 (izquierda).** Anónimo. Nuestra Señora de la Piedad, madera tallada y policromada. Buenos Aires: [¿?].<sup>162</sup>



---

<sup>161</sup> Reproducido en ANBA (1998, t. I, p. 282).

<sup>162</sup> Reproducido en Ribera y Schenone (1948, fig. 21).



**Imagen 15.** Anónimo (gaditano), 1756. Virgen de los Dolores, madera tallada y policromada. Buenos Aires: Catedral.<sup>163</sup>



**Imagen 16.** Anónimo (italiano), siglo XVII. “Lamentación sobre Cristo muerto”, óleo sobre tela. Buenos Aires: Iglesia de San Miguel (desaparecida en 1955).<sup>164</sup>



<sup>163</sup> Recuperado de: <http://static.panoramio.com/photos/large/107082894.jpg>

<sup>164</sup> Proyecto ARCA: <http://157.253.60.71:8080/artworks/8789>

**Imagen 17.** Anónimo (italiano?), siglo XVIII. “Muerte de San Ignacio de Loyola”. Buenos Aires: Iglesia de San Ignacio (quemado en 1955).<sup>165</sup>



<sup>165</sup> Proyecto ARCA: <http://52.183.37.55/artworks/8850>

**Imagen 18.** Miguel Ausell, ca. 1754-1767. San Estanislao yacente, óleo sobre tela. Buenos Aires: Iglesia de San Ignacio (quemado en 1955).<sup>166</sup>



**Imagen 19.** Anónimo (quiteño), siglo XVIII. Virgen del Tránsito, mascarilla de plomo y ojos de cascarón. Buenos Aires: iglesia de San Ignacio (desparecida en 1955).<sup>167</sup>



---

<sup>166</sup> Reproducido en ANBA (2010, t. IV, p. 119).

<sup>167</sup> *Ibíd.*, p. 118.



**Imagen 20 (izquierda).** Anónimo (luso-brasileño), siglo XVIII. “San Juan Nepomuceno yacente”, madera policromada y cuerpo de estopa. Buenos Aires: Iglesia de San Ignacio (quemado en 1955).<sup>168</sup>

**Imagen 21 (derecha).** Anónimo. “Santa Casilda yacente”, madera tallada y policromada. Buenos Aires: Iglesia de San Ignacio.<sup>169</sup>



---

<sup>168</sup> *Ídem.*

<sup>169</sup> Reproducido en Ribera y Schenone (1948, fig. 64).

**Imagen 22.** Anónimo, siglo XVIII. “Tránsito de San Pedro Nolasco”, óleo sobre tela.  
Buenos Aires: Iglesia de la Merced.<sup>170</sup>



<sup>170</sup> Proyecto ARCA: <http://artecolonialamericano.az.uniandes.edu.co:8080/artworks/8786>

## **Capítulo II. La salud del cuerpo y la salud del alma: formas de sanar y formas de morir.**

A lo largo del tiempo, la actitud ante la enfermedad ha cambiado tanto como la actitud ante la muerte. Louis Vincent Thomas (1991) sostiene que en las sociedades contemporáneas, la enfermedad, la vejez y la muerte son sólo concebidos como “disfuncionamientos y desperfectos que el médico, técnico de los cuerpos-máquinas, podrá remediar” (p. 57). Muy lejos de esta concepción tecnicista y medicalizada, el hombre del barroco sabía que la salud era un bien fugaz y extremadamente frágil. Una aguda conciencia de la muerte habitaba en las sociedades de Antiguo Régimen. Las altas tasas de mortalidad golpeaban con fuerza a la sociedad colonial y especialmente a los grupos más vulnerables, como los niños pequeños y las mujeres en estado puerperal.

Aunque las epidemias ya no tenían las consecuencias devastadoras de otros tiempos, no eran inusuales en Buenos Aires los brotes de viruela o “fiebre pútrida”.<sup>171</sup> En muchas ocasiones el poder médico se mostraba impotente frente a enfermedades que resistían los limitados y rudimentarios tratamientos de la época. Preservar la salud o recobrarla constituía una empresa extremadamente compleja, en la que intervenían no sólo la medicina sino también otros saberes, como el de sangradores y curanderos, así como diversas creencias, expresadas en amuletos, promesas y ofrendas.

Según Michel Vovelle (1990), la reacción de la sociedad barroca ante la angustia vital se expresaba en “una visión al mismo tiempo mágica y cristiana de la muerte” (p. 43). De acuerdo con este autor, la religión cristiana “había aportado hacía mucho tiempo una respuesta” ante la muerte, pero esta “respuesta ritualizada no había roto todos los lazos con el fondo del pensamiento mágico” (1990, p. 44). Sin suscribir necesariamente la tesis de Vovelle —quien postula la persistencia de un sustrato de creencias “mágicas” no

---

<sup>171</sup> Cfr. Besio Moreno (1940, p. 113 ss.)

cristianizadas<sup>172</sup>— acordamos con él en cuanto a que las actitudes ante la muerte y la enfermedad desbordaban ampliamente el marco de la ortodoxia cristiana. A este complejo panorama habría de sumarse —a partir de mediados del siglo XVIII— una nueva forma de entender la muerte, la que proponía el discurso médico y científico, que solía rivalizar tanto con los dogmas de la religión como con las viejas prácticas de sanadores y curanderos.

La relación con la enfermedad y con la muerte se encontraba mediada por una serie de prácticas que apuntaban al restablecimiento o la salvaguarda de la “salud”, tanto la del cuerpo como la del alma. Entre el registro corpóreo y el espiritual no existía una separación estricta. Tanto el enfermo —que procuraba resguardar su vida—, como el agonizante —que sólo aguardaba el momento de la muerte— recurrían a una serie de elementos y prácticas ritualizadas, que incluían ceremonias, plegarias, amuletos y objetos sagrados. En este cruce entre religión, medicina, “superstición” y “saberes tradicionales” o “empíricos” se jugaba buena parte de la actitud del hombre barroco frente a la vida, la muerte y la enfermedad.

### **1. Médicos, enfermos y moribundos.**

El avance del discurso médico a lo largo del siglo XVIII suponía una nueva forma de entender la salud y la enfermedad. Dentro de la tradición galeno-hipocrática la muerte era concebida como el límite último de la medicina. Lentamente los médicos comenzaron a abandonar esta vieja concepción fatalista para abrazar la idea de que era posible intervenir de forma exitosa en el curso de la vida y prevenir así la muerte prematura del paciente. En el siglo de las Luces el discurso médico habría de desplazar a otros saberes menos prestigiosos para consolidarse como el gran custodio de la vida y el único baluarte realmente efectivo contra la muerte y la enfermedad. Según María Pía Donato (2014),

---

<sup>172</sup> Tanto la palabra “magia” como “superstición” aparecen encomilladas para dar cuenta de la operación ideológica-discursiva a la que tributan estos conceptos. Como señala Fabián Campagne (2002), se trata de “palabras que nombran prácticas y creencias diversas, desde el exterior de la perspectiva cosmológica que les otorga coherencia y sentido, para negar/cuestionar su derecho a la existencia a partir del acto mismo que las crea. (...) las supersticiones no poseen realidad ontológica al margen de los usos ideológicos del lenguaje. El mismo razonamiento se aplica respecto de la magia y de la cultura popular. Sólo posee existencia real el conjunto de prácticas y creencias calificadas como tales desde diferentes posiciones de saber/poder” (p. 624).

hay un gran consenso entre los historiadores de que el siglo XVIII fue testigo de una profunda alteración en la actitud colectiva ante la vida, la salud y la muerte, y que a mediados de siglo se produjo el nacimiento de un nuevo discurso científico sobre la muerte, junto con una voluntad política y filantrópica de intervenir positivamente en la vida de la población. La secularización y el rechazo del fatalismo son generalmente considerados como las características principales de esta actitud cambiante ante la muerte (p. 7).

La “mundanización” de la muerte, desprovista de buena parte de su sentido trascendente y convertida en un hecho esencialmente biológico, constituye un proceso paralelo y concomitante a su creciente medicalización. Como señala Vovelle (2000),

dado que no es un castigo, que no es una fatalidad, sino una ley natural, es no solamente legítimo sino razonable defenderse de ella e intentar posponer su llegada. Para el hombre de la Ilustración, la enfermedad o la epidemia dejan de ser un castigo divino, enviado en expiación de los pecados del género humano. Se inscribe aquí la confluencia de un siglo y de un personaje, el médico (p 400).

Este proceso de “medicalización” de la sociedad haría de la muerte, hasta entonces monopolio de la Iglesia y sus ministros, un objeto privilegiado del nuevo saber médico-científico. Desde principios del siglo XVIII, los confesores comienzan a recelar de la presencia del médico junto al lecho del moribundo. El clero denuncia la intromisión de los facultativos –aliados y rivales al mismo tiempo–, sobre todo cuando evitan revelarles a los enfermos la gravedad de su estado o se oponen a que se les administren los últimos sacramentos. El franciscano Antonio Arbiol, por ejemplo, afirmaba en su *Visita de enfermos* que el médico tenía “obligación en conciencia” de advertir al moribundo de la gravedad de su estado y se quejaba de aquellos que no lo hacían a tiempo “por no contristarlos demasiado”.<sup>173</sup> Según Donato (2014), en el siglo XVIII “la medicina comienza a desafiar a la religión y desplazarla gradualmente de su posición suprema con respecto a la muerte” (p. 5). Muy lentamente el saber científico comenzaba a rivalizar con el discurso religioso.

Michel Foucault (2001) ha señalado el rol crucial que jugó el pensamiento de la Ilustración dentro del proceso de medicalización de la muerte. En el crepúsculo del siglo de las Luces,

---

<sup>173</sup> Arbiol, A. *Visita de enfermos y ejercicio santo de ayudar a bien morir...*, 1786, pp. 37-38. Barrán (2017, p. 424) encuentra quejas similares contra los médicos en un “Manual de confesores” del siglo XIX.



los médicos creían encontrar en las entrañas del cadáver la clave secreta de la vida y de la enfermedad. Médicos y fisiólogos de la Ilustración, como el francés Xavier Bichat, autor de las *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, sentaron las bases de una nueva concepción del morir. Desde esta nueva perspectiva, la muerte pierde su carácter absoluto, se extiende a lo largo del tiempo, abandona su condición de instante o momento último para transformarse en un proceso coextensivo con la vida y la enfermedad. Como señala Foucault (2001), para los médicos de la Ilustración

la muerte es por lo tanto múltiple y está dispersa en el tiempo: no es este punto absoluto y privilegiado, a partir del cual los tiempos se detienen para volverse; tiene como la enfermedad misma una presencia hormigueante que el análisis puede repartir en el tiempo y en el espacio; poco a poco, aquí o allá, cada uno de los nudos vienen a romperse, hasta que cesa la vida orgánica, por lo menos en sus formas más importantes, ya que durante mucho tiempo aún después de la muerte del individuo, muertes minúsculas y parciales vendrán a su vez a disociar los islotes de vida que se obstinan (p. 202).

Esta concepción multiforme y progresiva de la muerte puede rastrearse, aunque sea de forma embrionaria o incipiente, en buena parte de los proyectos de saneamiento e higiene promovidos por la élite ilustrada borbónica.<sup>174</sup> La idea de la muerte como fuerza adversa a la vida –y al mismo tiempo contemporánea a ésta– permea la nueva sensibilidad médica. El renovado optimismo de los ilustrados hará creer que es posible detener o cuanto menos aminorar el efecto de esos influjos nocivos. El interés por la estadística y la comparación de los índices de mortalidad expresan esta creciente confianza en el saber médico. En 1804 el *Semanario de agricultura, industria y comercio* reprodujo un artículo sobre el crecimiento de la población mundial y el aumento de la esperanza de vida, así como sobre las principales causas de mortandad.<sup>175</sup> En 1817, *El Censor* defendía la utilidad de los “conocimientos estadísticos” y se mostraba confiado de poder “prevenir” las causas de la “excesiva” mortalidad que aquejaba a la ciudad.<sup>176</sup>

Obras como la de Xavier Bichat no eran desconocidas en Buenos Aires a principios del siglo XIX. El doctor Cosme Argerich, por ejemplo, contaba con una traducción española de las

---

<sup>174</sup> Sobre las reformas sanitarias borbónicas en Hispanoamérica, cfr. Alzate Echeverri (2007) y Warren (2010).

<sup>175</sup> *Semanario de Agricultura, Industria y Comercio*, t. II, n. 100, 15 de agosto de 1804.

<sup>176</sup> *El Censor*, n. 86, 8 de mayo de 1817.

*Recherches physiologiques* en su biblioteca personal<sup>177</sup>, mientras que otros seis ejemplares de la misma obra se encontraban consignados en un despacho de libros remitido desde Montevideo a fines de 1814.<sup>178</sup> Aún aquellos letrados que no habían leído a estos autores ni estaban familiarizados con las últimas tendencias en materia médica, compartían un mismo clima de época, caracterizado por el optimismo y la confianza en los nuevos avances científicos.<sup>179</sup>

Los círculos ilustrados, a la par que promovían el “adelantamiento” de la agricultura y de las artes e industrias locales, procuraban expandir y consolidar las “mejores costumbres” en materia de higiene y salud pública. Desde las páginas del *Telégrafo Mercantil* (1801-1802) y del *Semanario de agricultura, industria y comercio* (1802-1807) se hacían sentir con fuerza los ecos del nuevo discurso científico. Incluso algunos párrocos, transformados en una suerte de delegados del poder real, comenzaban a colaborar entusiastamente en la propagación y divulgación del renovado saber médico. Como señala Roberto Di Stefano (2004), una de las nuevas funciones de los curas consistía en “instruir a los fieles en cuestiones de higiene, e incluso la de practicar ciertas tareas propias más bien de los médicos” (pp. 82-83).

La introducción de la variolización y de la vacuna a fines del período colonial daba cuenta de hasta qué punto las “novedades” europeas estaban cambiando las viejas concepciones con respecto a la salud y a la enfermedad.<sup>180</sup> No ha de sorprender que el *Telégrafo Mercantil* incitara a los párrocos a tomar un rol activo en las campañas de inoculación, de forma tal de vencer la resistencia y suspicacia de sus feligreses:

su crasa ignorancia, que radicándolos en el fanatismo les hace creer, como principio de Religión, la fatal ilusión de que no deben causar tal enfermedad, sino esperar a que Dios la envíe. Estos últimos no se desengañarán, ni se les podrá convencer, mientras no se les haga ver por Predicadores Apostólicos que en ambos casos, supuesto el orden natural, concurre Dios de un mismo modo a la producción de la enfermedad.<sup>181</sup>

---

<sup>177</sup> El dato se encuentra consignado en Peire (2000, p. 249).

<sup>178</sup> Cfr. García Belsunce (2013, p. 141).

<sup>179</sup> Sobre la cultura científica en el Río de la Plata revolucionario y tardocolonial, cfr. Asúa (2010).

<sup>180</sup> El 24 de julio de 1805, el *Semanario* rebosaba de optimismo al recordar que “el célebre Profesor Jenner halló en un valle de Inglaterra el específico más grande para arrancar de los brazos de la muerte a la décima parte cuanto menos de la especie humana” (Citado en Asúa, 2010, pp. 103-104). Por primera vez –pensaban los ilustrados– la ciencia le estaba ganando la partida a la muerte.

<sup>181</sup> Citado en Di Stefano (2004, p. 83).

Sin embargo, convendría no exagerar el peso del discurso médico ilustrado dentro de la sociedad rioplatense colonial. Como deja entrever el *Telégrafo Mercantil*, no eran pocos quienes se resistían a la nueva técnica de la inoculación. La medicina no gozaba aún del monopolio sobre la vida y sobre la muerte, que habría de conquistar trabajosamente en el transcurso del siglo XIX. Incluso algunos prominentes ilustrados del XVIII –como el benedictino Benito Jerónimo Feijóo– manifestaban abiertamente su desconfianza con respecto a la efectividad de las prácticas médicas.<sup>182</sup> Los médicos no necesariamente contaban con una respuesta certera o efectiva ante las enfermedades, aún cuando éstas fuesen fácilmente identificables y sus causas tuvieran un origen preciso.

En una fecha tan tardía como junio de 1821, *El Argos de Buenos Ayres* publicó un suelto anónimo que expresaba, con cierto sarcasmo, este viejo escepticismo con respecto a la profesión médica: “el instituto mèdico en el dia cuesta 10.000 pesos anuales a la *provincia* de Buenos-Ayres ¡Pues que! ¿no podemos morir sin tanto gasto?”<sup>183</sup> Los suscriptores, identificados como “Los argentinos”, incluían además el siguiente verso en lengua francesa:

A LOS MEDICOS

*Medecines, vous êtes pour nous  
Moins necessaire que les Belles;  
Nous ne pouvons vivre sans elles,  
Et nous pouvons mourir sans vous*<sup>184</sup>

La fina ironía de “Los argentinos” dejaba al descubierto una realidad incontestable: la medicina no podía garantizar la vida ni era del todo necesaria en el momento de la muerte. Como señala Ariès (1984), aún a principios del siglo XIX muchos creían que el médico “cuidaba” pero “no curaba”; es decir, que su presencia no cambiaba nada. En los hechos, una parte importante de la población de Buenos Aires nacía, enfermaba y moría sin pasar siquiera por las manos de un médico.<sup>185</sup> Recién en abril de 1822 el gobierno de la provincia dispuso la obligatoriedad del certificado de muerte o defunción como requisito para proceder al entierro: “ningún cadáver podrá ser sepultado sin la presentación del certificado de su muerte,

---

<sup>182</sup> Sobre la postura de Feijóo con respecto a la medicina, cfr. Campagne (2002, pp. 370-382).

<sup>183</sup> *El Argos de Buenos Ayres*, n° 4, 2 de junio de 1821, p. 22. Las bastardillas corresponden al original.

<sup>184</sup> *Ibid.* Las bastardillas y las mayúsculas corresponden al original.

<sup>185</sup> A la sazón, los médicos tampoco abundaban en la región del Río de La Plata. Según García Belsunce (1977), “es notorio que hacia 1800 Buenos Aires era una provincia pobre en facultativos” (p. 40).

dado por el facultativo que le ha asistido, y en defecto de éste por el médico de sección”.<sup>186</sup> Sin embargo, este no es más que el comienzo de un largo proceso de “medicalización” de la muerte.

Incluso aquellos que se encontraban en condiciones de pagar las visitas periódicas de un facultativo (entre 4 y 8 reales por visita) solían alternar esta asistencia con la de sangradores, barberos y curanderos, que se encargaban de aplicar diversas curaciones (usualmente prescritas por el propio médico), como sangrías, ventosas y vejigatorias.<sup>187</sup> Las cuentas obrantes en los expedientes sucesorios demuestran que la presencia del médico junto a la cabecera del enfermo era relativamente frecuente aunque no excluía otras opciones. Tampoco el hospital era una alternativa deseable. Como señala Foucault (2001, p. 65), los propios médicos de fines del siglo XVIII sostenían que el único lugar posible de remedio de la enfermedad era “el medio natural de la vida social, la familia” (p. 65). Más que establecimientos de salud, los hospitales eran instituciones de caridad, ligadas a diversas corporaciones eclesiásticas, como hermandades u órdenes regulares.

En las sociedades de Antiguo Régimen, la “buena muerte” se encontraba estrechamente asociada a la casa y habitación del moribundo. Morir lejos de ésta, tendido en la cama de un hospital, no constituía una perspectiva deseable, por lo menos para quienes contaban con los recursos necesarios para sobrellevar la enfermedad. En su mayoría, eran pobres y desamparados quienes recurrían a estas instituciones. La cofradía del Rosario y ánimas – fundada en 1778– se comprometía a auxiliar a todos sus hermanos enfermos y especialmente a aquellos que “hubieran de hir al Hospital por su pobreza y necesidad”.<sup>188</sup> Un suelto aparecido en *El Argos* en junio de 1822 denunciaba la “mala asistencia” que ofrecía el Hospital de Santa Catalina y refería el caso de “una Señora que por su pobreza se vió obligada á poner en este hospital a su hijo enfermo”.<sup>189</sup> Según el periódico, ésta decidió retirarlo “apenas vió el triste y lamentable estado en que se hallaba”. Como muestran estas alusiones,

---

<sup>186</sup> *Registro Oficial de la Provincia de Buenos Aires*, Libro II, 1822, p. 148.

<sup>187</sup> En cierta medida se mantenía la tradición de concebir a la medicina como ciencia teórica, en contraposición a las curaciones “prácticas”, desempeñadas por barberos, cirujanos y sangradores. Las disputas entre “latinistas” y “romancistas”, así como la controversia sobre el uso del latín en las recetas, dan cuenta de esta particular tensión.

<sup>188</sup> AGN, Sala IX, 31-6-2, exp. 858, f. 8 v.

<sup>189</sup> *El Argos de Buenos Aires*, t. I, n° 43, 15 de julio de 1822.

era la pobreza, tanto o más que la enfermedad, lo que obligaba a aquellos individuos a recurrir al hospital.<sup>190</sup>

De cualquier forma, la situación de los hospitales en Buenos Aires tampoco era la mejor. En 1810 el cabildo encargó a dos de sus miembros que realizaran un informe sobre “los desórdenes del Hospital Betlemítico y la delincuente conducta de los religiosos que lo sirven”.<sup>191</sup> Diez años más tarde, las críticas contra los “frailes barbones” seguían arreciando. En 1821, “La Amante de los pobres” –una suscriptora del *Despertador Teofilantrópico*– se lamentaba de la mala alimentación, falta de aseo y escasez de medicinas del hospital y señalaba que los enfermos, “lejos de encontrar alivio, tienen que salir peores que lo que entraron”.<sup>192</sup> Incluso el padre Castañeda –un furibundo anti-reformista– reconocía las falencias del hospital, aunque advertía que sería “mil veces peor” dejarlo en manos de los “seculares”. Finalmente, en junio de 1822, el gobierno provincial dispuso la clausura del Hospital de Santa Catalina.<sup>193</sup> El desplazamiento de los betlemitas significaría el fin del viejo modelo hospitalario de caridad y su remplazo por una nueva concepción de la “salud” y la “utilidad pública”.

En los antiguos hospitales, pobreza y enfermedad se combinaban casi en partes iguales, unidas bajo el común ideal cristiano de caridad.<sup>194</sup> Estas instituciones no poseían una función estrictamente terapéutica, ni auguraban necesariamente una mayor esperanza de curación. El socorro espiritual y la satisfacción de las urgencias materiales eran tanto o más importantes que la asistencia médica. En 1775 el cabildo eclesiástico destacó de la siguiente forma la labor de la “enfermería de mujeres” –luego Hospital de San Miguel–, perteneciente a la Hermandad de la Santa Caridad:

---

<sup>190</sup> Según el Prefecto del Hospital, Fray José del Carmen, la historia era falsa y tenía como único objetivo el descrédito de esta obra de caridad y de sus administradores, los frailes betlemitas. Es probable que el prefecto tuviera razón, en vistas del clima de reformas en que se enmarcaba la controversia y la intención del gobierno de quitarle la administración del hospital a los regulares. Fuera cierta o no, la historia daba cuenta del imaginario que rodeaba al hospital como destino de pobres y miserables.

<sup>191</sup> Citado en García Belsunce (1977, p. 76).

<sup>192</sup> *Despertador Teofilantrópico Místico-Político*, nº 72, 13 de septiembre de 1821.

<sup>193</sup> *Registro Oficial de la Provincia de Buenos Aires*, Libro II, 1821, pp. 253-260.

<sup>194</sup> Este mismo perfil socio-económico puede encontrarse en España, así como en el resto de Europa. Por ejemplo, en el Hospital de las Cinco Llagas de Sevilla, durante el primer cuarto del siglo XVIII, sólo un 3% de los enfermos hizo testamento antes de morir. De éstos, sólo un 27% contaba con algún bien inmueble. Cfr. González Cruz y Lara Ródenas (2003, p. 277-279).

reciben pobres enfermas, que sin este auxilio morirían de necesidad y aun sin socorros Espirituales tan necesarios en aquel tremendo lance por no tener con que comprar para sí alimento, y medicina, y tal vez sin confesion por vivir en un total desamparo, como no pocas veces ha sucedido y colocadas en aquella Enfermería logran el veneficio de la asistencia corporal, por medio de las mismas Huerfanas del Colegio, Medico, y Medicinas, y los Espirituales consuelos mediante el auxilio del Capellan del propio Colegio.<sup>195</sup>

La asistencia corporal y la espiritual se encontraban estrechamente unidas en el modelo hospitalario de caridad. Dada la escasa o casi nula presencia de médicos y cirujanos en las zonas rurales, también los enfermos y pobres de la campaña peregrinaban hacia la ciudad en busca de una cura o un alivio a sus dolencias.<sup>196</sup> En 1771 –en el barrio de Montserrat– falleció Pascual, un indio soltero del pago de la Matanza, que había venido a “curarse a esta Ciudad”. Como él, muchos enfermos llegaban a Buenos Aires desde las zonas rurales atraídos por la esperanza de una curación certera y eficaz. Otros, por el contrario, depositaban su confianza en los diversos curanderos, brujos y sangradores que solían deambular por los pagos de la campaña.

Sin embargo, no sólo los pobres y miserables concurrían a los hospitales. Excepcionalmente, algunos moribundos acaudalados elegían morir en ellos como gesto de desprendimiento y humildad.<sup>197</sup> Por otro lado, aquellas personas que no contaban con familiares o amigos que los asistieran –especialmente los militares u otros forasteros– solían recurrir a estas instituciones. Incluso algunos miembros de la élite letrada concurrían a los hospitales, sobre todo si se encontraban solos o en apuros económicos.<sup>198</sup> Este último era el caso de Cosme Hurtado de Mendoza, natural del Alto Perú y abogado de las Reales Audiencias de Charcas y de Buenos Aires, quien otorgó su testamento en 1790 en el hospital betlemítico.<sup>199</sup>

---

<sup>195</sup> AGN, Sala IX, 6-7-9, fs. 805-805 v.

<sup>196</sup> En 1778, la feroz epidemia de viruelas que asolaba a la campaña obligó al virrey Vértiz a enviar un nutrido contingente de cirujanos, sangradores y clérigos a los pagos rurales, ante la falta de asistencia corporal y espiritual que aquejaba a los enfermos (cfr. *Documentos para la historia del virreinato del Río de la Plata*, 1912, v. I, pp. 311 ss.).

<sup>197</sup> Cfr. González Cruz y Lara Ródenas (2003, p. 279-280).

<sup>198</sup> Un contrato celebrado en 1801 entre la Hermandad de la Caridad y el boticario del Hospital de San Miguel hace referencia a las “hospitalidades” (emolumentos diarios) pagadas por las “mujeres pudientes que en él se curan” (cfr. García Belsunce, 1977, p. 86). Esto último parece sugerir que también algunas “personas pudientes” recurrían a los hospitales, aunque se tratase de una estricta minoría.

<sup>199</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 1, 1790-1791, f. 116.

Agobiado por las deudas, Hurtado de Mendoza encomendó su alma a Dios y confió su cuerpo a la “caridad de los Religiosos Hospitalarios”.

Los registros disponibles corroboran la preferencia por la casa como lugar de muerte y la preeminencia de ésta por sobre el hospital. De acuerdo con la *Guía de forasteros* de 1792, de un total de 998 defunciones registradas entre octubre de 1790 y septiembre de 1791, tan sólo 209 (poco más del 20%) se habían producido en uno de los dos hospitales de la ciudad: 160 en el de Santa Catalina (de hombres) y 49 en el de San Miguel (de mujeres).<sup>200</sup> La *Guía* de 1803, aunque reporta una mortalidad mucho más elevada (producto de la epidemia de viruela del año anterior), indica una proporción similar: de un total de 1915 muertes, solamente 333 (17%) habían ocurrido en el hospital (252 en el de Santa Catalina y 81 en el de San Miguel).<sup>201</sup> Aún contemplando un cierto número de accidentes y de muertes violentas y repentinas, no caben dudas de que el hospital no constituía una alternativa demasiado popular entre los enfermos.<sup>202</sup> La mayoría prefería pasar sus últimos instantes en su casa, junto a su familia y conocidos.

**Cuadro 1.** Muertes en Buenos Aires según la *Guía de forasteros* (1803).

| LUGAR DE MUERTE                      | CANTIDAD    |
|--------------------------------------|-------------|
| Parroquias (en casa)                 | 1566        |
| Hospital de Santa Catalina (hombres) | 252         |
| Hospital de San Miguel (mujeres)     | 81          |
| Conventos de religiosos              | 13          |
| Conventos de religiosas              | 3           |
| <b>Total de muertos en el año</b>    | <b>1915</b> |

La persistencia de la casa como lugar de muerte, el escaso número de facultativos y la precariedad de la asistencia terapéutica revelan los límites que enfrentaba el incipiente proceso de medicalización en Buenos Aires hacia comienzos del siglo XIX. El imaginario del enfermo y del moribundo aún se encontraba dominado por los temores escatológicos de

---

<sup>200</sup> *Guía de forasteros en la ciudad y virreynato de Buenos-Ayres: para el año 1792*, 1792, p. 16. A partir de 1806 comenzaría a funcionar otro hospital de hombres más, ubicado en la antigua Residencia de los jesuitas, del cual tomó su nombre.

<sup>201</sup> *Guía de forasteros del Virreynato de Buenos-Ayres para el año 1803*, 1803, p. 172.

<sup>202</sup> Esta tendencia se mantiene, según García Belsunce (1977, pp. 95-97), por lo menos hasta fines de la década de 1820.

la vieja piedad barroca. Muy pocas certezas podían ofrecerle al agonizante los médicos y sus nuevas teorías sobre la vida, la muerte y la enfermedad. El nuevo discurso científico, restringido a las capas más altas de la sociedad letrada, jugaba un rol más bien secundario en aquel crítico momento. Sólo a comienzos de la década de 1820 comenzaría a intensificarse lentamente el proceso de medicalización y de “gestión de los cuerpos”, a partir de una redefinición de los conceptos de “policía” y de “salud pública”.

## **2. La “divina medicina”: promesas, ofrendas y “supersticiones”.**

Para los hombres del siglo XVIII la enfermedad no era monopolio absoluto de la medicina ni respondía exclusivamente a causas de orden “natural”. Ese vasto mundo en proceso de “desencantamiento” aún resultaba en gran medida misterioso e incomprensible. El autor del *Almanak* de 1801 reconocía resignado que aún “ignoramos las más de las causas naturales” y aconsejaba “atemperar” los medicamentos, purgas y sangrías con las “influencias celestes”.<sup>203</sup> Pero los males que aquejaban al enfermo y al moribundo no sólo estaban sujetos al capricho de los astros, sino que podían deberse también a causas de origen divino o preternatural. Tanto Dios, como los ángeles y los santos podían actuar sobre el cuerpo de los hombres, infringiendo o aliviando el dolor y los padecimientos físicos. El saber médico coexistía con otras prácticas y modelos explicativos. Como bien señala Giovanni Levi (1990),

“la magia, el milagro, el exorcismo curan lo que la medicina no puede curar y, en este sentido, definen a posteriori los propios límites de la medicina, consolidándola, haciendo de su falibilidad no el efecto de una incapacidad técnica o teórica, sino la consecuencia de la causa metafísica de las enfermedades” (p. 42).

Aunque este sistema de etiología dual había entrado en crisis durante el siglo de las Luces, buena parte de esta concepción tradicional aún pervivía en el Buenos Aires tardocolonial. El *Telégrafo Mercantil*, por ejemplo, advertía en 1802 que “en los enfermos se ha de tener consideración á la cura del ánima, pues de ella proviene algunas veces la corporal”.<sup>204</sup> La

---

<sup>203</sup> Citado en Furlong (1953, p. 254).

<sup>204</sup> Citado en Blanco (2019, p. 57).



enfermedad era interpretada en buena medida dentro de un marco de referencia dominado por consideraciones de carácter religioso. Los sufrimientos del cuerpo, especialmente si se debían a una dolencia particularmente penosa o vergonzante, podían interpretarse como un castigo divino ante una vida de vicios y disipación. En otros casos, el sufrimiento y la agonía prolongada eran presentados como una gracia de Dios, ya que ésta implicaba una forma muy particular de penitencia y de comunión con la divinidad.

Las enfermedades podían constituir también una advertencia, que permitiera al enfermo enmendar sus faltas y rectificar a tiempo el curso de su vida. En una carta fechada el 26 de junio de 1802, José Joaquín de Araujo –colaborador del *Telégrafo Mercantil* y autor de la *Guía de Forasteros* de 1803– le confesaba al deán Gregorio Funes que en su juventud se había entregado “à una vida licenciosa, hasta que una larga y penosa enfermedad de cinco años me hizo abrir los ojos à la luz de la razon, y conocer mis desvarios”.<sup>205</sup> De la misma forma que los desastres naturales y las catástrofes meteorológicas solían atribuirse a la ira de Dios, también la salud y la enfermedad entraban dentro de la esfera de las acciones divinas.<sup>206</sup>

Además, muchos creían que era posible inducir la enfermedad e incluso la muerte mediante prácticas diabólicas o “especies supersticiosas”. Estas creencias no se restringían únicamente a los sectores “plebeyos”. Algunos vecinos de la ciudad recurrían al auxilio de hechiceros o curanderos cuando se encontraban mal de salud o con el propósito de aliviar sus dolencias y achaques. En 1789, por ejemplo, el vecino Ramón Bellido se presentó ante el alcalde del sur para denunciar a un negro curandero que había “hechizado” a un esclavo suyo, que se encontraba enfermo y “desahuciado” por los médicos.<sup>207</sup>

En 1807 el soldado británico John Howell consignó en su diario que los montevideanos eran “extremadamente ignorantes y muy supersticiosos”.<sup>208</sup> Howell afirmaba que una joven viuda, –llamada María de Paredes– le había manifestado que “la causa de la muerte de su esposo

---

<sup>205</sup> *Archivo del doctor Gregorio Funes*, 1944, t. 1, p. 81.

<sup>206</sup> En 1799, Don Francisco Letamendi se lamentaba precisamente de que ya no se atribuyeran las catástrofes climáticas a un castigo de Dios, sino a causas naturales: “Ha sido grande el Tormenton que incomodó a V. m. el día del Patrocinio de Nuestra Señora: Temo que poco o nada se habrán enmendado los desordenes, quando ya no se atribuye esto a castigo enviado de Dios, sino meramente a causas naturales”. *Papeles de Don Ambrosio Funes*, 1918, p. 24.

<sup>207</sup> AHPBA, Real Audiencia, 7-2-105-11, 1789.

<sup>208</sup> Howell, J. *Journal of a soldier of the seventy-first Glasgow Regiment... from 1806 to 1815*, 1819, p. 34.

fue el haber sido maldecido por un viejo indio, a quien le había negado unas perdices cuando volvía de cazar”.<sup>209</sup> Bellido atribuía la enfermedad de su esclavo al “hechizo” de un curandero, mientras que para María la maldición de un viejo indio había sido la causa de la muerte de su esposo. Tanto uno como otro tenían la firme convicción de que la salud y la enfermedad podían ser manipuladas e inducidas mediante un conjunto de prácticas, hechos y palabras específicos.

El miedo a la enfermedad, que en última instancia suponía el miedo a la propia muerte, era conjurado a través de una serie de acciones y elementos muy variados. Dentro de esta singular profilaxis, la farmacopea de la época se entrelazaba con elementos netamente piadosos, como medallas o escapularios, y con procedimientos y prácticas “supersticiosas”, como los amuletos u otros objetos “mágicos”. En rigor, la vieja tradición médica de origen medieval atribuía propiedades curativas o profilácticas a ciertos elementos o sustancias en particular. Según Georges Vigarello (2016, p. 17), dos principios regían esta singular concepción: el “contacto” y la “pureza”. La cercanía de ciertos objetos —especialmente aquellos de carácter sagrado o de naturaleza incorruptible— prevenía la “putrefacción” de la carne y permitía “purificar” o sanar el cuerpo del enfermo.

Buena parte de esta vieja concepción pervivía en la sociedad rioplatense tardocolonial. En los inventarios porteños encontramos diversos amuletos, medallas, sacramentales y otros objetos potencialmente protectores. Uno de los más comunes eran las higas, generalmente de azabache.<sup>210</sup> Este tradicional amuleto de origen peninsular representaba la figura de un puño con el pulgar situado entre el dedo índice y el medio, y se le atribuía el poder de proteger o liberar del “mal de ojo”. Según Agustín Zapata Gollán (1960), en las ruinas de Santa Fe la Vieja se hallaron numerosas higas, algunas de ellas en los sepulcros de las iglesias.<sup>211</sup>

También eran frecuentes otros objetos “protectores”, como los bezoares (unos cálculos o “piedras” que se extraían de las entrañas de algunos animales) o ciertas gemas usadas en

---

<sup>209</sup> *Ídem.*

<sup>210</sup> Cfr. Porro Girardi (1994, p. 213).

<sup>211</sup> Una de las higas identificadas contenía un orificio para guardar una reliquia y el cadáver junto al que se hallaba había sido “cuidadosamente” colocado para que “permaneciera mirando la higa”. De acuerdo con Zapata Gollán (1960), estos amuletos “adornaban las imágenes sagradas y hasta a los muertos les acompañaban en el sepulcro abierto en las naves de las iglesias, como si el recinto donde depositaban sus restos no bastara para alejar la influencia maléfica que pudiera perseguirles más allá de la muerte” (p. 58).

joyería, como el topacio o el rubí, que poseían supuestos poderes “mágicos” y preventivos.<sup>212</sup> Incluso algunos objetos de uso cotidiano podían ser investidos de cualidades curativas o protectoras. Por ejemplo, el negro Juan Reinoso –acusado de hechicero en 1789– llevaba siempre colgado del cuello un relicario en que guardaba “unos dientes de ajo, un poco de ruda, otro de Romero, y un midagoncito de Pan”, que traía puesto “por remedio y para liberarse de daño”.<sup>213</sup> Las prácticas protectoras o profilácticas conjugaban las viejas “supersticiones” europeas con diversas creencias y tradiciones indígenas y africanas.

Otra alternativa muy popular para precaverse de los accidentes y enfermedades eran las llamadas “nóminas”, unos trozos de papel en que se hallaban escritas diferentes palabras o frases –algunas de ellas de carácter piadoso– y que aseguraban la protección de quien las cargase consigo. Aunque carentes de todo sustento teológico, estas inscripciones gozaban tradicionalmente del favor de los fieles.<sup>214</sup> En su clásica *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*, el tratadista Pedro Ciruelo advertía contra estas “cedulas en que están escriptos algunos nombres, (...) y no solamente nombres, mas aun oraciones algunas”.<sup>215</sup> Las nóminas –continuaba Ciruelo– solían traerlas “colgadas al cuello algunos vanos hombres y mujeres, para sanar de las calenturas, fiebres tercianas o cuartanas o para otras dolencias”. Esta antigua y controvertida costumbre no era desconocida en Buenos Aires. En su libro de caja, el comerciante Juan Zemborain había transcrito un par de oraciones junto con la siguiente leyenda:

Esta Santísima Oración fue hallada en el Santo Sepulcro de Jesucristo; tiene las virtudes siguientes: Quien la cargase al cuello no morirá sin confesión, no será asaltado de malévolos ni perseguido de juntas. Sirve para las mujeres en sus peligrosos partos, para los que padecen mal de corazón y de gota coral. Se traerá al cuello o forrado de cualquier cosa, y quien la tenga la copiará para otros por ser acto de caridad.<sup>216</sup>

Como hemos visto, aquellos enfermos que deseaban recobrar su salud o prevenir la muerte contaban con una amplia gama de alternativas, que iban desde la medicina más convencional,

---

<sup>212</sup> Cfr. Porro Girardi (1994, p. 214).

<sup>213</sup> AHPBA, Real Audiencia, 7-2-105-11, 1789, f. 7 v.

<sup>214</sup> En Nueva España, el IV Concilio Provincial Mexicano, celebrado en 1771, había condenado expresamente la costumbre de llevar oraciones junto al pecho o pintarse imágenes sagradas en el cuerpo como forma de prevenir la muerte súbita. Cfr. Voekel (2002, p. 55).

<sup>215</sup> Ciruelo, P. *Reprobación de las supersticiones y hechicerías* [1538], 2005, p. 74.

<sup>216</sup> Citado en Dose de Zemborain (1952, p. 38).

hasta las recetas de “brujos” y curanderos, pasando por las mediaciones características de la vieja religiosidad barroca: medallas, escapularios, imágenes milagrosas, oraciones, misas y novenas.<sup>217</sup> En 1769, el obispo Manuel Antonio De la Torre se lamentaba de que los enfermos se ocupaban demasiado del alivio de sus “dolencias corporales”, descuidando los auxilios y cuidados espirituales necesarios para toda “buena muerte”:

Para el saludable remedio de corporales dolencias, ponen comunmente todo el cuidado los enfermos, y sus domesticos en la diligente solicitud de Medicos, y medicinas (aunque sean costosas) añadiendo votos, novenas, y Misas para conseguir la temporal deseada salud, padeciendo a veces un total descuido de la disposicion testamentaria, y de solicitar de la divina misericordia la preciosa gracia de una buena muerte.<sup>218</sup>

La actitud de los enfermos y moribundos revelaba tanto el apego a la vida, como la fe y la esperanza depositada en la intervención divina, en la mediación de los santos, en las misas, promesas y ofrendas. Para estos hombres y mujeres, el plano material se encontraba atravesado transversalmente por la presencia divina y la intervención de las fuerzas sobrenaturales. No existía una separación estricta entre el mundo terrenal y el sagrado. Es más, era posible incidir, propiciar o manipular a la divinidad, obteniendo de ésta gracias y favores, como contrapartida de sufragios, limosnas o donaciones. Esta religiosidad, de cuño barroco, se basaba en una comunicación e intercambio permanente entre el mundo de la materia y el del espíritu. Como señala José Pedro Barrán (1998),

La religiosidad dominante admitía la indiferenciación y proclamaba la permanente comunicación entre lo sagrado y lo profano, lo espiritual y lo material, los vivos y los muertos. (...). El monismo reinante en estas concepciones sólo aparentemente dualistas, facilitaba la permeabilidad, la acción, el intercambio, entre un mundo y el otro. El hombre actuaba sobre Dios. Sus prácticas y sus comportamientos económicos “espiritualizados” le permitían congraciarse con él y obtener sus favores, (...) pero Dios (y Satanás) también actuaban sobre el mundo material de los hombres y modelaban los comportamientos de la naturaleza y de los individuos (p. 180).

Dentro de esta singular religiosidad barroca, algunas devociones se encontraban especialmente asociadas al alivio de los enfermos y a la preservación de la salud. En

---

<sup>217</sup> La novena es un ejercicio devocional que se extiende durante nueve días y que tiene por objeto impetrar, mediante la intercesión de la Virgen o de un santo, alguna gracia o favor.

<sup>218</sup> SGU, Libro de difuntos de la parroquia de Montserrat, 1770-1800, f. 19 v.

particular San Roque, patrono de los enfermos y protector contra la peste, gozaba de una gran popularidad. A él solían recurrir el cabildo y los vecinos de la ciudad para prevenirse de los recurrentes brotes epidémicos.<sup>219</sup> El santo de Montpellier también contaba con su propia capilla, perteneciente a los terciarios franciscanos y situada junto al convento de la orden seráfica. La campana del templo, fundida en Sevilla en 1789, anunciaba las propiedades del santo patrono: “*Santus Rochus specialis contra pestera patronus*”.<sup>220</sup>

Otra muestra de la devoción popular a este santo viene dada por la publicación, en 1787, de una *Novena al glorioso S. Roque, Protector contra las pestilentes dolencias*. La novena debió gozar de cierta popularidad entre los fieles, ya que fue reimpresa en 1796 y nuevamente en 1822, junto con una “*Idea sucinta*” de la vida del santo.<sup>221</sup> Los “gozos” y oraciones aludían expresamente a las virtudes de San Roque como “médico celestial” e imploraban su auxilio, tanto espiritual como terrenal. Para el tercer día de ejercicios, por ejemplo, se incluía la siguiente oración:

O Bienaventurado Roque. Que respirando vuestro amoroso corazon incendios de caridad, tomaste por blanco de tan piadoso desahogo el alivio de los enfermos con amor tan compasivo, que olvidado de vos, solo atendias á su recobro, valiéndoos de la celestial medicina de la Señal de la Cruz. Suplicote Santo mio, que vuestra intercesion me alcance gracia, para que teniendo siempre presente la memoria de la Cruz, en que mi Jesus me redimió de mortales dolencias, me valga de tan especifica medicina, para confortarme y, abrasarme en su eterno amor. Amen.<sup>222</sup>

Pero San Roque no era el único destinatario de las plegarias de los enfermos. San Juan Nepomuceno —cuyo culto habían introducido los padres jesuitas— era reputado como

---

<sup>219</sup> En 1640, el cabildo de Buenos Aires había dispuesto hacer una procesión y novenario a San Roque para prevenirse de la peste que asolaba al Tucumán. (cfr. Furlong, 1953, p. 38). Lo propio hizo el cabildo de Santa Fe en 1779 y 1789. Por su parte, el capellán de la Santa Caridad, José González Islas, declaraba haber realizado una “novena misión” en el “mes de septiembre de este año pasado de 78 por razon de la Epidemia que aún se está padeciendo” (AGN, Sala IX, 6-7-9, f. 52).

<sup>220</sup> Udaondo (1920, p. 25). Las bastardillas son nuestras.

<sup>221</sup> Furlong (1953, pp. 37-38)

<sup>222</sup> Citamos por una reimpresión montevideana: *Novena al glorioso San Roque, protector contra pestilentes dolencias*, s/f., pp. 14-15.

“fecundísimo taumaturgo de prodigios, honrado de la Divina Providencia con Multitud de milagros”<sup>223</sup> y Santa Rita de Casia como “milagrosa y admirable abogada de imposibles”.<sup>224</sup>

En 1793 también se imprimió una novena de San Francisco de Paula, en la que se destacaban “sus maravillas y prodigios para todos, y para todo género de enfermedades, aflicciones y desconsuelos”.<sup>225</sup> El popular *Año cristiano* del jesuita Jean Croisset también aconsejaba la mediación de este santo: “Si buscas milagros, hallarás que por la intercesión de San Antonio *la muerte se retira*, el error se desvanece, los trabajos cesan, el demonio huye y la lepra se disipa. *Los enfermos se levantan repentinamente sanos*, el mar alborotado se sosiega y se rompen las prisiones”.<sup>226</sup> En su famosa *Visita de enfermos*, el padre Arbiol también recurría a la intercesión de San Roque y de San Antonio –entre muchos otros– e incluía oraciones específicas contra las lombrices, la fiebre, la peste, y “los males de piedra, hijada y orina”.<sup>227</sup>

Otro patrono prodigioso era San Benito de Palermo, famoso taumaturgo del siglo XVI, al que se encontraba consagrada una cofradía de negros asentada en el convento de San Francisco. A fines del siglo XVIII la hermandad contaba con un “santo enfermero” y dos reliquias (un trozo de un dedo y otra “partícula de carne”) que se llevaban a las casas de los cofrades enfermos. La imagen “milagrosa” pertenecía al capellán, Fray Casimiro Ibarrola, quien “la franqueaba con buen afecto a casas particulares *para los Enfermos*, de donde resultó el llamarle el Santo enfermero de la Cofradía”.<sup>228</sup> Los hermanos habían costado la construcción de un relicario y una urna en la que se colocaba al santo para llevarlo a las casas de los convalecientes. Como demuestra este ejemplo, los fieles creían que la cercanía de estas imágenes u objetos piadosos podía aliviar e incluso curar sus dolencias.

Las propiedades curativas y protectoras de algunos objetos sagrados eran muy valoradas por los enfermos, que pronto las reputaban como milagrosas. Hacia fines del siglo XVIII, la beata María Antonia de Paz y Figueroa le pidió al padre Diego Iribarren que le enviase de Italia un

---

<sup>223</sup> Furlong (1953, p. 11).

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>226</sup> Citado en Barbero (1994, p. 330). Las bastardillas son nuestras.

<sup>227</sup> Cfr. Arbiol, A. *Visita de enfermos...*, 1786, pp. 12-18. Según este autor, los santos debían ser invocados de acuerdo al “accidente que cada uno padece”. Por ejemplo, Santa Lucía para el mal de ojos, Santa Polonia para el dolor de muelas o Santa Quiteria para la rabia.

<sup>228</sup> AGN, Sala IX, 31-7-7, exp. 1201, f. 53 v.

Niño Jesús hecho en mármol, ya que el que ella poseía “no lo dejan parar y anda de casa en casa, se lo piden para enfermedades, para partos y como es de madera está todo maltratado”.<sup>229</sup> En 1794, el blandengue Juan Ramón Balcarce –que se hallaba apostado en la Guardia de Luján– se enteró de que su amada había caído enferma y decidió enviarle una imagen de Nuestra Señora de Nieva, “para que te encomiendes a ella por ser mi devota y muy milagrosa”.<sup>230</sup> También las reliquias poseían poderes protectores y curativos. Era frecuente que los fieles acudieran a las iglesias y conventos de la ciudad para pedir prestado alguno de estos prodigiosos objetos. En 1795, un mulato llamado Joaquín Ibáñez fue detenido por haber engañado a las monjas catalinas para que le dieran unas reliquias de San Francisco Solano, con el pretexto de llevárselas a una parturienta agonizante.<sup>231</sup> Como afirmaba el padre Arbiol, era “loable costumbre, si hay algunas Reliquias, darselas á venerar al Enfermo”.<sup>232</sup>

Entre las diversas advocaciones marianas, la Virgen de los Remedios y la del Carmen eran famosas por su poder terapéutico y sus milagrosas curaciones. Como señala María Elena Barral (2007), esta última “tenía el atractivo del escapulario, una especie de amuleto protector que bien, o prevenía contra la muerte, o aseguraba que nadie que muriese con él podría sufrir penas eternas” (p. 182). Además de aliviar las penas de los fieles purgantes, el escapulario actuaba como una suerte de amuleto que preservaba la salud y protegía contra una “mala muerte”. Soldados y marineros –sometidos a los peligros constantes de la guerra y del mar– recurrían asiduamente a estas mediaciones protectoras. El general José Matías Zapiola, veterano de las batallas de Chacabuco y Maipú, decía que siempre había llevado consigo un escapulario de Nuestra Señora del Carmen junto con una medalla de la Virgen de Luján, que consideraba “como un precioso talismán que lo guardaba de tantos peligros a que se ve expuesto”<sup>233</sup>

Antes de emprender un viaje, de hacerse a la mar o de entrar en combate, los fieles solían implorar la protección de sus custodios celestiales. En 1754, Victoria Pesoa le envió a su esposo –que se hallaba en el Paraguay– una “estampita de los remedios”, advirtiéndole que

---

<sup>229</sup> Citado en Barbero (1994, p. 310).

<sup>230</sup> Citado en Mayo (2004b, p. 27).

<sup>231</sup> Cfr. Di Stefano (2012, p. 48).

<sup>232</sup> Arbiol, A. *Visita de enfermos...*, 1786, p. 13.

<sup>233</sup> Bruno (1994, p. 341).

iba “bendita y mandada decir una misa para que te de buen viaje y la traigas en tu barco”.<sup>234</sup> Años más tarde, Juan Gómez Roldán y su esposa prometieron hacer cantar una misa solemne a la Virgen de la Merced en cuanto llegaran noticias de su primo, que se hallaba en Buenos Aires combatiendo contra los ingleses. “Dios quiera que [la misa] no se vuelva de réquiem”, afirmaba premonitoriamente Gómez Roldán.<sup>235</sup> La Virgen en general, y algunas advocaciones en forma particular, eran objeto de numerosas promesas y ofrendas por parte de aquellos que se encontraban en peligro de muerte o deseos de recobrar su salud.

El ruego a María podía ser tanto o más efectivo que los aires benéficos del campo o la atención de un reconocido médico o curandero. Los remedios espirituales y los temporales no eran mutuamente excluyentes. En 1769, José Pereyra de Luzena –vecino y comerciante de Buenos Aires– dejó asentado lo siguiente en su libro de cuentas: “el día 30 de Jullio (...) salió de esta Ciudad para la Costa de San Isidro mi Hija *doña* Maria Martina, a ver si con los aires del Campo podía mejorar de la penosa enfermedad *que* padecía con la asistencia de un matasanos que alli se hallaba”.<sup>236</sup> Pero Martina –que fallecería poco tiempo después– no sólo confiaba en el auxilio del curandero, sino también en la intervención de las fuerzas celestiales. En la cuenta de gastos de su hija, Pereyra consigna una partida de 2 pesos por “la compostura de una Coronita de plata de una Imagen de N. *Señora* que allí le llevaron, pidiendo la salud”.<sup>237</sup>

La actitud de Pereyra de Luzena no era para nada excepcional. Los votos y ofrendas en peligro de muerte eran una constante en la sociedad colonial. Las promesas de los enfermos podían alcanzar un alto grado de originalidad, como permite apreciar la siguiente historia, recogida en 1777 por el portugués Pedro Fernandes de Mesquita:

El Miércoles Santo fue un español a casa del médico don Antonio da Motta Lagosta, a pedirle con gran empeño le prestase una cuchilla (chafalote), y preguntándole para qué la quería, respondió que él estuvo enfermo nueve años en cama, y que hizo voto al Señor de

---

<sup>234</sup> Citado en Mayo (2004b, p. 115).

<sup>235</sup> Citado en Salas (2013, p. 353).

<sup>236</sup> AHPBA, Real Audiencia, 5-1-4-5, 1789, f. 55.

<sup>237</sup> *Ibid.*



los Pasos de ir otros tantos años vestido de fariseo, a asistir al paso de la agonía, si tuviese otra vez salud, y como la recobrara estaba cumpliendo su promesa.<sup>238</sup>

Otra de las principales destinatarias de las promesas y plegarias de los enfermos era la Virgen de Luján. A fines del siglo XVII, Tomasa Machado prometió entregar el peso de su hijo en cera, siempre y cuando la Virgen salvara al niño de la grave enfermedad que padecía. En 1789 el comandante Manuel de Rivera encargó el primer grabado que se conoce de esta advocación, dando cumplimiento a una promesa que le había hecho a ésta durante una grave enfermedad.<sup>239</sup> Como demuestran estas promesas y exvotos, la “divina medicina” constituía un recurso tanto o más poderoso que la “medicina de los hombres”.

Quienes no tenían nada que ofrecer, como el pardo Francisco Santos de Agüero –un barbero viudo sumido en la miseria–, empeñaban su propia fuerza de trabajo en aras de una curación milagrosa. En 1786 su hija Pascuala le envió una carta al albacea testamentario de su padre, solicitándole 12 pesos para cumplir la promesa que éste le había hecho, antes de fallecer, a la Virgen de Luján. En la misiva, afirmaba lo siguiente:

[mi padre] habiéndole asaltado (...) el accidente perlettico, le ofreció de todo Corazòn à nuestra Señora de Lujàn, el que si le consedia la vida, de hir a su santa Capilla, distante desta ciudad dies y seis leguas en mi Compañia, a servirle, el espacio de un año a dicha Soberana Señora.<sup>240</sup>

Pero los “prolijos achaques” que padecía le habían impedido al barbero cumplir con su promesa. Ya moribundo, Agüero le había implorado reiteradamente a su hija que hiciese esa “devoción” en su nombre. Aunque Pascuala se excusaba de realizar el viaje por carecer de medios suficientes, no quería dejar de cumplir la última voluntad de su padre. Luego de consultar el dilema con “personas piadosas y capaces” (presumiblemente un clérigo), había resuelto “conmutar” la promesa en una limosna de 12 pesos: “con lo que me conformè (...) por resultar en culto, de tan Divina señora y alivio del Alma de mi dicho difunto Padre”.<sup>241</sup>

---

<sup>238</sup> Pereira Fernandes de Mesquita, P. *Relación de la conquista de la Colonia... y descripción de la ciudad de Buenos Aires* [1777], 1980, p. 59.

<sup>239</sup> Barral (1998, p. 23).

<sup>240</sup> AGN, Sucesiones, 3864, Testamentaria de Fernando Santos de Agüero, f. 29.

<sup>241</sup> *Ibid.* La conmutación de votos y promesas por trabajo y bienes era una práctica frecuente en el Río de La Plata colonial. Como señala María Elena Barral (1998b), la limosna constituía una “ocasión propicia 'para conchabarse para buscar la vida' o para cumplir promesas, o bien para ambas cosas a la vez” (p. 23).

Enfermo y en cama, Santos de Agüero había implorado a la Virgen que le “concediera la vida”. La esperanza de una curación milagrosa había llevado al barbero –como a tantos otros– a encomendarse a Nuestra Señora de Luján. La promesa expresaba el apego y amor por la vida, tanto como el temor a la muerte. Lejos de aquel ideal de desprecio y rechazo del “mundo” (el *contemptus mundi* de raigambre medieval), lo que procuraba el enfermo era prolongar su existencia, diferir el momento de la muerte. Quizá Agüero también se viera atormentado por los remordimientos y temiera el momento del juicio. Acosado por las deudas y padre de cinco “hijos bastardos”, probablemente sintiera que tenía mucho de que arrepentirse.

Lo interesante de este caso es que el agravamiento ulterior de la enfermedad no bastó para extinguir la promesa. El motivo de este comportamiento lo expresaba su propia hija en la carta citada. Si antes el ruego a la Virgen era por la salud del cuerpo, ahora lo era por la “salud del alma”. Entre ambos planos –el espiritual y el corpóreo– existía un nexo muy estrecho, una interpenetración y comunicación permanente.

### **3. En el lecho de muerte: la asistencia del moribundo y el momento de la agonía.**

La imagen de un hombre agonizante postrado en su lecho, rodeado por una multitud de amigos y familiares y asistido por un clérigo situado en su cabecera, condensa como ninguna otra la concepción tradicional de la “buena muerte”. Esta escena de origen medieval va a conservar un fuerte arraigo bajo el influjo de la piedad barroca, a lo largo de los siglos XVII y XVIII.<sup>242</sup> Como afirma Isabel Cruz de Amenábar (1998), “durante la época barroca, la cama era una especie de altar donde se inmolaba la vida del moribundo” (p. 122). En palabras de Ariès (1984), el lecho era el “lugar inmemorial de la muerte” y lo siguió siendo hasta que dejó de ser lecho, para convertirse en un “material tecnológico de hospital”.

Los relatos hagiográficos, así como las representaciones pictóricas, refuerzan esta imagen tradicional de la muerte. Como hemos visto, las postrimerías de los santos –motivo

---

<sup>242</sup> Según Ariès (1984), este aspecto del ritual se ha conservado casi inalterado hasta fines del siglo XVIII. Sorprenden, por ejemplo, las similitudes entre la ceremonia de la muerte barroca y el fascinante relato que realiza Georges Duby (1988, pp. 7-31) sobre la agonía de Guillermo “el Mariscal”, a principios del siglo XIII.

iconográfico muy popular en el arte colonial– reproducen un mismo esquema: el lecho del moribundo ocupa la centralidad de la escena y en torno a él se reúne un nutrido cortejo, ya sea éste mundano o celestial. En cualquier caso, la compañía era preferible a la soledad, en tanto ésta reconfortaba al agonizante y participaba del clima de recogimiento y serenidad que imperaba su alrededor. La cama se constituía en la máxima expresión de la muerte lenta y previsible, que daba tiempo al moribundo para “descargar su consciencia” y enmendar sus faltas.

Por el contrario, la muerte repentina, violenta o “desastrada” era temida, ya que no permitía al hombre prepararse y tomar los recaudos correspondientes, tanto espirituales como terrenales. Esta muerte “desesperada” o “precipitada” constituía uno de los principales temores de los fieles y era considerada en muchos casos un castigo divino ante las faltas cometidas en vida. Según el jesuita Juan Eusebio Nieremberg –uno de los máximos representantes del “tenebrismo” contrarreformista–, mejor era morir prevenido y con tiempo que de forma repentina e inesperada:

Dà gracias à Dios que mueres en tu cama, no ahogado ni despeñado, ò herido en un camino: dà gracias à Dios que mueres despacio, y con tiempo para reconciliarte con tu Criador, y ajustar con èl las quantas: dà gracias à Dios que mueres, sabiendo que te mueres, que es gran dicha. O cuántos ay en los infiernos, que si tuvieran la suerte que tu de morir en una cama y avisados de su peligro, se huvieran salvado!<sup>243</sup>

A la muerte precipitada se oponía la muerte como tránsito, como “pasaje” suave y apacible. Este deseo se traslucía a su vez en los testamentos de la época. Muchos testadores se referían a su muerte como aquella hora en que la divinidad “fuera servida de llevar mi Alma de esta presente vida a la eterna”, resaltando así la continuidad entre una forma de existencia y la otra. La idea de la muerte virtuosa como pasaje y no como fin, como proceso y no como desenlace abrupto, era parte del mensaje implícito en la pedagogía cristiana de la época.

Sin embargo, no todos los moribundos gozaban de un tránsito “fácil y suave”. La agonía se podía prolongar durante días, semanas, e incluso meses, en medio de fuertes padecimientos físicos. Algunos testimonios y anotaciones marginales dejan traslucir estas traumáticas postrimerías. Gabriela Beruti, por ejemplo, padeció una larga agonía, que se extendió desde

---

<sup>243</sup> Nieremberg, J. E. *Partida a la Eternidad*, 1714, p. 20.

noviembre de 1820 hasta febrero de 1821. La mujer se había trasladado a la casa de su hermana Catalina, quien la asistía en su enfermedad y le suministraba una ración diaria de puchero de arroz y gallina. Durante las noches, Gabriela era asistida por un criado “de confianza” que se encargaba de bajarla y subirla de la cama.<sup>244</sup> Otra moribunda, Celedonia Acosta, contaba con dos peones que “eran necesarios para sugetar a la enferma en lo gravoso de su mal”.<sup>245</sup> Podemos imaginar los padecimientos físicos, el llanto, el desconsuelo y los gritos de dolor de estas mujeres agonizantes.

Muchos testadores aludían a estas prolongadas convalecencias, por lo general con el objeto de premiar a quienes los habían consolado y auxiliado en aquellos últimos instantes. Diego Melchor Dávila –fallecido en 1790– legó su menaje y esclavos a sus sobrinos, en virtud de haberlo asistido caritativamente durante “el largo tiempo de diez meses que duró (...) su tan penosa, como molesta, y dilatada enfermedad”.<sup>246</sup> Esteban Suárez, natural de las islas Canarias, les dejó diez pesos y una manta a Doña Lorenza Fresco y a su hija Juana, en “recompensa” por sus muchos cuidados.<sup>247</sup> Por su parte, Agustina de San Martín –fallecida en 1797– ponderaba el “amor, armonía, caridad y paciencia” que le había manifestado su esposo durante sus “penosas y largas enfermedades”.<sup>248</sup> Palabras similares se repiten en multitud de testamentos.

Estos testimonios revelan los vínculos afectivos y las relaciones de dependencia que se iban gestando entre el enfermo y su entorno. El moribundo no tenía más alternativa que valerse del auxilio de quienes lo rodeaban. El pardo Pedro Nolasco, por ejemplo, decía hallarse “postrado en una Cama y tanto *que* para moberme es nezesario que dos Morenos de caridad me àlzen, para hazer mis estrechas nezesidades”.<sup>249</sup> La dependencia del agonizante con respecto a quienes lo rodeaban reforzaba los lazos afectivos y de solidaridad. Al mismo tiempo, el sentimiento de indefensión y vulnerabilidad que asaltaba al enfermo era parte de

---

<sup>244</sup> AGN, Sucesiones 3921, Testamentaria de Gabriela Beruti, f. 10.

<sup>245</sup> AGN, Sucesiones 3475, Testamentaria de Celedonia Acosta, f. 14.

<sup>246</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 1, 1790, f. 41v.

<sup>247</sup> *Ibid.*, f. 235 v.

<sup>248</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 1, 1797, f. 684 v.

<sup>249</sup> AGN, Sala IX, 6-7-9.

un mismo proceso de desposeimiento, que iba separando al moribundo del mundo terrenal y lo preparaba para el tránsito al más allá.

En este contexto, la agonía era percibida como una instancia necesaria, que servía no sólo para “poner sus asuntos en orden”, sino también para recibir los últimos sacramentos, despedirse del “mundo” y su gente y esperar el momento de la muerte con una actitud de abnegación y confianza. El dolor físico que solía acompañar estas postrimerías era percibido como una gracia divina que comportaba un efecto purificador y pedagógico. El agonizante podía consolarse pensando que era preferible purgar las culpas en vida que sufrir los tormentos del más allá. En 1807, el comerciante Francisco Letamendi le relataba al cordobés Ambrosio Funes los padecimientos de un amigo moribundo:

despues de tanto tajo, cortar el brazo, y sufrir las mayores carnicerias de los cirujanos; ayer han desauciado enteramente a nuestro *Don* Pedro Vizente Castro, que ha pasado el Purgatorio en vida. Dios lo ha auxiliado con la conformidad mas completa, y está siempre en su humor alegre.<sup>250</sup>

Este purgatorio terrenal era plenamente compatible con el viejo modelo de “buena muerte”, sobre todo si se lo sobrellevaba con “conformidad y aceptación”. En otra misiva y con respecto a otro difunto, Letamendi afirmaba: “Dios le haya concedido eterno descanso (...), pues que como ha tenido el Purgatorio en vida es regular le sirviese de descargo”.<sup>251</sup> Las penas y los sufrimientos terrenales podían verse compensados por un más allá venturoso. En los testamentos porteños abundaban las muestras de abandono y resignación. Era frecuente que el testador se declarase agradecido de la “enfermedad natural que Dios Nuestro Señor ha sido servido de darme”. Aunque ésta fuera una frase de rigor, o en todo caso una fórmula fija introducida o sugerida por los escribanos, no dejaba de reflejar el ideal de gratitud y resignación que se esperaba de todo buen cristiano.

Pero los dolores físicos y las angustias espirituales también podían conducir al error y la desesperación. La vieja concepción de la *hora mortis* como un escenario de lucha entre las fuerzas del bien y del mal se mantenía viva entre buena parte de la feligresía porteña. Doña Josefa Albarado –autora de un testamento netamente barroco– manifestaba su temor de que

---

<sup>250</sup> *Papeles de Don Ambrosio Funes*, 1918, p. 197.

<sup>251</sup> *Ibid.*, p. 132.

la “sugestion del Demonio” le hiciese decir o hacer en aquella última hora “alguna cosa contra la Santa Fe Catholica”.<sup>252</sup> Por este motivo, los moribundos solían rodearse de imágenes sagradas, reliquias y sacramentales, como las medallas, los “Agnus Dei” o el agua bendita. Otros se protegían llevando consigo escapularios, cruces, rosarios o relicarios. Antonio Alba, por ejemplo, aludía en su testamento de 1796 al “relicario de un Agnus Dei guarnecido en oro” que traía colgado del cuello.<sup>253</sup>

También era de suma importancia el acompañamiento y consuelo, no sólo de los eclesiásticos, sino de amigos y familiares. La visita a los enfermos constituía una de las siete obras de misericordia corporales instituidas por la Iglesia católica. La habitación del moribundo era por tanto un lugar concurrido y abierto a las visitas. La compañía era deseada, ya que la soledad resultaba propicia a las tentaciones y era señal de una mala muerte. La Hermandad de San Pedro, que reunía al clero de la ciudad, expresaba este temor en 1793, al lamentarse del “desamparo y soledad que en muchos enfermos graves y última hora de la muerte han sufrido muchos de nuestros hermanos.”<sup>254</sup> Las cofrades debían visitar a los hermanos enfermos, asistirlos y acompañarlos en el momento de la agonía. Por ejemplo, la Cofradía de Santa María del Socorro, con sede en el convento de la Merced, establecía lo siguiente:

Luego que se sepa que algun hermano està enfermo, el Mayordomo, y principalmente el Enfermero mayor, lo visitarán, y consolarán animandolo, aque llebe con paciencia, y resignacion aquella enfermedad que Dios Nuestro Señor le ha mandado para que purgue en esta vida sus culpas; Lo servirán y auxiliarán en cuanto fuese posible exortando a los demas hermanos para que hagan lo propio.<sup>255</sup>

El padecimiento y agonía de los enfermos ofrecía a los fieles una oportunidad invaluable para ejercitar la virtud de la caridad. Familiares, amigos y vecinos se daban cita junto al lecho del moribundo. En palabras de Ariès (1984), “nunca se estaba físicamente solo en el momento de la muerte” (p. 24). No existía siquiera un deseo de soledad o de intimidad por parte del

---

<sup>252</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 1, 1770-1771, f. 38 v.

<sup>253</sup> Porro Girardi (1994, p. 222).

<sup>254</sup> Fasolino (1944, p. 268).

<sup>255</sup> AGN, Sala IX, 31-8-5, exp. 1363, f. 9.

enfermo. En la sociedad barroca la muerte era –como afirma Vovelle (1974, p. 88)– un espectáculo y una ceremonia pública, sujeta a unas reglas y una etiqueta muy estricta.

#### **a. Clérigos y moribundos.**

El papel de los clérigos en el momento de la muerte era fundamental. Además de administrar los últimos sacramentos, los eclesiásticos solían desempeñarse como consejeros y auxiliares para el bien morir, reconfortando y consolando al moribundo. En su *Visita de enfermos*, el padre Arbiol aconseja valerse de “dulces palabras” para ganarse la voluntad del fiel, pero incitándolo a que “purifique su conciencia” y se desengañe de su estado. Un minucioso ceremonial –compuesto de un vasto conjunto de ritos, oraciones y bendiciones– se correspondía con este crucial ministerio. El Dr. Julián de Agüero nos da una buena idea de esta trascendental tarea, al rememorar la labor del difunto párroco de Montserrat, Juan Nepomuceno Solá: “no se contentaba con administrarle [a los moribundos] los santos sacramentos, los visitaba con amor, les inspiraba resignación, y no los abandonaba muchas veces hasta haber recibido sus últimos suspiros, y acompañado sus almas hasta las puertas de la eternidad.”<sup>256</sup> Más allá de ser ciertas o no, las palabras de Agüero nos permiten delinear un modelo ideal de cura o de confesor.

No caben dudas del rol crucial que desempeñaban los eclesiásticos en el momento de la muerte. Alejandra Bustos Posse (2005) sostiene que “numerosos testimonios dan fe de que en Córdoba hubo sacerdotes, párrocos y religiosos de las órdenes regulares en la cabecera de los moribundos” (p. 157). Lo mismo puede decirse del Buenos Aires tardocolonial, aunque conviene aclarar que la actuación de los clérigos no siempre era del todo desinteresada. Una de las peores acusaciones que pendían sobre los curas era la de negarse a la asistencia de los enfermos o demorarse en este ministerio, e incluso pretender un resarcimiento económico por el mismo. En medio de una disputa que mantenían con el capellán de la Santa Caridad, los curas de la parroquia de San Nicolás afirmaban que jamás habían encontrado a éste “a la

---

<sup>256</sup> Oración que en las exequias del doctor don Juan Nepomuceno Solá, cura de la Parroquia de N. S. de Montserrat, dijo el doctor don Julián Segundo de Agüero... [1820], en *El clero argentino de 1810 a 1830, t. II Alocuciones y panegíricos*, 1907, p. 84.

cabezera de un enfermo, ni pobre ni rico”, exceptuando aquellos de que “resultan limosnas”<sup>257</sup>.

Además de la asistencia espiritual, algunos clérigos también asesoraban a los moribundos en asuntos estrictamente terrenales. Antes de extender su “memoria secreta”, Martín de Altolaguirre había realizado diversas consultas con “personas espirituales y de letras”, entre ellos un religioso dominico, que oficiaba como testigo del documento.<sup>258</sup> Muchas veces los clérigos aprovechaban la ocasión para inducir al moribundo a disponer sufragios, donaciones y obras piadosas en beneficio de su alma. Tampoco faltaba quien, de *motu proprio*, dejaba prevista alguna gratificación para su confesor.<sup>259</sup> La cercanía con los enfermos solía valerles a los clérigos diversos beneficios, ya fuera para ellos mismos, para su orden o parroquia. El propio Arbiol, advertía que los ministros de Dios no debían “interesarse” en los testamentos, sino dejar que el enfermo obrara de acuerdo a su voluntad, “aunque no haga mención alguna de su persona, ni de su Convento”.<sup>260</sup>

La Corona también procuró limitar y desalentar estos legados, prohibiendo reiteradamente las mandas hechas por los moribundos en favor de sus “confesores, religiones o conventos”. En una Real Cédula, el monarca se lamentaba de que

muchos Confesores, olvidados de su conciencia, con varias sugestiones inducen à los penitentes, y, lo que es mas, à los que estan en articulo de muerte, à que les dexten sus herencias con titulo de fideicomisos, ò con el de distribuir las en obras pias, ò aplicarlas à las Iglesias y Conventos de su Instituto, fundar Capellanias y otras disposiciones pias.<sup>261</sup>

El papel del clero como mediador entre el hombre y la divinidad adquiriría un rol central en el momento de la muerte. No es difícil advertir la ascendencia que alcanzaba el confesor en aquellos últimos instantes. La muerte del vizcaíno Baltasar de Arandía –prominente vecino y comerciante de Buenos Aires– nos proporciona un testimonio particularmente valioso sobre la forma en que eran vividas estas postrimerías. Al momento de su muerte, en noviembre de 1787, Arandía se encontraba en Madrid, realizando diversas gestiones ante la

---

<sup>257</sup> AGN, Sala IX, 6-7-9, 1772, f. 14.

<sup>258</sup> AGN, Sucesiones, 3866, Testamentaria de Martín de Altolaguirre. Cuaderno 2, f. 5 v.

<sup>259</sup> Cfr. AGN, Protocolos notariales, Registro 3, 1785-1787, f. 243.

<sup>260</sup> Cfr. Arbiol, A. *Visita de enfermos...*, 1786, p. 40.

<sup>261</sup> *Cedulario de la Real Audiencia de Buenos Aires*, 1938, t. III, p. 68.



Corte. En diciembre de ese año, el albacea le escribió una carta a la esposa del difunto, Catalina Ruiz de Arellano, comunicándole la “infausta nueva”. En su misiva, el apoderado describe con lujo de detalles los instantes finales del moribundo:

En este mismo dia [de la muerte] por la mañana otorgò el Testamento (...). Para formar este instrumento habia, anteriormente, tenido muchas conferencias, a solas con el escrivano (...) y asi no tubo *que* fatigarse el dia del otorgamiento, y por lo mismo se dedicò todo a Dios; cuio nombre, y el de Maria Santisima no cesò de imbocar hasta los ultimos periodos de su vida. Desde *que* reciviò a *Nuestro Señor* Sacramentado no se apartò su confesor, *que* es un *padre* Bernave de Jesus, orden de Trinitarios descalzos, con quien anteriormente se habia confesado (...). Ademas de este consuelo, y auxilio espiritual, se llamò, en el ultimo dia, a un *Padre* Agonizante a fin de *que*, con su natural eficacia le exortara en aquella hora, para *que* entregase su Alma al Redemptor de todas, y lograrse la Indulgencia plenaria, *que* se les està concedida, para semejantes casos, à los individuos de aquella *Santa Religion*.<sup>262</sup>

Aunque en Buenos Aires no había frailes trinitarios ni camilos (popularmente llamados “agonizantes”), este testimonio nos da una buena muestra del tipo de exhortaciones y de la asistencia espiritual que prestaban los clérigos en el momento de la muerte. Tampoco faltaban en el Río de la Plata quienes recurrían a las gracias e indulgencias concedidas por las órdenes mendicantes. María Labola, por ejemplo, profesó *in articulo mortis* como terciaria de la orden de la Merced, cumpliendo una vieja promesa que le había hecho a aquella devoción.<sup>263</sup> Al ceñir el hábito mercedario, la moribunda procuraba saldar su deuda espiritual tanto como ganar los favores e indulgencias tradicionalmente asociadas a esta orden y advocación mariana.

La presencia del confesor debía transmitir seguridad y consuelo en aquella última hora. Ningún difunto debía verse privado de ese auxilio espiritual. En su instructivo de 1769, el obispo De la Torre recordaba a los párrocos cuáles eran sus obligaciones junto a la cabecera del enfermo:

el Paternal animo de SSI. prebenia y prebino al presente cura y sus sucesores que excitando a los enfermos a la paciencia de los dolores, y trabajos con el recuerdo de los que cargò, y por nosotros amorosamente paciente sufrio *nuestro* Redemptor; y alentándoles a la

---

<sup>262</sup> AGN, Sucesiones, 3865, Testamentaria de Baltasar de Arandía, fs. 147-147 v.

<sup>263</sup> AGN, Sucesiones, 3468, Testamentaria de Santiago Anglade.

resignacion, y conformidad con la Divina voluntad; les amonesten que pidan confiados, y supliquen rendidos al Señor la gracia de Vien Morir; haciendo celebrar los que pudieren, el santo sacrificio de la Misa (...), consolandoles con Paternal amor, y conciliandoles con prudencia: que para el mayor espiritual sosiego christianamente ordenen, y desde luego otorguen su Testamento.<sup>264</sup>

Además de consolar al enfermo y aconsejarlo para que dispusiera de sus asuntos terrenales, los clérigos debían inducir a éste al arrepentimiento y la contrición. Como señala Vovelle (1990, p. 81), el momento de la agonía estaba sujeto a una “particular vigilancia”. Esos instantes finales constituían la última oportunidad para enmendar las faltas cometidas en vida y ponerse en “carrera de salvación”. Sin embargo, tampoco era fácil para los curas acertar en las disposiciones y penitencias. Algunas situaciones en particular podían generar serias dudas o problemas de conciencia, tanto en el enfermo como en el confesor.

Un dilema particularmente complejo debió afrontar el cura de Maldonado, Gabino Fresco, en julio de 1810. Unos meses antes, el capitán de blandengues y comandante de la plaza, Miguel Borrás, había solicitado una licencia para casarse con su amada, Narcisa Martínez. En medio de los crecientes conflictos entre la Junta de Buenos Aires y las autoridades orientales, el permiso le había sido denegado. Al poco tiempo Borrás cae enfermo y, esperando encontrar algún alivio, “pasa con su cama a curarse a la casa de su esposa futura”.<sup>265</sup> Todo el pueblo —dice el cura— nota “este acto tan ageno de su moralidad, y mas quando yendole a visitar, le observan estar en la cama de aquella”.<sup>266</sup>

En la madrugada del día 25, el estado del capitán se agrava y se llama de prisa al cura para que lo confiese. ¿Qué postura debía adoptar el párroco en este crítico momento? ¿Cómo salvar aquella alma manchada por el pecado de la “ilícita amistad”? Temeroso de las habladurías y murmuraciones del pueblo, y luego de consultar el asunto con un “ex jesuita”, Fresco decide desposar al comandante *in articulo mortis*, a pesar de no contar con la licencia necesaria. En carta al obispo Lué y Riega, el cura justifica su accionar:

la proximidad de su muerte que se me anuncia, la presencia e intermediación del objeto que ama, a quien no puedo despedir, (...) los escandalos que el Pueblo advierte, hacen

---

<sup>264</sup> SGU, Libro de difuntos de la parroquia de Montserrat, 1770-1800, fs. 19 v.-20.

<sup>265</sup> AGN, Sala IX, 6-7-7, f. 1220.

<sup>266</sup> *Ibid.*

zozobrar mi resolución. Creo que el único medio de mitigar las amarguras de su alma, de acallar los escándalos del Pueblo, y de evitar otros muchos males que yo solo conocía, era el de casarlo.<sup>267</sup>

La situación en que se encontraba el capitán era menos excepcional de lo que podría esperarse. En sus postrimerías, los fieles contaban con una última oportunidad para “poner sus asuntos en orden”, regularizar su situación y reconciliarse con su Creador. La importancia del clero residía en que era éste quien administraba el perdón y monopolizaba los sacramentos, en tanto gracia divina y medio de salvación.

#### **b. Los signos de la salvación:**

La Iglesia católica define al sacramento como un signo material o visible de la gracia de Dios. Por medio de éstos, el fiel accede a la divinidad, se liga a la Iglesia en tanto cuerpo místico de Cristo y participa de su salvación. Tres eran los sacramentos que se suministraban tradicionalmente a los enfermos en peligro de muerte: la confesión, el viático y la extremaunción. La recepción de éstos constituía uno de los requisitos fundamentales dentro del modelo cristiano de “buena muerte”. Los datos contenidos en los libros de difuntos corroboran que la inmensa mayoría de los fieles recibían estos signos de gracia antes de morir (*Cuadro 2*). Del total de adultos y jóvenes fallecidos en la parroquia de Montserrat entre 1770 y 1810, sólo un 15% murió sin haber recibido alguno de los tres sacramentos.

---

<sup>267</sup> *Ibid.*, f. 1220 v.

**Cuadro 2.** Recepción de los últimos sacramentos (parroquia de Montserrat, 1770-1810).<sup>268</sup>

| <b>SACRAMENTOS RECIBIDOS ANTES DE MORIR</b>  |             |                |
|----------------------------------------------|-------------|----------------|
| <b>Recibieron sacramentos</b>                | <b>2260</b> | <b>69,77%</b>  |
| Confesión, viático y extremaunción           | 1991        | 61,46%         |
| Confesión y viático                          | 4           | 0,12%          |
| Confesión y extremaunción                    | 42          | 1,29%          |
| Sólo confesión                               | 94          | 2,90%          |
| Sólo extremaunción                           | 129         | 3,98%          |
| <b>No recibieron sacramentos</b>             | <b>499</b>  | <b>15,41%</b>  |
| <b>Sin datos</b>                             | <b>480</b>  | <b>14,82%</b>  |
| <b>Total fallecidos (excluidos párvulos)</b> | <b>3239</b> | <b>100,00%</b> |

**Cuadro 3.** Fallecidos que no recibieron los últimos sacramentos antes de morir  
(Montserrat, 1770-1810).<sup>269</sup>

| <b>CAUSA POR LAS QUE NO RECIBIÓ LOS ÚLTIMOS SACRAMENTOS</b> |            |                |
|-------------------------------------------------------------|------------|----------------|
| Muerte repentina                                            | 320        | 64,12%         |
| Incapaz/inconsciente/demente                                | 12         | 2,41%          |
| No avisó a tiempo                                           | 10         | 2,01%          |
| Murió en el campo                                           | 1          | 0,20%          |
| Murió ahogado                                               | 4          | 0,80%          |
| Ahorcado                                                    | 1          | 0,20%          |
| Sin datos                                                   | 151        | 30,26%         |
| <b>Total</b>                                                | <b>499</b> | <b>100,00%</b> |

La recepción de los últimos sacramentos poseía un carácter cuasi universal en la sociedad porteña colonial. Para el fiel católico, morir sin ellos implicaba una pérdida irreparable. Sólo aquellos que fallecían de forma súbita o imprevista, o bien quienes se encontraban incapaces o en estado de inconsciencia, quedaban excluidos de este rito (*Cuadro 3*). Esta era uno de las causas por las cuales la muerte súbita resultaba tan inconveniente y era tan temida entre los fieles. Por este mismo motivo, los clérigos aconsejaban a los enfermos y a sus familiares que no dilataran la recepción de los sacramentos. En 1769, el obispo De la Torre se lamentaba de

<sup>268</sup> Confeccionado en base a: SGU, Libro de difuntos de la parroquia de Montserrat, Libro I, 1770-1800 y Libro II, 1801-1810.

<sup>269</sup> *Ídem.*

la cantidad de personas que morían inconfesas y exhortaba a los curas para que previnieran a tiempo a los fieles:

que los Curas o su lugar-Thenientes amonesten, y repetidas veces prevengan a sus feligreses: que en sintiéndose enfermos con calentura continua, les avisen al tercer día (...) para que estando en sus cavales sentidos, puedan fructuosamente confesarse, y disponerse para el Santo Viatico, si fuere necesario, acordandoles a todos: que despues de haver pecado, no hay medio ni remedio para *nuestra* salvacion, que la verdadera Penitencia: y que, quando Dios dà la enfermedad, es citarnos como dice San Gregorio, para comparecer en su rectísimo tribunal; siendo siempre peligrosa la tardanza de *nuestra* conbersion, como dice el Padre San Agustin, quando nos hacemos sordos a los divinos llamamientos.<sup>270</sup>

Este “divino llamamiento” tenía que inducir al fiel a la penitencia y la reconciliación. La confesión —que debía realizarse obligatoriamente por lo menos una vez al año— era precisamente el primero de los sacramentos en ser impartido al enfermo. Una muerte inconfesa podía traducirse en la condenación eterna, como sugería en 1817 un párroco de la campaña cordobesa: “porque no la habían llevado enferma á que la confesara; que así se los llevaban los Diablos, y que así la habían llevado a la difunta”.<sup>271</sup> En el marco de la piedad barroca, los sacramentos poseían una importancia crucial y una enorme potencia salvífica. Por el contrario, su falta podía acarrear nefastas consencuencias para el alma del difunto.

Pero la eficacia de este sacramento dependía además del sincero arrepentimiento del pecador. Durante siglos, los teólogos cristianos habían discutido la naturaleza y las causas de la reconciliación. ¿Bastaba con el temor al infierno y a los castigos divinos, o era necesario que el arrepentimiento se fundara en la verdadera caridad o amor a Dios? Las disputas entre “atricionistas” y “contricionistas”, entre laxistas y rigoristas, no cesaron hasta bien entrado el siglo XIX.<sup>272</sup> Los clérigos más severos descreían de las conversiones apresuradas y podían incluso negarle la absolución al enfermo.

Entre estos últimos se encontraba el arzobispo de Charcas, Fray José de San Alberto, quien se mostraba abiertamente escéptico con respecto a las confesiones superficiales y presurosas:

---

<sup>270</sup> SGU, Libro de difuntos de la parroquia de Montserrat, 1770-1800, fs. 18 v.-19.

<sup>271</sup> Citado en Ayrolo (2009, p. 116).

<sup>272</sup> Sobre este punto, cfr. Delumeau (1992).

Cada día estamos viendo y oyendo confesiones; pero ¡ah, que apenas vemos ni oímos un pecador que haga verdadera penitencia de su pecado! Se confiesan los cristianos, se confiesan con frecuencia, se confiesan en vida, se confiesan a la hora de la muerte; (...) pero ¿dónde está el exámen diligente, solícito y cuidadoso de sus conciencias? ¿dónde está el dolor interior y sobrenatural de sus culpas? ¿dónde está el propósito firme y eficaz de la enmienda? (...) ¿Pues qué importa, amados hijos, qué importa que la confesión sea llave para abrir las puertas del cielo, cerradas con la culpa, si tal vez vosotros las cerrais mas, y mas fuertemente, por no dar las debidas vueltas al exámen de vuestra conciencia?<sup>273</sup>

Aunque el prelado sostenía que el sacramento podía perfeccionar el arrepentimiento imperfecto del pecador, en términos generales mantenía una posición claramente rigorista. En otro pasaje de su tratado, el carmelita advertía:

si no alcanzamos a dolernos por puro amor a Dios, que es el dolor perfecto ó de contrición, tal vez nos dolemos por temor al infierno, que es el dolor imperfecto o de atrición. Pero el propósito, amados hijos, no hay escape, ó tenerlo verdadero y perfecto, ó condenarnos para siempre.<sup>274</sup>

El rigorismo de San Alberto se correspondía con una concepción restrictiva y elitista de la salvación. Para el fraile carmelita, pocos son los que se salvan e “innumerables los que se condenan”. Es probable que los confesores fuesen un tanto más flexibles e indulgentes que el austero prelado. La práctica diaria de la confesión y el contacto frecuente con los feligreses –sugiere Delumeau (1992)– tendía a aplacar el rigorismo de los claustros. Sin embargo, no podemos determinar a ciencia cierta qué tan severos eran los clérigos porteños. ¿Tranquilizaba realmente la confesión y la penitencia o reavivaba las inquietudes y temores del enfermo? Es difícil saberlo, aunque ciertos testimonios sugieren que no eran pocos quienes albergaban dudas o “escrúpulos” en su consciencia. Simón Machado, vecino de Baradero, establecía lo siguiente en su testamento de 1784:

por quanto tengo Algun escrupulo de mi Consiensia sobre si haber Cumplido bien con las penitencias respectibas a mis Culpas Confesadas (...), es mi voluntad *que* porque Dios se digne Apiadarse de mi Alma se diga una misa por las benditas Animas del Purgatorio.<sup>275</sup>

---

<sup>273</sup> San Alberto, A. *Voces del Pastor en su visita...* 1806, p. 81.

<sup>274</sup> *Ibid.*, pp. 150-151.

<sup>275</sup> AGN, Sucesiones, 7151, Testamentaria de Simón Machado, f. 2.

Las culpas inconfesas, las penitencias mal cumplidas o las restituciones aplazadas podían atormentar la atribulada conciencia del moribundo. En cualquier caso, una vez suministrado el sacramento de la confesión, el enfermo se encontraba en condiciones de recibir el viático.

Con este nombre se conocía a la comunión que se administraba a los enfermos en el momento de la muerte, con el propósito de facilitar el tránsito del alma hacia el más allá. De allí la etimología de la palabra, derivada del latín *viaticum*, término que alude a las prevenciones que deben tomarse antes de emprender un viaje. La comunión o viático era concebida como un “alimento espiritual” que ayudaba al alma en su partida del mundo terrenal y en su viaje al más allá. Con su habitual severidad, San Alberto advertía que era necesaria una verdadera fe y devoción para que este divino auxilio surtiese algún efecto: “pocos son los que mueren, sin haber recibido el sagrado Viático; ¡pero quan pocos son los que lo reciben con piedad y devoción!”<sup>276</sup>

Tratándose del cuerpo sacramentado de Cristo, no eran pocas las prevenciones que debían tomarse para esta ceremonia. En el céntrico barrio de Santo Domingo, el Santísimo Sacramento salía en un carro tirado por mulas desde el piquete de San Martín hasta la casa del enfermo.<sup>277</sup> A principios de la década de 1820, un viajero inglés registró con estupor esta “extraña costumbre”:

Otra práctica que atrae la atención de los protestantes es el paso del Santísimo Sacramento por las calles de la ciudad, para suministrar los últimos auxilios de la religión a quienes se hallan en trance de muerte. El sacerdote y un ayudante, ambos ricamente vestidos, van sentados en un coche tirado por mulas blancas. Avanzan a paso lento, escoltados por unos pocos soldados; negras, niños y otras personas cargan faroles encendidos, tanto de noche como de día. Una campana anuncia a los transeúntes que la procesión está cerca. Todos deben descubrirse y, al llegar el coche, ponerse de rodillas. (...) Los jinetes descienden de sus caballos y se arrodillan. De noche, se iluminan las casas por donde pasa y sus moradores se ponen de rodillas. (...) Se muestra una gran veneración por todo aquello que concierne a la ceremonia del Santísimo Sacramento: se dice que en otro tiempo hasta las mulas se miraban como sagradas. Cuando el cortejo pasa frente a los cafés, los apostadores y jugadores de billar dejan sus diversiones profanas y salen a arrodillarse. En el teatro la

---

<sup>276</sup> San Alberto, A. *Voces del Pastor en el Retiro...*, 1789, p. 225.

<sup>277</sup> El piquete de San Martín era una antigua construcción que había pertenecido a los jesuitas y que fue utilizada luego como cuartel y cochera. Se encontraba situado junto a la Plaza Mayor, frente al “hueco de las ánimas”.

interpretación se interrumpe; actores y actrices se arrodillan en el escenario y el público en sus asientos.<sup>278</sup>

El viático llegaba finalmente a la casa del enfermo acompañado por este vasto cortejo. También en el cuarto del moribundo se tomaban los recaudos correspondientes. “Me dicen que en la habitación del enfermo se realizan grandes preparativos para esperar el sacramento”, decía el atónito viajero inglés.<sup>279</sup> El padre Arbiol advertía que todos debían venerar al Santísimo, tanto al entrar como al salir del cuarto, y recomendaba una oración para antes de recibir el viático y otra para después de haberlo recibido.<sup>280</sup> La habitación del enfermo solía iluminarse con velas y cirios. En una testamentaria de 1805, por ejemplo, se consignan los gastos del “alquiler y consumo de cuatro cirios que llevaron para sacramentar a la finada”.<sup>281</sup> En otra sucesión, se detalla el costo de “doce achones *que* dos veces sirvieron para dar su Magestad á dicho finado, y á la Señora su Esposa”.<sup>282</sup> Un aura de solemnidad y circunspección rodeaba al enfermo en este momento crítico. Una vez recibido el viático, el moribundo podía solicitar el último de los sacramentos: la extremaunción.

De los siete sacramentos instituidos por la Iglesia católica, la extremaunción era el único reservado exclusivamente para el momento de la muerte. De allí su nombre, ya que sólo se aplicaba *in extremis*, es decir, en los instantes finales de la vida. Según el obispo San Alberto, recibir este sacramento implicaba “perder la confianza en los remedios de la medicina y recurrir al último que la Iglesia tiene para sus hijos agonizantes y moribundos”.<sup>283</sup> El uso del término “medicina” para referirse a la extremaunción no era simplemente una metáfora. Como señala Diego Carnevale (2012), este sacramento “constituía un caso típico de medicina celestial, ya que era el último intento de salvar al moribundo a través de la intervención divina. (...). El óleo debía ser la última forma de cura posible” (p. 59). Sin embargo, era preferible impartirlo mientras el enfermo aún se encontraba consciente. El padre Arbiol

---

<sup>278</sup> An Englishman, *A five years residence in Buenos Ayres...*, 1825, pp. 117-118.

<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>280</sup> Cfr. Arbiol, A. *Visita de enfermos...*, 1786, pp. 60-63. En 1805, la Imprenta de los Expósitos sacó a la luz un breve texto titulado *Ramillete Eucarístico o metodo especial de dar culto al Santísimo Sacramento. Reservado en los Santos Sagrarios; y cuando se lleva por Viático a los enfermos*. En el mismo se incluía un padrenuestro en verso, “que podrá cantarse cuando se lleva a Jesu-Cristo Sacramentado por Viático a los enfermos”. Cfr. Furlong (1953, p. 419).

<sup>281</sup> AGN, Sucesiones 3468, Testamentaria de Úrsula Azpillaga.

<sup>282</sup> AGN, Sucesiones 3468, Testamentaria de Santiago Anglade.

<sup>283</sup> San Alberto, A. *Voces del pastor en el Retiro...*, 1789, p. 227.



advertía que la Santa Unción no debía darse ni demasiado pronto ni demasiado tarde y aconsejaba a los clérigos valerse del “prudente dictamen” del médico.<sup>284</sup>

El sacerdote, revestido de estola y sobrepelliz, comenzaba la ceremonia echando agua bendita en forma de cruz sobre el cuerpo del enfermo y los circundantes. El moribundo y quienes lo rodeaban debían recitar en voz alta tres oraciones de carácter penitencial, el *confiteor*, el *miseratur* y el *indulgentiam*. Luego, el sacerdote procedía a impartir la unción, mientras los asistentes entonaban los salmos penitenciales.<sup>285</sup> El clérigo aplicaba el óleo de los enfermos en forma de cruz sobre siete partes del cuerpo: los ojos, las orejas, la nariz, la boca, las manos, los riñones y los pies.<sup>286</sup> Por medio de esta unción se imploraba el perdón de Dios por los pecados cometidos a través de los cinco sentidos. La extremaunción procuraba aliviar y confortar al enfermo, así como reforzar su fe para el momento de la muerte. En última instancia, la extremaunción actuaba también como un escudo protector contra las tentaciones del demonio.

Una vez impartido el último de los sacramentos sólo quedaba esperar el inevitable desenlace. Las oraciones, plegarias y exhortaciones se prolongaban hasta el momento mismo de la muerte. De acuerdo con el padre Arbiol –quien concebía a la agonía como una instancia decisiva para el futuro del alma– los clérigos no debían dejar de exhortar al enfermo hasta asegurarse de que éste hubiese expirado, ya que en esos últimos momentos cada instante poseía un altísimo valor.<sup>287</sup> Como decía el padre Julián de Agüero, el deber de los eclesiásticos consistía nada menos que en acompañar las almas de los fieles “hasta las puertas de la eternidad”.<sup>288</sup>

#### 4. Conclusión

---

<sup>284</sup> Cfr. Arbiol, A. *Visita de enfermos...*, 1786, p. 194.

<sup>285</sup> Con este nombre se conoce a un conjunto de salmos en los que predominan tópicos como el arrepentimiento, la súplica y el perdón. Se trata de los salmos 6, 32, 38, 51, 102, 130 y 143.

<sup>286</sup> Según una antigua creencia, los riñones eran el asiento de las pasiones humanas.

<sup>287</sup> Arbiol, A. *Visita de enfermos...*, 1786, p. 228.

<sup>288</sup> Oración que en las exequias ... [1820], en *El clero argentino de 1810 a 1830, t. II Alocuciones y panegíricos*, 1907, p. 84.

En la sociedad barroca convivían lado a lado la medicina de los hombres y la “divina medicina”, la salud del cuerpo y la “salud del alma”, la vida terrenal y la eterna, el mundo de los vivos y el de los muertos.<sup>289</sup> No existía una separación tajante entre ambas esferas. La enfermedad era tanto una oportunidad para enmendar las acciones o “enderezar” el curso de la vida, como también un motivo de inquietud y de angustia, detrás del que se ocultaba el temido rostro de la muerte. Del otro lado de este oscuro velo, se alzaba una realidad incierta y desconocida.

No había motivos para escatimar recursos si de lo que se trataba era de preservar la vida. Médicos, “brujos”, curanderos, amuletos o reliquias podían servir para conjurar la enfermedad y alejar así el temido fantasma de la muerte. La “celestial medicina” daba cuenta de una intimidad muy profunda entre el feligrés y sus divinos protectores, con quienes estos se relacionaban por medio de una profusa serie de intercambios, de promesas y favores. Pero si la muerte se transformaba en una amenaza demasiado próxima y acuciante, no era menos importante asumir todos los recaudos necesarios que ameritaba aquel “último” y “tremendo lance”. Lentamente, la habitación del enfermo daba paso al lecho del moribundo.

Una serie de prácticas y de comportamientos fuertemente ritualizados rodeaban el momento de la muerte. Estos últimos instantes poseían tradicionalmente una importancia crucial, ya que de ellos dependía el destino del alma del moribundo. Era necesario acompañar al enfermo, consolarlo y confortarlo en sus padecimientos y dolores. En este contexto, los clérigos desempeñaban un rol central, ya que de ellos dependía la administración de los símbolos de la gracia y la reconciliación. En tanto dispensadores de lo sagrado, los eclesiásticos cumplían un rol tanto o más importante que el de los médicos.

En la sociedad colonial, el ámbito de la salud, de la muerte y de la enfermedad no pertenecía por entero al dominio de la ciencia o de la medicina. Los males que aquejaban al cuerpo –al igual que los que afectaban al alma– se encontraban vinculados a una multiplicidad de causas y de efectos. Por este motivo, no existía una única “medicina”, ni una actitud uniforme con respecto a la preservación o conservación de la salud. La muerte era una posibilidad concreta

---

<sup>289</sup> Recuérdese que en sus *Confesiones* San Agustín se refiere a Cristo como el “íntimo médico” (libro X, capítulo III). También los sacerdotes eran caracterizados como “médicos” o “curas de almas”. Por otra parte, el sacramento de la extremaunción solía ser considerado como el “último remedio”.

y angustiante. Cuando esta perspectiva se volvía demasiado cercana y acuciante, los fieles recurrían a los tradicionales ritos y símbolos de la piedad barroca. Sólo la fe parecía ofrecerle un refugio y consuelo eficaz al atribulado espíritu del moribundo.

### Capítulo III. Los ritos de la muerte barroca: la mesa y la misa.

*Lo que más cuesta en estos sitios es morir,  
por el enorme gasto que trae consigo la muerte.*

Pedro Pereira Fernandes de Mesquita.<sup>290</sup>

Una vez acontecida la muerte, daba comienzo un conjunto de prácticas y ceremonias que solían extenderse durante días, semanas e incluso meses. En términos generales, se pueden distinguir dos grandes momentos. El primero comenzaba con la muerte, incluía el velorio y tenía su punto culminante y más significativo en el entierro. A partir de entonces se desplegaba un segundo momento, que prescindía de la presencia efectiva del cuerpo, pero no así del recuerdo o “memoria” del fallecido. Esta segunda etapa comprendía la función y comida de “honras”, incluía el período de duelo y luto, y culminaba por lo general con la función de aniversario o “cabo de año”. A lo largo de todo este lapso solían encomendarse un número variable de misas y también se podían comprar bulas de difunto y realizar devociones específicas en favor del alma purgante del ser querido.

Según el padre Pereira Fernandes de Mesquita, el luto duraba todo un año, durante el cual las casas mortuorias permanecían “adornadas con cortinas blancas”. Este largo ciclo, aunque no siempre se cumpliera de forma completa o acabada, da cuenta de la presencia persistente de los muertos en el mundo de los vivos. Como señala José Pedro Barrán (2017), los fieles católicos “pasaban más tiempo en las iglesias por funerales que por lecciones de catecismo” (p. 28). Lejos de agotarse en un instante, la muerte se extendía en el tiempo e impregnaba las preocupaciones e inquietudes de los vivientes.

En este capítulo analizaremos los preparativos, gestos y ceremonias que acontecían luego del momento de la muerte y cómo ésta era asimilada y resignificada por los familiares y amigos del difunto. Para esto abordaremos tanto la dimensión pública y comunitaria de la muerte como también la vivencia personalizada e íntima de los deudos. Asimismo, daremos cuenta de la tensión entre las prácticas prescriptas y autorizadas por la Iglesia y los usos y

---

<sup>290</sup> Pereira Fernandes de Mesquita, P. *Relación de la conquista...* [1777], 1982, p. 63.

costumbres –no siempre convencionales u ortodoxos– adoptados por los feligreses. Estas tensiones entre lo comunitario y lo individual y entre lo prescripto y lo vivido, nos permiten captar las ambigüedades, las modalidades de apropiación y los espacios de negociación abiertos por los fieles.

### **1. El velorio y convite barroco: escándalos, excesos y desengaños.**

Luego de constatar la muerte, el cadáver era amortajado y dispuesto en un cuarto acondicionado al efecto, por regla general rodeado de velas y candelabros, así como de paños negros. Las mandas de los testadores nos permiten concluir que los fieles porteños prefirieron casi siempre los hábitos religiosos, con excepción de los clérigos, que optaban por sus “vestiduras sacerdotales”. La mortaja más popular en Buenos Aires era la de los franciscanos, que reunía casi el 40% de las preferencias durante el período analizado (*Gráfico 1*). Esta elección respondía con toda seguridad a los particulares beneficios y privilegios asociados a la orden seráfica.<sup>291</sup>

En un lejano segundo y tercer lugar se encuentran los hábitos de mercedarios y dominicos, y más raramente el betlemítico y los escapularios del Carmen y de Nuestra Señora de los Dolores. Otros feligreses –bien fuera por la imposibilidad de acceder a un hábito, o como muestra de humildad– pedían ser amortajados con un “lienzo blanco”, con las sábanas de su uso, con una “mortaja humilde”, con “el género más inferior”, o bien “con lo que se pudiere”. En todo caso, la inmensa mayoría de los testadores hacía explícita su elección. Algunos incluso compraban la mortaja en vida, o la dejaban pagada por anticipado.<sup>292</sup>

Eventualmente, los notarios pasaban a reconocer el cadáver a casa del difunto y extender la correspondiente “fe de muerte”.<sup>293</sup> Esta constatación solía basarse en la *conclamatio*, una antigua práctica de origen romano que consistía en llamar tres veces al difunto por su nombre. La mayoría de las veces, al llegar el escribano, el cuerpo ya se encontraba amortajado con un

---

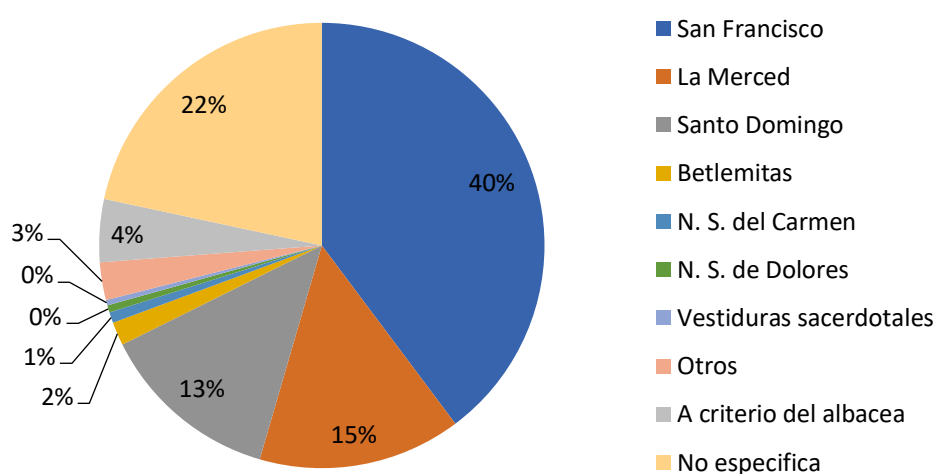
<sup>291</sup> Algunos agregaban también el “cordón de San Francisco” y pedían ser enterrados con “los pies descalzos”, en señal de humildad.

<sup>292</sup> Juan Bautista González, por ejemplo, había dejado pagadas su mortaja, responso y misas, por medio de dos “contratas” celebradas con los conventos de Santo Domingo y La Merced. (cfr. AGN, Protocolos notariales, Registro 1, 1780, fs. 97-97 v.).

<sup>293</sup> Esto ocurría particularmente cuando debía “abrirse” un testamento cerrado.

hábito o un lienzo, o bien cubierto con su ropa. Así lo describe, por ejemplo, el escribano Pedro Núñez en una “fe de muerte” de 1796: “estando en estas casas de la morada de Don Miguel de Zubiria, y en la sala de ella lo vi en un feretro con varias velas encendidas, amortajado con el Abito de nuestro Padre Santo Domingo, y según lo yerto de su cadaver al parecer estaba naturalmente muerto”.<sup>294</sup> El cuerpo, trasladado del cuarto a la sala, amortajado y colocado en un féretro, ya había sido acondicionado para el velorio.

**Gráfico 1.** Elección de mortaja entre los testadores porteños (1770-1822).



La profusión del decorado variaba de acuerdo a la identidad del difunto y sus posibilidades económicas. Este despliegue tendía a incitar la sensibilidad de los parientes y amigos reunidos en torno al cuerpo sin vida, apelando a los elementos clásicos de la estética funeraria barroca y eventualmente incorporando algún ornamento adicional asociado a la condición social del difunto, como la vestimenta de culto en el caso de los clérigos o las espadas e insignias en el de los militares. Para comienzos de la década de 1820, el autor anónimo de *A five years residence in Buenos Ayres*, nos describe en detalle una de estas escenas:

La sala en que se expone el cadáver es iluminada: grandes cirios rodean al ataúd y las paredes y mesas se hallan cubiertas de adornos blancos, cruces, etcétera. Las ventanas se

<sup>294</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 1, 1796-1797, f. 250.

dejan abiertas para que los transeúntes vean la lúgubre escena y reflexionen sobre la fugacidad de la existencia. Recuerdo mi sorpresa cuando vi por primera vez un espectáculo de esta naturaleza. El cadáver de una mujer de treinta años yacía en el ataúd; la tapa había sido retirada, las manos estaban cruzadas sobre el pecho y entre ellas se veía una cruz. El brillo del ataúd y las luces le daban el aspecto de una figura de cera; por unos momentos, no conociendo las costumbres del país, creí que era así.<sup>295</sup>

El velorio concitaba las plegarias y acompañamiento de los amigos y vecinos, al mismo tiempo que servía como advertencia o desengaño, recordando el carácter transitorio y fugaz de la vida. La ornamentación y arreglo de las casas debía expresar este recogimiento y pesar colectivo. En la sala del velorio se colgaban paños blancos o negros, se tapaban los espejos y se colocaban cruces y velas encendidas. Aunque esta escenificación de tintes barrocos persistía aún bien entrado el siglo XIX, cada vez más fieles se decantaban por un duelo sencillo y despojado. En 1810, Francisco Valdovinos le pidió lo siguiente a sus albaceas:

quando fallesca, no quiten de la Sala las cortinas de damasco de las puertas y ventanas si estuviesen puestas, ni que cubran los Espejos ni cornucopias, y solo quitarán los Camonsillos del estrado, y pondran en su lugar sillas, y despues que se concluian los funerales se sacaran dichas sillas, y en caso que no cumplan esta disposiciòn, multa à sus bienes en doscientos pesos, los que exigirá el Reverendo Padre Perfecto del Hospital Betlemitico para los gastos de èl.<sup>296</sup>

El velorio solía prolongarse durante largas horas o hasta un día entero. El temor a la “muerte aparente” y a ser enterrado vivo –preocupación muy extendida desde mediados del siglo XVIII– hacía que muchos dilataran el momento de la sepultura.<sup>297</sup> María José Pando, por ejemplo, había pedido expresamente que su cuerpo no saliese de su casa hasta que fuese la hora del entierro.<sup>298</sup> Esta prolongada espera podía suscitar ciertos inconvenientes, sobre todo en los días de gran calor. En ocasiones debía anticiparse el entierro, o bien se usaba vinagre para “refrescar el cadáver”.<sup>299</sup>

Durante todo ese tiempo la casa mortuoria permanecía iluminada. La testamentaria de Úrsula Azpillaga deja constancia de que los cuatro “velones” que se llevaron a la casa de la difunta

---

<sup>295</sup> An englishman, *A five years residence in Buenos Ayres...*, 1825, p. 119.

<sup>296</sup> AGN, Sucesiones 3920, Testamentaria de Francisco Valdovinos, fs. 23-23 v.

<sup>297</sup> Cfr. Ariès (1984, pp. 329-335), también Gómez Navarro (1998, pp. 113-116).

<sup>298</sup> AGN, Sucesiones 3864, Testamentaria de Martín de Altolaguirre, fs. 88-88 v.

<sup>299</sup> AGN, Sucesiones 7151, Testamentaria de Manuel Miltos.

para alumbrar su cadáver “ardieron *hasta que se acabó el entierro*”.<sup>300</sup> El cuerpo también podía velarse en una iglesia o un convento, especialmente si el difunto gozaba de una alta posición social o era un miembro destacado de alguna hermandad o cofradía. Isidoro Balbastro, por ejemplo, hizo valer su condición de síndico de la Recoleta y pidió expresamente que su cuerpo fuese llevado directamente a ese convento y se lo colocara “en la Sala de Profundis de el, según se practica con los Religiosos de la orden”.<sup>301</sup>

Los ritos y preparativos con que se velaba el cuerpo del difunto solían derivar en las desmesuras y excesos característicos de la piedad barroca. Ya desde los tiempos de Felipe II, la Corona había procurado –aunque con escaso éxito– limitar estas “vanas demostraciones y apariencias”.<sup>302</sup> A partir de entonces, no dejaron de sucederse las pragmáticas y reales cédulas tendientes a la moderación de pompas y lutos. En este sentido se había expedido Carlos II en 1693 y Felipe V, en 1723 y 1729. Sólo durante la segunda mitad del siglo XVIII, se sancionaron en Buenos Aires tres bandos de gobierno relativos a esta materia, uno promulgado en 1752 y otros dos en 1768 y 1773.<sup>303</sup> Pero como afirmaba el gobernador Andonaegui, poco caso se había hecho de lo “mandado por S. M.”, continuando el “desorden que hasta aora se ha experimentado asi en los entierros como en las onras”.<sup>304</sup>

La repetición incesante de las normas y el propio escepticismo de las autoridades borbónicas demuestran que la piedad y devoción de los fieles desafiaba abiertamente el espíritu de moderación predicado por la Corona. Las leyes y bandos prohibían, por ejemplo, que se impusiera el luto a los criados y que se colocaran colgaduras negras en las iglesias y en las paredes de las casas. Las cuentas obrantes en los expedientes sucesorios demuestran la ineficacia de estas tentativas de moderación. La testamentaria del acaudalado comerciante Vicente de Azcuénaga –fallecido en 1787– consigna un gasto de 445 pesos en géneros “para

---

<sup>300</sup> AGN, Sucesiones 3468, Testamentaria de Úrsula Azpillaga.

<sup>301</sup> AGN, Sucesiones 3917, Testamentaria de Isidoro Balbastro, f. 7. La sala *De Profundis* era un lugar del convento, situado generalmente junto al refectorio, en el que se rezaba por las almas de los difuntos y se velaba a los hermanos fallecidos. Toma su nombre de las primeras palabras (en latín) del salmo 130, que suele emplearse en los oficios de difuntos.

<sup>302</sup> Cfr. *Novísima Recopilación de las leyes de España*, 1805, Libro I, Título III, Ley II (pp. 19-20).

<sup>303</sup> AGN, Sala IX, 8-10-1 (639), fs. 359-360 y 8-10-3 (641), fs. 149-150 y 274-275. Similares providencias se estaban tomando en otras regiones del imperio. Diez años después de que el gobernador Bucarelli promoviera la moderación de lutos y funerales en Buenos Aires, su hermano Antonio, virrey de Nueva España, dictó un bando muy similar. Cfr. Voekel (2002, pp. 62-63).

<sup>304</sup> AGN, Sala IX, 8-10-1 (639), f. 359 v.



enlutar todos los hijos del finado, criados y casa”, además de 8 pesos pagados a un tal José Barrera por “el trabajo *que* hizo en la Casa del finado en el día de las honrras”.<sup>305</sup> Lejos de constituir una excepción, los gastos en paños negros y lutos para esclavos y criados aparecen regularmente en las sucesiones de otros prominentes funcionarios y comerciantes porteños.

Pero los excesos que inquietaban a las autoridades locales, tanto civiles como eclesiásticas, no concernían únicamente a la pompa y fasto del ceremonial barroco. Si la actitud que concitaba el momento de la agonía era exclusivamente de circunspección y recogimiento, no puede decirse lo mismo de los velorios. A diferencia de las demás instancias que componían el rito funerario barroco, estas reuniones revestían un carácter mucho más ambiguo, cargado de un fuerte componente profano o terrenal. En los velorios no sólo se exhibía el cuerpo, sino que se comía, se bebía, se jugaba e incluso se bailaba a plena vista del cadáver. El clérigo portugués Pedro Pereira Fernandes de Mesquita se mostraba sorprendido ante estas extrañas costumbres:

las noches de mayor diversión son las de los velorios de los difuntos; porque estando el cuerpo amortajado en el medio de la casa, concurre infinita gente, tanto hombres como mujeres, y pasan toda la noche en alegre conversación, jugando (a las cartas) en fumar y en beber; teniendo los deudos gran gusto (en ello). Si son personas de algunas posibilidades y distinción entre ellos, y aunque sean pobres, están obligados a esta indispensable ceremonia y gasto.<sup>306</sup>

Estos convites, fuertemente arraigados en la piedad local, eran objeto de una persistente y tenaz oposición por parte de las autoridades eclesiásticas. En 1769 el obispo Manuel Antonio De la Torre hizo una detallada descripción de estas prácticas, condenándolas enfáticamente:

Y no siendo menos intolerables los introducidos abusos, que llaman velorios de difuntos, en los cuales los vivos olvidados de su caduco ser, a vistas de los patentes desengaños de el muerto, gastan las noches en juegos juguetes indecibles, y classicas vorracheras, cosa que entre los christianos parece increíble (...). A lo que se añade el escandalo de distruibirse publicamente cigarros y mates a los que concurren à los entierros, como si la casa de el difunto fuera de combite y no de luto.<sup>307</sup>

---

<sup>305</sup> AGN, Sucesiones 3864, Testamentaria de Vicente de Azcuénaga, f. 261.

<sup>306</sup> Pereira Fernandes de Mesquita, P. *Relación de la conquista...* [1777], 1982, p. 63.

<sup>307</sup> SGU, Libro de difuntos de la parroquia de Montserrat, 1770-1800, f. 9.

Los velorios y convites no sólo ofendían a las autoridades religiosas, sino que podían perturbar el orden y policía de la ciudad. En 1809, en medio de un clima convulsionado, el virrey Cisneros ordenó a los alcaldes de barrio “celar é impedir, los bayles, musicas, y *velorios* á deshoras de la noche, mandando á los dueños de las casas despidan los concurrentes á ellas y cierren las puertas”.<sup>308</sup> Puede resultar extraña la equiparación entre velorios, fiestas y bailes. Sin embargo, para las autoridades locales estas reuniones formaban parte de un vasto conjunto de eventos y reuniones sociales que debían ser reguladas o controladas.

Un incidente ocurrido en 1784 en la vecina ciudad de Montevideo ilustra con claridad el carácter lúdico y festivo que podían adquirir estas reuniones. El expediente se inicia con la denuncia de un soldado del regimiento de Dragones, que afirmaba haber perdido la elevada suma de 136 pesos jugando a las cartas en un velorio. Las declaraciones de los testigos ponen de relieve el clima de regocijo que se vivía en la casa. Marcelo Benítez, natural de Buenos Aires, sostenía que “fue a la casa, o quarto del Belorio a divertirse, como a cosa de diez de la noche”.<sup>309</sup> De allí a poco rato –dice el testigo– se pusieron a jugar al “paro” entre el zapatero “Pascualón”, un tal Cruz y Juan Ignacio (alias “el Curita”). Otro declarante, Juan Gómez –también natural de Buenos Aires–, decía no haber podido ver nada entre “tanta confusión” y por haber pasado al “otro quarto del fandango con una Guitarra que llebaba, por haberle convidado para que tocase”.<sup>310</sup> Según los testigos, se siguió jugando hasta las ocho de la mañana e incluso al día siguiente continuaba el “concurso de gente” en la casa del velorio.

En los velorios, los elementos religiosos y las preocupaciones de índole trascendente convivían con un ambiente más bien mundano, prosaico o lúdico. En términos de José Pedro Barrán (2017), “la muerte de los otros implicaba para sus deudos formas de la fiesta: el estar en comunidad y no solos; el ocio y no el trabajo; la abundante comida y no el ayuno; el abuso de la bebida y no la abstinencia; la exhibición y no el ocultamiento” (p. 176). Para la plebe de la ciudad, los velorios eran lisa y llanamente una ocasión de recreación y divertimento. La pérdida era más tolerable si se la sobrellevaba de forma colectiva, acompañada por el baile,

---

<sup>308</sup> “Instrucción para gobierno y desempeño de los Alcaldes de barrio...” [1809], en *La Revolución de Mayo a través de los impresos de la época*, t. I, p. 228. Las bastardillas son nuestras.

<sup>309</sup> AGN, Sala IX, 32-3-5, exp. 452, f. 586 v. Este mismo expediente ha sido analizado por Carmen Bernand (2000, p. 102).

<sup>310</sup> *Ibid.*, f. 585 v.

la guitarra, los mates y cigarros. La fiesta transcurría, como se lamentaba el obispo De la Torre, “a vistas de los patentes desengaños del muerto”.

Como dejan entrever las fuentes citadas, los velorios eran acontecimientos sociales de primer orden, en los cuales se estrechaban y reforzaban los lazos de sociabilidad y las redes de parentesco y amistad. Parte central de esta ritualidad estaba dada por los “convites” o comidas en honor y memoria del difunto. Entre los sectores más acaudalados estos banquetes se realizaban una vez concluida la ceremonia de entierro o bien luego de la función de honras.<sup>311</sup>

La costumbre del convite persistía a principios de la década de 1820, como da cuenta el autor de *A five year residence*: “los parientes y amigos se dirigen a la casa del duelo (a veces al refectorio de la iglesia), donde se ofrece un refrigerio de tortas, fruta, vino, licores, cerveza, etc. La sala se encuentra iluminada y decorada con colgaduras blancas y negras.”<sup>312</sup> Por medio de este acto, la familia expresaba su agradecimiento a los concurrentes y hacía partícipe a la comunidad de su pérdida. Pero como señala María Elena Barral (2007), “este comensalismo festivo (...) excedía las celebraciones de la muerte, y se presentaba como una de las maneras más habituales de confraternización y de integración simbólica de la comunidad, o de parte de ella” (p. 194). De la cama o lecho del moribundo se pasaba a la mesa como lugar e instrumento de sociabilidad.

Las dimensiones y sofisticación del agasajo variaban de acuerdo a la identidad y posibilidades económicas del difunto y de su entorno. Los convites más sencillos solían basarse en mate, chocolate, bizcochos o empanadas. La testamentaria del platero Manuel Miltos –fallecido en 1780– consigna tan sólo un gasto de 7 reales en empanadas que se repartieron a los asistentes el día de honras.<sup>313</sup> En el otro extremo del espectro social, los deudos del acaudalado comerciante Vicente de Azcuénaga sufragaron 114 pesos a un maestro cocinero, que se encargó de preparar el banquete.<sup>314</sup> Igual de suntuosa y concurrida fue la comida ofrecida en honor de la difunta María José Pando en 1780.<sup>315</sup> El menú incluía una gran variedad de platos: pollo, pato, jamón, carne, salmón, cordero y sesos, todo esto

---

<sup>311</sup> La función de honras se realizaba algunos días después del entierro o deposición.

<sup>312</sup> An englishman, *A five years residence in Buenos Ayres...*, 1825, p. 120.

<sup>313</sup> AGN, Sucesiones 7151, Testamentaria de Manuel Miltos.

<sup>314</sup> AGN, Sucesiones 3864, Testamentaria de Vicente de Azcuénaga, f. 261.

<sup>315</sup> AGN, Sucesiones 3866, Testamentaria de Martín de Altolaquirre y María José de Pando y Patiño, f. 163.

acompañado por vino y café, así como postres y dulces que se compraron a un confitero (*Anexo 1*). Como señala Gloria Franco Rubio (2015), “la mesa como referente, pasó (...) a convertirse en un instrumento para la sociabilidad, capaz de mostrar la distinción que identificaba a los distintos grupos sociales” (p. 14). Los vecinos más acaudalados de Buenos Aires procuraban no quedarse atrás en esa puja por la distinción y el reconocimiento social.

Para fines de la década de 1810, la costumbre del convite persistía aunque con cierta moderación. Lentamente, los ritos que rodeaban a la muerte comenzaban a adoptar un carácter más sobrio y reservado. De la comida propiamente dicha se había pasado a un ligero “refrigerio”. En 1817, por ejemplo, los deudos de Martín de Monasterio compraron en el “Café de Marcos” todo lo necesario para el convite: “panales”, bizcochos largos, “bizcochos de espuma”, chocolate, jarras de café y de leche, pan francés, vino moscatel, cerveza, licores y cigarros de tres clases.<sup>316</sup> Tampoco se les olvidó obsequiar al cura con una abundante dotación de bizcochos, licores y cerveza. Pero incluso este moderado convite era objeto de censura por parte de los nuevos espíritus ilustrados.

Aunque las viejas costumbres se mantenían vigentes en buena parte de la feligresía porteña, las críticas de corte ilustrado comenzaban a hacerse cada vez más frecuentes. La nueva élite letrada juzgaba “impropio y pernicioso” aquel “desperdicio y ostentación”, tan característico de la vieja religiosidad barroca. La confusión entre lo sagrado y lo profano, entre la muerte y la fiesta, entre la risa y el llanto, resultaba intolerable. La pompa y la ostentación debían ceder paso a una nueva forma de entender la religión, mucho más interior y despojada. Era preferible repartir limosnas en beneficio de los pobres que gastar en lujo y “fugaz ostentación”. La vieja caridad cristiana se entroncaba con el espíritu filantrópico de la Ilustración y con una nueva noción de “utilidad pública”. Atrás habían quedado los grandes fastos y comidas de las décadas de 1770 y 1780.<sup>317</sup>

## **2. La marcha de la muerte: sociabilidad, piedad y poder.**

---

<sup>316</sup> AGN, Sucesiones 6780, Testamentaria de Martín de Monasterio, f. 2.

<sup>317</sup> Volveremos sobre este punto en el capítulo XII.

Las ceremonias fúnebres del período colonial no sólo expresaban el apego al barroco como modelo de religiosidad, sino que permitían codificar las diferencias y jerarquías sociales en el terreno de la muerte. El amplio espectro del ceremonial reflejaba la propia diversidad social: desde las grandes procesiones con multitud de “acompañantes” hasta el anónimo periplo de un cadáver llevado en carretilla hasta el camposanto parroquial. Nada desmiente más el carácter supuestamente igualador de la muerte que la procesión y el entierro.

En los grandes cortejos –reservados a los miembros de la élite– el cuerpo salía de la casa mortuoria escoltado por una multitud de asistentes. La cruz parroquial presidía la procesión, iluminada por hachas encendidas y escoltada por un número variable de clérigos revestidos de sobrepelliz. El cuerpo, colocado en un ataúd o parihuela, era cargado en andas hasta su destino final. Como señala Fernando Martínez Gil (2000), “los cortejos funerarios ofrecían una composición muy variada. La luz de las hachas, el sonido de las campanas y en ocasiones de la música presidían una nutrida comitiva: cofradías, clérigos, frailes, niños, pobres y toda clase de acompañantes seglares” (pp. 404-405). Además de realzar el cortejo y de prestigiar a la figura del difunto, cada uno de estos elementos poseía un carácter fuertemente simbólico. De acuerdo con el padre González Islas –capellán de la Santa Caridad– cada una de estas costumbres tenía un significado específico y variaba según el “tiempo y paraje”:

como el llevar velas encendidas á imitación de los Gentiles, ellos por *que* hacian sus Entierros de noche, y nosotros, aun de día en señal del triumpho que consigue el Christiano Atleta, *que* muere como tal. La Cruz alta para *que* viendola los Fieles rueguen a Dios por el Hermano, y despues de esto todas las solemnidades *que* cooperan à mantener la fê *que* Christo *nuestro* bien nos enseñó (...). Ahora bien (...) en este Pays no son mas, *que* la Cruz Alta, y las luces, y esas paradas en las esquinas *que* llaman Posas.<sup>318</sup>

De acuerdo con sus estatutos, las cofradías también debían acompañar el cuerpo de sus hermanos difuntos, provistos de su pendón negro y distintivos característicos. Por ejemplo, la constitución de la cofradía de Santa María del Socorro, asentada en el convento de La Merced, prescribía el siguiente procedimiento:

Junta que sea la Hermandad, saldrà con su Padre Capellan procesionalmente, llebando la derecha dicho Padre Capellan, y la Izquierda el Mayordomo con el Pendon de la Cofradia

---

<sup>318</sup> AGN, Sala IX, 6-7-9, f. 35 v.

enarbolada. En esta conformidad se dirijirán con mucha compostura al lugar donde este depositado el cadaver del Hermano difunto, resando con grande devocion en su hida y vuelta, de modo que edifiquen el Santisimo Rosario, que aplicaran por el Alma de aquel Hermano difunto. Tomarán à tiempo oportuno sobre sus ombros el cadaver, lo traheran, y acompañaran, asistiendo al oficio de difuntos, hasta darle Sepultura, executandolo por sus propias manos.<sup>319</sup>

Además de las cofradías y hermandades, las grandes procesiones solían contar con la concurrencia de las diferentes comunidades religiosas. Los herederos de Vicente de Azcuénaga, por ejemplo, solicitaron la presencia de los frailes mercedarios, dominicos y betlemitas, además de los franciscanos, a cuya orden tercera pertenecía el difunto. Otro prominente vecino de Buenos Aires, Marcos José de Riglos, pidió expresamente en su testamento el acompañamiento de “doce sacerdotes de sobrepelliz, y doce Religiosos de cada una de las Comunidades de esta ciudad, que hubieren ido a cantar antes el Responso, que se acostumbra haciendome las correspondientes Posas”.<sup>320</sup>

Los regulares no ponían ningún reparo a estas solicitudes, ya que la paga que se les ofrecía constituía una importante fuente de ingresos para sus comunidades. La familia Azcuénaga, por ejemplo, pagó 60 pesos a los betlemitas tan sólo por su presencia en el entierro y honras del difunto.<sup>321</sup> En 1775, el cabildo de la ciudad acusó a esta orden en particular de descuidar sus obligaciones hospitalarias por privilegiar la concurrencia a los entierros:

frecuentemente se les vé asistir a los entierros y honras de todos aquellos que los combidan, y les pagan la acistencia empleandose en ellas muchas veces toda una mañana ó una tarde, y lo más reparable llevandose consigo hasta el Capellan que no deve un momento Separarse del mismo Hozpital.<sup>322</sup>

Además de las cofradías y comunidades religiosas, también podía solicitarse la presencia de otros clérigos, al igual que la concurrencia de los demás párrocos de la ciudad. El cura de Montserrat, Antonio Suero, realizó en agosto de 1778 la siguiente anotación en su libro de difuntos: “assistio al entierro de Da. Josepha Vejarano la Cruz de esta Parroquia en consorcio

---

<sup>319</sup> AGN, Sala IX, 31-8-5, exp. 1363, fs. 6 v.-7.

<sup>320</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 1, 1790, f. 157 v.

<sup>321</sup> AGN, Sucesiones 3864, Testamentaria de Vicente de Azcuénaga, f. 279.

<sup>322</sup> AGN, Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires, Serie III, t. V, pp. 463-464.

de todas las Parroquiales urbanas”.<sup>323</sup> La presencia de la cruz parroquial costaba por sí sola alrededor de 20 pesos, y teniendo en cuenta que había un total de cinco parroquias en el recinto de la ciudad, podemos estimar el costo total en torno a los 100 pesos. Aunque esta cifra no constituía ningún obstáculo para un gran comerciante como Azcuénaga o Riglos, la gran mayoría de la feligresía porteña no se encontraba en condiciones –ni materiales ni simbólicas– de afrontar estas pompas.

Pero no sólo los clérigos participaban del cortejo. Una multitud de amigos, parientes y vecinos escoltaba el cadáver por las calles de la ciudad. Además del tradicional tañido de las campanas, la familia del difunto solía cursar invitaciones a sus conocidos y allegados para que participasen del entierro y la función de honras. No era raro que los deudos mandasen repartir 200, 500 o hasta 1000 “papeletas de convite” por toda la ciudad.<sup>324</sup> Estas “papeletas” o “esquelas” (*Imágenes 1-3*) informaban la hora y lugar de la ceremonia y tenían por objeto garantizar la concurrencia de los vecinos al entierro o a las exequias. Esta costumbre da cuenta de la trascendencia pública y comunitaria que asumía la muerte y hasta qué punto ésta se encontraba plenamente integrada dentro del modelo de sociabilidad colonial.

Sin embargo, estas prácticas podían resultar vanas o superficiales a los ojos de un clérigo rigorista y de tendencia ilustrada, como el obispo De la Torre:

la mera politica ceremonia de una asistencia aparente, superficial, mundana, ó de cumplimiento, como lo afirma la (al parecer) impiedad, con que a las puertas de la Iglesia dan el ultimo Vale al difunto muchos de los que hantes èran, y se preciavan de sus validos, descubriendose los quilates de la amistad, que ayer se vendia por fina y sin bastarda liga, con esta piedra, que se puede llamar de Escandalo; pues graduando el espiritu santo por mejor, mas util, y provechosa la asistencia à los entierros, que à las Bodas; se vé que en estas asisten los combidados a Misa y à Mesa; y en aquellos, despues de la estaciòn acorrillada de las mesas, huien de el requiescant in pace de la Misa.<sup>325</sup>

La preferencia por “la mesa” antes que por “la misa”, así como los corrillos, y las “conversaciones profanas” durante el cortejo eran –según De la Torre– un indicio muy claro de la “indevoción” y falta de seriedad con que se contemplaba el terrible desengaño de la

---

<sup>323</sup> SGU, Libro de difuntos de la Parroquia de Nuestra Señora de Montserrat, 1770-1800, f. 95 v.

<sup>324</sup> Cfr. AGN, Sucesiones 6727, Juan José Landa, f. 54 v.

<sup>325</sup> SGU, Libro de difuntos de la Parroquia de Nuestra Señora de Montserrat, 1770-1800, fs. 9-9 v.

muerte. Un momento particularmente propicio para estos “corrillos” eran las posas, es decir, las diferentes paradas que se realizaban en el curso de la procesión, durante las cuales se cantaba el responso. En España, los obispos y sínodos diocesanos intentaron limitar estas paradas, ya que –como señala Martínez Gil (2000)– “la multiplicación de posas hacía interminable el entierro” (p. 405). Sin embargo, esta costumbre era muy frecuente en Buenos Aires. En su diario, el padre Fernandes de Mesquita señala lo siguiente: “en todas las esquinas de las calles por donde pasa el entierro detienen el cuerpo, y le ponen 6 u 8 velas, que estrictamente deben ser llevadas por mulatas, y le cantan un responso; de cada parada tiene el cura una muy buena limosna”.<sup>326</sup>

Según Bentancor, Bentancur y González (2008), en Montevideo los funerales con posas eran escasos y tenían “un carácter excepcional y elitista” (p. 82).<sup>327</sup> En Buenos Aires estas paradas no eran tan infrecuentes, ni se encontraban restringidas a los miembros más encumbrados de la élite. Un quintero de medianos recursos, como José Domingo Aristegui, fue enterrado en 1784 con acompañantes, cantores y una procesión de doce posas. Alrededor de un 13% de los feligreses fallecidos entre 1770 y 1800 en el barrio de Montserrat –uno de los más pobres de la ciudad– fueron enterrados con una procesión con posas (*Anexo 2*). Lo más usual era de dos a cuatro por entierro, realizadas por lo general en las esquinas. Si nos dejamos guiar por estas cifras, podemos concluir que las procesiones y paradas fúnebres eran un espectáculo extremadamente frecuente en el Buenos Aires tardocolonial.

Además del “aprovechamiento espiritual” que suponía la profusión de sufragios y oraciones, la dimensión y composición del cortejo era un claro indicio de la posición social del difunto y de las relaciones de poder que se tejían en torno suyo. Como señala Maurice Agulhon (1984), en la sociedad barroca se encontraba muy extendida la idea de que “la amplitud del cortejo debía estar en proporción con la dignidad social del difunto, y que, consecuentemente, aumentando la pompa del cortejo se podía acrecentar el prestigio del muerto” (p. 107). El ceremonial de la muerte no se limitaba a la mera reafirmación o legitimación de una jerarquía social preestablecida, sino que implicaba también un espacio de conflicto y confrontación

---

<sup>326</sup> Pereira Fernandes de Mesquita, P. [1777]. *Relación de la conquista...*, 1980, p. 63.

<sup>327</sup> Gómez Navarro (1998, p. 124) también les atribuye un carácter elitista.



por la apropiación de un capital simbólico en disputa.<sup>328</sup> Más que simple reproducción de lo social, traducido a un plano simbólico, el momento de la muerte era una instancia de producción de sentido en sí misma. En su puesta en escena, el lenguaje simbólico del barroco contenía un fuerte poder performativo.

Al igual que otros tantos actos de la vida social y comunitaria colonial, las ceremonias fúnebres se encontraban regidas por una estricta etiqueta. La posición que ocupaba cada una de las corporaciones dentro del cortejo debía corresponderse con su lugar dentro del orden social. La prelación entre diferentes cuerpos, como cofradías y hermandades, era motivo de una conflictividad recurrente. Este modelo de ejercicio teatral del poder se estructuraba en torno a una pugna permanente por el usufructo del espacio y la visibilidad pública.

La muerte —lejos de constituir una vivencia estrictamente privada o familiar— no dejaba de formar parte de ese mundo simbólico, atravesado por disputas de etiqueta y ceremonial. Permítasenos citar tan sólo un ejemplo. En mayo de 1805 el virrey Sobremonte envió un recado al alcalde de primer voto del cabildo, solicitando a los miembros del cuerpo que concurriesen “como particulares” al entierro de su hijo. El virrey afirmaba que también concurrirían los ministros de la Audiencia “con capa y gola” y le aseguraba a los capitulares que ellos contarían con “sillas separadas” para sentarse durante la función. Sin embargo, el cabildo rehusó presentarse en el entierro, dado que no “era conveniente al decoro del Cuerpo” y que por esto podían sufrir “sonrojos y vejámenes”.<sup>329</sup> Este desaire enrareció las relaciones entre los capitulares y el virrey y derivó en una extensa disputa en torno a las reglas del ceremonial.<sup>330</sup>

Las susceptibilidades del cabildo y del virrey no constituían un simple capricho. En una sociedad en la que el “ser” y el “parecer” tendían a confundirse, una omisión involuntaria o un simple descuido podían ser el emergente de un conjunto de tensiones latentes entre

---

<sup>328</sup> Sin adherir a su teoría *tout court*, retomamos el concepto de “capital simbólico” tal como ha sido definido por Pierre Bourdieu (1997): “El capital simbólico es una propiedad cualquiera, fuerza física, riqueza, valor guerrero, que, percibida por unos agentes sociales dotados de las categorías de percepción y de valoración que permiten percibirla, conocerla y reconocerla, se vuelve simbólicamente eficiente, como una verdadera fuerza mágica: una propiedad que, porque responde a unas «expectativas colectivas», socialmente constituidas, a unas creencias, ejerce una especie de acción a distancia, sin contacto físico.” (pp. 172-173).

<sup>329</sup> AGN, Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires, Serie IV, t. II, p. 92.

<sup>330</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 114-115 y 126.

diferentes corporaciones o actores sociales. Por este motivo, el orden dentro de la procesión tendía a regirse por reglas de prelación muy rígidas. Por ejemplo, en caso de que el difunto perteneciese a más de una cofradía o hermandad, el orden procesional debía sujetarse a un estricto criterio de antigüedad. Aún así, las normativas siempre dejaban lugar a la interpretación, a la duda y al conflicto.

Por otro lado –a pesar de su plena inserción dentro de la vida social o comunitaria– la presencia pública de la muerte retenía un cierto carácter disruptivo. El ritmo cotidiano de la ciudad se veía frecuentemente interrumpido y alterado por el paso de los grandes cortejos y procesiones. El cuerpo del difunto recorría las calles escoltado por una multitud de clérigos y seglares, acompañado por el tañido de las campanas, las velas encendidas y los responsos cantados en cada esquina. La muerte, con sus ritos y ceremonias, introducía en el seno de la sociedad una temporalidad completamente ajena al ajetreo de las plazas y los mercados. Cada vez que las campanas tañían a difunto, o cada vez que el caminante se topaba con un cortejo detenido en una esquina, se encontraba compelido a abandonar por un instante sus preocupaciones mundanas y elevar una plegaria en memoria del fallecido.

Un tiempo *otro*, diferente al ritmo ordinario de la vida cotidiana, irrumpía con el tañido de las campanas. Como señala Alain Corbin (1994), “la campana asegura la simultaneidad de la oración, (...) ayuda a reforzar el vínculo que une a los vivos y a los muertos de la comunidad” (pp. 97-98). Más adelante abordaremos en profundidad el uso de las campanas y las reformas en la reglamentación del entorno sonoro. Por el momento, quisiéramos remarcar el profundo impacto de esta intervención sensitiva en la vida de la ciudad. Como señala Lourdes Turrent (2013), los rituales sonoros “son comportamientos simbólicos que abren en la vida cotidiana un espacio con un significado distinto al de la rutina de trabajo” (p. 12). El tiempo de los vivos se encontraba por tanto hendido o fracturado. En la sociedad barroca, el devenir de la existencia cotidiana era constante e insistentemente acosado por el tiempo de los muertos.

### **3. Del entierro a las honras: ritual y sacrificio.**

Una vez que la procesión llegaba a las puertas de la iglesia daba comienzo el oficio de difuntos. El cadáver era colocado en el centro del templo, con los pies hacia el altar mayor, o en sentido contrario si se trataba de un clérigo. El cuerpo permanecía dentro de un ataúd de madera recubierto con paños negros y rodeado de velas. La misa de difuntos o de réquiem constituía una costumbre muy antigua dentro de la historia de la Iglesia y tenía por objetivo impetrar el auxilio divino en favor del alma del fallecido.<sup>331</sup> El obispo De la Torre se lamentaba de que se enterraran “muchísimos en esta Provincia, sin decirles Missa, acabandose su memoria con la sepultura”.<sup>332</sup> En su instructivo, el prelado recordaba a los párrocos la crucial importancia de este “santo sacrificio”:

Deseando la Iglesia, *nuestra* Madre, que sus hijos los fieles se entierren siempre con el santo sacrificio de la Misa de Requiem, presente el cuerpo (si se enterrare por la mañana) o el día inmediato siguiente, quando le den sepultura por la tarde, mandándose estrechamente observar por el Ritual Romano tan piadosa costumbre.<sup>333</sup>

En Buenos Aires, esta costumbre se mantuvo hasta 1822, año en que fueron prohibidas las misas de “cuerpo presente”.<sup>334</sup> Pero la pompa y solemnidad de la ceremonia no era igual para todos; variaba ampliamente de acuerdo a la “calidad” del difunto y sus posibilidades económicas. La principal diferencia estribaba en el tipo de misa: solemne, cantada o rezada. Esta última era la más frecuente y sencilla, ya que en ella se suprimían todos los cantos y no era necesaria la presencia de diácono y acólito. Por esto mismo, la misa rezada era también la menos costosa. En la parroquia de Montserrat –a las afueras de la ciudad– poco más de la mitad de los entierros eran realizados con un oficio rezado. El resto se realizaba con misa cantada, aunque con diferente grado de solemnidad.<sup>335</sup>

---

<sup>331</sup> Según Jungmann (1951, p. 291), las misas de difuntos se remontan a los primeros siglos del cristianismo y tienen su origen en ciertas tradiciones precristianas, remplazadas por la celebración de la eucaristía. Como bien ha mostrado Le Goff (1989), a partir del siglo XIII esta costumbre se articula con la invención del Purgatorio como lugar específicamente consagrado a la purificación y remisión de los pecados ligeros o veniales.

<sup>332</sup> SGU, Libro de difuntos de la Parroquia de Nuestra Señora de Montserrat, 1770-1800, f. 5 v.

<sup>333</sup> *Ibid.*, f. 5.

<sup>334</sup> El reglamento sancionado en 1822 establecía que los carros fúnebres debían recoger el cadáver de la casa mortuoria y llevarlo “directamente al cementerio” (*Registro Oficial de la Provincia de Buenos Aires*, Libro II, 1822, p.270). En 1830 el gobierno de la provincia se vio obligado a derogar este artículo, autorizando nuevamente las misas de cuerpo presente, dada la resistencia que esta medida generaba entre los propios fieles (*Leyes y decretos promulgados en la Provincia de Buenos Aires desde 1810 á 1876*, 1877, t. III, pp. 482-483).

<sup>335</sup> Abordamos este aspecto con mayor detenimiento en el capítulo VII.

En lo que respecta al tipo de entierro o funeral, eran pocos los testadores que expresaban sus preferencias por escrito (cfr. *Anexo 2*). A diferencia de lo que ocurría en el siglo XVII y en las primeras décadas del XVIII, ya para fines de la centuria la mayoría de los otorgantes guardaba silencio en este punto, o bien lo dejaba a criterio de su albacea (esto último ocurre en alrededor del 60% de los casos analizados).<sup>336</sup> Sólo el 23% de los testamentos contiene una indicación específica con respecto a la forma en que debía realizarse el entierro o funeral. Sin embargo, sabemos que muchos de los testadores –aunque no se manifestaran por escrito– sí lo hacían de forma oral, especialmente con sus albaceas. Quienes lo hacían, solían especificar la cantidad de religiosos y ministros de sobrepelliz, así como el tipo de cruz, la solemnidad de la misa y otros aspectos del ceremonial. Por otro lado, un porcentaje para nada desdeñable –y que iría en incremento con el paso del tiempo– se decantaba por una ceremonia humilde, sin “fasto ni vanidad”.

Como advertía De la Torre, la misa era el elemento central dentro de la ceremonia fúnebre. La teología del barroco otorgaba al sacrificio de la misa una gran potencia salvífica. En palabras del obispo, el santo sacrificio tenía un “valor infinito, para satisfacer las deudas de las Animas Purgantes”.<sup>337</sup> Pero esta profunda confianza en el valor de los sufragios podía derivar en ciertos “abusos” e “irreverencias”, como la realización de misas simultáneas o la utilización del túmulo del difunto como sucedáneo del altar. Según el prelado, en ciertas oportunidades se habían “celebrado en esta ciudad tres Misas cantadas de Requiem a un mismo tiempo; sirbiendo de Altares el mismo Tumulo”.<sup>338</sup> En su instructivo, De la Torre urgía a los párrocos a terminar con semejante “sacrílega invención”. Sin embargo, al igual que otras prácticas condenadas por la jerarquía eclesiástica, las misas múltiples siguieron realizándose a lo largo de todo el período colonial.

Al celebrarse en latín, idioma desconocido para la inmensa mayoría de los feligreses, y al presuponer una escasa o nula participación de los concurrentes, la misa retenía un cierto halo de misterio. Josef Jungmann (1951) señala que en la época del barroco “la liturgia de la misa seguía a los ojos de los fieles como algo inaccesible o de un orden superior, tan inmutable

---

<sup>336</sup> Agradezco la información proporcionada por Carlos Birocco, quien me aportó diversos datos sobre los testamentos del siglo XVII.

<sup>337</sup> SGU, Libro de difuntos de la Parroquia de Nuestra Señora de Montserrat, 1770-1800, f. 6.

<sup>338</sup> *Ibid.*, f. 7.

como misterioso” (p. 204). Este halo de misterio se veía reforzado por el aire de recogimiento y circunspección que imperaba en la iglesia, así como por el efecto de la iluminación, la música y ornamentos. Como señala Turrent (2013), “los rituales no sólo instruyen a las personas al nivel del intelecto, sino que se conectan con lo más profundo de cada ser, porque tocan la sensibilidad completa de cada individuo” (p. 12). En sus *Memorias curiosas*, Juan Manuel Beruti dejaba traslucir esta sensación de sobrecogimiento, al referirse a las exequias organizadas por el Cuerpo de Catalanes en 1807:

Las 4 Columnas del crucero estaban enlutadas con colgaduras negras; la Iglesia oscurificada; y el Coro de una armoniosa musica fúnebre *que* acompañaba á los Cantores que por una voz melancolica entonaban por solfa las vigiliass; siendo todo lo que se hizo una cosa verdaderamente opulenta y magestuosa.<sup>339</sup>

En otra oportunidad, Beruti señalaba la impresión que le había causado el contraste entre la oscuridad de la iglesia y las “mas de 400 luces, entre achas y velas con primorosa orn. [ornamentación?] colocadas”.<sup>340</sup> El fuego de las velas constituía al mismo tiempo un símbolo de luz y de purificación. La luz guiaba el peregrinaje del alma una vez separada de la materia corporal y el fuego purificaba los espíritus y permitía la expiación de los pecados. Por otro lado, el contraste entre la luz y las tinieblas formaba parte de la puesta en escena y la apelación a los sentidos, tan característica de la piedad barroca.

La cera de los hachones y velas comportaba uno de los principales gastos de las funciones de entierro y honras (cfr. *Anexo 3*). Tanto los candeleros y blandones como las hachas y cirios se alquilaban para la función, pagando la correspondiente “saca” o consumo de cera. Incluso el número de velas poseía un carácter simbólico: generalmente se utilizaban doce hachones, en alusión a los doce apóstoles. Este número era además el máximo prescripto en la legislación castellana. Aunque la normativa solía no cumplirse, el uso de la cera –uno de los principales insumos del culto– se encontraba estrictamente reglado, tanto en la legislación real como en las disposiciones y aranceles diocesanos.<sup>341</sup>

---

<sup>339</sup> Beruti, J. M., “Memorias curiosas”, en *Revista de la Biblioteca Nacional*, 1943, t. VIII, Nro. 25, p. 188.

<sup>340</sup> *Ibid*, 1942, t. VII, Nro. 24, p. 401.

<sup>341</sup> En su arancel “reformado” de 1769, el obispo De la Torre detallaba el uso que debía hacerse de la cera en estas funciones: “De la cera de los entierros, honras o cabos de años, llevará la iglesia donde se celebrare las velas que estuvieran sobre la tumba, pocas o muchas, a lo menos las que se pusieren sobre el altar y ciriales, y más por cirios, arañas, hachas y demás cera, una libra de cera como así se expresa en el general arancel del

Ya Felipe II había establecido en 1565 que “por ninguna persona de cualquier calidad, condición o preeminencia (...) se pueda llevar en su entierro, ni poner en su sepultura (...) mas de doce hachas ó cirios”.<sup>342</sup> Estas disposiciones fueron insistentemente reiteradas en Buenos Aires a lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII.<sup>343</sup> La reiteración de la norma no hace más que confirmar la persistencia de los excesos devocionales de los fieles porteños. Por poner un ejemplo tardío, en el entierro de Martín de Monasterio –celebrado en 1817– se pusieron 24 hachas para iluminar el cuerpo del difunto, además de otro centenar de velas que se usaron para los responsos, duelo y acompañamiento.<sup>344</sup> Como señala Alemán Illán (2001), “no es casual (...) que Michel Vovelle tomara como indicador significativo del repliegue de la piedad barroca el menor peso de las velas y cirios que acompañaban al difunto en su entierro” (p. 223). La luz era un símbolo de salvación y esperanza y constituía la principal ofrenda que podía dedicársele a los muertos.

La música también solía contribuir a crear un clima de circunspección y recogimiento. Las testamentarias consignan usualmente los gastos en “órgano” y en “canto y coro”. También podían realizarse acompañamientos con violín u oboe. La música era un aspecto central dentro de la liturgia y tampoco estaba ausente en las misas de réquiem. Por ejemplo, sabemos que en algunas iglesias se usaban niños cantores y que las huérfanas del colegio de San Miguel solían “hacer los oficios del Coro” en los entierros que se realizaban en la parroquia de San Nicolás.<sup>345</sup> Aunque los fieles no comprendieran las palabras del sacerdote, podían perfectamente decodificar el lúgubre sonido que invadía la iglesia, con sus variaciones de tono e intensidad. Como sugiere Jungmann (1951), la música –que había pasado progresivamente a manos de los seglares– confería a la liturgia una nueva inteligibilidad, convirtiéndose su lugar característico, el coro, “en el límite frontero entre la iglesia y el mundo” (p. 206).

---

obispado, dejando como dejamos al arbitrio de los curas la morigeración de esta partida según la posibilidades de los feligreses y necesidad de la iglesia”. *Arancel de los derechos pertenecientes a los curas y demás eclesiásticos de esta diócesis* [1769], en Frías (2007, pp. 161-162).

<sup>342</sup> *Novísima Recopilación de las leyes de España*, 1805, Libro I, Título III, Ley II, pp. 19-20.

<sup>343</sup> AGN, Sala IX, 8-10-1 (639), fs. 359-359 v.

<sup>344</sup> AGN, Sucesiones 6780, Testamentaria de Martín de Monasterio, f. 13.

<sup>345</sup> AGN, Sala IX, 6-7-9, f. 48.

La función de honras, que solía celebrarse unos días después del entierro, guardaba una gran similitud con la misa de cuerpo presente. Sin embargo, a diferencia de ésta, en las honras el cadáver se encontraba lógicamente ausente. Por este motivo cobraba relevancia el túmulo o catafalco, una estructura de madera recubierta de paños negros y otros ornamentos alusivos a la muerte o a la condición y dignidad del difunto. Los túmulos eran elementos característicos de las exequias reales y de los grandes personajes cívicos, eclesiásticos o militares. Los bandos y reales cédulas procuraron insistentemente limitar estas pompas y estructuras efímeras. En 1768 y 1773 se reiteró en Buenos Aires la prohibición formulada por Felipe II más de dos siglos antes: “que no se puedan hacer Tumulos y tan solo se pueda poner tumba con paño de luto ô cubierta”.<sup>346</sup>

Sin embargo, la construcción de túmulos era una costumbre muy extendida entre la élite de Buenos Aires. Contamos con diferentes testimonios de los catafalcos que se elevaron en honor de los reyes, virreyes y obispos fallecidos, así como en tributo a los caídos en las invasiones de 1806 y 1807. Pero también grandes comerciantes y funcionarios recurrieron a este signo de distinción. Diversas testamentarias hacen referencia al “trabajo del carpintero” o a la compra de paños y “terciopelo bordado” para la tumba. La familia de Martín de Monasterio, por ejemplo, hizo construir “4 túmbulos de á 5 cuerpos” para la función de honras.<sup>347</sup> Cada cuerpo constituía una estructura superpuesta que se elevaba en altura, usualmente en forma de pirámide. Verónica Zárate Toscano (2014) resalta el carácter simbólico del túmulo. Según esta autora, el monumento se presenta como un eje que “une el cielo y la tierra por medio de la existencia virtuosa de los seres humanos que se honran en la ceremonia” (p. 206).

De 1807 datan las únicas imágenes que se conservan de túmulos erigidos en Buenos Aires durante el período colonial (*Imágenes 4 y 5*). Los dibujos corresponden a las exequias celebradas por los cuerpos de marina y de catalanes luego de las invasiones inglesas y fueron incluidos por Juan Manuel Beruti dentro de sus *Memorias curiosas*. A pesar de su tosquedad, los bosquejos permiten individualizar algunos de los elementos característicos en este tipo de estructuras efímeras: la abundancia de velas y cirios encendidos, las colgaduras de paños

---

<sup>346</sup> AGN, Sala IX, 8-10-3 (641), fs. 149v. y 274 v. Cfr. también, *Novísima Recopilación de las leyes de España*, 1805, Libro I, Título III, Ley II, p 20.

<sup>347</sup> AGN, Sucesiones 6780, Testamentaria de Martín de Monasterio, f. 13.

negros, la inclusión de pequeñas inscripciones, versos o epitafios, y el uso de ciertos símbolos alusivos a la muerte, como las urnas cinerarias o las calaveras. Además de los dibujos, Beruti incluyó la siguiente descripción del túmulo erigido para las exequias del cuerpo de catalanes:

Al entrar al templo se representaba un famoso Mausoleo que remataba en pirámide circundado con una porción de achas de cera, el *que* estaba colocado bajo de la media naranja, y formaba 4 fachadas, con 4 Piramides *que* lo rodeaba; tenia de altura 11. varas en tres cuerpos y pirámides de remate que lo elebaba: en el primero que servia de basa à los mismos 4 frentes estaba puesto en famosas letras un epitafio en verso de octaba, que aludia à la representacion: en el 2.º Cuerpo a los mismos frentes, estaba primosamente pintadas las armas de Cataluña: el tercer cuerpo era una Urna redonda *que* formaba cuatro puntas redondas y descansaba sobre un pequeño pedestal *que* aludia estar dentro de ella los Cuerpos de los Difuntos: y por remate era una pirámide que de la misma urna salia.<sup>348</sup>

Las funciones del túmulo eran múltiples. Por un lado, el monumento evocaba el cuerpo ausente del difunto, como da cuenta la urna descrita por Beruti. Por otro lado, esta estructura efímera servía como soporte para las velas y hachas encendidas y aludía a la condición o calidad del fallecido, mediante la inclusión de escudos, banderas o trofeos. En ciertos casos, como se aprecia en la *Imagen 4*, también podía servir de altar, a pesar de las prohibiciones canónicas, reiteradas por el obispo De la Torre en 1769.

Además, el catafalco era un instrumento de diferenciación social, destinado a realzar las exequias y concitar la atención de los concurrentes. Estos monumentos efímeros eran una de las formas que asumía el aparato y pompa característico de la estética barroca. El despliegue sensorial, compuesto por el juego de luces y sombras, las colgaduras negras, el aroma del incienso, las ricas ornamentaciones y la música fúnebre, estaba destinado a concitar una sensación de circunspección y recogimiento por parte de la feligresía. El entorno que rodeaba a la ceremonia debía transmitir el sentimiento de pérdida que invadía a la comunidad.

Además del entierro y las honras, solía realizarse una función adicional al cumplirse un año del fallecimiento. Esta ceremonia, llamada “aniversario” o “cabo de año”, marcaba el final del ciclo luctuoso. La función de “cabo de año” consistía generalmente en una versión

---

<sup>348</sup> Beruti, J. M., “Memorias curiosas”, en *Revista de la Biblioteca Nacional*, 1943, t. VIII, Nro. 25, p. 188.



simplificada de las honras, aunque también se solían realizar convites y grandes gastos en ornamentación y cera.

#### 4. “El ser del haber sido”: el recuerdo del difunto y la construcción social del luto.

“No se trata de una prosecución de la vida,  
porque lo propio de los muertos es el ser del haber sido”.

Walter Otto.<sup>349</sup>

Al referirse al significado del término griego *psyque* (alma o imagen del difunto), el helenista y filólogo alemán Walter Otto (1956, p. 56) sostiene que “lo propio de los muertos es el ser del haber sido” [*das Sein des Gewesenen*]. Esta fórmula de hondo contenido metafísico refleja a la perfección la condición paradójal que caracteriza a la figura del difunto. Siguiendo a Otto, podría decirse que el muerto se sitúa a medio camino entre la ausencia y la presencia. Aunque se encuentre ausente en términos corporales o materiales, el muerto no desaparece por completo del horizonte social. Incluso un conspicuo positivista, como Auguste Comte, reconocía que “la humanidad está compuesta de más muertos que de vivos”. Como señala Louis Vincent Thomas (2015), “los hombres (...) han concebido y elaborado sistemas de creencias, a veces de una complejidad prodigiosa, para preservarse de los efectos disolventes de la muerte” (p. 586). Según este autor, cada sociedad establece sus propios mecanismos mnemónicos o de “presentificación”, es decir, aquellas prácticas y ritos destinados a preservar la memoria del difunto entre la comunidad de los vivos.<sup>350</sup>

En las sociedades de Antiguo Régimen el difunto solía permanecer largo tiempo en la memoria de sus amigos y familiares. Diferentes mecanismos de rememoración estaban destinados a mantener ese recuerdo, usualmente objetivado bajo la forma de una imagen, un poema, o un simple mechón de pelo. Además, mantener viva la memoria del difunto implicaba un rédito espiritual, ya que solía derivar en oraciones y sufragios en beneficio del alma purgante. No casualmente, ciertas capellanías también recibían el nombre de “memorias pías” o “memorias de misas”. En el mismo sentido, el obispo De la Torre se lamentaba de

---

<sup>349</sup> Otto (1956, p. 56).

<sup>350</sup> La cultura –afirma Thomas (1978)– no es otra cosa más que “un conjunto organizado de creencias y de ritos, para luchar mejor contra el poder disolvente de la muerte individual y colectiva” (p. 10).

que a muchos difuntos no se les dijeran misas, “acabándose su memoria con la sepultura”. El recuerdo y la memoria constituían un lazo muypreciado que aseguraba la unión entre el mundo de los vivos y el de los muertos, o en términos cristianos, entre la Iglesia militante y la purgante.

Mucho tiempo después de la muerte, los deudos seguían costeando misas por la intención de sus seres queridos. En 1782, Eugenio Lerdo de Tejada –quien recordaba a su difunta esposa con especial cariño– se comprometió a continuar con los sufragios durante “todo el tiempo de mi vida, en prueba del amor que aun le mantengo, teniendo presente su tierna memoria”.<sup>351</sup> Otros compraban bulas de difuntos o realizaban oraciones y visitas a diferentes iglesias, especialmente en aquellos días en que se ganaban indulgencias o se “sacaba ánima del purgatorio”. A comienzos de la década de 1820, un joven de tendencia rivadaviana constató –no sin cierta desazón– el fervor con que los fieles de la campaña adherían a este tipo de prácticas piadosas:

Observé que a un fraile se le acercaban un día festivo muchos campesinos, le hablaban al oído y le entregaban dos reales: creció mi curiosidad y le pregunté qué significaba aquello, a lo que me contestó muy atento que aquellos dos reales era el estipendio cabal de un responso.<sup>352</sup>

Las plegarias y los sufragios no eran sólo una expresión de cariño o amor, sino que constituían una suerte de obligación moral. A través de estos actos piadosos se expresaban los lazos afectivos e intrafamiliares, al igual que las angustias y expectativas con respecto a la salvación y al más allá. Antes de morir –en 1818– María del Rosario Barrera le había propuesto a su madre, doña Luisa, que se quedase con unas sillas suyas a cambio de que le entregase un anillo de diamantes a su nieta Manuelita. Pero doña Luisa prefería vender el anillo e invertir el dinero en el bien espiritual de su hija. Según una testigo, la afligida madre había dicho: “no, no, no, yo no quiero sillas, yo haré del anillo lo que me acomode, lo venderé, y le mandaré decir misas a mi hija”.<sup>353</sup> Juan Dillon, el marido de María del Rosario, le había respondido: “no se incomode V. mi madre que mientras yo viva ni faltará anillo a mi hija ni

---

<sup>351</sup> AGN, Sucesiones 6727, Testamentaria de Eugenio Lerdo de Tejada.

<sup>352</sup> Citado en Barral (2007, p. 172).

<sup>353</sup> AGN, Sucesiones 3920, Testamentaria de María del Rosario Barrera, f. 17 v.

misas á la tierna memoria de mi Esposa”.<sup>354</sup> Como demuestra esta escena de inusual expresividad, era una obligación ineludible de los deudos velar por el bien espiritual de los difuntos.

El recuerdo de los amigos y familiares fallecidos se extendía a lo largo del tiempo, aunque tendía a concentrarse en ciertas fechas específicas, como el aniversario de la muerte, o —en términos más generales— el día de los difuntos. Cada 2 de noviembre la Iglesia recordaba a sus muertos y promovía la oración por el alma de aquellos que se encontraban sufriendo las penas del purgatorio. Estas celebraciones podían dar lugar a verdaderas muestras de piedad colectiva, como la que describe el portugués Pedro Pereira en su diario de 1777:

En el día de la conmemoración de los Difuntos me encontré en la Villa de Luján, cuya iglesia tiene en derredor un atrio cercado de paredes bajas y con ortigas, y vi en aquella noche, y en las de la octava (los ocho días de la fecha), concurrir muchas mujeres cargadas con velas de sebo. Dividiéndolas en muchos pedazos, las iban hincando en agujeritos entre las ortigas en la tierra, y de esta suerte llenaron de luces todo el atrio, lo que hacía de noche un buen espectáculo. Habiéndole preguntado a una de ellas: “¿para festejar qué ponían tantas luces en el piso?”, me respondió que eran sufragios por sus difuntos.<sup>355</sup>

Esas mujeres que se agolpaban en el atrio de la iglesia, ante la atónita mirada del sacerdote portugués, no habían olvidado la obligación espiritual que las unían con “sus difuntos”. Las velas de sebo constituían al mismo tiempo una ofrenda y un socorro, por medio del cual esperaban aliviar la suerte de sus padres, tíos, hermanos e hijos difuntos. Sin embargo, las formas en que se expresaba el duelo y en que se evocaba la memoria de los muertos no estaban libradas al azar. Las prácticas luctuosas se encontraban profundamente normadas, ritualizadas y sometidas a fuertes convenciones sociales. En ese espacio que separa a la norma de la práctica se jugaba una permanente negociación y renegociación de las formas del duelo.

#### **a. Bajo capas y mantos.**

---

<sup>354</sup> *Ibíd.*

<sup>355</sup> Pereira Fernandes de Mesquita, P., *Relación...*, 1982, p. 62.

Según Philippe Ariès (1984), en la temprana Edad Media la “muerte domada” se correspondía con un “duelo salvaje” (p. 140). Los gemidos, el llanto y las muestras descompasadas de dolor formaban parte de un ritual en el cual el clero desempeñaba una función más bien marginal. Desde fines del Medioevo, a medida que la Iglesia y los eclesiásticos tomaban el control del ritual, comenzaban a arreciar las críticas a las viejas prácticas luctuosas. Lentamente, los gestos y las lamentaciones tendieron a moderarse. Como señala Ariès (1984), “las convenciones sociales ya no tendían a expresar la violencia del dolor, se inclinaban desde ese momento hacia la dignidad, hacia el control de uno mismo.” (p. 142). Por medio de esa moderación y control de sí se expresaba la aceptación y conformidad con la voluntad divina.

La ritualización de las prácticas y el estricto control sobre los comportamientos y las actitudes individuales –especialmente durante el barroco– lleva a Ariès (1984) a hablar de un duelo “frío” e “impersonal”, que deviene en “una pantalla entre el hombre y la muerte” (p. 272). Según este autor, sólo bajo el imperio de la sensibilidad romántica habría de recuperarse la expresividad desbordante del duelo “apasionado”. Sin embargo, haríamos mal en creer – como sugiere Ariès (1984)– que este es un período desprovisto de sentimiento o que aquellas prácticas ritualizadas son meras convenciones carentes de sentido. La persistencia de las prácticas barrocas, con sus excesos y desbordes, a pesar de los recurrentes intentos de moderación y las crecientes diatribas ilustradas, confirman el arraigo y la importancia simbólica de estas antiguas costumbres.

Al igual que en el resto del mundo hispánico, en Buenos Aires el duelo constituía una práctica social altamente regulada. Los lutos –dice Pereira de Mesquita– “duran lo mismo que los nuestros y las viudas pasado el año se visten del color que más gustan, y las casas en cuanto dura el año de luto han de estar adornadas con cortinas blancas”.<sup>356</sup> El blanco, que antiguamente era el color paradigmático del duelo, había sido desplazado tiempo atrás por el negro, aunque sobrevivía en las cortinas y ornamentación de las casas mortuorias. La vestimenta de luto tenía un doble efecto: por un lado, expresaba el sentimiento de pesar o de tristeza que traía aparejada la muerte, y por otro lado, distinguía o delimitaba al círculo más

---

<sup>356</sup>*Ibid.*, pp. 63-64.

cercano de los deudos, estableciendo una suerte de *corte* o límite simbólico entre éstos y el resto de la comunidad.

Al igual que otros aspectos de la ritualidad funeraria, el duelo también fue objeto de disputas y controversias y estuvo sujeto a diferentes variaciones y modulaciones a lo largo del tiempo y del espacio. La regulación del luto en la Hispanoamérica colonial se basaba en las viejas disposiciones legadas del derecho ibérico, recogidas en las Leyes de Indias<sup>357</sup> y en numerosos bandos y pragmáticas. La legislación castellana había procurado morigerar los excesos de la piedad funeraria barroca y distinguir el luto “ordinario” de aquel debido a las “personas reales”.<sup>358</sup> Entre otras disposiciones se establecía un plazo máximo de seis meses de luto y se prohibía el uso de ciertas prendas. Sólo a las viudas se les permitía el uso de las “tocas de luto”, unos mantos de lienzo con que las mujeres se ceñían la cabeza y mediante las que se daba una señal de reclusión y aislamiento.<sup>359</sup>

Sin embargo, tanto el gobernador Andonaegui, como sus sucesores Bucarelli y Vértiz, se lamentaban del escaso éxito que habían tenido las reiteradas “Pragmaticas y vandos que se han promulgado en esta Ciudad, para moderar la profusion que en todos tiempos se ha notado en los lutos y pompas funerales”.<sup>360</sup> En rigor, las normativas se limitaban a reiterar las viejas disposiciones legadas de los tiempos de Felipe II. Los bandos recordaban que los criados no debían llevar luto, ya que esta vestimenta estaba reservada a los parientes más próximos del difunto.<sup>361</sup> Además, se prohibían las colgaduras negras y se establecía que “en las casas de duelo solo se pueda enlutar el suelo del aposento donde las viudas reciben las visitas del pesame”<sup>362</sup> También se estipulaba que las mujeres debían “traer mongiles de vayeta en

---

<sup>357</sup> Cfr. *Recopilacion de las Leyes de los Reynos de las Indias, mandadas imprimir y publicar por la Magestad Católica del Rey Don Carlos II nuestro señor*, 1791, t. I., Libro III, Título XV (pp. 651-652).

<sup>358</sup> Cfr. “De los lutos y cera que se pueden traer y gastar por los defunctos”, en *Recopilacion de las Leyes destos Reynos...*, *op. cit.*, pp. 290-291.

<sup>359</sup> El uso de la vestimenta como diferenciador social constituye un fenómeno muy complejo. Es sugestiva la similitud entre el luto de las viudas y los hábitos usados por monjas y beatas. Según Alicia Frascina (2010), en el caso de estas últimas “el vestido tiene la función fundamental de marcar la peculiaridad de su estado: son “diferentes” pues se han consagrado a Dios, al que sirven sin dejar de estar inmersas en la sociedad. Por lo tanto, hacían uso de una sotana o de un hábito con el objeto de recortarse del resto y garantizar ciertas señales visibles en la configuración de la alteridad social. Un vestido, un manto, una toca, que se interpone en la mirada del cuerpo como reaseguro de la castidad prometida y exhibe elección de la pobreza” (p. 40).

<sup>360</sup> AGN, Sala IX, 8-10-3 (641), f. 274.

<sup>361</sup> *Ibid.*

<sup>362</sup> *Ibid.*, f. 274 v.

Invierno, y en Verano de lanilla con tocas, y mantos delgados (...), lo qual tambien ha de durar hasta el dia de las Honras.”<sup>363</sup>

Como demuestran estas normativas, el luto era mucho más riguroso para las mujeres que para los hombres, a punto tal que la detallada descripción del atuendo de las viudas contrasta con el completo silencio que se guarda con respecto a la vestimenta de los viudos. La obligatoriedad del duelo se engarzaba en el imaginario de la época con el viejo paradigma de la “debilidad femenina” y con la imposición del recogimiento y la circunspección. La Virgen de los Dolores, una de las advocaciones marianas más populares del mundo hispánico, revestía en este sentido un carácter fuertemente pedagógico y ejemplarizante: el sufrimiento debía ser morigerado por la circunspección, el recogimiento, la resignación y el abandono. En la virgen sufriente y enlutada se encontraba cifrado el “ejemplo virtuoso” que debía seguir la mujer cristiana ante la muerte del ser querido: recogimiento, oración y luto riguroso. Como bien señala Isabel Cruz de Amenábar (1998), estos testimonios demuestran que “las mujeres fueron objeto (...) de una estrictez que no rigió para el sexo masculino” (p. 186).

Pero más allá de las disposiciones de la Corona –reiteradas con cierta frecuencia– el luto constituía una convención social sujeta a diferentes variables, entre las que se contaba la condición social del difunto, la devoción de los deudos y los usos y costumbres locales. Los testamentos y las sucesiones porteñas confirman que estas vestimentas eran un elemento indispensable y uno de los principales gastos que debían cubrir los familiares del difunto. Algunas personas incluso preveían detalladamente estas erogaciones dentro de sus disposiciones testamentarias, como María Ignacia Aldao, que le dejó a su sobrina Ramona “lo *que* fuese preciso para que se enlute”<sup>364</sup>, o el genovés Domingo Pelliza, que legó 100 pesos a cada uno de sus hijos en “auxilios para lutos”<sup>365</sup>.

La preocupación por garantizarles un duelo decente a sus deudos y familiares encontraba eco incluso entre testadores muy pobres, como el moreno Pascual Braga, de oficio zapatero, que pidió un “luto completo” para su esposa<sup>366</sup>, o el gallego Francisco Freyre, que le dejó “una

---

<sup>363</sup> *Ibid.*, f. 273.

<sup>364</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 1, 1780-1781, f. 618 v.

<sup>365</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 1, 1790-1791, fs. 535-535 v.

<sup>366</sup> AGN, Sucesiones 3917, Testamentaria de Pascual Braga, f. 8.

manta, y pollera de luto” a su suegra.<sup>367</sup> Entre los miembros de la élite, estas cláusulas se hacían extensivas a los criados y esclavos de la casa, contrariando las normativas vigentes y los sucesivos intentos de moderación.

Las cuentas obrantes en los expedientes sucesorios demuestran una vez más los excesos y desviaciones con respecto a la norma. En lugar de los seis meses prescriptos en bandos y pragmáticas, el duelo se extendía durante un año entero y de éste participaban no sólo los parientes más próximos del difunto, sino también esclavos, dependientes y otros miembros de la casa. Como hemos señalado, las mujeres y especialmente las viudas, eran las que cargaban más rigurosamente con el peso del luto. La seda, la holandilla y la bayeta negra, compradas en cantidad a los mercaderes de la ciudad, eran entregadas a los sastres, que se encargaban de confeccionar mantos, capas, vestidos y polleras. Entre las mujeres de la élite, el ajuar se completaba con otros accesorios del mismo color, como pañuelos, medias, guantes y abanicos. Por el contrario, las familias de menos recursos se limitaban a comprar los géneros de menor calidad y con ellos confeccionaban las prendas indispensables.

Junto a la vestimenta negra de rigor se desplegaba un cierto código de conducta, que suponía un período de reclusión estricta, especialmente en el caso de las viudas. Además del duelo prolongado, las mujeres debían esperar un plazo mínimo de entre un año y nueve meses para volver a casarse, si es que no querían ser objeto de las frecuentes censuras y murmuraciones. Mientras que los hombres retomaban sus obligaciones terrenales una vez cumplidas las exequias, las viudas comenzaban un período obligado de soledad y recogimiento. Según Lafuente Machain (1946),

Si había viuda era estilado durante los primeros días no dejar su habitación, y aún pasarlos en el lecho. No llegaban hasta ella sino las personas de mayor categoría o de su intimidad. La obscuridad y el silencio eran de rigor, sólo interrumpido por algún sollozo o un breve elogio al difunto. Se entraba y se salía lo más silenciosamente posible. No iban fuera de la casa sino por alguna imprescindible obligación, en las horas más tempranas posible, bien cubiertas por mantones fúnebres y velos que las ocultaban a la mirada de los transeúntes (p. 249).

---

<sup>367</sup> AGN, Sucesiones, 5873, Testamentaria de Francisco Freyre, f. 21.

Las formas del duelo suponían además un cierto control de las emociones, una suerte de economía de las expresiones y de la gestualidad. No todas las manifestaciones de sufrimiento y de dolor eran igualmente válidas.<sup>368</sup> Desde los primeros siglos del cristianismo, la Iglesia había condenado los gemidos y llantos excesivos, así como la presencia de “lloronas” en los funerales. La condena eclesiástica que pesaba sobre estas prácticas fue muy tempranamente asimilada dentro del derecho ibérico.

Ya en el siglo XIII el rey Alfonso X “El sabio” había incluido esta prohibición dentro de sus *Siete Partidas*, piedra angular del derecho castellano. Las leyes XLIII y XLIV de la Primera Partida recogían la tradición eclesiástica y condenaban explícitamente a quienes “fazian grandes duelos e desaguisados por los muertos”.<sup>369</sup> Siglos más tarde, esta disposición sería recogida en la Recopilación de las leyes de Castilla, en la que se estipulaba: “en quanto toca a los lloros, llantos, y otros sentimientos, que por los dichos defuntos se acostumbra fazer, se guarde lo que esta ordenado por las leyes de nuestros reynos, y so las penas en ellas contenidas.”<sup>370</sup>

A pesar de las insistentes condenas de que eran objeto, las lloronas perduraron en España hasta bien entrado el siglo XVIII.<sup>371</sup> En 1769, el obispo De la Torre se lamentaba del “abominable y reprochable (...) concurso de mugeres dolientes a los entierros; siendo inevitable en semejantes casos el descompasado gemido y llanto”<sup>372</sup>. Según el prelado, entre aquellas mujeres, “muchas (como sucede en las Mulatas) parece que gritan de estudio y como que se lo pagan; equibocandose assi con los Judios y Gentilidad, que alquilaban lloronas; o lloradoras”<sup>373</sup>. Desconociendo el carácter colectivo y simbólico de esta práctica, De la Torre atribuía estas conductas a una incapacidad innata de las mujeres para contener sus emociones.

---

<sup>368</sup> El avance de la historia de las emociones en tiempos más bien recientes ha contribuido a poner de relieve el rol central que ejercen las normas y los discursos prescriptivos en cuanto al desarrollo de una cierta “cultura emocional”. Para un panorama general sobre este nuevo campo de estudios, cfr. Bjerg (2019).

<sup>369</sup> *Las Siete Partidas del Sabio Rey Don Alonso el IX* [sic], t. I, 1829, Primera Partida, Leyes XLIII y XLIV, pp. 61-62.

<sup>370</sup> *Recopilacion de las Leyes destos Reynos, hecha por mandato de la Magestad Catholica don Philippe Segundo nuestro Señor*, 1581, Libro V, Título V, p. 291.

<sup>371</sup> Ariès (1984) señala que “en la España del siglo XVI parecían permitidas” (p. 127) y que “el duelo con plañideras subsistía todavía en el siglo XVIII” (p. 271).

<sup>372</sup> SGU, Libro de difuntos de la Parroquia de Montserrat, 1770-1800, f. 10.

<sup>373</sup> *Ibid.*, f. 10 v.



Según el prelado, por su “genio” las mujeres se hallaban “imposibilitadas de reprimir, y aún moderar los lamentos”<sup>374</sup>.

Para terminar con aquella “irreverente perturbación”, el obispo proponía limitar la asistencia de las mujeres a los funerales. En el instructivo elevado a los curas de Buenos Aires, De la Torre disponía: “que en adelante no asistan a los entierros las mugeres propias, y llegadas a los difuntos; para que en el retiro de sus casas desahoguen la natural pena con el llanto: exterminando semejante abuso de las Mulatas y demas lloronas.”<sup>375</sup> La fragilidad, la emotividad y la incapacidad de “autocontención” eran, según De la Torre, rasgos innatos del género femenino. Esa “debilidad” era incompatible con la verdadera piedad y justificaba, a ojos de la Iglesia, la necesidad del “retiro” y la reclusión. Como señala Ángela Muñoz Fernández (2006),

los intentos de neutralizar los efectos de las lágrimas, la manera de desautorizarlas como cosa de mujeres, confinada al paradigma de lo débil, o los avisos para prevenir de sus efectos y la falsedad o fingimiento de quien los ponía en obra, no hacen sino corroborar este sutil espacio de agencia femenina (p. 260).

A pesar de la condena que pesaba sobre los llantos y gemidos excesivos, las lágrimas no dejaban de poseer un cierto carácter expiatorio y sanador. El manejo de los gestos, del llanto y de los silencios, aunque sometía a la mujer a un riguroso escrutinio, la dotaba al mismo tiempo de un rol privilegiado en el momento del duelo. Era su voz la que se elevaba por encima del resto, expresando el dolor y sufrimiento de la comunidad ante la muerte de uno de sus miembros. Todos estos elementos, desde la vestimenta hasta la gestualidad, configuraban un cierto código de conducta que regía los momentos cruciales del duelo.

Recién en la década de 1820, bajo el influjo del “espíritu ilustrado” que caracterizaría a las reformas rivadavianas, comenzarían a relajarse algunas de estas costumbres, como deja entrever un anónimo observador británico: “el uso del luto no continúa tanto tiempo [en Buenos Aires] como entre nosotros [los ingleses]; tampoco son desfiguradas las jóvenes y bellas viudas por las capas melancólicas y cerradas que vemos en Inglaterra.”<sup>376</sup> El impacto

---

<sup>374</sup> *Ibid.*

<sup>375</sup> *Ibid.*, f. 11.

<sup>376</sup> An englishman, *A five years residence in Buenos Ayres...*, 1825, p. 73.

del discurso ilustrado y el despertar de la sensibilidad romántica irían dotando lentamente al duelo de un carácter mucho menos rígido, más espontáneo y expresivo.

#### **b. La individualización de la muerte y la conquista de la intimidad.**

Ni la ritualización del duelo ni la convivencia con la muerte hacían menos dolorosa la pérdida del ser querido. Sólo la fe en la salvación y bienaventuranza eterna parecía aplacar ese hondo sentimiento de pesar. La correspondencia de la época está plagada de estas muestras de dolor y de tristeza, frecuentemente magnificadas por el efecto de la distancia y el silencio. El 27 de mayo de 1805 murió doña Dolores, prima y esposa de Juan Martín de Pueyrredón. A comienzos de 1806, el desconsolado viudo le escribía a su suegro, residente en el puerto de Cádiz:

Nada tengo que agregar, amado Papá mío, a mis anteriores no habiendo alteración alguna en mi situación. La pérdida de una costumbre de tantos años, y de un amor tan justo como el mío, con dificultad la olvidará mi sensible corazón, Vd. lo conoce, mi tierno Papá. Quiero privarme, sin embargo del consuelo que encuentra mi alma en vaciar sus sentimientos en la de Ud. por no atormentarlo renovando la memoria de su justo valor. Mucho he sentido, amado Papá mío, no haber tenido carta de Ud. por el *San Ignacio*; escríbame Ud. Papá, consuélame que bien lo necesito; amémonos mucho porque a más de que lo pide mi corazón, es encargo especial que me dejó mi Dolores y quiero aún después de muerta darle gusto.<sup>377</sup>

No deja de sorprender el tono intimista de Pueyrredón, así como la franqueza con la que manifiesta su desconsuelo. Como puede apreciarse, esta no era la primera carta que dirigía a su tío-suegro. Casi ocho meses habían pasado desde la muerte de su esposa y el afligido viudo seguía sin encontrar sosiego. La presencia de Dolores persistía en la memoria de su amado, en sus pensamientos y en su “sensible corazón”. La élite porteña podía permitirse estas nuevas muestras de sensibilidad, en la medida en que se consolidaba la esfera de lo privado y de lo íntimo, al abrigo de los negocios y las perturbaciones de la “vida pública”.

---

<sup>377</sup> Citado en Salas (2013, t. I, p. 47).

A pesar de su inusual franqueza, las palabras de Pueyrredón no entrañaban una conducta excepcional. Incluso la fragmentaria correspondencia dispersa entre los expedientes sucesorios permite entrever indicios de esta aguzada sensibilidad. Hacia fines de 1815, por ejemplo, murió en Buenos Aires Petrona Cutó. En su testamento, Petrona había dejado a su única hija –llamada Luisa– al cuidado de sus padres, su hermana María Felipa y su cuñado, Lino Ferreyra de la Cruz. Pero unos meses después del fallecimiento de su madre, la niña cae enferma y muere. Francisca, la abuela de Luisa, le envía una carta a su hija y a su yerno, comunicándoles el trágico acontecimiento:

Te participo con el mas terrible sentimiento como se ha servido Dios de Luysita, pues me acavó de dar el postrer golpe de sentimiento pues sino fuera tan presiso el *que* me havia de conformar con lo *que* dios hace no se *que* fuera de mi (...). Maria Felipa es tanto el sentimiento *que* me ha causado la muerte de luisita *que* puede ser de *que* yo baya de tras de ella pues solo tus ojos han faltado para ayudarme a sentir este funesto golpe.<sup>378</sup>

Luego de haber experimentado la muerte de su hija y de su nieta en un corto lapso de tiempo, Francisca Guerreros se permite expresar con franqueza su pesar y desconsuelo. Al mismo tiempo, sus palabras manifiestan el imperativo de abandono y resignación que pesa sobre el fiel cristiano. La muerte debe ser aceptada como parte del plan divino: “me havia de conformar con lo *que* dios hace”, decía Francisca.

Actitudes similares pueden apreciarse en otros testimonios. En una carta fechada en 1775, Antonio Molinos consolaba a su afligida esposa, que se hallaba angustiada por la enfermedad que aquejaba a una tal María Joaquina, probablemente la hija de ambos. “Lo (...) siento en el alma –decía Antonio– pero en fin son miserias de la vida humana a que todos estamos espuestos, y si dios fuere *servido* llevar a maria Joachina tendremos en el Cielo quien Pida a su Magestad Divina por nosotros”.<sup>379</sup> En este caso, la aceptación cristiana de la muerte convive con otra creencia muy tradicional: la confianza en la intercesión de los muertos en favor de los vivos. Aquellos que han partido al reino de los cielos no sólo gozan de la gloria de Dios, sino que velan e interceden por el bien de sus deudos en la tierra.

---

<sup>378</sup> AGN, Sucesiones, 4841, Testamentaria de Petrona Cutó, f. 32-32 v.

<sup>379</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 6, 1775, f. 94.

La sensibilidad ante “la muerte del otro” se debate en esa tensión entre el desconsuelo y la resignación. Así lo expresaba Isabel de Álzaga, luego de haber perdido a su hijo y a su esposo en un corto lapso de tiempo: “lo cierto es que lo he perdido y mi pena aumenta a la que padezco con la pérdida de su padre y quedo con el desconsuelo de no haber estado a su lado (...). En fin, de lo que no hay remedio para qué es hablar, tengo bastante con sentirlo que no es poco tormento”.<sup>380</sup> Ciertamente, la resignación era la mejor y única actitud que podía asumir el fiel cristiano.

En una misiva enviada en julio de 1793, el comerciante gaditano Juan Francisco de Veá Murguía empleaba los siguientes términos al darle su pésame a la viuda de su socio y amigo en Buenos Aires, Adrián de Aramburu:

Muy Sra. mia. Por la favorecida de Vm. de 24 de fevrero veo se havia llevado Dios á su Esposo, y mi estimado amigo Don Adrian de Aramburu que lo he sentido mucho porque lo estimava por apreciables circunstancias, y me hago cargo del golpe tan terrible para Vm. por la falta que le hara: son cosas que dispone el altisimo y se hace indispensable nuestra conformidad.<sup>381</sup>

En su estilo formal y circunspecto, casi estereotipado, el mercader gaditano trasunta la misma concepción fatalista: la muerte es un designio divino que debe ser aceptado con absoluta “conformidad”. Aún más lejos iba el piadoso comerciante Francisco Letamendi, quien en una carta fechada en 1803 comparaba la muerte de un colegial alojado en su casa con el “diezmo” que debían tributar los fieles en favor de la divinidad: “ha mitigado mucho la fatal Epidemia que hiba haciendo mucho estrago: En casa pagamos el Diezmo con uno de los hijos del Sr. D. San Martin que estava de Colegial, y murió en solo quatro dias de enfermedad”.<sup>382</sup>

En el plano material, Dios exigía el pago del diezmo y las primicias, que aseguraban el sostenimiento de su culto. En el plano espiritual, la muerte era también una suerte de “tributo”, que recordaba al hombre el precio del pecado, de la desobediencia y de la “Caída”. El buen cristiano debía aceptar esta pesada carga con una “perfecta resignación”.

---

<sup>380</sup> Citado en Mayo (2004a, p. 175).

<sup>381</sup> AGN, Sucesiones 3867, Testamentaria de Adrián de Aramburu, f. 60.

<sup>382</sup> *Papeles de Don Ambrosio Funes*, 1918, p. 98.

Sin embargo, algunos fieles –como Francisca Guerreros– se permitían augurar o acaso fantasear con su propia muerte, casi como si se tratase de un desenlace liberador. Es tanto el “sentimiento” que le ha causado la pérdida de la pequeña niña –le advierte Francisca a su hija– que puede ser que pronto “vaya detrás de ella”. La vieja prédica cristiana –que promovía una actitud de aceptación y resignación ante la muerte– se topaba, en los albores del siglo XIX, con una creciente redefinición y revalorización de los vínculos familiares. La concentración y profundización de las relaciones afectivas, al igual que la construcción de una nueva esfera de intimidad, hacían cada vez más intolerable la muerte del ser querido.

El consuelo divino, siempre insuficiente, estaba perdiendo buena parte de su antigua eficacia. La vivencia de la muerte (sobre todo “la muerte del otro”), despojada en gran medida de su dimensión comunitaria, se iba convirtiendo en una experiencia mayormente privada e individual. Esta nueva esfera de interioridad, conquistada a fuerza del aislamiento y la soledad, hará cada vez más difícil el proceso del duelo e irá allanando el camino que conducirá al desarrollo de la sensibilidad romántica.<sup>383</sup> No es casual que por esa misma época la palabra “pasión”, hasta entonces asociada al vicio y al pecado, empiece a cobrar –como señala Carlos Mayo (2004b)– una connotación cada vez más positiva.<sup>384</sup>

Con esto no queremos decir que el dolor o el sufrimiento ante “la muerte del otro” sea un atributo privativo de la sociedad decimonónica. Muy por el contrario, es sólo la forma en que se manifiesta y se canaliza ese sufrimiento lo que está cambiando. A medida que la muerte deja de ser una vivencia social para convertirse en un acontecimiento familiar, a medida que los ritos y gestos tradicionales pierden parte de su viejo carácter comunitario, el dolor y la pérdida tienden a expresarse de forma más bien individual.

El ideal de resignación y abandono predicado por la Iglesia cede ante una manifestación más expresiva de la sensibilidad. Las lágrimas, por largo tiempo reprimidas o confinadas lejos de

---

<sup>383</sup> Para Norbert Elias (1989), esta nueva conciencia de la soledad se expresa sobre todo en la “muerte propia” y es una consecuencia directa del “proceso de individualización” y del “desarrollo de la autoconciencia”. Según Elias (1989), “este motivo vivencial de la muerte en solitario aparece en la Edad Moderna con mucha mayor frecuencia que en cualquier otra época anterior. Es una de las formas de experiencia que aparecen repetidamente entre los hombres de un período en el que la imagen de sí mismos como la de una persona totalmente autónoma que, no sólo es distinta de los demás sino que se encuentra separada y existe con total independencia de ellos, se hace cada vez más nítida y pujante” (p. 75).

<sup>384</sup> “Lentamente se va legitimando la pasión. Ahora hay una pasión aceptable, la pasión “honesta” ajena a toda concupiscencia” (Mayo, 2004b, p. 46).

la mirada pública, cobran un nuevo sentido y ganan en visibilidad. En 1820, el clérigo Julián Segundo de Agüero no dudaba en valerse de una retahíla de ejemplos bíblicos para ponderar el llanto como muestra de piedad, advirtiéndole que “las lágrimas en la muerte del justo deben ser en proporción de su mérito”.<sup>385</sup> Se pasa nuevamente de la “muerte seca” a la “muerte húmeda”. El llanto –por largo tiempo estigmatizado– recupera su pérdida legitimidad.

## 5. Conclusión

Se equivoca Philippe Ariès (1984) cuando afirma que el ceremonial funerario barroco impone un duelo “frío e impersonal”. Aunque la convención y el rito poseen un peso ciertamente decisivo en las sociedades de Antiguo Régimen, existe también en ellas un margen considerable para la espontaneidad, la “desviación” y la “apropiación creativa”. La forma en que los fieles porteños asimilaban, resignificaban e interactuaban con la muerte es irreductible a los preceptos y dictados del ceremonial o de la pastoral eclesiástica. Los bulliciosos velorios, los convites de honras o los excesos de luces y ornamentos son tan sólo algunas de las modalidades que asumía la piedad funeraria barroca en el Buenos Aires tardocolonial.

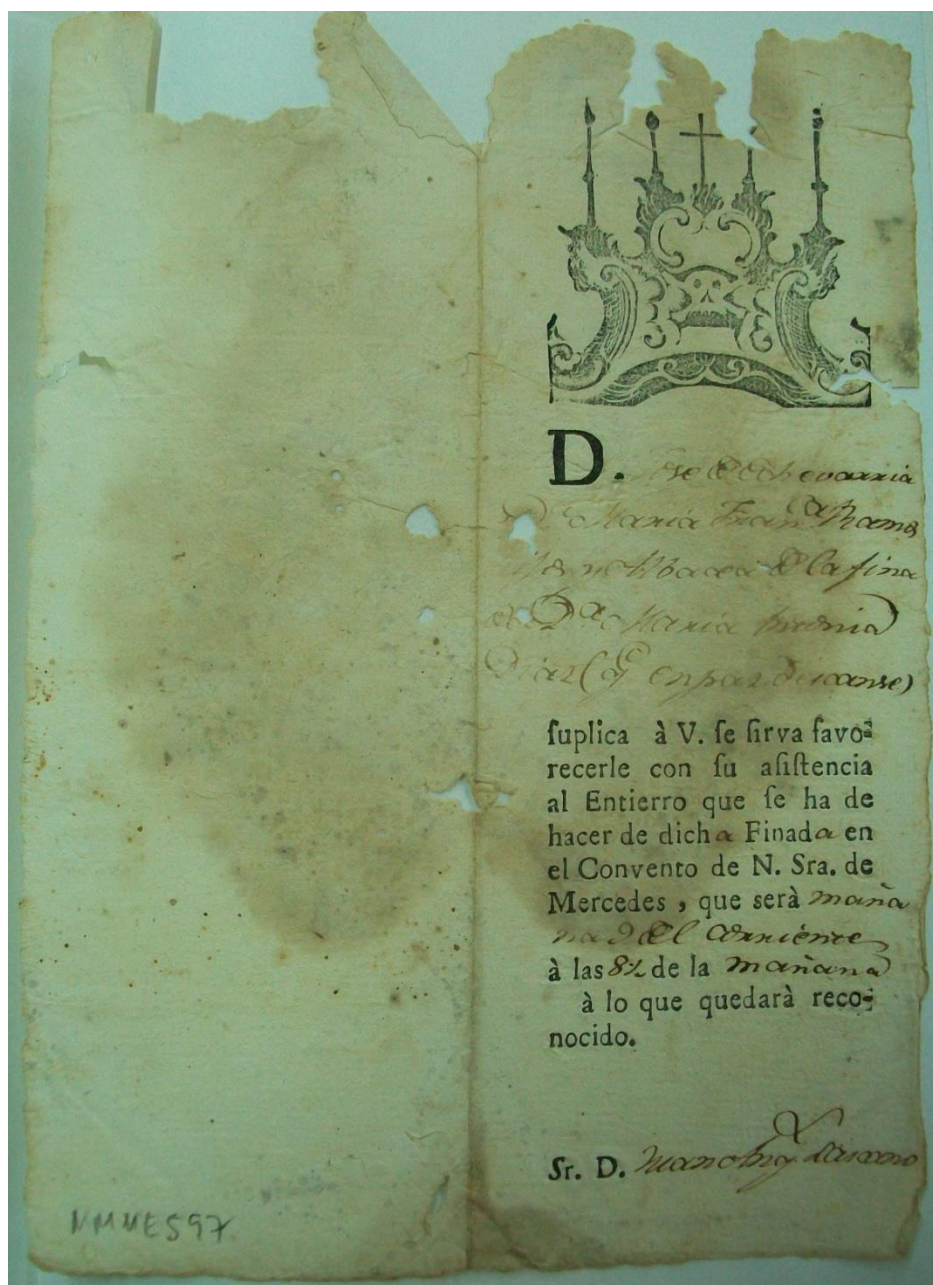
Por otro lado, aquel mundo simbólico era mucho menos rígido y “frío” de lo que puede sugerir una lectura superficial. Cada uno de estos símbolos y ceremonias –a pesar de su carácter convencional y estandarizado– poseía un significado muy concreto para los hombres y mujeres que se enfrentaban a la muerte propia o del otro. A través de ellos se canalizaban las expectativas, las ansias, las angustias, los temores y las esperanzas. El número de velas, la elección de la mortaja o el tipo de funeral tenían una connotación muy profunda, tanto en el plano religioso como en el estrictamente terrenal. Las ceremonias que rodeaban la muerte concernían a la “honra y fama” del difunto y de su familia, pero también al bienestar y “aprovechamiento espiritual” de su alma.

---

<sup>385</sup> Oración que en las exequias del doctor don Juan Nepomuceno Solá, cura de la Parroquia de N. S. de Montserrat, dijo el doctor don Julián Segundo de Agüero... (1820), en *El clero argentino de 1810 a 1830, t. II Alocuciones y panegíricos*, p. 66.

Las formas de vivir la muerte también se encontraban atravesadas por tensiones y ambigüedades. La dimensión pública y casi festiva del velorio contrastaba con la vieja imposición del recogimiento y la circunspección que pesaba sobre las viudas recogidas y enlutadas. La “economía” de los gestos, la moderación del llanto y el imperativo de la resignación convivían con una conciencia muy aguda y dolorosa de la muerte. Entre el plano individual y el comunitario, entre lo prescripto y lo efectivamente vivido, existía una permanente negociación y renegociación. En esos espacios de indefinición y ambigüedad se expresaban las angustias y expectativas de los fieles.

**Imagen 1.** Esquela fúnebre (I).<sup>386</sup>



<sup>386</sup> AMM, AB, C. 28, n. 33.

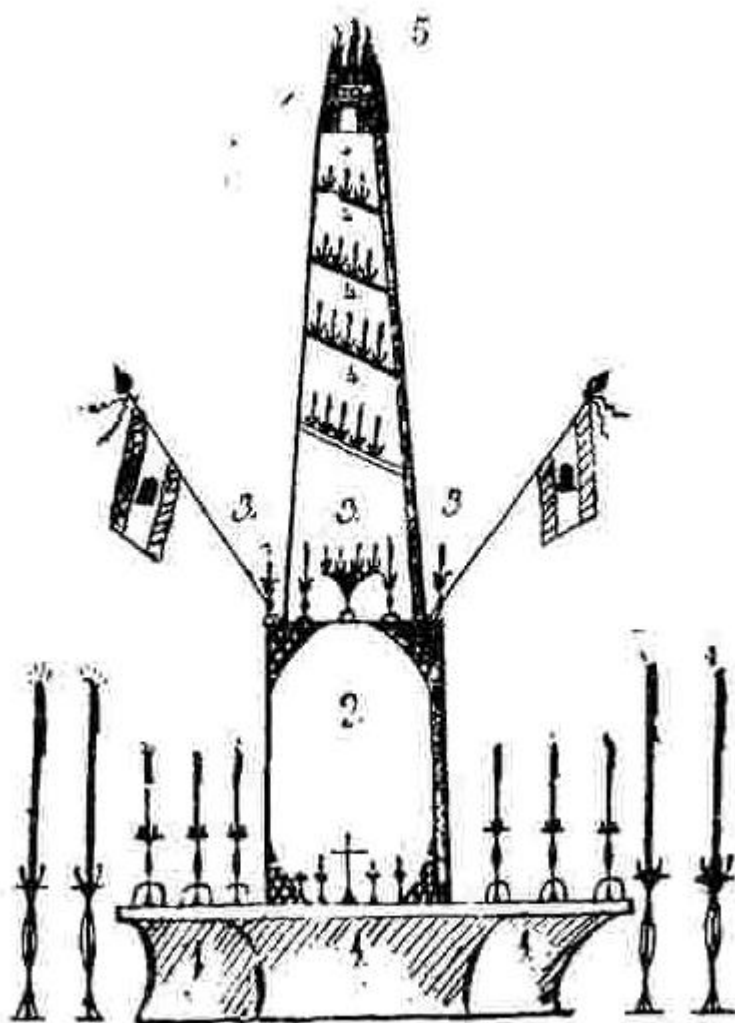


Imagen 2. Esquelas fúnebres (II).<sup>387</sup>



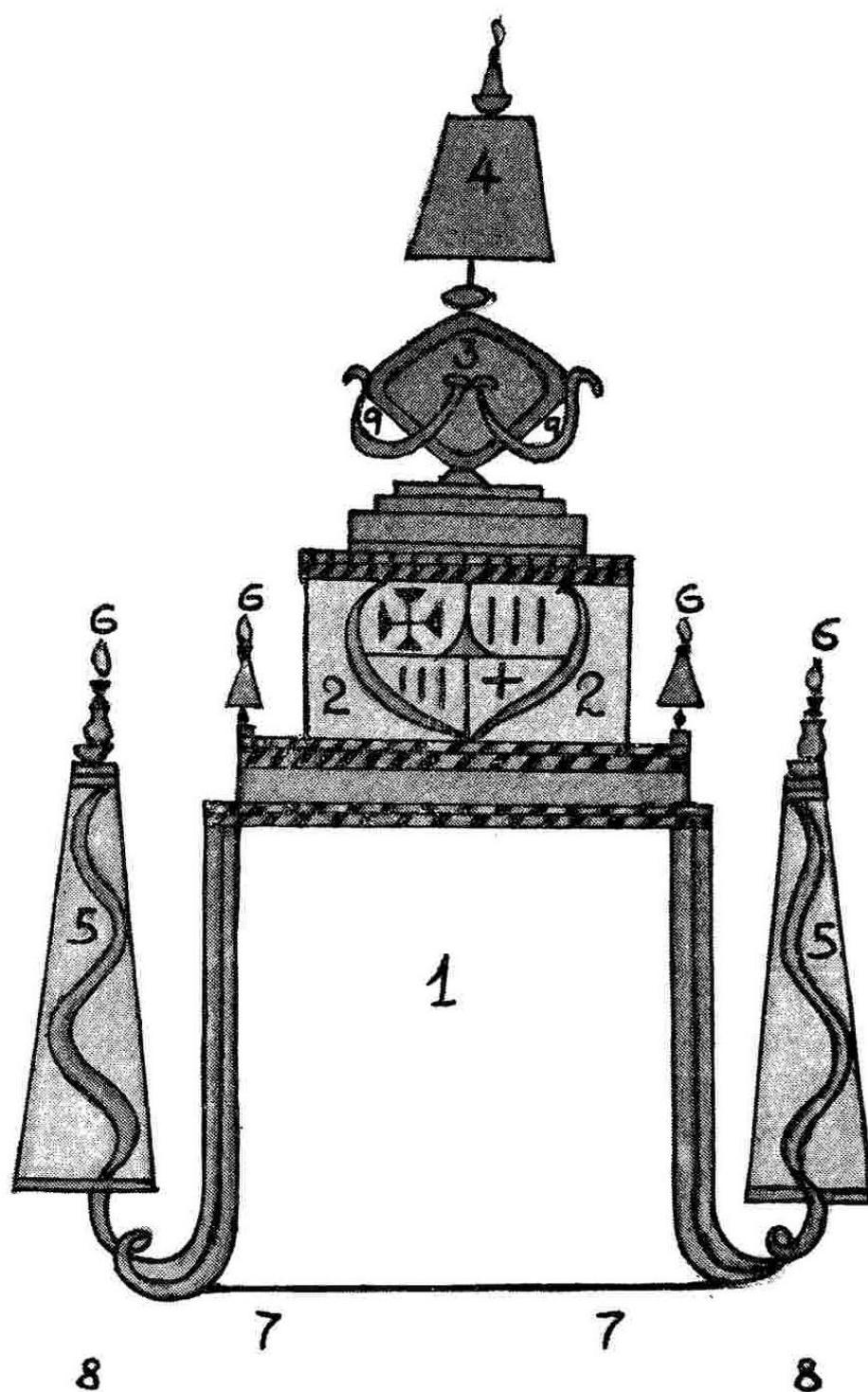
<sup>387</sup> Reproducido en Furlong (1953, t. III).

**Imagen 3.** Túmulo construido para las exequias del Cuerpo de Marina (1807).<sup>388</sup>



<sup>388</sup> Reproducido en Beruti, J. M., “Memorias curiosas”, en *Revista de la Biblioteca Nacional*, 1942, t. VII, Nro. 24, p. 401.

**Imagen 4.** Túmulo construido para las exequias del Cuerpo de Catalanes (1807).<sup>389</sup>



<sup>389</sup> Reproducido en Beruti, J. M., "Memorias curiosas", en *Revista de la Biblioteca Nacional*, 1942, t. VIII, Nro. 25, p. 189.

## Capítulo IV. El testamento: un manojo de gestos

*Dispón tus cosas de suerte,  
Que te den vida en la muerte*  
Pedro Murillo Velarde<sup>390</sup>

El testamento no era sólo un acto jurídico o un medio para disponer el destino de los bienes terrenales, sino también un instrumento salvífico y una obligación espiritual. El tratadista Pedro Melgarejo afirmaba que testar era un “acto religiosísimo y de muy católicos ánimos”<sup>391</sup>, en tanto que el jesuita Nieremberg lo concebía como un “postrer remedio (...) para que el alma no se turbe ni espante con el miedo de la muerte”.<sup>392</sup> Al redactar su última voluntad, el testador procuraba “poner sus asuntos en orden”, “descargar su conciencia” y dejar atrás las preocupaciones de índole material o terrenal. Esta era –como decía María Ceferina Pérez– la única forma de evitar pleitos y no tener a la hora de la muerte “algun cuidado temporal que me impida pedir a Dios de todas veras la remision que espero de mis pecados”.<sup>393</sup> La redacción del testamento constituía por tanto un elemento crucial dentro del modelo barroco de buena muerte.

La última voluntad implicaba en cierta forma un acto de renuncia y desposesión. Por medio de este instrumento, el otorgante repartía sus bienes entre deudos y familiares y confiaba a sus albaceas la administración de su legado. Al hacer testamento –decía el padre Nieremberg– el hombre “se descarna de todos sus afectos, como el diente de las encías, para que no duela al arrancar”.<sup>394</sup> Testar era una forma de tomar distancia del “mundo” y asumir la cercanía e inevitabilidad de la propia muerte. Sin embargo, la “última voluntad” –como su nombre lo indica– suponía también un gesto final de autoridad, de dominio de sí y de autoafirmación. Como señala Barrán (1998), testar era “un acto que por sí mismo anulaba la muerte pues devolvía al moribundo el gozo del poder, que es una de las formas de la vida” (p. 29). Ese carácter paradójico es precisamente una de las características distintivas del

---

<sup>390</sup> Murillo Velarde, *Práctica de testamentos...*, 1792, s/n.

<sup>391</sup> Citado en Lara Ródenas (1999, p. 37).

<sup>392</sup> Nieremberg, *Partida a la eternidad*, 1714, p. 39.

<sup>393</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 1, 1790, f. 284.

<sup>394</sup> Nieremberg, *Partida a la eternidad*, 1714, p. 40.

testamento. Su discurso oscila entre dos registros: el terrenal y el eterno, el jurídico y el espiritual, la autoafirmación y el desprendimiento.

Esta condición anfibológica –a medio camino entre lo espiritual y lo jurídico– era motivo de discusiones y polémicas, ya que situaba a los expedientes testamentarios bajo la jurisdicción conjunta de los tribunales regios y eclesiásticos. En efecto, el testamento era una de las cinco materias (junto con los sacramentos, los beneficios, los juramentos y los pecados) en las que tenían “competencia objetiva” los jueces eclesiásticos, independientemente del estado y condición de las personas involucradas.<sup>395</sup> Sin embargo, este ambiguo estatus también se estaba modificando en ese cambiante siglo XVIII. En una Real Cédula de 1784, el rey Carlos III procuró zanjar las disputas entre ambas justicias, al afirmar que el testamento era un “Instrumento público” y un “Acto Civil, sujeto à las Leyes Reales”.<sup>396</sup> La redefinición del testamento como “acto civil” e “instrumento público” apuntaba a limitar el alcance de la justicia eclesiástica, acentuando el carácter patrimonial del instrumento en detrimento de su significado y contenido religioso. Este proceso –común a otras sociedades de la época– ha sido interpretado por algunos autores como un indicio de la aparente “secularización” o decristianización de las últimas voluntades.

La condición ambigua o dual del testamento también ha generado dudas entre los propios historiadores. ¿Se trata primordialmente de un acto jurídico-patrimonial o de un instrumento espiritual? ¿Hasta dónde eran sinceras y espontáneas las profesiones de fe y las invocaciones religiosas? ¿Cómo se vinculaban las preocupaciones de índole material con las estrictamente espirituales? Algunos autores resaltan el aspecto trascendente, afirmando que éste permea todas las decisiones y gestos del testador. Otros, en cambio, rechazan esta “visión excesivamente sacralizada” y eligen pensarlo como un “documento jurídico”, no más “religioso” que “un contrato de venta o de arrendamiento”.<sup>397</sup> En cualquier caso, detrás de estas discusiones persiste la duda que suscita el propio carácter ritual y estandarizado de las fórmulas notariales. Es difícil determinar si lo que se oculta detrás de la repetición incesante

---

<sup>395</sup> Cfr. Moriconi y Barral (2016, p. 358).

<sup>396</sup> *Cedulario de la Real Audiencia de Buenos Aires*, 1929, t. I, p. 14.

<sup>397</sup> Cfr. Lara Ródenas (1999, pp. 37-38).

de ciertas frases y artilugios retóricos es un genuino fervor religioso, o la mera pervivencia de una convención social, despojada de sentido y cristalizada a lo largo del tiempo.

En nuestro caso, creemos que lo que caracteriza precisamente al testamento barroco es esa estrecha convivencia entre las motivaciones de índole material y espiritual. Como bien ha señalado Barrán (1998), los comportamientos económicos poseían efectos y consecuencias muy concretos en el plano espiritual. El amo que liberaba a su esclavo, el padre que otorgaba una mejora a su hijo, o el tío que favorecía a sus sobrinos, no sólo procuraba beneficiarlos materialmente, sino que esperaba que éstos lo “encomendaran a Dios”, que “rogasen por su alma” o que “mandasen decir misas por su intención”. El testador que restituía bienes, el que fundaba una capellanía o el que realizaba cualquier otro legado piadoso esperaba obtener de este gesto un beneficio o “aprovechamiento” espiritual. Legar ropa o dinero a un pariente empobrecido no era sólo una de las formas en que se ejercía la solidaridad y se reforzaban los vínculos familiares y de sociabilidad, sino que implicaba también una dimensión espiritual, en tanto comportaba una obra material de caridad. No podría decirse que existiera una racionalidad puramente económica detrás de estas conductas. La esfera espiritual y la material se encontraban profundamente entrelazadas. Ni siquiera las disposiciones estrictamente patrimoniales estaban desprovistas de ciertas connotaciones religiosas.

Aunque el carácter ritual y normativizado del instrumento notarial suele ocluir la voz de los moribundos, creemos que sería un error pensar al testamento en su totalidad como una mera formalidad o como una convención social carente de sentido. Esto no implica, sin embargo, desconocer las profundas limitaciones que nos plantea la propia fuente. Sería ingenuo suponer que los testamentos constituyen una vía de acceso prístina e incontaminada a las sensibilidades y creencias de sus otorgantes. Muchas de las fórmulas notariales –que diversos autores se han empeñado en clasificar y cuantificar de manera pormenorizada– nos dicen más de la formación del escribano, de su estilo y sus usos retóricos, que de las verdaderas intenciones o motivaciones de los testadores. Por este motivo, hemos decidido no extendernos en el análisis cuantitativo de los aspectos formales o cláusulas expositivas (invocación, protestación de fe, intercesores, encomendación del alma, etc.), para

concentrarnos en cambio en los aspectos dispositivos del testamento: los pedidos de misas, la fundación de capellanías, al igual que otros legados píos.<sup>398</sup>

Para analizar el comportamiento de los testadores hemos seleccionado un conjunto de 750 últimas voluntades (tanto testamentos como poderes para testar).<sup>399</sup> A los efectos de lograr una selección lo suficientemente amplia y pareja a lo largo del tiempo, hemos dividido el período estudiado en cinco décadas, confeccionando una muestra aleatoria de 150 testamentos para cada período de diez años.<sup>400</sup> Esto nos ha permitido incorporar tanto documentos notariales (testamentos protocolizados) como también no protocolizados, es decir, realizados ante testigos. Si bien la gran mayoría de las últimas voluntades corresponde a la ciudad de Buenos Aires, hemos incorporado también algunos testamentos pertenecientes a pobladores de la campaña.

Por último, debemos aclarar que en este capítulo proponemos un análisis estrictamente sincrónico de la base de testamentos. Es decir, procuramos ofrecer un panorama general en base a los promedios extraídos para la totalidad del período estudiado. En el capítulo XII, en cambio, nos hemos focalizado en el abordaje comparativo de los datos desde una perspectiva diacrónica. Por razones de claridad expositiva, consideramos más conveniente trazar un panorama general en este capítulo, reservando para más adelante el análisis de las variaciones a lo largo del tiempo.

---

<sup>398</sup> No haremos referencia en este apartado a las disposiciones atinentes al lugar y tipo de entierro solicitado, dado que nos referiremos a ellas en los capítulos correspondientes.

<sup>399</sup> Dada la imposibilidad de procesar la totalidad de los testamentos otorgados en una ciudad o región a lo largo de un período prolongado de tiempo, se han propuesto diferentes alternativas con respecto al abordaje metodológico de este tipo de fuentes. Algunos investigadores han optado por realizar una muestra aleatoria (Del Arco Moya, 2003; García Gascón, 2003), en tanto que otros consideran más conveniente relevar la totalidad de testamentos, aún a costa de restringir el período de análisis (Bentancor, Bentancur y González, 2008; Martínez de Sánchez, 1996). Una vía intermedia es la de quienes establecen años testigos, por lo general cada lustro o cada década (Gómez Navarro, 1998; Seoane, 2006). Esta última metodología consiste en relevar la totalidad de testamentos otorgados en cada uno de esos años, con el propósito de evitar los potenciales efectos distorsivos presentes en una muestra aleatoria. Sin embargo, en nuestro caso hemos considerado inviable este último enfoque en virtud del alto crecimiento demográfico de la ciudad a lo largo de las cinco décadas estudiadas (lo cual tiende a una sobrerrepresentación numérica del tramo final del período) y dado que la documentación presenta faltantes en diversos años, especialmente para principios del siglo XIX.

<sup>400</sup> El corpus de testamentos trabajado en esta tesis es mucho mayor que el empleado en las investigaciones precedentes sobre la ciudad de Buenos Aires. María Isabel Seoane (2006), por ejemplo, analiza un total de 579 testamentos para un período de más de 200 años. En su clásico estudio sobre Montevideo en los siglos XVIII y XIX, José Pedro Barrán (1998) se basa en una muestra de 230 testamentos para un período de 160 años. Nosotros hemos relevado más de 750 para un lapso de poco más de cinco décadas (1770-1822).



## 1. El perfil del testador: ausencias y silencios.

Muchas de las investigaciones que se han basado en el análisis de testamentos parten de la premisa de que éstos constituyen una muestra fiel y representativa de la sociedad de su tiempo. Si ese fuese el caso, bastaría simplemente con realizar un muestreo lo suficientemente amplio del archivo notarial para obtener una imagen acabada de aquella sociedad, así como de sus preferencias y actitudes ante la muerte. Sin embargo, también estas fuentes comportan un sesgo en cuanto a su representatividad.<sup>401</sup> Aunque el testamento era uno de los instrumentos jurídicos –por no decir religioso– más extendido entre las sociedades de Antiguo Régimen, lejos estaba de poseer un alcance absoluto o universal. Como consecuencia, la masa de testamentos –analizada de acuerdo a un criterio demasiado literal y no contextualizado– tiende a arrojar una imagen excesivamente homogénea o uniforme de la sociedad colonial. Asimismo, este tipo de abordajes suele subestimar el peso de los sectores plebeyos, que además de carecer de recursos materiales, contaban con un menor acceso a la cultura escrita. Por este motivo, creemos que –antes de avanzar en el análisis de las últimas voluntades– es imprescindible responder algunas preguntas clave: ¿Cómo se componía ese universo de testadores? ¿Quiénes solían testar y quiénes no? ¿Qué factores incidían en el acceso al instrumento notarial?

En principio, no todas las personas estaban habilitadas para testar. Entre quienes se encontraban excluidos se hallaban los menores o “hijos de familia”, los esclavos y los “mentalmente incapaces”. Por otro lado, muchos fallecían de forma súbita o imprevista, o bien no contaban con tiempo suficiente para redactar este instrumento. Sin embargo, existían otras razones para no testar.<sup>402</sup> Los curas –quienes estaban obligados a llevar constancia de los testamentos de sus feligreses y de hacer cumplir las mandas pías– solían registrarlo en sus libros de difuntos: “no testó por ser Indio miserable”, “por ser sumamente pobre y no

---

<sup>401</sup> Alemán Illán (2001, p. 95), por ejemplo, señala que “el testamento no reproduce fielmente la estructura social de ninguna comunidad”, ya que tiende a sobre-representar a ciertos grupos como el clero y los sectores acomodados urbanos.

<sup>402</sup> Zárate Toscano (2005, p. 28) atribuye la escasa proporción de testadores en Nueva España a dos factores: el alto costo que tenía el instrumento notarial y el temor que provocaba la muerte y todo lo relacionado a ella.



tener de qué”, “por estar debaxo de la Patria Potestad”, “por falta de escribano”, “por estar fuera de sí”, “por no haberlo permitido la violencia del achaque”, etc.<sup>403</sup>

En general los feligreses más pobres no redactaban testamento, o bien hacían una “simple memoria” o un “apunte” de sus deudas y acreencias. En una parroquia de las afueras de la ciudad, como la de Montserrat, eran mayoría quienes morían sin siquiera redactar su última voluntad. Entre los años 1770 y 1799, tan sólo se registraron 273 testamentos en el libro de difuntos de la parroquia. Esto quiere decir que únicamente un 16% de los adultos libres fallecidos en ese período formalizó su última voluntad. Aunque es posible que los curas omitiesen algunos registros, no creemos que esto explique por sí sólo la escasa proporción de testadores. De todas formas, es probable que el porcentaje con respecto al total de la ciudad fuera un tanto más elevado, ya que la población de mayor estatus y capacidad económica se encontraba en el barrio de la catedral. En todo caso, difícilmente el porcentaje de testadores superara el 30% del total de fallecidos, por lo menos hacia fines del siglo XVIII.<sup>404</sup>

Los datos obtenidos a partir de los registros parroquiales corroboran que de la vasta población de jornaleros, peones y carreteros que habitaban en la periferia de la ciudad, muy pocos hacían testamento antes de morir. La “calidad” o condición étnica del difunto –aunque no suponía una limitación en términos jurídicos– marcaba también grandes diferencias. La proporción de testadores aumenta entre los españoles y disminuye marcadamente entre pardos, morenos y negros libres. Por otro lado, los indios –que constituían una población extremadamente móvil, relativamente escasa y de débil inserción en la sociedad urbana– casi no testaban. De los 166 indios adultos fallecidos en Montserrat entre 1770 y 1799 –en su mayoría guaraníes provenientes de las Misiones– únicamente dos habían hecho testamento antes de morir.

Estos datos se ven corroborados por nuestro corpus de testamentos, distribuidos a lo largo del período 1770-1822. De este total, sólo ocho otorgantes aparecen consignados como “pardos”, cuatro como “morenos” y tres como “negros libres” (*Cuadro 1*). En contrapartida, 186 de los 767 testadores eran españoles peninsulares (alrededor del 24%), mientras que otros

---

<sup>403</sup> SGU, *Libro de difuntos de la parroquia de Nuestra Señora de Montserrat*, I, 1770-1799.

<sup>404</sup> En España, la mayoría de las investigaciones muestra que el porcentaje de testadores oscila entre un 25 y un 50% del total de fallecidos a lo largo del siglo XVIII, con grandes diferencias regionales. Cfr. Alemán Illán (2001, pp. 82-83) y García Fernández (2003, p. 227).

44 provenían de otras regiones de Europa, como Italia y Portugal (*Cuadro 2*).<sup>405</sup> Estos datos permiten establecer una cierta correlación entre la condición étnica del difunto, su posición económica y su acceso al instrumento notarial.

**Cuadro 1.** Testadores clasificados de acuerdo a su “calidad” o condición étnica.

| <b>“Calidad” o condición étnica</b>       | <b>Cantidad</b> | <b>Porcentaje s/ el total</b> |
|-------------------------------------------|-----------------|-------------------------------|
| No específica (presumiblemente “español”) | 752             | 98,04%                        |
| Pardo                                     | 8               | 1,04%                         |
| Moreno                                    | 4               | 0,52%                         |
| Negro                                     | 3               | 0,39%                         |
| <b>Total</b>                              | <b>767</b>      | <b>100%</b>                   |

**Cuadro 2.** Testadores clasificados de acuerdo a su “naturaleza” o lugar de nacimiento.

| <b>“Naturaleza” o lugar de nacimiento</b>            | <b>Cantidad</b> | <b>Porcentaje s/ el total</b> |
|------------------------------------------------------|-----------------|-------------------------------|
| Ciudad de Buenos Aires                               | 295             | 38,46%                        |
| Campaña de Buenos Aires                              | 14              | 1,83%                         |
| Interior del Virreinato                              | 49              | 6,39%                         |
| América (excluido el Virreinato del Río de la Plata) | 10              | 1,30%                         |
| España (península)                                   | 186             | 24,25%                        |
| Europa (excluida España)                             | 44              | 5,74%                         |
| África                                               | 2               | 0,26%                         |
| No específica                                        | 167             | 21,77%                        |
| <b>Total</b>                                         | <b>767</b>      | <b>100,00%</b>                |

Sin embargo, sería un error suponer que los pobres o que la población de castas no testaba en absoluto. Aunque lo hacían en una proporción menor que los sectores más acaudalados, también muchos pobres (especialmente los llamados “vergonzantes”) realizaban su

<sup>405</sup> El número de testadores es levemente superior al de testamentos ya que algunos instrumentos eran otorgados por más de una persona. Eran relativamente frecuentes los testamentos y poderes recíprocos entre cónyuges y en algunos casos también entre hermanos.

testamento antes de morir.<sup>406</sup> Entre aquellos que otorgaban su última voluntad –protocolizada o no– abundaban los artesanos, labradores, peones y pulperos, cuyos escasos bienes apenas sobrepasaban lo estrictamente necesario para la propia supervivencia (y a veces ni siquiera eso). El gallego José de Cao, por ejemplo, declaró en 1806 no tener bienes conocidos, “excepto los mueblecitos y trapos de mi vestir”.<sup>407</sup> Lo mismo decía María Guadalupe Ávalos, quien acotaba que lo poco que poseía lo había adquirido con el “trabajo de sus manos”.<sup>408</sup> Otro testador, el portugués Manuel Marques, que había llegado de Colonia del Sacramento conchabado en una lancha, afirmaba ser “pobre de solemnidad” e imploraba la caridad de los religiosos betlemitas.<sup>409</sup> Francisco Correa, vecino de la Cañada de la Cruz, declaraba lo siguiente: “hallarme en extremada pobreza, y por ser tan indecentes la ropa y trastes de mi uso no los pongo individualmente”.<sup>410</sup> Por su parte, Lorenzo Arroyo –que se había conchabado de “amasador” en una panadería– tan sólo contaba con unas espuelas y un baúl lleno de ropa vieja.<sup>411</sup>

Aunque no todos hiciesen uso de este instrumento con la misma intensidad, el testamento no estaba reservado a la élite letrada, ni siquiera a los españoles o a quienes podían pasar por tales. Los inventarios y tasaciones demuestran que la pobreza declamada por muchos testadores no tenía nada de ficticio. Tampoco era necesario el dominio de la palabra escrita, ya que la mayoría de los otorgantes reconocía no saber firmar. Incluso algunos pardos y negros libres solían recurrir a los escribanos para extender su última voluntad. Así lo hizo – en 1791– María Dolores Sevicos, natural de Mondongo en el Golfo de Guinea. Luego de obtener su libertad, María Dolores había trabajado como “ama de leche”, con lo cual pudo comprarse una “casita” en el barrio de Montserrat. Podemos intuir cómo se ganaba la vida durante sus últimos años, ya que en el inventario de sus cortos bienes figuran una “batea de amasar”, una “pala de horno” y un “cajón de vender empanadas”.<sup>412</sup>

---

<sup>406</sup> En Lima, alrededor del 13% de los testadores de fines del siglo XVIII declaraba ser “pobre”. (cfr. Flores Galindo, 1991, p. 122). Por otro lado, González y Lara Ródenas (2003) advierten que “los testamentos nos ponen en contacto, en general, con un estadio superior de la clase baja, la élite de la pobreza” (p. 275).

<sup>407</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 3, 1806, f. 261.

<sup>408</sup> *Ibid.*, f. 282.

<sup>409</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 6, 1775, f. 103.

<sup>410</sup> AGN, Sucesiones 4841, Testamentaria de Francisco Javier Correa.

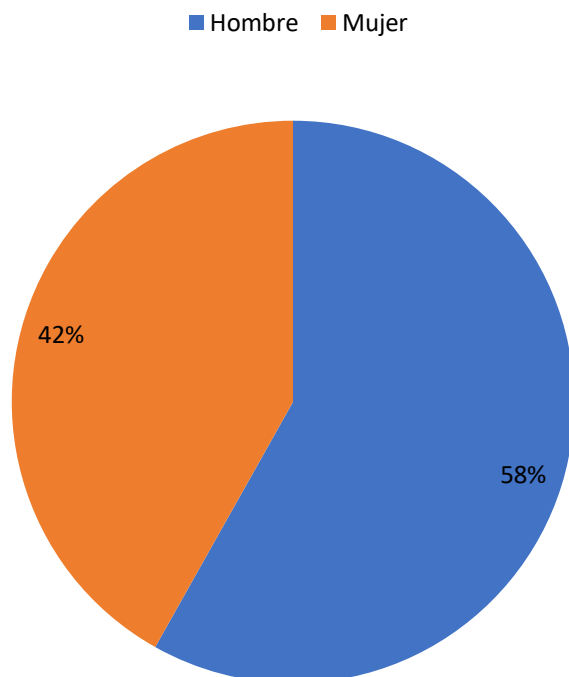
<sup>411</sup> AGN, Sucesiones 3475, Testamentaria de Lorenzo Arroyo.

<sup>412</sup> AGN, Sucesiones 8418, Ventura Patrón sobre anular el testamento..., f. 10 v.

Si bien el acceso al testamento no se encontraba equitativamente distribuido entre todos los sectores y grupos sociales, no es menos cierto que su uso se hallaba más difundido que el de cualquier otro instrumento notarial. La proporción de testadores desciende notoriamente entre los sectores más pobres, pero aún así algunos testaban, incluso no teniendo bien alguno en su haber. Pero entonces, como se pregunta Barrán (1998), “¿por qué testaban si nada o casi nada tenían que dejar a los vivos?” La respuesta –como plantea este autor– tiene que ver precisamente con esa condición dual del testamento, específicamente con su connotación espiritual: “testar no pertenecía *por entero* a la esfera de las conductas económicas pues era también una obligación religiosa” (1998, p. 31). Tanto o más importante que la distribución de los bienes materiales era la elección de la mortaja y sepultura e incluso la propia protestación de fe.

Prueba de esta amplia difusión del testamento es la relativa paridad entre hombres y mujeres, mucho mayor que en cualquier otro tipo de documento o contrato. En nuestro relevamiento encontramos alrededor de un 58% de hombres contra un 42% de mujeres (*Gráfico 1*). La diferencia se explica sobre todo por la menor proporción de mujeres casadas que solía testar (*Cuadro 3*). Es probable que muchas de ellas realizasen tan sólo recados o mandas verbales, aún teniendo la posibilidad de otorgar su última voluntad. Esta disparidad puede atribuirse en gran medida a la concepción tutelar de la mujer que primaba en la sociedad y en el derecho indiano. En este contexto, el esposo ocupaba el rol de administrador natural de los bienes de su cónyuge.

**Gráfico 1.** Testadores clasificados por género.



**Cuadro 4.** Testadores clasificados por género y estado al momento de la muerte.

| Estado        | Hombres    | Mujeres    | Total      |
|---------------|------------|------------|------------|
| Casados       | 277        | 133        | 410        |
| Viudos        | 71         | 133        | 204        |
| Solteros      | 68         | 37         | 105        |
| No especifica | 29         | 18         | 47         |
| Divorciados   | 1          | 0          | 1          |
| <b>Total</b>  | <b>446</b> | <b>321</b> | <b>767</b> |

Otro aspecto clave en cuanto al perfil de los testadores tiene que ver con el momento y las motivaciones que los llevaban a otorgar sus últimas voluntades. Tradicionalmente, la Iglesia insistía en la necesidad de hacer testamento en “sana salud”, es decir, no esperar hasta el momento de la agonía para “dejar las cosas en orden”. En su *Visita de enfermos*, el padre Arbiol procuraba convencer a los fieles de tomar a tiempo esta prevención: “los hombres prudentes hacen sus Testamentos en sana salud, y así se hallan descansados para la hora

terrible de la muerte, con todo el tiempo para atender solo á su alma”.<sup>413</sup> Sin embargo –al igual que sucedía en otras regiones– los porteños solían diferir la redacción del testamento hasta el último instante.<sup>414</sup> Tan sólo un 20% de los otorgantes gozaba de buena salud al momento de testar (*Gráfico 2*). En términos generales, las últimas voluntades se encontraban estrechamente asociadas al momento de la muerte y de la agonía.

Incluso aquellos que testaban en “sana salud” solían hacerlo como prevención ante un peligro o riesgo cierto de muerte. Francisco Argerich, por ejemplo, otorgó un poder para testar en 1807, poco antes de embarcarse junto a las tropas que partían en auxilio de Montevideo.<sup>415</sup> En 1786, Manuel Duarte –próximo a seguir viaje a los reinos de España– testó por temor a que la muerte “me asalte en la Navegación que intento hacer”.<sup>416</sup> Lo mismo hizo el pulpero Antonio Rodríguez, quien iba a participar de la “expedición a las Salinas”<sup>417</sup>, así como el comerciante Joaquín de Arana, que se aprestaba a partir rumbo a las provincias del Perú.<sup>418</sup> Aún teniendo en cuenta estos casos, eran muy pocos quienes –como quería Arbiol– tomaban el recaudo de hacer con tiempo su testamento. Incluso los clérigos solían esperar al momento de la agonía para redactar su última voluntad.

---

<sup>413</sup> Arbiol, *Visita de enfermos y ejercicio santo de ayudar a bien morir...*, 1786, p. 36.

<sup>414</sup> Según Martínez de Sánchez (1996, p. 45), en Córdoba del Tucumán casi el 70% de los otorgantes se encontraba enfermo al momento de testar. También en España el porcentaje de enfermos era abrumadoramente mayoritario. Cfr. por ejemplo, Gómez Navarro (1998, p. 52).

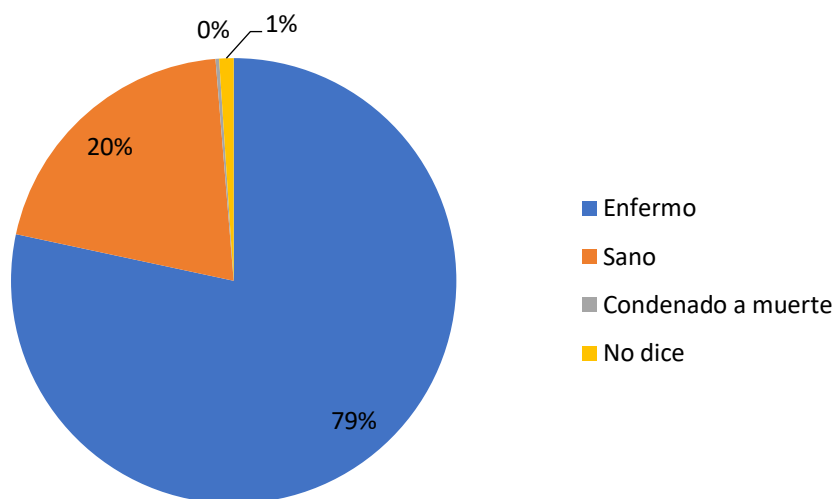
<sup>415</sup> AGN, Sucesiones 3475, Testamentaria de Francisco Javier Argerich, f. 35.

<sup>416</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 2, 1786, f. 142 v.

<sup>417</sup> *Ibid.*, f. 221 v.

<sup>418</sup> AGN, Sucesiones 3470, Testamentaria de José Joaquín de Arana, f. 1.

**Gráfico 2.** Testadores clasificados de acuerdo a su estado de salud.



La cercanía de la muerte y la premura con que era redactado el testamento se evidencia en más de un caso. Algunos enfermos no tenían el tiempo ni las fuerzas necesarias para redactar su “testamento largo” y por eso se limitaban a otorgar un poder a sus albaceas. Otros – movidos por la urgencia del mal y la falta de escribano– debían improvisar un testamento o “memoria” ante testigos. El 21 de septiembre de 1814, el agonizante Juan Bautista Castellá –vecino del cuartel 6 de la ciudad– mandó llamar a las diez y media de la noche al alcalde de barrio, Mariano Chávez. Ante la imposibilidad de encontrar escribano para ocurrir a “tan urgente necesidad”, éste último se hizo cargo de extender el instrumento solicitado.<sup>419</sup>

Lo que en la ciudad era más bien una excepción, en la campaña constituía la regla, dada la ausencia de notarios en cada uno de los pagos. Los testamentos solían redactarse en la casa del enfermo, con la presencia de algunos vecinos y con el auxilio letrado del cura, del comandante de milicias o del alcalde de hermandad. En ocasiones, la premura que imponía la enfermedad y las extensas distancias de la campaña hacían que la redacción del instrumento quedase en manos de algún vecino que apenas sí sabía escribir.<sup>420</sup> Estos testamentos –notoriamente precarios si se los compara con los instrumentos notariales–

<sup>419</sup> AGN, Sucesiones 4840, Testamentaria de Juan Bautista Castellá, f. 1.

<sup>420</sup> Hemos localizado apenas unos pocos documentos de este tipo, incluidos por lo general en los expedientes sucesorios.

revelan, sin embargo, que la vocación religiosa de los otorgantes no respondía a una mera retórica del escribano. En términos generales, estas últimas voluntades suelen incluir gestos aún más “barroquizantes” que las otorgadas ante un notario.

## **2. El discurso notarial: repeticiones y variantes del testamento barroco.**

La redacción del testamento dependía no sólo de los deseos y pretensiones del otorgante, sino también –en gran medida– de la intervención del notario o escribano.<sup>421</sup> Estos se desempeñaban como “mediadores letrados”, rol fundamental en una sociedad en la cual la oralidad retenía un lugar preponderante, por lo menos en la vida cotidiana de la mayoría de la población.<sup>422</sup> Su intervención no sólo consistía en dar fe de la autenticidad del documento. El notario debía estar al tanto de las leyes que regían en materia sucesoria y aconsejar al testador, de forma tal de prevenir potenciales pleitos y nulidades. Pero además, el escribano proveía el “esqueleto discursivo” dentro del cual se insertaban las mandas y disposiciones del otorgante. El testamento se confeccionaba por lo general en base a un modelo previo que se iba completando con los datos y disposiciones del testador.

Los escribanos debían memorizar las fórmulas de rigor como parte del aprendizaje que comportaba el oficio. Algunos adoptaban el formato empleado por su antecesor en el registro, mientras que otros se valían de los modelos consignados en libros y tratados especializados. Una de las obras más populares era la *Práctica de testamentos* del jesuita Murillo Velarde, que fue reimpresa en Buenos Aires en 1792. Además de abordar los aspectos estrictamente jurídicos o normativos, este breve tratado contenía un “modelo de hacer testamento”, con diversas cláusulas y sugerencias para cada caso.<sup>423</sup> El notario podía a lo sumo ofrecer diferentes fórmulas –de invocación o protestación de fe, por ejemplo–, poniéndolas a consideración del testador. Por este motivo, muchas de las construcciones retóricas presentes

---

<sup>421</sup> De los expedientes sucesorios consultados se desprende que los vecinos de la ciudad tenían por costumbre otorgar sus testamentos ante escribano. Tan sólo 25% de las últimas voluntades otorgadas en el ámbito urbano fueron realizadas ante testigos (57 sobre un total de 230).

<sup>422</sup> Darío Barrera (2008) habla de dos “lenguajes” que se cruzan en la práctica de la justicia durante el período colonial: uno “lego” y otro “letrado”. Algo similar, creemos, podría decirse de la práctica de “mediación” que implica el instrumento notarial.

<sup>423</sup> Cfr. Murillo Velarde, *Práctica de testamentos...*, 1792, p. 55 ss.



en los testamentos no varían significativamente entre un otorgante y otro, sino que presentan una sorprendente pervivencia a lo largo del tiempo. La principal excepción en este sentido eran los testamentos cerrados y ológrafos, es decir, aquellos que eran escritos por el propio testador y entregados a un escribano en un pliego cerrado para ser abiertos luego de su muerte.

En términos generales, la primera parte o “cabeza del testamento” solía ser también la más impersonal. Además de consignar la identidad y datos del testador (nombre, filiación, “naturaleza”, estado de salud, etc.), esta sección introductoria comprendía la “invocación de Dios”, que era precisamente la que daba comienzo al acta y presidía todo el testamento. Esta fórmula inicial daba cuenta del carácter espiritual del documento y diferenciaba al testamento de cualquier otro instrumento notarial. La invocación –que raramente era omitida– se mantuvo vigente durante todo el período estudiado, desapareciendo recién hacia mediados del siglo XIX.<sup>424</sup> A lo largo de las cinco décadas analizadas apenas se aprecia una muy sutil tendencia a la simplificación. Una de las fórmulas más usuales para dar inicio al testamento era “En nombre de Dios Todopoderoso y con su santa gracia, amén”, o bien su equivalente en latín, “In nomine Dei”. Otros incorporaban también a la “Santísima Trinidad”, a “Jesús, María y José”, o bien a la Inmaculada Concepción.

Luego de volcar los datos personales y filiatorios, se introducía la profesión o protestación de fe, otra fórmula ritual, por medio de la cual el testador reafirmaba su creencia en la Iglesia católica, sus dogmas y misterios. Esta parte del testamento también poseía un carácter fuertemente estandarizado. Por lo general, se aludía al “misterio de la Santísima Trinidad y a todo lo demás que tiene, cree, predica y enseña Nuestra Santa Madre Iglesia Católica, Apostólica y Romana”. Sin embargo, algunos testadores –especialmente aquellos que redactaban personalmente su última voluntad– solían elegir fórmulas más extensas y elaboradas. Así lo hizo, por ejemplo, Josefa Osorio en su testamento de 1772, al que citamos *in extenso*:

creo como catholica y fiel christiana, en el mui Alto misterio de la Santissima Trinidad, Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espiritu Santo, Tres personas realmente distintas, siendo una sola Esencia que es la naturaleza divina: En el Inefable misterio de la encarnacion del Hijo

---

<sup>424</sup> Cfr. Barrán (1998, p. 43).

de Dios que es la Segunda Persona de la Santísima Trinidad y que se vistió de la naturaleza humana por obra, y gracia del Espíritu Santo en las entrañas Purísimas de la Sacratísima Virgen María, quedando por la unión ipostática Dios, y hombre para como Tal obrar la redención del Género humano, padeciendo hasta Espirar en la Cruz, y en todos los demás misterios que tiene, cree, predica, confiesa y enseña Nuestra Santa Madre Iglesia Catholica Apostolica, Regida y Governada por el Espíritu Santo, cuya cabeza es el mismo christo, y su vicario el Papa en la tierra vajo de cuya fe y crehencia e vivido y protexto vivir, y morir como fiel christiana.<sup>425</sup>

Esta larga y farragosa declaratoria expresa con toda claridad la tendencia abiertamente barroquizante que caracterizaba al discurso religioso de muchos testadores porteños, por lo menos hasta fines del período colonial. Aunque esta misma profesión de fe pudiera resumirse en unas pocas palabras, era precisamente la abundancia, la acumulación y el exceso de adjetivos, de sinónimos y otros artificios retóricos lo que la dotaba de verosimilitud, realce y contundencia. El lenguaje del barroco –movido por su tradicional miedo al vacío u *horror vacui*– recurría a la hipérbole y al recurso de la adición como un mecanismo para reforzar y resaltar el mensaje –en este caso trascendente– que se procuraba transmitir. Resulta sugestivo que este tipo de retórica se encuentre aún más plenamente desarrollada entre los testamentos cerrados que en los propios instrumentos notariales. Sin perder su carácter ritual y estandarizado, este tipo de cláusulas no era una mera fachada o una “cáscara vacía”. El lenguaje barroco constituía el medio idóneo a través del que se expresaba y canalizaba el sentimiento religioso, por lo menos entre una buena parte de los testadores porteños. Aún así, esta profusión retórica se encontraba en retroceso, por lo menos desde mediados de la centuria.<sup>426</sup>

A la protestación de fe solía sucederla la búsqueda de intercesores celestiales. Por medio de este pasaje del testamento –que apela a la clásica imagen del juicio individual– el otorgante se procuraba sus propios “abogados” o protectores entre la comunidad de los santos. La fórmula clásica –también fuertemente estandarizada– incluía a San José (patrono de la buena muerte), al ángel guardián, a la Virgen María, al santo del nombre del testador y a los “demás

---

<sup>425</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 1, 1772, f. 105.

<sup>426</sup> En términos generales, las últimas voluntades de principios del siglo XVIII presentan un tono mucho más barroco que las del período aquí analizado. Aunque no podemos afirmarlo con toda certeza, creemos que ya se había verificado un primer proceso de simplificación del discurso notarial, por lo menos desde mediados de la centuria.

de la corte celestial” o “de mi devoción”. Eventualmente, se mencionaba también a “todos los ángeles del cielo” y más raramente a Jesucristo, ya que a éste se lo asociaba no con el rol de abogado sino con el de juez.

En todo caso –como llevamos dicho– esta cláusula no dejaba demasiado lugar a la originalidad: de las 750 últimas voluntades analizadas, sólo 11 se apartan de la fórmula clásica o de sus diferentes combinaciones. Entre este puñado de testadores que optaron por una elección “personalizada” encontramos referencias a varias advocaciones marianas, particularmente populares en el momento de la muerte, como la Virgen del Carmen, de la Merced y del Pilar, al igual que los padres de María, San Joaquín y Santa Ana. Más raramente aparecen otros santos, como San Juan Bautista, San Francisco, San Antonio de Padua, o el arcángel Miguel.

La última de las fórmulas expositivas del testamento era la “encomendación del alma”. Por medio de esta cláusula el testador enviaba su alma a Dios y el cuerpo a “la tierra de que fue formado”. Esta fórmula –repetida apenas con ligeras variaciones– reforzaba la tradicional concepción dualista que contraponía al cielo con la tierra, al alma con el cuerpo o a lo eterno con lo perecedero. La muerte se presentaba entonces como una inapelable separación entre carne y espíritu. Sin aludir siquiera a la resurrección del cuerpo, la fórmula ponía énfasis en el destino bienaventurado del alma y en la redención de los pecados por medio del sacrificio de Cristo. Algunos testadores apelaban incluso a la clásica metáfora platónica, que hacía del cuerpo una “cárcel del alma”. En 1819 Gregorio Casco –vecino de la Cañada de Giles– encomendó su alma a Dios para que, “luego que salga de la cárcel de este miserable cuerpo, la lleve a gozar de su SSma. Gloria”.<sup>427</sup> El desprecio del “mundo” y de sus placeres implicaba también el rechazo y abandono de aquel “miserable” cuerpo terrenal, que –sin embargo– era amortajado y sepultado con todo cuidado y circunspección.

Resulta difícil determinar en qué medida estas cláusulas reflejaban el sentimiento religioso de los fieles. Las fórmulas notariales poseen sin lugar a dudas un carácter ciertamente ritualizado y estandarizado. Sin embargo, los gestos, los ritos y las convenciones también cumplían una función muy importante en las sociedades de Antiguo Régimen, tanto a nivel

---

<sup>427</sup> AGN, Sucesiones 4842, Testamentaria de Gregorio Casco, f. 1.

colectivo como individual. Prueba de ello es que esta gestualidad retórica se manifiesta con tanta o mayor intensidad en los testamentos cerrados que en los abiertos; es decir, que no se trataba de una mera formalidad o de una imposición del escribano. Ahora bien, es cierto que no todos se sentían necesariamente representados o interpelados por este tipo de discurso. El montevideano Antonio Parra –quien testó en 1759– no se privó de expresar la contrariedad que le generaba la tradicional fórmula de “encomendación”:

digo que las cláusulas que se ponen en los demás testamentos de que mando mi alma a Dios y el cuerpo a la tierra (...) las hallo por mal puestas, porque si el Alma es de Dios, tendrá cuidado de recogerla, pero si no es suya, aunque yo se lo mande no la llevará sino el otro, y aún Dios tendrá queja de que le dejen una manda que no se sabe si la llevará. Y es por este motivo que no las pongo.<sup>428</sup>

El agudo razonamiento de Parra parece no estar desprovisto de cierta ironía, como bien intuye Barrán (1998, p. 41). Sin embargo, lo que resulta aún más sorprendente es que el testador montevideano se haya permitido una lectura literal de la fórmula testamentaria. Esto pareciera indicar que el lenguaje formal y ritualizado del testamento –aunque capaz de provocar cierta contrariedad o extrañeza en algunos testadores– no constituía una mera formalidad carente de sentido. La cultura del barroco era también una cultura del gesto y de la gestualidad, del mostrar y del demostrar. “Por el rostro y composición exterior –decía el padre Nieremberg– se conoce la complexión interior” y “por el cuerpo, el ingenio y ánimo”.<sup>429</sup> Las manifestaciones exteriores, fuertemente ritualizadas y normadas, eran la expresión de un “realidad interior”, intangible por sí misma. El mismo procedimiento funcionaba también en sentido inverso: por medio de lo material se accedía a lo trascendente, por medio de los sentidos se accedía al espíritu. La fe del testador se expresaba y se materializaba a través de un conjunto de gestos, de palabras y de frases, que no por ritualizadas y codificadas dejaban de tener sentido. En este contexto, bien podríamos decir que el testamento colonial, con todas sus florituras y artilugios retóricos, era también un exponente de la gestualidad barroca.

---

<sup>428</sup> Citado en Barrán (1998, p. 41).

<sup>429</sup> Citado en Lozano López (2014, p. 83).

### 3. Una vida atrapada en papel: secretos e indiscreciones.

Más allá de su carácter fuertemente normado o estandarizado, el testamento constituía un acto esencialmente personal. Entre las fórmulas y las convenciones, se vislumbran las expectativas, los deseos, los temores y las angustias. Leído a contrapelo, el archivo notarial revela una cantera infinita de historias: historias de “pasiones torpes” y amores furtivos, de negocios truncanos, hijos ilegítimos, esclavos devenidos en amos y connotados vecinos reducidos a la miseria. El momento de la muerte enfrentaba al agonizante con su propio pasado y lo compelió a una inusual sinceridad. El testamento atestiguaba las inquietudes y ansiedades que asaltaban al moribundo. Como señala Máximo García Fernández (2003),

el hombre, en los últimos instantes de su vida, “sintetiza apresuradamente temores y creencias, pánicos y esperanzas que presiden un tránsito organizado”, trata por todos los medios a su alcance (...) de solventar sus problemas “de conciencia” o “penitencias mal cumplidas” (p. 224).

La certeza de la muerte y la cercanía del Juicio acicateaban la conciencia del agonizante y lo instaban a “poner sus asuntos en orden” antes de ser llamado al “tremendo Tribunal de Dios”. Al igual que la confesión, el testamento induce a una mirada retrospectiva y juiciosa sobre los propios actos. Las peripecias de la vida, desde malones y naufragios hasta asesinatos y desertiones, se cuelan por las rendijas de la apretada grilla notarial. En 1777 la portuguesa Elena Días rememoraba con amargura la pérdida de su rica dote en el trágico terremoto de Lisboa, de 1755.<sup>430</sup> Un testador de la década de 1810 declaraba haber perdido todos sus bienes en un malón de indios pampas<sup>431</sup> y otro decía desconocer la suerte de sus tres hijos, que desde hacía años se encontraban en poder de los “infieles”.<sup>432</sup>

También las pasiones, desavenencias y disputas familiares se hacían presentes al momento de la muerte. Miguel Erraíz decía hallarse divorciado de su esposa<sup>433</sup>, en tanto que Domingo Crespo afirmaba que “hace el tiempo de un año que la dicha mi mujer vive separada de mí por su antojo”.<sup>434</sup> Luis Beltrán de Peralta, alias “Muga”, prevenía a sus hijas contra las

---

<sup>430</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 6, 1777, f. 328.

<sup>431</sup> AGN, Sucesiones 4840, Testamentaria de Luis Cárdenas, f. 2.

<sup>432</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 1, 1815, f. 76 v.

<sup>433</sup> *Ibid.*, 1780, f. 156.

<sup>434</sup> AGN, Sucesiones 4840, Testamentaria de Domingo Crespo, f. 2 v.

“extorsiones” de su madre, a quien le negaba la tutela.<sup>435</sup> Gregoria Gutiérrez renegaba de su marido, que la abandonó a poco de casarse, malgastando en ese tiempo los escasos bienes que le habían dejado sus padres.<sup>436</sup> Por el contrario, Vicente Irrazábal se ocupó de dejar en alto las virtudes de su esposa: “ella con sus industrias, y agencias personales ha podido sola adquirir para su decente manutencion en terminos que mas bien puedo decir que ella me ha mantenido, lo que declaro para descargo de mi conciencia”.<sup>437</sup>

Estas “indiscreciones” –como las llama Michel Vovelle– dan cuenta de la ambigüedad inherente al propio testamento. Si, por un lado, se trata de un instrumento fuertemente normado y ritualizado, por el otro, no deja de poseer un fuerte sentido introspectivo y personal. Es la “conciencia” y el destino del alma lo que se halla en juego. En buena medida, esa ambigüedad radica en la condición dual del testamento –en tanto instrumento a la vez jurídico y espiritual– pero también en el desigual y complejo diálogo que se entabla entre testador y escribano. En su condición de mediador y agente letrado, el notario procuraba reducir las expresiones de sus clientes al formato estandarizado que regía su oficio. Sin embargo, los amores, los odios, celos y rencores desbordaban las fórmulas de rigor. Las últimas voluntades eran también verdaderos “corredores de lenguajes”, en que se conjugaban dos voces y dos universos culturales diferentes: el de los legos y el de los letrados, la fórmula ritualizada del notario y la palabra más o menos espontánea del testador.<sup>438</sup>

Por momentos, la voz de los moribundos se hace evidente. Un habla cotidiana, casi coloquial, se intercala en la retórica notarial. No eran pocos quienes juraban por “las entrañas de Jesucristo”, suplicaban “por amor de Dios y de la Virgen”, o bien le “encargaban la conciencia” a sus albaceas. En su testamento de 1743, Tomasina Benítez reconocía sus “grandes pecados” y rogaba a sus deudos que “por las entrañas de Cristo no echen en olvido mi Alma”.<sup>439</sup> Eufasio José Boyso –él mismo un escribano– les imploraba a sus albaceas que “por las entrañas de Jesucristo y Lágrimas de María Santísima” no dejaran de pagar sus

---

<sup>435</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 6, 1777, f. 333 v.

<sup>436</sup> *Ibid.*, f. 256 v.

<sup>437</sup> *Ibid.*, Registro 3, 1800, f. 78 v.

<sup>438</sup> Cfr. Barrera (2008).

<sup>439</sup> AGN, Sucesiones, 7261, Testamentaria de Estefanía A...?, f. 2.

deudas.<sup>440</sup> Bartolomé Moreno, por su parte, imploraba el perdón de su familia: “pues yo no les dejo nada a ella [refiriéndose a su esposa] ni a mis hijos, pedazos de mi corazón”.<sup>441</sup>

Estos rasgos personales e intimistas se manifiestan aún con mayor fuerza en los testamentos cerrados. Excepcionalmente, algunos miembros de la minoría letrada tomaban la pluma entre sus manos para redactar su propio testamento. Pocos eran tan sinceros y meticulosos como el novohispano Antonio Castañeda. En su testamento de 1808, Antonio esbozaba un relato pormenorizado de su larga y tumultuosa vida:

Declaro *que* desde 5 de septiembre del año 1739 disfruto por merced de Dios, la presente vida. Nací en el Mineral de Plata llamado Real del monte, a una legua de otro mineral llamado Pachuca *ambos* al Norte y distan 19 leguas de Mexico, Capital de la Nueva España. Sali de mi Pais en servicio de la SSma. Virgen de la Merce Peregrina de Quito la que conducian dos Religiosos de la misma Religion y ciudad de Quito, llamados Fray Jose de Yopez Paredes y Fr. Pedro Saldaña. Quienes me bistieron su *Santo* Avito de la Merced, por devocion, y desde el 13 de Noviembre de 1757 los acompañé.<sup>442</sup>

El testador continúa la minuciosa relación de su periplo junto al padre Yépez y la Virgen peregrina: su viaje en barco desde el puerto de Veracruz, las demoras en Campeche y La Habana, su llegada a Cádiz y su estadía de tres años en Madrid, donde tuvo la oportunidad de presenciar la gloriosa entrada del rey Carlos III. Cada episodio de su vida, incluido su arribo a Buenos Aires, su matrimonio, sus negocios y el nacimiento de sus hijos, se encuentran escrupulosamente consignados. La minuciosidad de la narración, así como la profusión de fechas y detalles, da a su testimonio un carácter excepcional. Castañeda, que bordea los setenta años al momento de redactar su testamento, rinde cuentas de su vida como si se tratase nada menos que de un alegato ante el Tribunal de Dios.

Sin llegar a estos extremos de piedad y devoción, los testadores porteños asumen por momentos un lenguaje que más parece el de una confesión que el de un instrumento jurídico. Obligados a la sinceridad, los moribundos expresan todo aquello que quizá en otro momento preferirían callar. El testamento se encuentra permeado por una concepción sacralizada de la “justicia” y de lo “justo”. Testar –dice el padre Nieremberg– no es otra cosa sino una

---

<sup>440</sup> *Ibid.*, 4306, Testamentaria de Eufasio José Boyso, f. 23.

<sup>441</sup> *Ibid.*, 7260, Testamentaria de Catalina Núñez, fs. 125 v.-126.

<sup>442</sup> *Ibid.*, 4839, Testamentaria de Antonio Castañeda, f. 37 v.

“protestación de justicia, que el hombre haze para aparejarse à dar a cada uno lo suyo”.<sup>443</sup> El moribundo debía enmendar sus faltas en vida, antes de ser llamado –como decía Josefa de Albarado– “delante del Tribunal del Tremendo Juez de vivos y muertos para dar estrechísima cuenta de toda mi vida y oír sentencia definitiva e irrevocable”.<sup>444</sup>

Este sentido de la justicia, que preside las acciones del propio testador, redefine y resignifica también la relación con los otros. Martín de Altolaguirre, por ejemplo, pasó los últimos días de su vida entre dudas y cavilaciones con respecto a la distribución de su herencia. ¿Era justo concederle una “mejora” a uno de sus hijos? ¿Debía descontarles el dinero que había invertido al mandarlos a estudiar a España? En esos meses de 1782, Altolaguirre hizo diversas modificaciones y enmiendas a su testamento y consultó el asunto con diferentes personas, incluyendo a varios clérigos. El viejo comerciante temía las “quejas y desabrimientos” de sus hijos, pero sobre todo deseaba actuar conforme al “descargo de su conciencia” y “tranquilidad de su ánimo”. Los prolegómenos de la muerte y la redacción de la última voluntad podían constituirse también en un serio conflicto moral y suscitar un conjunto de dudas y de tribulaciones.

El testamento era además un canal de comunicación con los amigos y la familia, a través del cual se expresaban las pasiones, los afectos y las inquietudes. La viuda María del Carmen Sánchez –preocupada por el destino de su pequeña hija Francisca– se dirigía a su padre en los siguientes términos: “*que en atención a su tierna edad, trate de su buena educación, y la atienda con aquel amor y cariño que un verdadero Padre profesa a sus hijos*”.<sup>445</sup> Algunos testadores pedían a sus parientes que no se olvidaran de su alma y otros agradecían los cuidados y el cariño recibido. José Tadeo Martínez no dudó en manifestar el “amor y cariño” que le profesaba a su nieta, a la que había “criado desde su infancia”<sup>446</sup>. El médico José Capdevilla le dejó un legado especial a su esposa en “demostración de gratitud al amor que me há tenido y me tiene”.<sup>447</sup> Por el contrario, Petrona Cáceres –quien desheredó a su hijo

---

<sup>443</sup> Nieremberg, *Partida a la eternidad*, 1714, p. 40.

<sup>444</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 1, 1770, f. 38.

<sup>445</sup> *Ibid.*, 1813, f. 21.

<sup>446</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 1, 1813, f. 98 v.

<sup>447</sup> AGN, Sucesiones 4843, Testamentaria de José Alberto Capdevilla, f. 10.



Mateo— no le perdonaba su “poco amor” y el haberse casado con “una muger de baja esfera y prostituta”.<sup>448</sup>

También eran muchos quienes imploraban la concordia y armonía entre sus descendientes, o bien se dirigían a ellos para encomendarles su alma. Bernarda Dávila les suplicaba a sus hijos “la mayor armonía y buena correspondencia, sin fomentar desazones por unos intereses perecederos”.<sup>449</sup> En tanto, Eusebio de Cires les pedía “*que por el amor que les he tenido me encomienden a Dios nuestro Señor para que se sirva perdonar mis culpas y pecados*”.<sup>450</sup> Por su parte, José Bayo Jiménez, capitán de Mar y Guerra, se dirigía a sus cinco hijos en los siguientes términos:

pido, encargo, y mando se porten entre si en la misma correspondencia, que es debido, y lo mismo hagan con su Madre (...), arreglándose a su educacion y a todo lo demas, que como buenos Hijos y Hermanos es debido (...) y que me tendran presente en sus oraciones y demas buenas obras, (...) previniéndoles tambien sean muy temerosos de Dios, y vivan en su Santo Servicio.<sup>451</sup>

Por otro lado, una de las “confesiones” más usuales entre los testadores porteños era el reconocimiento de “hijos naturales”, algunos de los cuales habían sido negados en vida por sus padres.<sup>452</sup> Esta decisión era particularmente trascendente, ya que en caso de ser “legitimado” el hijo natural podía llegar a recibir hasta una quinta parte de la herencia, o más a falta de descendientes “legítimos”.<sup>453</sup> Situaciones como estas podían generar graves problemas familiares y de conciencia, que perturbaban e inquietaban al moribundo en sus últimos instantes.

Sebastián Acosta, vecino del pago de San Vicente, reconoció a su hijo Manuel en su testamento, pero luego se arrepintió y rectificó por medio de un codicilo: “no siendo este sino un hijo natural, y que por lo mismo no debe entrar a heredar en igualdad con sus demás hijos

---

<sup>448</sup> *Ibid.*, Registro 3, 1783, f. 40 v.

<sup>449</sup> AGN, Sucesiones 3917, Testamentaria de Isidoro José Balbastro, f. 17 v.

<sup>450</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 2, 1786, f. 141 v.

<sup>451</sup> *Ibid.*, Registro 1, 1770, fs. 119 v.-120.

<sup>452</sup> Alrededor de un 3% de los testadores del período (25 sobre 767) reconocieron hijos naturales. Según José Luis Moreno (2004, pp. 108-109), la ilegitimidad era un fenómeno muy extendido en el Río de la Plata y se encontraba asociado a diversas causas, como las migraciones internas, el poblamiento de las zonas de frontera y una “marcada liberalidad de las relaciones sexuales”.

<sup>453</sup> Cfr. *Novísima recopilación de las Leyes de España*, 1805, t. V, Libro X, Título XX, Leyes V, VI y VII, pp. 125-126.

legítimos, es su voluntad que solamente se le entreguen doscientos pesos”.<sup>454</sup> En 1783, el escribano José Eufrasio Boyso hizo testamento y dejó una instrucción “de su puño y letra” en la que reconocía a su hijo natural, a quien le dejaba además su registro. Preocupado por la legitimación de su hijo, el notario agregaba:

[lo] huve y tuve siendo yo Soltero en mujer onesta, y de sangre limpia vajo de palabra de casamiento, que no huvo para dejarlo de efectuar Impedimento dirimental ni impediende, y si solo por acaecimientos que sobrevinieron, lo que asi declaro en todo el fuero de mi conciencia.<sup>455</sup>

Antonia Echaurri –sobrina del deán Andújar– había procreado cinco hijos naturales en el curso de su vida, de los cuales tres sobrevivían al momento de su muerte: dos mujeres casadas y una soltera.<sup>456</sup> En vida, Antonia había procurado ocultar su controvertida maternidad, dándoles a sus hijas el “tratamiento de primas”. A una de ellas la había puesto al cuidado de una vieja parda y a otra la había entregado primero a una “china” llamada Dominga y más tarde al Colegio de Huérfanas. En su testamento, Antonia reconoció a una sola de sus hijas, designándola como heredera de todos sus bienes. Sin embargo, por medio de una cláusula reservada, instruyó a su albacea para que les entregase 2000 pesos a sus otras dos hijas. De esta forma, procuraba resguardar su “honor”, pero también “descargar su conciencia” y salvar su alma.

No todos los testadores se encontraban dispuestos a hacer públicas sus faltas o culpas cometidas en vida. En muchas ocasiones, las “confesiones” más graves o trascendentes se realizaban en forma de “comunicatos” reservados o secretos. Un número sorprendentemente alto de testadores apeló a este recurso: 77 últimas voluntades sobre un total de 750 (poco más del 10%) incluyeron este tipo de cláusula. Por medio de ellas, los testadores dejaban la distribución de ciertos bienes o sumas de dinero al arbitrio de sus albaceas o bien de otras personas, como sus párrocos o confesores.

Algunos trasmitían verbalmente sus deseos, lo cual no era infrecuente en el marco de una cultura dominada por la oralidad. Una testadora, por ejemplo, aludía a un “comunicato” del

---

<sup>454</sup> AGN, Sucesiones 3475, Testamentaria de Sebastián Damián Acosta, f. 6 v.

<sup>455</sup> *Ibid.*, 4306, Testamentaria de Eufrasio Boyso, f. 23 v.

<sup>456</sup> *Ibid.*, 4840, Testamentaria de Antonia Echaurri.

que habían hablado “varias veces en vida” con su marido, mientras que otra le imploraba a su esposo que no dejara de hacer “lo que en sana salud le tengo encargado y suplicado”. Quienes contaban con el dominio de la escritura solían dejar un instructivo o memoria secreta entre sus papeles. Recelosos de sus últimas disposiciones, no eran pocos quienes les encomendaban a sus albaceas que actuasen con la “mayor reserva” y el “natural sigilo”. Algunos incluso declaraban a sus ejecutores testamentarios como “herederos fiduciarios”, con el sólo propósito de no dar cuenta públicamente del destino que habían elegido para sus bienes.<sup>457</sup> Juan de Castares, por ejemplo, nombró a su albacea como “heredero fideicomisario” y exigió que “ningun Juez Ecclesiastico o secular tenga que intervenir en cosa alguna en esta mi testamentaria”.<sup>458</sup>

Las “confesiones” e indiscreciones de algunos testadores –que no dudaban en expresar sus sentimientos, angustias y expectativas– contrastaba con el sigilo y la reserva con que se manejaban otros. El testamento se situaba precisamente en ese espacio liminal entre lo público y lo privado, entre lo jurídico y lo espiritual, entre la voz lega del otorgante y la retórica estandarizada del notario. En ese juego de luces y de sombras, de silencios e indiscreciones, se dirimían los conflictos internos y los problemas de conciencia. El testamento era la última oportunidad para “poner los asuntos en orden”.

#### **4. El alma del negocio o el negocio del alma: deudas y restituciones.**

La función económica del testamento no contradecía en lo más mínimo su sentido religioso. Como señala Barrán (1998), “la idea de que lo religioso y lo económico eran planos antitéticos (...) funcionaba solamente en el terreno de la ilusión y el dogma” (p. 18). En las sociedades de Antiguo Régimen existían múltiples mecanismos de “espiritualización de la riqueza”, mediante los cuales los “bienes de fortuna” podían ser conmutados en gracias o bienes espirituales. Incluso las transacciones “puramente económicas” podían tener graves implicancias en el plano espiritual. Las deudas insatisfechas, las riquezas mal habidas y los

---

<sup>457</sup> Los herederos fiduciarios son quienes reciben los bienes de parte del testador, con la misión de transmitirlos a un tercero (heredero fideicomisario).

<sup>458</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 1, 1791, f. 474 v.

intereses usurarios solían atormentar la atribulada conciencia de comerciantes, mercaderes y prestamistas.

Dentro de la sensibilidad barroca, la riqueza poseía un carácter profundamente ambivalente.<sup>459</sup> Junto al pragmatismo económico del comerciante colonial, convivían los ecos de una desconfianza secular hacia la acumulación de bienes materiales. Esta concepción, de raíces medievales, hacía del afán de riqueza el arquetipo máximo del apego al mundo material o profano. Como señala Jacques Le Goff (1982), en la Edad Media esta condena atañía a “la finalidad misma del comercio: el deseo de ganancias, la sed de dinero, el *lucrum*” (p. 88). El Papa León el Grande decía que era “difícil no pecar cuando se hace profesión de comprar y vender” y Santo Tomás de Aquino afirmaba que el comercio tenía “cierto carácter vergonzoso”.<sup>460</sup>

Aunque lejos de la condena medieval, la piedad barroca mantenía la sospecha secular hacia la riqueza y los tratos mercantiles del hombre de negocios. La constitución de la cofradía de San Benito de Palermo –instituida en Buenos Aires en 1769– prohibía a la hermandad poner sus fondos “a usura ni otro giro, por ser contrario lucro de esta especie a la naturaleza de unas limosnas espiritualizadas, y consagradas al culto de Dios”.<sup>461</sup> La pastoral barroca –como bien señala Barrán (1998)– “culpabilizaba al fiel por casi todos sus deseos y en particular por su afán de riquezas, y su Dios terrible y justiciero provocaba miedo e inseguridad sobre el resultado final del único ‘negocio’ que importaba, la salvación del alma” (p. 156). En este sentido, los bienes terrenales solían constituirse en la prueba más directa y tangible del pecado.

Sin embargo, no existía una separación total entre el mundo del espíritu y el de la materia, entre lo sagrado y lo profano, o –para decirlo en términos de Jacques Le Goff (2003)– entre “la bolsa y la vida”. La riqueza también podía ser espiritualizada y el espíritu materializarse en elementos concretos de la vida económica. En este contexto, el momento de la muerte solía constituirse en una instancia decisiva. No era infrecuente que la culpa y el

---

<sup>459</sup> Cfr. Caro Baroja (1985, cap. XV y XVI).

<sup>460</sup> Citado en Le Goff (1982, p. 88).

<sup>461</sup> AGN, Sala IX, 31-7-7, exp. 1201, f. 10 v.

remordimiento asaltaran al agonizante, a medida que las dudas se cernían sobre su conciencia.

En abril de 1768 el comerciante Miguel de Zubiría dejó a sus albaceas un minucioso instructivo para ser adosado al testamento cerrado que había otorgado muchos años antes, en ocasión de un viaje al Perú. Las disposiciones de Zubiría ilustran plenamente la estrecha relación que existía entre lo terrenal y lo eterno dentro de la cosmovisión barroca. Las palabras de este comerciante dejan traslucir el temor y la culpa que podía acarrear la acumulación de riquezas y el carácter pecaminoso que solía atribuírsele al desmedido ánimo de lucro:

Que en atenzión, haver sido mi exerzizio de mercader, y porque en el pudiera haver perjudicado, algunas personas en las compras ventas, y contratos, que he tenido en el discurso de mi vida; para rezarzir este danio si lo huviere, se conviertan Cien pesos en comprar bulas de composicion.<sup>462</sup>

La bula de composición estaba especialmente destinada a aquellas personas que poseían bienes ajenos o “mal habidos”. Según Martínez de Sánchez (1995) este instrumento “permitía tranquilizar las conciencias de los que estaban obligados a ciertas restituciones (...), «componiendo» el tanto que se debía entregar para obras pías, al verse imposibilitados, por diversas circunstancias de resarcir al dueño” (p. 202).<sup>463</sup> El principio en que se basaba la bula era el de la restitución: no era suficiente la confesión y el arrepentimiento del pecador para obtener el perdón divino, sino que éste debía ir acompañado de la devolución de los bienes

---

<sup>462</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 1, 1796-1797, f. 261.

<sup>463</sup> De acuerdo con esta autora, “los testadores de los siglos XVI y XVII recurrieron con mayor frecuencia a la Bula de Composición que los del XVIII” (Martínez de Sánchez, 1995, p 225). Por nuestra parte, sólo hemos hallado otro caso además del mencionado previamente. Se trata del comerciante Manuel Verdía, que en su testamento de 1808 pidió a su esposa que tomara 25 bulas de composición para “descargo, quietud y sosiego” de su conciencia (AGN, Sucesiones 3918, Testamentaria de Manuel de Verdía, f. 33 v). La disminución en el número de referencias podría responder tanto a una mayor parquedad de los testamentos dieciochescos como también a una modificación más profunda en las sensibilidades colectivas. Es indudable que hacia fines del siglo XVIII, la relación entre piedad y riqueza, así como la forma de vivir la culpa y el remordimiento, estaban cambiando aceleradamente. Bajo el influjo de la sensibilidad ilustrada, el comercio iba adquiriendo un rol central y el ánimo de lucro ya no era objeto de censura. Como señala Mariluz Urquijo (1987), hacia fines del período virreinal, “aparece una nueva gama de valores, la balanza remplaza a la espada, la probidad comercial al desnudo, la actividad productiva a la intrepidez o al ascetismo. (...) Los hombres de pluma, improvisados economistas, exaltan la figura del mercader como la de un nuevo misionero” (p. 466).

mal habidos.<sup>464</sup> Para ponerlo en palabras de Zubiría, era necesario “resarcir el daño” ocasionado.

Sin embargo, en la práctica, la bula poseía un doble efecto, tanto material como espiritual. Por un lado, aliviaba las penas espirituales del pecador arrepentido y por el otro, “al eximirlo de tener que desprenderse de gruesas cantidades de dinero, lo privilegiaba en los bienes de fortuna”.<sup>465</sup> En cierta forma, la bula legitimaba la posesión de los bienes cuestionados, al liberar al alma de los peligros espirituales que acarreaba su dudoso origen. Además, este instrumento permitía conciliar la antigua condena cristiana hacia la usura y la acumulación de riquezas con el pragmatismo económico del hombre de negocios, ya que “con poco se podía redimir mucho”.

Otra forma de aquietar la conciencia consistía en mandar decir misas en favor de aquellas personas fallecidas o ausentes con las que el testador había contraído alguna deuda o a las que creía haber perjudicado en vida. En 1780 el comerciante Domingo Pelliza pidió a sus albaceas que mandaran decir 50 misas “en recompensa de alguna cosa que pueda tener mal havida (...) por las Animas de aquellos a quien corresponda”.<sup>466</sup> Otro vecino de Buenos Aires, Juan Antonio Collazo, mandó decir cinco misas por “otros tantos [pesos] que devia a un Paraguayo que no savia el nombre ni su Paradero”.<sup>467</sup> Este mismo testador reconocía que en una oportunidad se había quedado con unas vacas que “se quitaron a unos ladrones” y mandó aplicar 15 pesos en sufragios por la intención de sus verdaderos dueños.<sup>468</sup>

La mala administración de los “bienes de fortuna” podía acarrear también graves consecuencias en el plano espiritual. Era necesario balancear las cuentas y saldar las “deudas” de este mundo antes de tener que purgarlas en el más allá. En su *Despertador espiritual*, el obispo San Alberto advertía de esto a sus fieles: “¿Qué será de su alma, mientras que las injurias hechas no se reparan; mientras que los caudales agenos no se restituyen; mientras

---

<sup>464</sup> En el *Catecismo del Concilio de Trento* ya se había establecido que “no se debe absolver a nadie antes de que haya prometido restituir todo aquello que no le pertenece”. Citado en Delumeau (1992, p. 77). De la misma opinión era el franciscano Arbiol (1786), quien en su *Visita de enfermos*, muy popular en el Río de la Plata, aconsejaba al confesor: “si tiene que restituir honra, ò hacienda, que lo haga” (p. 59) y “si el Enfermo no se ajustare [en su testamento] á lo que es de conciencia, y de justicia, no lo absuelva, y retirese” (p. 41).

<sup>465</sup> Martínez de Sánchez (1995, p. 205).

<sup>466</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 1, 1780, f. 173.

<sup>467</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 3, 1800, f. 318v.

<sup>468</sup> *Ibid.*

que las deudas contrahidas no se pagan (...)?”<sup>469</sup> Por este motivo, muchos testadores imploraban a sus albaceas que no dejaran de honrar puntualmente sus obligaciones, ya que esto podía dilatar su estancia en el purgatorio. Bartolomé Moreno, por ejemplo, le suplicaba a su esposa: “no me haga penar por no cumplir con esta mi declaración”.<sup>470</sup>

Otros imploraban el perdón de sus acreedores ante la imposibilidad de satisfacer sus deudas. José de Borraz, ayudante mayor de la plaza de Buenos Aires, declaró en 1786 que no poseía bien alguno, que hacía nueve años que no le pagaba el sueldo a su criada, que había “retenido” dinero de terceros y que se encontraba “en descubierto” con numerosos individuos. En su testamento, Borraz se mostraba arrepentido y pedía

perdon à todos los ofendidos por mi mal manejo y descalabros, sin quedar otro arbitrio para reparar estos daños que acudir à la misericordia infinita de Dios todo Poderoso, en cuya inagotable Clemencia espero me perdone, y de auxilios à mi hijo para proceder con mas arreglo y acierto.<sup>471</sup>

Algunos moribundos llegaban a disponer la devolución íntegra del caudal mal habido, aún cuando ello implicase su propia ruina. Esto último solicitó –en octubre de 1810– Cristóbal Pereyra, cabo del Resguardo de Buenos Aires.<sup>472</sup> Antes de morir, Pereyra decidió llamar a su confesor. Cuando éste se hizo presente, el enfermo despidió a su esposa de la habitación para quedarse a solas con el clérigo. Preocupado por “la quietud de su conciencia” y la “seguridad y salvación de su alma”, el moribundo le transmitió un “comunicato” secreto. Al borde de la muerte, el enfermo confesó que “los bienes que poseia no eran suyos pues los havia adquirido de Su Oficio y con perjuicio de la Real Hacienda”. Luego de confesar su participación en el contrabando, Pereyra le pidió a su confesor que –una vez fallecido– se encargara de restituir al fisco los bienes mal habidos e informara de esto a su esposa.<sup>473</sup> El moribundo conocía perfectamente las consecuencias de este acto. No sólo la fama y honor de su persona y su familia se verían afectados, sino que dejaba a su viuda y a sus dos hijos en una situación

---

<sup>469</sup> San Alberto, A. *Voces del pastor en el retiro...*, 1789, p. 204.

<sup>470</sup> AGN, Sucesiones 7260, Testamentaria de Catalina Núñez, f. 126 v.

<sup>471</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 3, 1786, f. 26.

<sup>472</sup> AGN, Biblioteca Nacional, leg. 427, pieza 6675.

<sup>473</sup> *Ídem*.

extremadamente precaria. Sólo la culpa extrema podía inducir a una confesión de estas características.

Ciertamente no todos vivían la culpa de la misma forma.<sup>474</sup> El contrabando era una práctica extremadamente frecuente en el Buenos Aires tardocolonial y, sin embargo, el testimonio de Pereyra constituye un caso por completo excepcional. Pero como bien ha señalado Carlo Ginzburg (1999, p. 10), las excepciones también permiten delinear los contornos de una época. Aunque pocos llegaran al extremo de confesar abiertamente la ilegitimidad de su fortuna, el temor a la muerte y al Juicio divino eran lo suficientemente poderosos como para inquietar la consciencia de algunos feligreses.

Es probable que muchos hayan intentado restituir bienes o pagar deudas de forma sigilosa, y que a esto se deban algunos de los tantos “comunicatos” secretos o reservados que encontramos en los testamentos.<sup>475</sup> El propio San Francisco de Sales aconsejaba –de ser posible– que las restituciones se hicieran “secretamente, sin que el penitente pueda ser difamado, (...) mediante alguna persona discreta, que no nombre ni descubra de ninguna forma al restituyente”.<sup>476</sup> En efecto, conocemos el caso de Pereyra incidentalmente, ya que éste suscitó una dura controversia entre la familia y el confesor, que debió dirimirse ante la justicia. De no ser así, es probable que este episodio, como tantos otros, se hubiera perdido entre las brumas del secreto y la “discreción”.

## **5. La aritmética de la salvación: sufragios, indulgencias y capellanías.**

El sentido religioso del testamento se expresaba de forma particularmente nítida en las llamadas “mandas” o “cláusulas piadosas”. En este articulado se manifestaban todas aquellas disposiciones que atañían a la salvación del alma y a la “salud espiritual” del testador. Dentro

---

<sup>474</sup> Claudia Rodrigues (2005, p. 99), por ejemplo, sugiere que en Río de Janeiro los testadores negros presentan mayores indicios de “culpabilización” que los demás sectores sociales.

<sup>475</sup> Es interesante en este punto la reflexión que realiza Le Goff (2003) sobre los usureros medievales: “Estamos muy mal informados sobre la realidad de las restituciones de las sumas usurarias. Los historiadores tienden a ver en esto sólo una amenaza, en general no respetada. Sin tener la ingenuidad de creer que la restitución fuera una práctica extendida (...), por mi parte creo que la voluntad de restituir y las restituciones mismas fueron más frecuentes y más importantes de lo que habitualmente se admite” (p. 65).

<sup>476</sup> Citado en Delumeau (1992, p. 79).



de este vasto conjunto de cláusulas encontramos una amplia variedad de mandas y legados, que incluían la fundación de capellanías y memorias de misas, los donativos y limosnas piadosas, los sufragios y novenarios, las obras caritativas de todo tipo, así como el fomento de ciertas advocaciones y devociones locales. La variedad y creatividad con que se manifestaban estos legados y obras pías da cuenta de una vivencia personalizada e íntima de la fe, que iba más allá de los ritos y de las convenciones.

La excepción en este contexto estaba dada por las llamadas “mandas forzosas”, un conjunto de contribuciones o limosnas que cada persona estaba obligada a señalar en su testamento. Aunque no existía una legislación uniforme en cuanto al número y objeto de estas “mandas”, en el Río de la Plata se recaudaban para cinco causas: los Santos Lugares de Jerusalén, la redención de cautivos cristianos, la fábrica de la catedral, las benditas ánimas del purgatorio y la iluminación del Santísimo Sacramento. Si bien poseían un carácter obligatorio, la suma destinada a cada una de ellas quedaba a voluntad del testador. Por lo general, el monto asignado –que solía no pasar de uno o dos reales– tenía un carácter más bien simbólico. Sólo 35 testadores, menos de un 2% del total, dejaron más de un peso para cada una de ellas (cfr. *Anexo 3*).

Eran los legados voluntarios los que realmente expresaban la piedad y expectativas de los fieles. La legislación castellana establecía que el testador podía disponer libremente hasta una quinta parte de sus bienes, aún cuando contase con herederos forzosos. Muchos asignaban ese monto o parte de él en “beneficio de su alma”. Algo similar sucedía con quienes fallecían intestados: los herederos –excepto que fuesen descendientes o ascendientes legítimos– tenían el deber de invertir el “quinto” en sufragios por la intención del difunto.<sup>477</sup> En tanto que los solteros, quienes podían disponer de la totalidad de sus bienes, solían nombrar a su alma como heredera.

---

<sup>477</sup> La Ley XXXVI de Toro establecía que “los herederos que no sean hijos ni ascendientes ó descendientes legítimos, sean obligados a disponer de la quinta parte de los tales bienes por su ánima del testador”. Esta normativa fue modificada en 1766 por Carlos III, quien dispuso que los bienes se entregaran “íntegros sin deducción alguna a los parientes que deben heredarlos (...); debiendo los referidos herederos hacer el entierro, exequias, funerales y demás sufragios que se acostumbren en el país” (cfr. *Novísima Recopilación de las Leyes de España*, 1805, t. V, Libro X, Título XX, Leyes XIII y XIV, p. 127).

En Buenos Aires, las disposiciones de carácter piadoso eran muy usuales entre los testadores. Casi el 43% de las últimas voluntades (321 sobre un total de 750) contienen por lo menos un legado o manda pía (*Cuadro 6*). En rigor, este porcentaje ya implica una subestimación del fenómeno, dado que muchos otorgantes las instituían bajo la forma de “comunicatos secretos”, o bien las solicitaban de forma oral. Por otro lado, aún cuando el testador no lo hubiese dispuesto expresamente, era costumbre que los deudos costearan un número determinado de misas en beneficio del alma del difunto. Los expedientes sucesorios demuestran que no era necesario que existiese una obligación de carácter legal para que los familiares velasen por la salud espiritual del fallecido. Era frecuente que en las testamentarias se acumulasen los recibos de misas, que muchas veces se continuaban encargando durante meses e incluso años.

**Cuadro 6.** Testamentos en los que se instituyen mandas o legados píos.<sup>478</sup>

| <b>Tipo de legado instituido</b>            | <b>Cantidad de testamentos</b> | <b>Porcentaje sobre el total de testamentos relevados</b> |
|---------------------------------------------|--------------------------------|-----------------------------------------------------------|
| Misas/sufragios                             | 220                            | 29,33%                                                    |
| Capellanías                                 | 67                             | 8,93%                                                     |
| Limosnas para pobres                        | 39                             | 5,20%                                                     |
| Otros legados o mandas pías                 | 77                             | 10,27%                                                    |
| <b>Cualquier tipo de legado o manda pía</b> | <b>321</b>                     | <b>42,80%</b>                                             |

Entre todas las mandas o disposiciones de carácter piadoso, los pedidos de misas eran por lejos los más frecuentes y extendidos. No es de extrañar, ya que la celebración eucarística era considerado el sufragio máspreciado y beneficioso para el alma de los difuntos.<sup>479</sup> Casi el 30% de los testamentos (220 sobre 750) contiene alguna indicación en este sentido (cfr. *Cuadro 6*). Estos iban desde unas pocas misas rezadas en el día del entierro u honras hasta los cientos o miles de ellas distribuidas a lo largo del tiempo. Una de las prácticas más frecuentes consistía en los llamados “novenarios”, un conjunto de sufragios que se repartían a lo largo de los nueve días posteriores a la muerte. Algunos testadores, como el presbítero

<sup>478</sup> Es importante destacar que un mismo testador podía instituir diferentes tipos de legados. Por este motivo, el número de testamentos es inferior a la cantidad de mandas consignadas.

<sup>479</sup> Como señala Le Goff (1989), “en la misa es el mismo Cristo quien suplica, y su cuerpo y su sangre son auténticas limosnas” (p. 353).

Juan Antonio Delgado, instruían detalladamente a sus albaceas sobre al número y tipo de misas que debían decirse:

me comunicó mi instituyente era su voluntad que en los dias de su entierro y honras se le dijese en cada uno de ellos cincuenta misas a beneficio de su Alma, y seis en cada uno de los del Novenario, pagando los cantores y demas ministros que se empleasen en estas funciones.<sup>480</sup>

El tiempo era una variable particularmente importante para ciertos testadores, ya que de dilatarse la celebración de los sufragios también podía prolongarse su estancia en el purgatorio. En 1769 el obispo De la Torre pidió a los curas que velaran por el cumplimiento de estas mandas, especialmente “quando la Piedad y conmmiseracion de los difuntos no les estimule [a los albaceas] a la mas prompta egecucion, aumentando sus penas con la tardanza”.<sup>481</sup> No eran pocos los testadores que exigían la mayor diligencia y premura en esta materia. María Sabina Hidalgo encargó a sus albaceas que el quinto de sus bienes lo invirtieran “en sufragios por mi alma, previniéndoles lo verifiquen dentro del preciso termino de ocho dias ó antes si se pudiese”.<sup>482</sup> Por su parte, Pablo Sicardo pidió a sus ejecutores testamentarios que separaran el quinto “inmediatamente” y que lo invirtiesen “con la mayor brevedad”.<sup>483</sup>

Otros testadores solían especificar también las “intenciones”, días y altares en que debía celebrarse el sacrificio eucarístico. En estas preferencias se expresaba la devoción de los propios difuntos por determinados santos y advocaciones marianas, al igual que los especiales “privilegios” de los que gozaban ciertos altares y determinados días en particular. Antonio Echeverría, por ejemplo, pidió que se dijeran “a *San Vicente Ferrer* y en su Altar *cinquenta* misas rezadas aplicadas estas por mi intencion”.<sup>484</sup> Por su parte, el gaditano José Pío Goiti dispuso una amplia variedad de sufragios:

es mi voluntad se manden decir, cinco misas rezadas a nuestra Señora del Rosario, otras cinco a nuestra *Señora* de la Candelaria, otras cinco a Jesus Nazareno, seis a la Pura y limpia Concepcion, que esta en la porteria de *San Francisco*, cinco a las Animas del

---

<sup>480</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 1, 1796, f. 306.

<sup>481</sup> SGU, Libro de Difuntos de la Parroquia de Nuestra Señora de Montserrat, 1770-1800, f. 3.

<sup>482</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 1, 1814, f. 57.

<sup>483</sup> *Ibid.*, Registro 1, 1796, f. 266 v.

<sup>484</sup> *Ibid.*, 1781, f. 615.

Campo Santo, cinco al *Señor San Jose* y las Animas, y diez por las almas de mis difuntos Padres.<sup>485</sup>

Esta diversificación de sufragios permitía al testador ampliar el número de sus “abogados” o “intercesores celestiales”, al tiempo que denotaba el poder salvífico atribuido a ciertas devociones y a algunas imágenes en particular, como la Inmaculada Concepción del convento franciscano. La elección de los fieles no era casual. Entre los altares e intercesores más veces mencionados por los testadores porteños abundan las advocaciones o devociones tradicionalmente asociadas a la muerte y al más allá: las benditas ánimas, la Virgen del Carmen y San José, el patrono de la buena muerte. A estos se le sumaba la Inmaculada Concepción, devoción particularmente asociada a la monarquía hispánica, al igual que otras ligadas al ciclo de la Pasión, como la Virgen de los Dolores y algunas advocaciones crísticas.

Pero el pedido de sufragios no sólo estaba asociado a la propia salvación, sino también a la de los otros. Algunos testadores solicitaban misas por la “intención” de sus familiares fallecidos, que podían estar “detenidos en el purgatorio”. Mercedes de Alza, por ejemplo, pidió “seis missas resadas por mi Alma, la de mis Padres, Abuelos, y demas de mi obligacion”.<sup>486</sup> También solían elegirse como beneficiarias a las benditas ánimas o “ánimas más miserables” del purgatorio. Éste era el caso de Juan José Urbina, quien nombró como sus “unicas, y universales herederas a las venditas Almas del Purgatorio (...), para que Dios tenga misericordia de ellas y de la mia”.<sup>487</sup> Como insinuaba el testador, esta elección no constituía un acto puramente desinteresado, ya que se esperaba que una vez liberadas de sus suplicios esas bienaventuradas almas intercedieran ante la divinidad en favor de su benefactor. El obispo De la Torre lo expresaba muy claramente: “la oración vuelve y cede en utilidad de quien la hace; espera S. I. no falten piadosas personas acomodadas, y devotas, que con estas *espirituales usuras* quieran utilizarse”.<sup>488</sup>

Los montos invertidos en misas variaban ampliamente, no sólo en función del estatus y fortuna del testador, sino también de sus propios deseos y expectativas. Era relativamente

---

<sup>485</sup> *Ibid.*, 1791, f. 368.

<sup>486</sup> AGN, Sucesiones 3468, Testamentaria de Mercedes de Alza, f. 3 v.

<sup>487</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 1, 1790, f. 25 v.

<sup>488</sup> SGU, Libro de Difuntos de la Parroquia de Nuestra Señora de Montserrat, 1770-1800, f. 6. Las bastardillas son nuestras.

frecuente –aunque cada vez lo sería menos– que las mujeres y hombres solteros instituyeran como herederas a sus almas. Esto último se traducía en un gran número de sufragios, distribuidos por lo general en diferentes iglesias y conventos. El comerciante Miguel de la Mata, fallecido en 1784, dispuso que el remanente de sus bienes –después de cumplidas sus mandas y “comunicatos”– se invirtiera en sufragios por su alma. La mitad debían ser dichas en Buenos Aires y la otra mitad en su “patria”. Como resultado de ello, tan sólo en esta primera ciudad se dijeron un total de 840 misas por la “intención” del difunto.<sup>489</sup>

La acumulación de sufragios se encontraba estrechamente asociada a otra práctica muy característica de la piedad barroca: la obtención de indulgencias. Estas gracias o beneficios espirituales –que fueron objeto de la crítica y mofa de los reformadores protestantes– permitían la remisión de las penas temporales del pecador, cuantificadas usualmente en forma de días, meses y años. Existían muchas formas de ganar indulgencias, pero una de las más usuales en el Río de La Plata era la compra de la llamada “bula de difuntos” (*Imágenes 1 y 2*). Ésta era una de las variantes que asumía la Bula de la Santa Cruzada, una gracia espiritual concedida por el pontífice romano a los súbditos españoles.

Era muy frecuente que los deudos comprasen la bula para sus parientes difuntos, como revelan los expedientes sucesorios. Esto ocurría al momento de la muerte o bien cada dos años, cuando se renovaba la concesión papal. Según Mariquita Sánchez (2010), en cuaresma “cada familia compraba [una bula] para sus deudos difuntos” (p. 136). Algunos moribundos lo solicitaban también en sus testamentos. En 1790, Marcos José de Riglos pidió que se sacasen seis bulas de difuntos por su alma, la de su esposa, las de sus padres y las de sus finadas hijas. Además, suplicaba a sus herederos que continuaran sacando “todas las publicaciones por lo que respecta a mi Alma, y a la de mi esposa”.<sup>490</sup>

Otro instrumento salvífico particularmente efectivo –aunque mucho más costoso– era la fundación de capellanías y “memorias pías”, ya que éstas garantizaban la continuidad de los sufragios a lo largo del tiempo.<sup>491</sup> A diferencia de lo que ocurría en la campaña y en otros

---

<sup>489</sup> AGN, Sucesiones 7151, Testamentaria de Miguel de la Mata.

<sup>490</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 1, 1790, f. 157 v.

<sup>491</sup> La capellanía era una institución laica o eclesiástica que gravaba una suma de dinero o un bien inmueble, con cuyos réditos debían costearse un número determinado de misas cada año, o bien otras obras piadosas o de caridad.

puntos del virreinato<sup>492</sup>, ésta parece haber sido una práctica relativamente frecuente en la ciudad de Buenos Aires, ya que alrededor de un 9% de los testadores porteños instituyeron una de estas fundaciones (cfr. *Cuadro 6*).<sup>493</sup> Quizá uno de los casos más extremos sea el del comerciante Eugenio Lerdo de Tejada, quien –siendo viudo y sin hijos– se encargó de fundar seis capellanías diferentes, algunas en vida y otras de forma póstuma.<sup>494</sup>

La popularidad de las capellanías entre los porteños del período tardocolonial obedecía a varias razones, tanto espirituales como de índole estrictamente terrenal. Estas fundaciones no solo permitían mantener un número constante de sufragios en beneficio del alma del instituyente y su familia, sino que facilitaban la ordenación de aquellos parientes que en un futuro decidiesen consagrarse al ministerio sacerdotal. Además, muchos destinaban el excedente de la renta para otros fines, como costear la fiesta de un santo o una advocación predilecta, o bien financiar los estudios de un hijo o sobrino. Beatriz Giménez, por ejemplo, dispuso en su testamento de 1770 la fundación de tres capellanías perpetuas, en beneficio de su alma y las de su primer y segundo marido. Con el excedente de las misas debían costearse los estudios de su sobrino en el Colegio de Córdoba o de cualquier otro pariente que “se hallare en aptitud de estudiar Filosofía o Teología o Leyes”.<sup>495</sup> De esta forma, las preocupaciones espirituales y soteriológicas se engarzaban con consideraciones mucho más terrenales, que tenían que ver con las posibles carreras, alianzas y estrategias del grupo familiar.

Sin embargo, esta coincidencia entre intereses mundanos y espirituales de ninguna forma hacía mella en el sentido religioso que tenían estas fundaciones. Podemos apreciar, por las detalladas indicaciones de muchos testadores, la relevancia que tenían estas obras pías y la sincera vocación religiosa que movía a los instituyentes. Teodora Machado –que se hallaba estrechamente vinculada al convento de Santo Domingo– expresó en sus disposiciones la particular devoción que profesaba por la orden de predicadores:

---

<sup>492</sup> En Montevideo el 5% de los testadores instituyó una capellanía, mientras que en Córdoba y en la campaña bonaerense esa proporción rondaba el 4%. Cfr. Barral (2007, pp. 177-178), Barrán (1998, p. 59) y Martínez de Sánchez (1996, p. 130).

<sup>493</sup> Como veremos en el capítulo XII, la fundación de capellanías –particularmente intensa en las últimas décadas del siglo XVIII– comenzó a mermar sustancialmente a partir del 1800.

<sup>494</sup> AGN, Sucesiones 6727, Testamentaria de Eugenio Lerdo de Tejada.

<sup>495</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 1, 1770, f. 256 v.

que de los dichos mis bienes se imponga despues de mi fallecimiento una Capellania ò pia memoria de quinientos pesos (...) con la pension de seis misas resadas en los dias siguientes, la primera el dia que yo muera; otra el dia primero de Febrero; otra el dia de Santo Thomas de Aquino; otra el dia de San Vicente Ferrer; otra en las quarenta horas de Nuestro Padre Santo Domingo y la ultima el dia nueve de Noviembre, que es el santo de mi nombre.<sup>496</sup>

Como revela esta cláusula, nada se encontraba librado al azar: los días y los altares en que debían decirse las misas habían sido escrupulosamente seleccionados de acuerdo a la devoción del testador, de forma tal de maximizar la potencia salvífica de los sufragios. Además, eran muchos los instituyentes que elaboraban complejas e intrincadas reglas para definir el patronazgo de la capellanía, así como la forma de distribuir las rentas y de conservar el “principal”. Las preferencias de los testadores revelan –como hemos señalado– una vivencia muy personal e íntima de la fe. El viudo Eugenio Lerdo de Tejada, por ejemplo, instituyó una “memoria pía” para costear la fiesta de Nuestra Señora de Belén, ya que ésta le recordaba la “tierna memoria” de su esposa: “mi difunta muger (...) fue especial devota a Nuestra Señora de Bethlem, y esta misma Devocion de mucho tiempo aca tiene hechadas profundas rayces en mi corazon”.<sup>497</sup> Para el feligrés barroco cada altar, cada iglesia y cada imagen poseía un significado y una connotación diferente.

## **6. Los lazos invisibles: familia, devoción y caridad.**

El testamento implicaba en cierta forma una toma de distancia con respecto al mundo y sus vanidades. La última voluntad, como ya hemos dicho, supone un mecanismo de “desposesión”. Sin embargo, al mismo tiempo que se prepara para abandonar el mundo terrenal, el testador refuerza y actualiza aquellos vínculos de amor, de gratitud o de dependencia que lo unen al mundo de los vivos. Más aún, el testamento instauro nuevos vínculos y devuelve al moribundo el “goce del poder”, como dice Barrán (1998).<sup>498</sup> De esta forma, el agonizante procura reforzar los lazos afectivos y simbólicos que lo unen a la

---

<sup>496</sup> *Ibid.*, Registro 3, 1800, f. 313.

<sup>497</sup> AGN, Sucesiones 6727, Testamentaria de Eugenio Lerdo de Tejada.

<sup>498</sup> Existen diversas interpretaciones psicológicas en este sentido. Algunos autores plantean que la agonía, lejos de asumir la forma de un desposeimiento afectivo, suele caracterizarse por “la expansión libidinal y la exaltación del deseo relacional”, que tiende a concentrarse en ciertos “objetos claves”. Cfr. Thomas (1978, pp. 30-31).

comunidad de los vivos. Con la justicia y prodigalidad de sus últimos actos, el testador procura perpetuarse en la memoria y en el recuerdo de quienes lo suceden. La preocupación por la “supervivencia” –que se expresa en el deseo de “perpetuidad” de las capellanías– se condice con el papel central que asumen los sufragios y las plegarias de los vivos (los llamados “intercesores terrenales”). Con sus legados y limosnas, el moribundo no hace sino reforzar esa alianza entre vivos y difuntos. La caridad es el “cemento” que mantiene unido al cuerpo místico de la Iglesia.<sup>499</sup>

Hemos visto que un 5% de los testadores dejaron limosnas para los pobres (cfr. *Cuadro 6*).<sup>500</sup> Aunque no todos lo pusieran por escrito, los expedientes sucesorios demuestran que era muy frecuente que se repartiera dinero entre los “más necesitados y miserables”, especialmente en el día del entierro y en el de las honras. José Yevenes, por ejemplo, dejó 500 pesos para distribuir entre “pobres mendigos” los días de su entierro y honras, “encargándoles a cada uno de ellos que me encomienden a Dios”.<sup>501</sup> Otros distribuían alimentos, e incluso su vestuario y enseres personales, en beneficio de los “más desnudos y desamparados”, o bien dejaban el quinto de su herencia para ser repartido en forma de limosna. Joaquín Molina, por ejemplo, dejó al cuidado de su esposa el remanente de su “quinto”, para que “lo baya invirtiendo en limosnas a los pobres, miercoles y savado de cada mes, esto es por el tiempo de tres años, y en cada mes un peso”.<sup>502</sup> Otros testadores preferían mantener el tema en reserva y confiaban la distribución de las limosnas a sus párrocos o confesores.

Los temores escatológicos –acicateados por una persistente y aleccionadora “pastoral del miedo”– fomentaban el ejercicio de la limosna y de la caridad. Si la riqueza era una de las pruebas del pecado, “el dar” –por el contrario– se constituía en una de las máximas virtudes del hombre cristiano. La pobreza no era un mal que debiera ser remediado o subsanado, sino una gracia de Dios, que ofrecía al “hombre de fortuna” la posibilidad de redimir o “pagar”

---

<sup>499</sup> Sobre el concepto medieval de caridad y las controversias teológico-políticas de que es objeto a principios de la edad moderna, cfr. Geremek (1989).

<sup>500</sup> Las limosnas destinadas a las instituciones eclesiásticas o a la conmutación de los votos y promesas hechas a la Virgen o a los santos han sido consignadas dentro de la categoría “otras obras pías”.

<sup>501</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 1, 1814, f. 32 v.

<sup>502</sup> AGN, Sucesiones 6780, Testamentaria de Joaquín Molina, f. 4.



sus culpas. En palabras del catalán José de Alsina, quien dejó una significativa limosna para distribuir entre “pobres vergonzantes”, ésta era la única forma de “asegurar la conciencia”.<sup>503</sup>

Como señala Barrán (1998), “la caridad era una oportunidad (...) para ejercer la virtud, y los *'pobrecitos'*, *'sufrientes'* y *'doloridos'* eran hombres a amar, no situaciones sociales a modificar” (p. 153).<sup>504</sup> Las prácticas caritativas del testador se insertaban en el marco más amplio de una “economía de la limosna”, dentro de la cual el “dar” y el “recibir” asumían una dimensión eminentemente espiritual. Entre el benefactor y el beneficiario se establecía un particular vínculo de “obligación” o gratitud: era responsabilidad de este último retribuir la limosna con sus plegarias y oraciones.

Este modelo caritativo –que permitía la conmutación de los bienes terrenales en gracias o bienes espirituales– permeaba también las relaciones familiares y los vínculos sociales. Muchas veces los pobres a los que aludían los testadores no eran completos desconocidos, sino familiares, vecinos o sirvientes del difunto. Eusebio de Cires, por ejemplo, dispuso que se vendiese toda su ropa y que el importe resultante se entregara a los pobres, “prefiriendo en esta entrega a los parientes de mi muger y míos, mayoritariamente a mis dos Cuñados”.<sup>505</sup> Por su parte, Josefa Andonaegui dejó una limosna de 12 pesos para que “se distribuyan de a quatro entre tres familias pobres de mi vecindario, executandose este reparto el día de mis funerales secretamente”.<sup>506</sup> Como revelan estos testimonios, la caridad no se ejercía de forma aleatoria. Las limosnas y donaciones se distribuían primero entre los pobres más cercanos (especialmente los familiares), luego entre los amigos y vecinos, y finalmente entre los desconocidos.

Otra práctica frecuente entre los testadores porteños era la liberación o manumisión de esclavos. Alrededor del 7,5% de los testamentos (56 sobre un total de 750) contiene una cláusula de este tenor. Estas disposiciones estaban ligadas tanto a la virtud de la caridad y de la “justicia”, como también a sentimientos muy genuinos de gratitud, de amor y de cariño. En los testamentos abundan las referencias elogiosas a los esclavos, a sus “fieles y leales servicios”, al “mucho amor que le tengo”, u otras declaraciones de similar tenor. Algunos

---

<sup>503</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 1, 1780, f. 133 v.

<sup>504</sup> Las bastardillas corresponden al original.

<sup>505</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 2, 1786, f. 140 v.

<sup>506</sup> AGN, Sucesiones 3468, Testamentaria de Josefa de Andonaegui, f. 3 v.

moribundos –aunque no llegaran al punto de liberar a sus esclavos– pedían que se les rebajara el precio (para que pudieran comprarse a sí mismos con mayor facilidad), o bien suplicaban que se los mantuviese en la familia y que fuesen “mirados con caridad”. Movidos por un espíritu cristiano de misericordia y compasión, algunos testadores demostraban una particular sensibilidad:

“encargo a mis albaceas que miren a todos mis esclavos con la caridad que merece su infeliz suerte pues habiendo nacido libres en sus Países han sido reducidos a la esclavitud por una detestable practica en dichos Países, y por esta razon y consideracion deben ser tratados”.<sup>507</sup>

Aunque solía ser una expresión sincera de misericordia y caridad, la manumisión tampoco dejaba de producir ciertas “obligaciones” espirituales, que perduraban durante toda la vida del beneficiario. Para el testador esta era otra forma de perpetuar su recuerdo o de continuar una obra piadosa o de caridad, aún después de muerto. Manuel de Araujo, por ejemplo, liberó a su esclava Micaela, “con el cargo de *que* me ha de mandar decir una misa rezada todos los años *que* Dios la conserbe en este mundo”.<sup>508</sup> Por su parte, Águeda Bustos –vecina y hacendada del pago de Areco– liberó a una de sus esclavas con “la pencion de cuidar y asear el Altar de Nuestra Señora de Mercedes interin pueda y viva”.<sup>509</sup> Finalmente, el músico Antonio Vélez dejó libre a su esclavo Antonio “con la pensión de tocar todos los años de su vida en las fiestas de San Joaquin y Santa Ana”.<sup>510</sup>

Pero los esclavos y los “pobres miserables” no eran los únicos destinatarios de la caridad ejercida por moribundos y agonizantes. Existía una gran variedad de obras piadosas capaces de canalizar esos donativos y limosnas. Algunos dejaban legados al Colegio de Huérfanas, a los hospitales o a la Casa de Expósitos, mientras que otros se comprometían a costear la refacción de una capilla o iglesia, o se ofrecían a aportar la dote necesaria para la profesión de una aspirante a monja. Cada uno de estos actos generaba nuevas deudas u obligaciones simbólicas, que debían ser saldadas con plegarias y sufragios y que redundaban en el “aprovechamiento espiritual” del testador.

---

<sup>507</sup> *Ibid.*, 3920, Testamentaria de Francisco Valdovinos, f. 15 v.

<sup>508</sup> AGN, Sucesiones 3867, Testamentaria de Manuel José Araujo, f. 2.

<sup>509</sup> AGN, Sucesiones 3917, Testamentaria de Águeda Bustos, s/n.

<sup>510</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 1, 1790, f. 197 v.

No solamente la caridad, sino también la promoción y el sostenimiento del culto eran objeto de la liberalidad póstuma de los testadores. La Iglesia era ciertamente uno de los principales destinatarios de las limosnas de los fieles. Algunos moribundos legaban tierras, casas o grandes sumas de dinero a los conventos, a las cofradías y órdenes terceras, y en menor medida también a las parroquias. En ciertos casos estos donativos tenían una finalidad específica, como construir o dorar un retablo, costear una fiesta o finalizar una obra inconclusa. Sin embargo, no sólo los más ricos o acomodados hacían uso de las limosnas. Algunos testadores legaban unos pocos pesos, o bien un mueble o una imagen de su propiedad. En tanto que los vecinos de la campaña –donde el metálico solía escasear– tenían por costumbre señalar sus limosnas en forma de reses o de fanegas de trigo. El quintero José Domingo Aristegui, por ejemplo, donó al convento mercedario “treinta ristras de cebollas”<sup>511</sup>, en tanto que el maestro de música Antonio Vélez legó tres monocordios para los conventos de La Merced, de la Recoleta y de los betlemitas, a cambio de 50 misas cada uno.<sup>512</sup>

Por otro lado, algunos otorgantes enviaban dinero a sus “patrias” en la península, ya fuera para refaccionar una vieja ermita o santuario, para construir un retablo o para adornar la parroquia de su pueblo. Los legados de estos testadores expresan la fortaleza de esa vieja “religiosidad local” –que habían aprendido en su infancia y juventud– y que pervivía incluso del otro lado del Atlántico. Por medio de estos donativos y limosnas, los moribundos expresaban no sólo el amor por su “patria”, sino que reforzaban los vínculos simbólicos y espirituales que los unían a su tierra natal y a su comunidad de origen.

Otros testadores evidenciaban una piedad más bien privada o personal, que tenía por objeto a un santo o advocación mariana. Algunos legaban un cuadro, una joya o un vestido para adornar un retablo o una imagen en particular, o bien pedían a sus familiares que continuasen promoviendo las devociones que ellos habían cultivado a lo largo de su vida. Eusebio de Cires, por ejemplo, le pidió a su esposa que mandara decir una misa todos los días 19 al patrono San José y que cuidara del altar del Señor de la Columna, ya que éstas eran las

---

<sup>511</sup> AGN, Sucesiones 3864, Testamentaria de Domingo Aristegui, f. 4.

<sup>512</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 1, 1790, f. 198 v.

devociones que él había tenido en el “discurso de su vida”.<sup>513</sup> Otro testador, Francisco Almandóz, dispuso lo siguiente:

“Por *quanto* las referidas mis hijas por mera devoción Alternan mensualmente en el cuidado, el Azeo, Decencia, y limpieza del Altar del referido Señor San Josef en cuió esmero espero proseguirán, es mi voluntad que a cada una por cada mes que alternativamente le tocare ejercitarse en dicho esmero, sea gratificada con seis pesos”.<sup>514</sup>

Por medio de estas cláusulas, los testadores establecían una “obligación” moral o espiritual entre ellos y sus familiares, garantizando la continuidad de aquellos sufragios o prácticas devocionales. La promoción del culto y la “decencia” de un determinado santo o advocación mariana implicaba la protección o amparo de éste ante el “Tremendo tribunal de Dios”.

Además de las imágenes de culto público, algunos fieles atesoraban entre sus pertenencias ciertas figuras o tallas, a las que les atribuían singulares poderes y en las que cifraban muchas de sus esperanzas. Los moribundos solían legar las imágenes de su devoción a otros miembros de su familia, con la condición de que las conservaran y mantuvieran su decencia y culto. Antonia Santuchos, por ejemplo, poseía en su casa un nicho con una imagen de la Inmaculada Concepción, alrededor de la cual se encontraban colgadas “ocho laminas como de tercia con sus marcos dorados, (...) pertenecientes al adorno de la Pura y Limpia”.<sup>515</sup> Todos los años, la imagen era retirada de esta suerte de “altar doméstico” para ser llevada en andas hasta la iglesia de la Concepción. Antonia –fallecida en 1772– procuraba perpetuar esta devoción entre sus hijas y confiaba en que la intercesión de la Inmaculada le permitiera alcanzar la “celestial patria”:

Asi como mi difunta Madre me dexo la devocion de cuidar el aseo de la Pura y Limpia concepcion que sale en andas desde mi casa (...), queriendo se perpetue en lo posible esta devocion en mi familia, es mi voluntad que mi Marido quede hecho cargo de esta funcion, y por su falta la que buenamente quisiese de mis hijas suplicandoles a estas procuren esmerarse en el aseo de esta Divina Señora pues mediante su interseccion me prometo conseguir la Selestial Patria.<sup>516</sup>

---

<sup>513</sup> AGN, *Ibid.*, Registro 2, 1786, f. 141.

<sup>514</sup> AGN, Sucesiones 3468, Testamentaria de Francisco Almandóz, f. 14 v.

<sup>515</sup> AGN, Sucesiones 8418, Testamentaria de Antonia Santuchos, f. 7.

<sup>516</sup> *Ibid.*, fs. 7-8.

La devoción por una imagen o una advocación en particular, las ansias de salvación y los sentimientos de familia se entrelazaban en el momento de la muerte. Para fieles como Antonia Santuchos, la intercesión de la Virgen no constituía una simple formalidad o una mera figura retórica, sino una esperanza concreta de redención. La vida cotidiana se nutría de prácticas devocionales y formas específicas de religiosidad que excedían ampliamente el marco de las fórmulas notariales y el ritual de las grandes celebraciones públicas. Este culto privado e íntimo permitía reforzar los vínculos familiares y de solidaridad entre vivos y difuntos, al mismo tiempo que convertía a los santos y a la Virgen en la compañía más preciada de los moribundos.

La salvación del alma, la caridad, la promoción del culto y los vínculos familiares se encontraban estrechamente unidos a los ojos de los testadores. Los legados póstumos generaban nuevos vínculos de gratitud, de correspondencia y de reciprocidad entre el difunto y su entorno, dando forma a un complejo entramado terrenal-espiritual. Los testamentos coloniales abundan en este tipo de disposiciones. Rafael Calvo y Mariño, por ejemplo, fundó en 1790 una capellanía dedicada a la devoción de San Rafael y las benditas ánimas. En una de las cláusulas de su testamento, el instituyente aclaraba que era obligación del capellán:

decir misa rezada todos los domingos, y dias de precepto del año en la Iglesia, y Parroquia de San Nicolas de Bari a la media ora de salido el sol segun las estaciones del año; pues aunque hay dotada otra capellania para la salida del sol, es mi voluntad sea esta media ora despues para que la gente pobre, y jornalera pueda asistir al trabajo los dias feriados que estan dispensados, que dira en el altar privilegiado del Señor del Perdon, y Animas (...) deviendo aplicar este Santo sacrificio, en sufragio de mi Anima, la de mi esposa, y la de nuestros Padres, hermanos, y demas parientes que se hallen en el Purgatorio.<sup>517</sup>

Es muy significativo que un mismo legado o manda permitiera conjugar la caridad, la promoción del culto, la salvación de sí y de la familia, así como la devoción hacia una advocación o imagen en particular. Por medio de su legado, Calvo y Mariño contribuía a que la “gente pobre y jornalera” pudiera asistir a misa los domingos, al mismo tiempo que perpetuaba su devoción por el Cristo del Perdón, y que se garantizaba un buen número de sufragios en un altar privilegiado con gracias e indulgencias. Antes de abandonar el mundo

---

<sup>517</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 1, 1790, f. 19 v.

terrenal, los testadores procuraban reforzar y estrechar los múltiples lazos que los unían con su familia y con su comunidad. La solidaridad o caridad entre vivos y difuntos constituía el sustento que alimentaba las esperanzas salvíficas de la feligresía barroca.

## **7. Conclusiones:**

Para fines del período colonial los testamentos porteños retienen aún muchos de los rasgos característicos del viejo modelo barroco. La profusión retórica y las viejas fórmulas rituales –aunque atenuadas en comparación con la primera mitad de la centuria– persisten por lo menos hasta fines del siglo XVIII. El lenguaje notarial, con su carácter repetitivo y estereotipado, se conjuga con los restos de un habla coloquial, que da cuenta del desigual diálogo entre testador y escribano. Más que un instrumento jurídico, el testamento se asemeja por momentos a una confesión o –como dice Claudia Rodrigues (2005, p. 38)– a una “rendición de cuentas”. De allí el aura espiritual que impregna al acto mismo de testar. Una cierta concepción de la “justicia” y de lo “justo” permea las acciones del testador. Esto no quiere decir que no intervengan consideraciones de índole económica o terrenal. Muy por el contrario, lo que caracteriza a este modelo es la mutua interpenetración de ambas esferas, la terrenal y la espiritual. No hay cláusulas exclusivamente “piadosas”, como tampoco las hay puramente “económicas”. El testamento barroco supone una cierta indefinición entre lo público y lo privado, entre lo terrenal y lo espiritual.

A tono con esa ambivalencia, existe una profunda vinculación entre el mundo de la materia y el del espíritu, entre los bienes terrenales y los celestiales. Si la riqueza es la prueba del pecado y del amor por el “mundo”, también ésta puede ser vehículo de la caridad y del desprendimiento. La acumulación de sufragios e indulgencias da cuenta de otra “economía” (de la salvación), que posee también sus propios mecanismos de contabilidad. Como bien señala Jacques Le Goff (1989, p. 263), la invención del purgatorio en el siglo XIII habilita una nueva “contabilidad del más allá”.

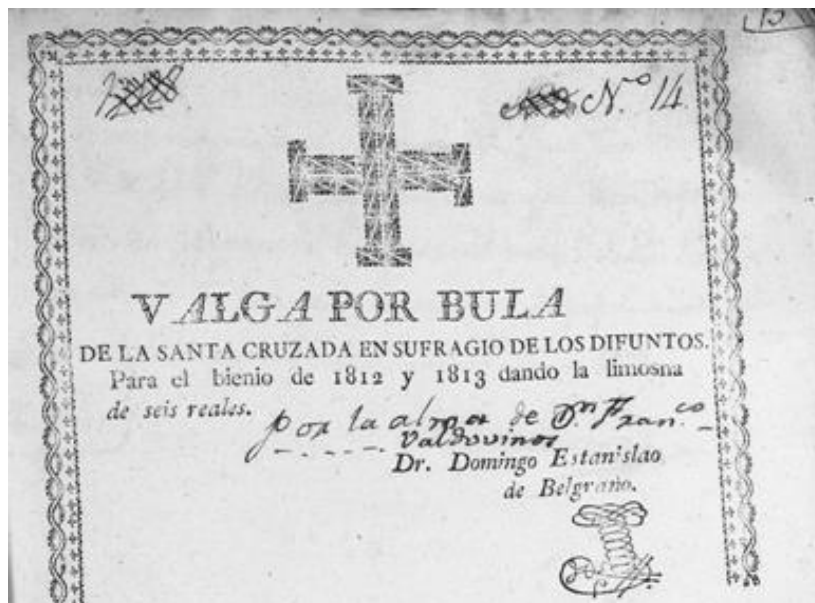
La fórmula –aparentemente contradictoria– que utiliza el obispo De la Torre para definir este tipo de instrumentos salvíficos es por demás significativa: se trata nada menos que de “espirituales usuras”. Estos “intercambios” de “bienes” y de “gracias” enlazaban dos pares

de opuestos, en apariencia antitéticos: el mundo de la materia y el del espíritu, la comunidad de los vivos y la de los muertos. Por medio de sus gracias y legados, el testador procuraba perpetuar su recuerdo, reforzar los lazos que lo unían con su familia y su comunidad, apuntalar el vínculo de caridad que mantenía unido al cuerpo místico de la Iglesia. Es esa idea de comunidad espiritual, es ese *continuum* que trasciende la barrera de la muerte el que le da sentido al testamento barroco.

**Imagen 1.** Bula de difuntos para las “Provincias del Reyno del Perú”, año 1790.<sup>518</sup>



**Imagen 2.** Bula de difuntos (Río de la Plata), años 1812-1813.<sup>519</sup>



<sup>518</sup> AGN, Sucesiones 7151, Testamentaria de Miguel de la Mata.

<sup>519</sup> *Ibid.*, 3919, Testamentaria de Francisco Valdovinos, f. 15.



## Capítulo V. La territorialidad de lo sagrado: iglesias y cementerios.

En las civilizaciones antiguas los muertos eran desplazados hacia el *afuera* de la sociedad. La muerte –última y más extrema transgresión al orden social– debía ser aplacada y alejada del dominio de los vivos. Las vastas necrópolis griegas y romanas, situadas a distancia de las grandes ciudades, atestiguan esta división estricta entre ambos mundos. Pero a partir del siglo V d. C. la búsqueda de la cercanía con los cuerpos de mártires y santos, sobre los que se construirían las primeras basílicas, estimula el deseo de ser sepultado dentro del templo, al abrigo de los innumerables peligros que podían perturbar la larga espera del Juicio y la resurrección de la carne. Comienza entonces, en palabras de Philippe Ariès (1984), “el acercamiento de los vivos y de los muertos, con la penetración de los cementerios en las ciudades o los pueblos, en medio de los habitáculos de los hombres” (p. 33).

Sin embargo, este proceso no dejó de estar marcado por fuertes discontinuidades. Como señala Michel Lauwers (1999), el cementerio “es el resultado de una larga transformación, que implicó múltiples rupturas en relación a la Antigüedad” (p. 1049). Fue durante el curso de la Alta Edad Media que se fue perfilando la idea de un espacio funerario colectivo, que reunía al conjunto de la comunidad de fieles en un sitio fijo, asociado al lugar de culto. La vieja legislación romana distinguía a lo sagrado (espacio dedicado o consagrado a Dios), de lo santo (destinado al servicio de la Iglesia, inmune o protegido por una “sanción”) y de lo “religioso” (lugar donde se encontraban enterrados los cuerpos de los difuntos).<sup>520</sup> A partir del siglo XI, estas tres categorías comenzarían a unificarse, para ser subsumidas en la polaridad sagrado-profano. De esta forma, el espacio funerario tendería a coincidir sin resto con lo sagrado, convirtiéndose en una de las manifestaciones más tangibles de la *ecclesia*.

En las sociedades de Antiguo Régimen el espacio funerario constituía un ámbito profundamente heterogéneo y altamente jerarquizado. Los entierros se llevaban a cabo en las diferentes iglesias de la ciudad y en los cementerios adyacentes a éstas. La dispersión de

---

<sup>520</sup> Cfr. Lauwers (1999, p. 1059 ss.).

entierros y sepulturas se correspondía con la propia pluralidad devocional de la Iglesia postridentina y su tendencia a la “especialización” de las relaciones sociales. Cada templo, ya fuera parroquial o conventual, era también un lugar de entierro y contaba con su propio camposanto, además del atrio y del espacio interior, distribuido en diferentes secciones, naves y capillas.

En este capítulo, proponemos pensar la jerarquización del espacio funerario a partir de cuatro dimensiones o niveles. En primer lugar, no todas las iglesias ocupaban la misma posición dentro del entramado urbano, ni gozaban por igual del favor de los fieles. Este primer nivel de jerarquización atañe a la distinción entre iglesias conventuales y parroquiales, antiguas y recientes, opulentas y humildes, principales y periféricas. Un segundo nivel se corresponde con la polaridad entre el templo y el camposanto. Aunque ambos se encontraban erigidos sobre tierra consagrada, existía una diferencia muy profunda entre el *adentro* y el *afuera* del templo, entre el interior del espacio sagrado y los márgenes del cementerio.

Por otro lado, el interior de la iglesia tampoco era un espacio uniforme. Desde la pila de agua bendita, hasta el coro y el panteón, pasando por las diferentes capillas y altares laterales, se dibujaba un mapa altamente heterogéneo e irregular. El uso que se hacía de estos espacios, y en particular la colocación de lápidas y epitafios configura una dimensión adicional dentro de esta topografía sepulcral. En los pisos de las iglesias se reflejaba la compleja jerarquía social del Antiguo Régimen, constituyendo uno de los mecanismos de diferenciación social más importante dentro de los elaborados ritos cristianos.<sup>521</sup>

Con el propósito de cartografiar el espacio funerario de la ciudad –y dado que la información disponible presenta un carácter incompleto y fragmentario– hemos recurrido a un conjunto muy diverso de fuentes, tanto de tipo cualitativo como cuantitativo. Las estimaciones que hemos elaborado con respecto al uso del espacio sepulcral no tienen una naturaleza exhaustiva, ya que se encuentran circunscriptas a aquellos períodos y series para las que contamos con datos uniformes y constantes. Sin embargo, la combinación de las diferentes

---

<sup>521</sup> La organización jerárquica del espacio funerario no era un atributo privativo del mundo católico. Según Thomas Laqueur (2015), en Inglaterra los fieles preferían sepultarse en el lado sur del cementerio parroquial (*churchyard*), mientras que en el extremo norte solían ser enterrados los criminales, disidentes o suicidas. Esta costumbre –que se mantuvo hasta bien entrado el siglo XIX– convivía con otra práctica tradicional: la de enterrar los cadáveres en sentido este-oeste, es decir en dirección a Jerusalén.

fuentes trabajadas nos ha permitido delinear los principales rasgos de esta compleja topografía funeraria.

### **1. La estructura parroquial y la pluralidad del espacio funerario.**

El crecimiento económico y demográfico de Buenos Aires durante todo el siglo XVIII condujo a un progresivo aumento en el número de iglesias y una consecuente diversificación del espacio funerario. A los tradicionales conventos de franciscanos, dominicos, mercedarios y jesuitas –estos últimos expulsados en 1767–, se habían sumado los betlemitas en 1727, los recoletos (rama observante de los franciscanos) en 1732 y dos monasterios femeninos, el de Santa Catalina de Siena en 1745 y el de capuchinas en 1747. Además de estas órdenes regulares, durante la primera mitad del siglo XVIII se estableció la Hermandad de la Santa Caridad, institución encargada del entierro de “pobres, ahogados, ajusticiados y miserables”, que fundó su propia capilla y cementerio bajo la advocación de San Miguel Arcángel.<sup>522</sup>

Sin embargo, el cambio más importante se produjo a fines de 1769, con la reorganización del espacio eclesiástico y la creación de cuatro nuevas parroquias en el recinto de la ciudad.<sup>523</sup> Esta estrategia de territorialización se correspondía con la nueva centralidad conferida a la estructura parroquial en detrimento de los conventos y monasterios, y del clero secular en desmedro del regular. Hasta entonces, Buenos Aires había contado solamente con dos iglesias parroquiales: la catedral y el curato de naturales –con sede en San Juan Bautista–, además de las vice-parroquias de la Concepción y San Nicolás. En 1769, el obispo De la Torre dispuso la disolución del curato de naturales, cuya iglesia pasaría luego a manos de las monjas capuchinas. Paralelamente, el prelado estableció cuatro nuevas parroquias en el territorio de la ciudad: San Nicolás de Bari, Nuestra Señora de la Concepción, Nuestra Señora

---

<sup>522</sup> Sobre las iglesias de Buenos Aires en el período colonial, cfr. Luqui Lagleyze (1981).

<sup>523</sup> La ampliación de la red parroquial ya había comenzado en 1730, con la creación de los primeros curatos de la campaña. Este tema se encuentra ampliamente desarrollado en Barral (2007, pp. 25-29).

de Montserrat y Nuestra Señora de la Piedad. A éstas se sumaría el curato de Nuestra Señora del Socorro en 1783<sup>524</sup> y el de San Telmo en 1806 (*Mapa 1*).<sup>525</sup>

En principio, le correspondía a la parroquia el derecho de entierro o *ius sepelendi*, es decir, la facultad de enterrar a todos aquellos feligreses domiciliados dentro de su jurisdicción. Cada parroquia estaba facultada a realizar inhumaciones dentro de su templo y debía contar con su propio cementerio o camposanto. En su “Auto de desmembración y erección de curatos”, el obispo De la Torre concedía a los párrocos “plena y libre facultad, para que en dichas sus nuevas Parroquias puedan construir y señalar sepulturas, cementerios, Torres ó campanario, y campana con otras insignias de Parroquialidad”.<sup>526</sup> Para despejar toda duda, el prelado aclaraba que al “cura domiciliario (...) es a quien corresponde y pertenece el oficio, y dar sepultura, a el que muere”.<sup>527</sup>

Esta rígida organización territorial no dejaba de suscitar dudas y controversias. Para los curas, la defensa de la jurisdicción parroquial era crucial, ya que los “derechos de estola” o “pie de altar” –y los entierros en particular– eran uno de sus principales ingresos. Tal era la relevancia de este rubro, que una peste podía “obrar milagros” en las rentas de un curato pobre. En 1791 el cura de la parroquia de La Piedad “escribía al virrey que el año había sido el más pingüe que ha habido desde que he servido este Curato, de resultas de la grande epidemia de vigüelas”<sup>528</sup>. Otro cura, en este caso el párroco de Monte, se quejaba de la escasa mortandad que se verificaba en su jurisdicción: “aquí ni se mueren ni se casan, y ya no puedo sufrir en este destino”.<sup>529</sup>

Dado el peso que tenían los derechos parroquiales en el sostenimiento económico de los curas, no ha de sorprender el marcado celo con que procuraban defender su jurisdicción. A partir de 1769 se desató una dura controversia cuando el capellán de la Santa Caridad, José González Islas, obtuvo del Papa Clemente XIV un Breve Apostólico en el que se le concedía

---

<sup>524</sup> La parroquia del Socorro ya se encontraba comprendida en el proyecto original del obispo De la Torre, pero un litigio judicial demoró su constitución definitiva hasta 1783.

<sup>525</sup> Una copia del expediente obrado para la creación de las nuevas parroquias puede encontrarse en AGN, Sala IX, 31-5-8, exp. 804. Sobre la estructura parroquial en el Buenos Aires colonial, cfr. Salvia (2003).

<sup>526</sup> SGU, Libro de Bautismos de la Parroquia de Nuestra Señora de Montserrat, f. 7.

<sup>527</sup> *Ibid.*, f. 26.

<sup>528</sup> Citado en Di Stefano (2000, p. 93).

<sup>529</sup> *Ibid.*

a la iglesia de San Miguel el “privilegio de enterratorio general”, tal como lo poseían las órdenes regulares. Los curas de la flamante parroquia de San Nicolás –en cuya jurisdicción se encontraba asentada aquella iglesia– alegaron que esta innovación menoscababa sus derechos parroquiales y lograron obstaculizar durante décadas la aplicación del decreto pontificio.<sup>530</sup> Otros conflictos recurrentes se desataban en torno a la determinación del domicilio del fallecido, sobre todo entre aquellos que poseían casa y estancia, y repartían su tiempo entre la ciudad y la campaña.<sup>531</sup>

Sin embargo, los fieles podían elegir libremente el lugar de sepultura. Tanto ellos como sus familiares podían optar por cualquiera de las otras iglesias conventuales o parroquiales de la ciudad, una vez satisfechos los derechos de cruz y obtenida la licencia del cura domiciliario. Como señala María Isabel Seoane (2006), la Ley V de la *Primera Partida* de Alfonso X, “luego de sentar el derecho de cada uno a ser enterrado en su propia parroquia, proclamaba el principio de la libertad en la elección” (p. 43). Este derecho fue prontamente extendido a los territorios americanos e incluido en la *Recopilación* de 1680, en la que se estipulaba:

encargamos a los Arzobispos y Obispos de Indias, que en sus Diócesis provean y den orden, como los vecinos y naturales de ellas se puedan enterrar y entierren libremente en las Iglesias ò Monasterios que quisieren, y por bien tuvieren, estando benditos el monasterio ò Iglesia, y no se les ponga impedimento.<sup>532</sup>

Esta “libertad de elección” estaba estrechamente asociada a la popularidad de que gozaban las órdenes mendicantes y a las gracias y beneficios espirituales que esperaban gozar los fieles al enterrarse en sus iglesias. Además, muchos participaban de las cofradías y hermandades asentadas en los conventos. Las iglesias conventuales, situadas por regla general en las inmediaciones de la catedral y de la plaza mayor, ocupaban un lugar

---

<sup>530</sup> Cfr. AGN, Sala IX, 6-7-9.

<sup>531</sup> El *Auto* sancionado por De la Torre en 1769 incluía un extenso apartado sobre la delimitación de los derechos de sepultura. Sin embargo, los conflictos entre jurisdicciones no dejaron de sucederse a lo largo de todo el período colonial. En 1784, por ejemplo, el párroco de Monserrat se lamentaba de que el cura de los Quilmes le había arrebatado los derechos de entierro de una difunta de su jurisdicción, “no obstante de tener casa propia en esta Feligresia, y haversele assistido en lo espiritual, (...) solo por que tiene hazienda en su feligresia” (SGU, Libro de difuntos de la Parroquia de Montserrat, 1770-1800, f. 175). En 1798, Judas Tadeo de la Poveda, cura de la Guardia de Chascomús, se quejó ante el virrey por no haber recibido los derechos de entierro correspondientes a dos soldados de su jurisdicción que habían fallecido prestando servicio en “la otra banda del río” (cfr. AHPBA, Escribanía General de Gobierno, 13-2-7, exp. 28).

<sup>532</sup> *Recopilacion de Leyes de los Reynos de las Indias*, t. I, Libro I, Título XVIII, Ley I, 1756, p. 89.

privilegiado dentro de esta “topografía de lo sagrado”, especialmente si se las compara con las parroquias de reciente creación, asentadas en la periferia de la ciudad. Como reconocía el propio obispo, la jurisdicción de la catedral abarcaba “lo mas substancial, principal, y mas Poblado de la ciudad”<sup>533</sup>, mientras que las nuevas feligresías comprendían “la gente pobre y mas miserable de esta ciudad y sus arrabales”.<sup>534</sup>

El intento por reforzar el papel de la parroquia como “matriz de los fieles” se topaba con la ascendencia que poseían las órdenes mendicantes, sobre todo entre los miembros más pudientes de la feligresía. Los curas de la parroquia de San Nicolás se quejaban en 1772 de la posición subordinada en que se encontraban los nuevos curatos: “es constante, no sepultarse por lo comun en las *Parrochias* sino la gente mas miserable, y mas pobre, que ò no puede sufragar los gastos de los Entierros en otras Iglesias, o no esta alistada en alguna de las muchas Cofradias que los sufragan”<sup>535</sup>. No sin cierta exageración, los curas afirmaban que sólo la “gente más pobre” se avenía a enterrarse en las parroquias. Esto último implicaba un duro contratiempo para la fábrica de estas iglesias y para la renta de los curas, ya que las pocas personas que estaban en condiciones de pagar un arancel más elevado o de disponer sufragios y novenarios preferían hacerlo en los conventos de regulares. En 1806 el mayordomo de San Nicolás se lamentaba de los escasos recursos del curato y afirmaba que esto se debía, en buena medida, a que “todos los Feligreses pudientes se entierran en los Combentos”<sup>536</sup>. Sólo aquellos que no podían sufragar los crecidos aranceles estipulados por las órdenes regulares se contentaban con un entierro en la iglesia parroquial.

Ser enterrado en una iglesia conventual, con todas las implicancias espirituales y salvíficas que ello suponía, ameritaba un mayor esfuerzo económico por parte de los fieles, aunque esto implicase desprenderse de los escasos bienes terrenales con que contaba el difunto. La viuda Basilia Luján murió en 1770 sin haber hecho testamento por ser “pobre miserable”. A pesar de habersele ofrecido un entierro de limosna en la parroquia de Montserrat, Basilia prefirió “dar tres pesos de derechos a fin de conseguir fuesse enterrada en la *Santa Recoleccion* por

---

<sup>533</sup> SGU, Libro de Bautismos de la Parroquia de Montserrat, f. 4.

<sup>534</sup> *Ibid.*, f. 12.

<sup>535</sup> AGN, Sala IX, 6-7-9, f. 80.

<sup>536</sup> AGN, Sala IX, 6-7-7.

lograr los sufragios, *que le ofrecían por tener parientes religiosos*".<sup>537</sup> En un escrito de 1780, los curas de la parroquia de San Nicolás mencionan un caso similar:

el entierro de la consorte de Don Francisco Carrasco, en que pretextando este su pobreza, se convino en que se le haria un entierro de 1<sup>a</sup>. clase conforme a su honrrades, y calidad, y todo de limosna, menos el *derecho* de la Cruz por rason de la sepultura, (...) a menos que se la quisiese en el Sementerio, en cuyo caso tambien se le daria de limosna, (...) en lo que no solo convino, sino se mostró agradecido el expresado Carrasco, pero fue tal la oposicion *que* encontrò en la Parentela, *para* que enterrase su esposa en la Parrochia, (...) que se vio en presicion de asegurar 25 pesos, (...) para hacerlo en S. Francisco.<sup>538</sup>

La parroquia no poseía el mismo prestigio ni ofrecía las mismas gracias y beneficios espirituales que las iglesias de los regulares. No ha de sorprender que la "parentela" de los difuntos se negase a consentir un entierro de menor rango. La elección del lugar de sepultura era una forma de cristalizar y legitimar la posición social ocupada en vida, al igual que un acto de devoción y un instrumento salvífico. Esta marcada preferencia por las iglesias conventuales se expresaba con claridad en las disposiciones testamentarias. En su estudio sobre los testamentos porteños, María Isabel Seoane (2006, p. 47) constata que alrededor de un 77% de los testadores eligieron como lugar de entierro una iglesia conventual, contra tan sólo un 13 o 14% que pidió ser enterrado en alguno de los templos parroquiales, incluida la catedral. Nuestros datos para las últimas tres décadas del siglo XVIII y primeras dos del siglo XIX son coincidentes con los de Seoane, aunque muestran un progresivo avance de las iglesias parroquiales.<sup>539</sup>

Sin embargo, caeríamos en un grave error si supusiéramos, como ha hecho buena parte de la historiografía precedente, que las últimas voluntades representan fidedignamente el comportamiento de la totalidad de los fieles. Aunque esta práctica se fue expandiendo progresivamente durante todo el período estudiado, muchos seguían sin hacer testamento, especialmente entre los sectores más pobres.<sup>540</sup> Para salvar este sesgo socio-económico, inherente a las fuentes notariales, hemos recurrido a los libros parroquiales. A diferencia de los testamentos, este registro comprende la totalidad de los fieles fallecidos en cada uno de

---

<sup>537</sup> SGU, Libro de Difuntos de la Parroquia de Montserrat, 1770-1800, f. 27.

<sup>538</sup> AGN, Sala IX, 6-7-9, Autos seguidos (...) con los Curas de Sn. Nicolás, f. 79.

<sup>539</sup> Abordaremos estas transformaciones en el capítulo XII, dedicado a la influencia de la Ilustración.

<sup>540</sup> Con respecto a este tema, nos remitimos a lo planteado en el capítulo anterior.

los curatos. Para esto hemos relevado la totalidad de partidas (6307 inhumaciones) consignadas en el libro de difuntos del curato de Montserrat entre 1770 y 1811, es decir durante las primeras cuatro décadas de vida de la parroquia (*Cuadro 2*).<sup>541</sup>

Los datos obtenidos a partir de los registros parroquiales presentan un panorama completamente diferente al que se desprende del análisis de los testamentos.<sup>542</sup> Más que reflejar el comportamiento de la totalidad de los fieles, las últimas voluntades expresan los deseos y preferencias de un cierto segmento social, que se encontraba en condiciones de satisfacer los aranceles pautados por los regulares. Sin embargo, la mayoría de los feligreses de los barrios pobres de la periferia, como Montserrat, debía contentarse con un entierro en la iglesia parroquial. Como sugerían los curas de San Nicolás, los vecinos de mayores recursos y estatus social eran enterrados en los conventos, mientras que los párrocos debían hacerse cargo del grueso de la feligresía, compuesta por carreteros, peones, labradores y artesanos pobres, que se enterraban de limosna o bien pagaban aranceles reducidos.

---

<sup>541</sup> Ante la imposibilidad material de relevar el conjunto de las actas parroquiales de la ciudad, hemos elegido centrar nuestro análisis en el curato de Montserrat, por tratarse de un registro completo y relativamente uniforme en cuanto a los criterios empleados.

<sup>542</sup> Los libros de difuntos del curato catedral eran los únicos que habían sido relevados hasta el momento (Olivero, 2004). Estos libros presentan cifras un tanto diferentes a las recabadas por nosotros en Montserrat. Del total de difuntos registrados entre 1785 y 1816, el 38% fue enterrado en el templo parroquial, número que se eleva al 42 % si incluimos el cementerio de la catedral (Olivero, 2004, p. 531). Sin embargo, estos registros presentan ciertas inconsistencias. Dado que la catedral se encontraba en construcción durante esos años, tanto la sede parroquial como las inhumaciones de los feligreses debieron trasladarse en diversas oportunidades a otros templos. Esto último introduce una importante distorsión en el registro, que dificulta establecer pautas de comportamiento en materia de sepulturas. Por otro lado, como afirmaba el obispo De la Torre, el curato catedral comprendía “lo más substancial, principal, y más Poblado de la ciudad”. Dado que la mayor parte de la élite se encontraba domiciliada en el territorio de esta parroquia, es predecible encontrar un mayor porcentaje de entierros en los conventos, tal como muestran los libros de difuntos. Estimamos que la parroquia de Montserrat ofrece un panorama más representativo con respecto al total de la ciudad.



**Cuadro 2.** Difuntos clasificados por lugar de entierro (parroquia de Montserrat, 1770-1811).<sup>543</sup>

| <b>Clasificación por lugar de entierro</b>               |             |                |
|----------------------------------------------------------|-------------|----------------|
| Nuestra Señora de Montserrat (iglesia)                   | 3641        | 57,73%         |
| Nuestra Señora de Montserrat (cementerio)                | 1083        | 17,27%         |
| <b>Total parroquia de Montserrat</b>                     | <b>4724</b> | <b>74, 90%</b> |
| Convento de Santo Domingo                                | 441         | 6,99%          |
| Convento de San Francisco                                | 503         | 7,97%          |
| Convento de La Merced                                    | 142         | 2,25%          |
| Convento de la Santa Recolección                         | 201         | 3,19%          |
| Hospital y convento de betlemitas                        | 56          | 0,89%          |
| Convento de las capuchinas                               | 1           | 0,01%          |
| <b>Total iglesias conventuales</b>                       | <b>1344</b> | <b>21,31%</b>  |
| Catedral                                                 | 6           | 0,09%          |
| San Nicolás                                              | 11          | 0,17%          |
| La Concepción                                            | 31          | 0,46%          |
| La Piedad                                                | 14          | 0,22%          |
| <b>Total iglesias parroquiales (excluida Montserrat)</b> | <b>61</b>   | <b>0,97%</b>   |
| <b>San Ignacio/San Carlos</b>                            | <b>6</b>    | <b>0,09%</b>   |
| <b>San Miguel (Santa Caridad)</b>                        | <b>133</b>  | <b>2,11%</b>   |
| <b>Otras iglesias (en la campaña)</b>                    | <b>4</b>    | <b>0,06%</b>   |
| <b>No especifica</b>                                     | <b>36</b>   | <b>0,57%</b>   |
| <b>Total de entierros</b>                                | <b>6307</b> | <b>100%</b>    |

Desde las zonas rurales también solían traerse los restos de los vecinos que fallecían en la campaña, para ser sepultados en las iglesias de la ciudad. El británico Emeric Essex Vidal – quien residió en Buenos Aires entre 1816 y 1818– afirmaba que los fieles “muestran

<sup>543</sup> Elaboración propia en base a SGU, Libros de Difuntos de la Parroquia de Montserrat, 1770-1800 y 1801-1811.

evidentes deseos de ser enterrados en terreno sagrado, y los parientes y amigos nunca dejan de cumplir con este deseo de los muertos”.<sup>544</sup> Sin embargo, el viajero inglés aseguraba que

debido a la enorme distancia que se encuentran algunos de la iglesia, generalmente dejan insepulto el cuerpo, tirado en el campo con una cubierta de piedras o ramas de árbol, hasta que no queda más que los huesos, los cuales llevan al sacerdote para que los entierre. Otros cortan a los muertos en tal forma con un cuchillo, que les separan la carne de los huesos y llevan éstos al eclesiástico después de enterrar a aquella. Si la distancia no excede de veinte leguas, visten al muerto con las mismas ropas que llevaba vivo, lo montan a caballo con los pies en los estribos, sujetándolo con dos palos atados en forma de cruz, de tal manera que parece exactamente que estuviera vivo; y en tal forma lo llevan al sacerdote.<sup>545</sup>

Aunque Vidal era un tanto afecto a la exageración y al pintoresquismo, sus afirmaciones parecen no carecer de todo basamento. Los registros parroquiales dan cuenta de que era relativamente frecuente el traslado de huesos y cadáveres, que solían traerse desde los pagos circundantes para ser enterrados en las iglesias de la ciudad. En enero de 1779, por ejemplo, el párroco de Montserrat dejó constancia de haber enterrado a un difunto que había fallecido de “muerte súbita” en el Salado unos veinte días antes.<sup>546</sup> En 1787 el cura sepultó a un soldado que había sido traído desde la Guardia del Monte y unos años más tarde registró el entierro de los “güesos” de un finado, “que murió en los campos de la otra vanda”.<sup>547</sup> Es probable que estos cuerpos fuesen traídos por expreso pedido del difunto o de sus deudos, de una forma no muy diferente a la que relata Vidal.

En términos generales, la distribución de los entierros entre las diferentes iglesias revela una primera forma de jerarquización social del espacio funerario. Los miembros de la élite preferían los conventos de regulares, con los que se encontraban vinculados mediante lazos familiares y financieros, además de la pertenencia a sus cofradías y órdenes terceras. Es probable que los feligreses más pobres también prefiriesen a las órdenes mendicantes. Sin embargo, la parroquia ofrecía una opción mucho más cercana y económica para esa masa anónima de peones, pequeños artesanos, jornaleros y labradores que poblaban los arrabales

---

<sup>544</sup> Essex Vidal, E. *Buenos Aires y Montevideo*, 1999, p. 125.

<sup>545</sup> *Ibid.*

<sup>546</sup> SGU, Libro de Difuntos de la Parroquia de Montserrat, 1770-1800, f. 100 v.

<sup>547</sup> *Ibid.*, fs. 206 v. y 277.

de la ciudad. El mayor de los temores era morir solo en los campos, lejos de las plegarias de los fieles y del auxilio de la Iglesia.

## **2. El cementerio y los márgenes del espacio sagrado.**

Los cementerios se encontraban situados en terrenos contiguos a las iglesias y en ellos se enterraban todas aquellas personas que, por diversos motivos, no recibían sepultura en el interior de los templos. Enterrarse en el cementerio implicaba una clara desventaja espiritual con respecto a la sepultura dentro de la iglesia. Con escasas excepciones, quienes podían optar por ésta última, dado que de esta forma se aseguraban gozar del auxilio y de los efectos salvíficos tradicionalmente atribuidos a la oración de los fieles y al sacrificio de la misa. Las sepulturas dentro de la iglesia, y en especial aquellas que se realizaban en las inmediaciones del altar o del coro, comportaban una cercanía con lo divino que le estaba vedada a quienes se enterraban del otro lado de sus muros.

A pesar de su carácter periférico o marginal, los cementerios formaban parte del espacio sagrado, no solamente por su cercanía con las iglesias, de las que eran considerados una prolongación, sino también por la particular bendición que pesaba sobre ellos (de allí el nombre de camposanto).<sup>548</sup> No en vano, el sevillano Sebastián de Vergara pedía ser enterrado en “la Iglesia, ò *lugar sagrado* donde fuere la voluntad de mi Albacea”.<sup>549</sup> La inhumación “en sagrado” –ya fuere en el templo o en el cementerio– era un símbolo de la pertenencia a la Iglesia en tanto comunidad de creyentes. Por este motivo, también los cementerios se encontraban comprendidos dentro del derecho de asilo del que gozaban tradicionalmente las iglesias.<sup>550</sup> Sin embargo, el carácter sacro del cementerio no obstaba que allí se realizaran actividades de tipo eminentemente mundano o terrenal.

---

<sup>548</sup> En un recurso presentado ante la Real Audiencia, en 1791, los franciscanos de Montevideo dejaban en claro que los cementerios no requerían una bendición especial, ya que formaban parte integral de la propia iglesia: “El sementerio como parte o apendice de la Iglesia, juntamente con ella en su consagracion, queda consagrado: El sementerio por la solemne vendicion de lugar profano, se hace religioso” (AGN, Sala IX, 31-5-8, exp. 793, f. 9).

<sup>549</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 4, 1774-1775, f. 261. Las bastardillas son nuestras.

<sup>550</sup> Las Leyes de Partidas estipulaban lo siguiente: “Franqueamiento ha la eglesia et su cementerio en otras cosas demas de las que dice en la ley ante desta; ca todo home que fuyere á ella por mal que hobiese fecho, ó por debda que debiese, ó por otra cosa qualquier debe ser hi amparado, et nol deben ende sacar por fuerza, nin matarle, nin darle pena ninguna en el cuerpo, nin cercarle á derredor de la eglesia nin del cementerio, nin vedar quel non den de comer nin de beber. Et este amparamiento se entiende que debe ser fecho en ella, et en sus

Lo sagrado y lo profano convivían lado a lado en el territorio de los muertos. Philippe Ariès (1984) menciona, por ejemplo, el mercado y las ferias que se instalaban en el cementerio de los Inocentes de París, al igual que su uso como refugio por parte de pobres, mendigos y delincuentes. En sentido análogo, Isabel Cruz de Amenábar (1998) señala que en Chile, “durante los siglos XVII y XVIII (...), los antiguos camposantos se habían transformado en lugares equívocos, extraños y sórdidos, a pesar de su carácter sagrado; sitios de vaganza, pillaje y retozos amorosos” (p. 261).<sup>551</sup> Estos usos profanos parecen haberse prolongado más allá de los albores del siglo XIX. Según Alain Corbin (1994, p. 128), en la Francia de la Restauración los cementerios eran tradicionalmente usados como lugares de reunión y la cruz central como tribuna desde la cual el alcalde transmitía las noticias y realizaba los anuncios a la comunidad.

En Buenos Aires, los camposantos, lejos de ser espacios inertes y aislados, se encontraban plenamente integrados dentro de la trama urbana. Como señala Barral (2007), “las iglesias, sus atrios y *cementerios* constituyeron espacios de congregación comunal y no pocas revueltas y motines (...) se iniciaron en estos sitios” (p. 82).<sup>552</sup> El camposanto funcionaba además como un punto de referencia y un lugar de encuentro para las hermandades o cofradías. En él solían confluír también las tradicionales procesiones de ánimas. En términos generales, los cementerios servían como lugares de reunión, por lo general con un fin piadoso. En 1748, por ejemplo, el capellán de la Santa Caridad había solicitado al cabildo eclesiástico que se le concediera licencia para “hacer ciertas rifas” en el cementerio de la capilla de San Miguel.<sup>553</sup>

Por otro lado, a principios del siglo XIX y ante la falta de un “anfiteatro de anatomía”, los catedráticos del flamante Colegio de Medicina realizaban sus disecciones en el camposanto del hospital de los betlemitas. Según los médicos, al no tener lugar “donde guardar los cadáveres”, éstos quedaban a la intemperie, inutilizados por las inclemencias del tiempo y

---

portales et en el cementerio”. *Las Siete Partidas del Rey Don Alfonso El Sabio*, t. I, Madrid: Real Academia de la Historia, 1807. Partida I, Título XI, Ley II, p. 373.

<sup>551</sup> Algo similar podría decirse de Buenos Aires si nos dejamos guiar por las palabras de Don Jacinto Aldao, quien hacia fines de la década de 1740 acusaba al joven capitán Carlos Ortiz de Rozas de andar “chacoteando de noche con mujerzuelas en el cementerio de las Iglesias”. Citado en Molina (1991, p. 165).

<sup>552</sup> Las bastardillas son nuestras.

<sup>553</sup> González (2005, p. 185).

“las mas veces por los perros y ratas”.<sup>554</sup> Además, los camposantos podían eventualmente transformarse en un refugio de reos y delincuentes, que esperaban gozar allí del tradicional derecho de asilo.

El carácter marginal o periférico de los cementerios se traducían en el abandono y deterioro en que solían encontrarse. La visita diocesana del obispo Lué y Riega –efectuada entre 1803 y 1805– deja constancia de que en muchas parroquias rurales el cementerio se encontraba abandonado, sin cercamiento, sin cruz y sin puerta. En la Guardia de Monte, por ejemplo, el obispo ordenó “que a la maior brevedad se cierre el Cementerio con la custodia necesaria”<sup>555</sup> y en Chascomús que se “cierre con cerca y puerta con llave”.<sup>556</sup> Incluso una parroquia “rica” y contigua a la ciudad, como la de San Isidro, carecía de cercamiento en su camposanto. Una situación similar se verificaba en la Matanza, en cuyo cementerio solían vagar “animales inmundos”.<sup>557</sup> Peor aún era la situación en Las Conchas, ya que las frecuentes inundaciones amenazaban con remover los cadáveres enterrados junto a la iglesia.<sup>558</sup>

El panorama no era demasiado diferente en las parroquias urbanas. A comienzos de 1822, el cura de Montserrat, José Joaquín Ruiz, comenzó a reunir limosnas para construir una cerca en torno del viejo cementerio parroquial. En una carta dirigida a su feligresía, el párroco señalaba:

Nada me ha hecho tanta impresion desde que fui destinado á esta parroquia como el ver su Campo Santo abierto, y espuestos los cadáveres, esos respetables restos de los que nos ha arrebatado la muerte, y yacen en él sujetos á la inmundicia, y á la indecencia, y hasta á la violacion, á que nos arrastran nuestra condicion, y el furor ciego de nuestras paciones.<sup>559</sup>

La situación de deterioro en que solían encontrarse estos sitios no hacía más que reforzar el prejuicio que pesaba en su contra. En el imaginario de los fieles, el cementerio era ante todo un lugar de olvido y abandono. Por este motivo, se constituyó en 1783 la cofradía de San

---

<sup>554</sup> AGN, Sala IX, 31-8-7, exp. 1414, f. 8.

<sup>555</sup> Barral, M. E. (coord.). (2021). *La visita del Obispo Lué y Riega. Transcripción y edición de la Santa y General Visita Pastoral del Ilustrísimo Señor Obispo Don Benito Lué y Riega Obispo de la Santísima Trinidad Puerto de Santa María de Buenos Aires (1803-1805)*, p. 95.

<sup>556</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>557</sup> *Ibid.*, pp. 96-97.

<sup>558</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>559</sup> *La Matrona Comentadora de los cuatro periodistas*, n. 13, 24 de octubre de 1822, p. 507.

José y ánimas del camposanto, con sede en la iglesia de los betlemitas. Uno de los principales fines de la hermandad era procurar el alivio espiritual de “aquellas Almas de los que muriendo en los Hospitales son enterrados por carecer de medios en los Sementerios, ó Campo Santo, y los más olvidados de sus Padres y Parientes”.<sup>560</sup> Como sugería el estatuto de la cofradía, el cementerio era un lugar de olvido y soledad, al cual quedaban relegados los fieles más desdichados y miserables.

El rechazo por los cementerios obedecía además a una diferenciación de carácter socio-étnico. En algunas ciudades hispanoamericanas la división entre iglesia y camposanto perpetuaba la separación entre españoles y castas. Según Gabriela Caretta e Isabel Zacca (2007), en Salta “los españoles, adultos y párvulos, fueron enterrados exclusivamente en el interior de los templos –excepción hecha de algunos casos vinculados a muerte dudosa” (p. 141). Exactamente lo contrario sucedía con los indios mocovíes, quienes únicamente eran enterrados fuera de la iglesia. Las diferencias jerárquicas que atravesaban el espacio sagrado marcaban los límites de la comunidad de fieles (la *ecclesia*), pero también perpetuaban la separación –no siempre tan evidente– entre vecinos y castas, entre “república de españoles” y “república de indios”.

En Buenos Aires, las diferencias étnicas o de “calidad” parecen haber sido menos nítidas, aunque no caben dudas del uso diferenciado que se hacía de las iglesias y camposantos. En el siglo XVII, el cementerio de la catedral se usaba mayormente para el entierro de negros e indios, como deja entrever un incidente ocurrido en la década de 1680. El conflicto se desató cuando el obispo Azcona Imberto ocupó parte del viejo camposanto para erigir en él su palacio episcopal. Según Rómulo Carbia (1914), la decisión del prelado generó un gran descontento entre los fieles, ya que implicaba suprimir “el cementerio de indios y negros obligando ello a hacer los entierros en el templo matriz, cosa que molestó a algunos, especialmente durante la peste de 1687” (t. II, p. 39). Sin embargo, esta separación estricta entre españoles y castas tendió a hacerse más flexible en el curso del siglo XVIII.

En 1740 –en medio de una disputa con la Hermandad de la Santa Caridad por el cobro de los derechos de cruz– los curas rectores de la catedral se quejaban de que “tampoco entierran dichos hermanos a sus muertos dentro de esta Iglesia [San Miguel], como lo previenen sus

---

<sup>560</sup> AGN, Sala IX, 31-4-4, exp. 367, f. 9v.

Reglas y lo acostumbraron a los principios, sino en su Sementerio aunque sean Españoles”<sup>561</sup>. En su respuesta, el representante de la Hermandad –además de excusarse en la carestía de fondos– argumentaba que “el Sementerio así en Esta Ciudad como en todas partes y en la Europa se practica, es de los pobres”.<sup>562</sup> Dos criterios diferentes se distinguen en ambas intervenciones, uno de carácter étnico y otro económico-social. Los curas sugerían que los españoles debían ser enterrados en el templo, mientras que los hermanos de la Caridad afirmaban que todos los pobres debían ir al cementerio, independientemente de su condición. En las últimas décadas del período colonial, el cementerio tendió a asociarse cada vez más con la pobreza, independientemente de la “calidad” o condición ética del fallecido.

En la parroquia de Montserrat, alrededor de un 17% de los fieles que murieron entre 1791 y 1800 fueron enterrados en el cementerio.<sup>563</sup> La mayoría de estos entierros (56,5%) correspondía a feligreses pobres que eran sepultados de limosna en el camposanto de la parroquia. Si analizamos a estos fieles por su “calidad”, podemos apreciar la gran presencia de esclavos e indios, muy por encima del promedio del curato. Más de la mitad de los indios fallecidos en la jurisdicción parroquial fueron enterrados en el cementerio y otro tanto sucedía con los esclavos. Sin embargo, también algunos blancos eran enterrados en el camposanto. Para fines del siglo XVIII, ser español no era garantía suficiente para ser enterrado en la iglesia, sobre todo si el fallecido era un recién llegado con escasos vínculos y arraigo en la feligresía.

---

<sup>561</sup> AGN, Sala IX, 6-7-9, Autos obrados... contra los curas Rectores, 1740.

<sup>562</sup> *Ibid.*

<sup>563</sup> Hemos limitado la muestra al período 1791-1800, ya que recién a partir de 1791 comienzan a registrarse por separado la iglesia y el cementerio en el libro parroquial. No avanzamos más en el siglo XIX, ya que a partir de esos años, el cementerio comienza a generalizarse como lugar de sepultura, producto de las reformas impulsadas por la Corona en esta materia (sobre este último punto, cfr. el capítulo XIII). Dada la falta de precisión en algunas partidas y el posible sub-registro, es probable que el porcentaje de entierros en el cementerio parroquial haya sido mayor al consignado.

**Cuadro 3.** Entierros en el cementerio clasificados por “calidad” o condición étnica (parroquia de Montserrat, 1791-1800).<sup>564</sup>

| Entierros en el cementerio y total de la parroquia |                            |                |                       |             |
|----------------------------------------------------|----------------------------|----------------|-----------------------|-------------|
| Condición étnica                                   | Entierros en el cementerio |                | Total de la parroquia |             |
| No específica <sup>565</sup>                       | 123                        | 50,00%         | 1056                  | 73,13%      |
| Indios                                             | 27                         | 10,98%         | 47                    | 3,25%       |
| Esclavos                                           | 75                         | 30,49%         | 184                   | 12,74%      |
| Pardos y negros libres                             | 15                         | 6,10%          | 107                   | 7,41%       |
| Pardos y negros (no específica)                    | 3                          | 1,22%          | 34                    | 2,35%       |
| Mestizos                                           | 3                          | 1,22%          | 16                    | 1,11%       |
| <b>Total</b>                                       | <b>246</b>                 | <b>100,00%</b> | <b>1444</b>           | <b>100%</b> |

Sin embargo, la inhumación del cadáver en el cementerio también podía ser fruto de un deseo o elección expresa del moribundo. Ser enterrado en el camposanto –teniendo la posibilidad de hacerlo dentro de la iglesia– era considerado un gesto de humildad y desprendimiento.<sup>566</sup> Por este motivo, también algunos clérigos y miembros de la élite exigieron en sus testamentos ser sepultados en el cementerio, elección que usualmente iba acompañada de un pedido expreso de moderación en las pompas. En 1790, el cura José Hipólito Ortega pidió ser sepultado en el cementerio de su parroquia.<sup>567</sup> Diez años más tarde, su compañero y sucesor al frente del curato –Joaquín Sotelo– solicitó que “su cuerpo fuese sepultado en el Camposanto del dicho su curato, y en la parte y lugar donde fué enterrado su compañero el Doctor Don Ipolito de Ortega”. Además, pedía que todo se hiciera “llanamente, sin Pompa ni vanidad”.<sup>568</sup> Gestos como los de Sotelo y Ortega no eran infrecuentes, pero tampoco mayoritarios.

La división jerárquica entre iglesia y cementerio y el rechazo de este último por parte de la élite perduró hasta bien entrado el siglo XIX. La rígida separación entre españoles y castas, perpetuada en el ámbito sagrado de los muertos, tendió a hacerse más flexible en el curso del

<sup>564</sup> Elaboración propia, en base a SGU, Libro de Difuntos de la Parroquia de Montserrat, 1770-1800.

<sup>565</sup> En el libro parroquial no se utilizaron las categorías de “blanco” ni de “español”, y el término “mestizo” sólo se usó tardíamente y en muy pocas ocasiones. Por este motivo, podemos inferir que aquellos que no aparecen identificados por el párroco gozaban en su mayoría de la calidad de vecinos y españoles, o bien pertenecían a un cierto “sector intermedio”, bien diferenciado de pardos y negros, pese a no gozar de una indubitable “limpieza de sangre”.

<sup>566</sup> Cfr. Ariès (1984, p. 75).

<sup>567</sup> AGN, Sucesiones 7261, Testamentaria de Hipólito de Ortega, f. 6 v.

<sup>568</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 3, 1800, f. 124.



siglo XVIII. La calidad y condición étnica del difunto dejó de ser un factor determinante a la hora de decidir el lugar de sepultura. Tanto o más importante era su situación económica y su reconocimiento como vecino o miembro estable de la feligresía. Sin embargo, la polaridad iglesia-cementerio seguía funcionando como un poderoso mecanismo de inclusión y exclusión.<sup>569</sup> En términos esquemáticos, podría decirse que el cementerio era el destino de todos aquellos que –perteneciendo a la comunidad cristiana– no contaban con recursos suficientes (tanto económicos como simbólicos) para costear un entierro dentro de la iglesia.

### **3. La casa de Dios: capillas, altares y sepulcros.**

El interior de las iglesias albergaba una multiplicidad de espacios, cada uno de ellos dotado de una función y significado específico. En términos generales, el espacio sacro se hallaba estructurado en función de un eje longitudinal que conectaba el atrio o pórtico, en una punta, con el altar mayor, en la otra. Esta disposición entrañaba además un ordenamiento profundamente jerárquico. Mientras que el atrio marcaba los límites de la iglesia, el altar mayor constituía el epicentro del espacio sagrado. La cercanía con respecto a éste último era uno de los mayores anhelos de los fieles, ya que implicaba el goce de los beneficios espirituales asociados al ejercicio continuado del sacrificio eucarístico. En cierta forma, los fieles esperaban participar de la sacralidad del lugar en que reposaban sus restos. Por este motivo, las partes más cercanas al altar mayor, como el coro y el presbiterio, albergaban las sepulturas más exclusivas y costosas.

Los entierros ocupaban la mayor parte del espacio interior de las iglesias. Las sepulturas se realizaban por debajo de los pisos de tabla, losa o enladrillado. Los mercedarios, por ejemplo, habían contratado en 1774 a un maestro carpintero para cubrir su templo con un entablado con “sepulturas” de “marco de buena madera fuerte” y “tapas de tablas (...) de quita y pone”.<sup>570</sup> Sin embargo, la mayoría de los templos no contaba con estas comodidades, por lo cual debían removerse las pesadas piedras o losas que cubrían el suelo cada vez que se

---

<sup>569</sup> El propio concepto de cementerio se basa en un principio de exclusión, ya que sólo comprende a la comunidad de fieles. Mientras que en la legislación romana todo espacio funerario era considerado “religioso”, los canonistas altomedievales limitaron esta categoría a las sepulturas cristianas, excluyendo de ella a judíos y gentiles. Como señala Lauwers (1999), esta “lógica de exclusión es en cierto sentido anterior a la definición del espacio cementerial” (p. 1066).

<sup>570</sup> AGN, Sala XIII, 15-2-5, Libro de Contratos, f. 26.

procedía a realizar una nueva inhumación. Esto explica además las frecuentes quejas con respecto a la “indecencia” e “irregularidad” que solía presentar el pavimento de las iglesias.

En los templos de una sola nave, el espacio interior se hallaba dividido en franjas o cortes transversales, llamados “lances”, que abarcaban todo el espacio de la iglesia, desde el atrio hasta el ábside.<sup>571</sup> Esta división –más imaginaria que real– permitía introducir un cierto orden dentro del complejo y recargado espacio funerario.<sup>572</sup> En su instructivo de 1769, el obispo De la Torre aconsejaba a los curas párrocos registrar en sus libros de difuntos “el lance o tirante de sepultura donde se enterró [el cuerpo]”.<sup>573</sup> Aunque el prelado no lo menciona, es probable que el costo del entierro también dependiera del “lance” en que fuera sepultado el cadáver y de su distancia con respecto al altar mayor. Según Barrán (1998, p. 50), el obispo Malvar y Pinto dispuso en 1779 que en las iglesias de la campaña oriental se cobrase 10 pesos por ser enterrado en los primeros lances, 6 en el medio y 3 en los últimos.<sup>574</sup>

El arancel eclesiástico del obispado de Buenos Aires no incluía indicaciones precisas en materia de sepulturas, lo cual incrementaba notablemente la discrecionalidad del clero. Sabemos por las testamentarias que el costo de las inhumaciones variaba ampliamente de acuerdo al lugar elegido. En 1805, por ejemplo, el convento de San Francisco le cobró 25 pesos a doña Ana María Valdovinos por una “sepultura distinguida junto al Altar de S. Jose”.<sup>575</sup> En la diócesis de Córdoba del Tucumán, el arancel eclesiástico, aprobado por el obispo Moscoso en 1773, estipulaba tarifas bien diferenciadas de acuerdo al lugar de sepultura:

Al pie del Presbiterio, 200 pesos

Hasta la puerta del Coro, 100 pesos

Crucero y capillas, 12 pesos

En lo restante-Coro, 4 pesos.

---

<sup>571</sup> El lance “era la distancia que existía entre dos pórticos de madera en las construcciones, esta medida estaba condicionada por la longitud de la madera que haría de travesaño” (Rodríguez Trujillo, 2010, p. 35).

<sup>572</sup> Cada determinado tiempo (idealmente un año o más) los huesos de los cuerpos consumidos eran trasladados al osario, para hacer lugar a los nuevos cadáveres.

<sup>573</sup> SGU, Libro de difuntos de la parroquia de Montserrat, 1770-1800, f. 1 v.

<sup>574</sup> En el obispado de Michoacán, en Nueva España, el arancel también contemplaba tres secciones de diferentes valores, además del presbiterio, graduadas de acuerdo a su cercanía con el altar mayor. Cfr. Brading (1994, p. 164).

<sup>575</sup> AGN, Sucesiones 3918, Testamentaria de Ana María Valdovinos, f. 51.

Bajo el Coro, 1 peso.<sup>576</sup>

Aunque los aranceles cordobeses eran sensiblemente más altos que los bonaerenses, el ordenamiento del espacio funerario no difería sustancialmente en ambas diócesis.<sup>577</sup> La preferencia por ciertos lugares, como las adyacencias del presbiterio, se correspondía con una determinada posición social, además de una tarifa mucho más elevada. El señalamiento de sepulturas privilegiadas también da cuenta de ciertas prácticas de “apropiación” del espacio sagrado por parte de los fieles más acaudalados. Josefa de Osorio, por ejemplo, pidió en 1772 ser enterrada en San Francisco, en una “sepultura que tengo mia propia delante del pulpito, inmediata a las varandillas del presbiterio”.<sup>578</sup>

La cercanía con el altar mayor era tan sólo uno de los elementos que estructuraban esta compleja topografía. Las capillas laterales, con sus diversos altares, también solían atraer el fervor de los fieles. La devoción por un santo en particular o la pertenencia a una determinada cofradía hacía que muchos feligreses eligiesen estos lugares para su entierro. De todas formas, las fuentes de las que disponemos tienden a ser relativamente parcas en este aspecto.

Hacia fines del período colonial, la gran mayoría de los testadores se limitaba a señalar la iglesia en que deseaba ser enterrado, sin especificar el emplazamiento exacto de la sepultura. Sólo un 3% de las últimas voluntades (26 sobre 750) hace mención al lugar específico elegido dentro de la iglesia (*cuadro 4*).<sup>579</sup> La compra de sepulturas y la construcción de capillas laterales por parte de los miembros más destacados de la élite local –práctica que ha documentado Carlos Birocco (2020, pp. 93-95) para principios del siglo XVIII– parece haber caído en desuso ya avanzada la centuria.<sup>580</sup> Sin embargo, el relativo mutismo de los testadores no constituía necesariamente un síntoma de indiferencia, ya que en muchos casos la elección se realizaba de forma exclusivamente oral. En 1772, Antonia Santuchos pidió ser sepultada en la iglesia de la Concepción, de la que era particularmente devota, al igual que

---

<sup>576</sup> *Aranceles parroquiales en 1773*, en *Archivum*, n° 10, 1968, p. 232.

<sup>577</sup> Sobre los aranceles eclesiásticos en el obispado de Córdoba, cfr. Ayrolo (2001).

<sup>578</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 1, 1772-1773, f. 105 v.

<sup>579</sup> María Isabel Seoane (2006, p. 49, n. 160) individualiza diversos casos para los siglos XVII y XVIII pero no indica qué tan frecuente era esta práctica en relación con el total de testamentos. Martínez de Sánchez (1996, p. 98), por su parte, afirma que en Córdoba el 11% de los testadores señalaron el lugar específico en que deseaban ser enterrados.

<sup>580</sup> Es probable que un control más estricto por parte de las autoridades eclesiásticas haya limitado el alto grado de patrimonialización del espacio sepulcral que se evidencia aún a fines del siglo XVII y comienzos del XVIII.

lo había sido su difunta madre. En su testamento, Antonia afirmaba poseer una sepultura, que le había sido concedida mediante un “contrato verbal”:

Mi cuerpo sea sepultado en la Iglesia de la Pura y Limpia concepcion, en donde tengo sepultura yo la otorgante, y mi familia por contrato verbal que tenemos Celebrado con Don Mathias Flores Maiordomo de aquella fabrica por la devocion que yo, y mi madre hemos tenido de concurrir en obsequio de la Pura y Limpia concepcion, con lo que nos ha sido posible para su anual fiesta.<sup>581</sup>

Las referencias contenidas en los testamentos –aunque escasas– nos permiten reconstruir los deseos y preferencias de los fieles. La mayoría de quienes elegían un lugar específico dentro de la iglesia optaba por enterrarse junto a alguno de los altares laterales, especialmente aquellos consagrados a Cristo y a la Virgen (*cuadros 4 y 5*). También constan otras devociones muy populares, como San José, el patrono de la “buena muerte”, o San Miguel, defensor de la Iglesia y capitán de las huestes angélicas. Muchos fieles, sin ser tan específicos, se limitaban a solicitar el lugar que les correspondía como miembros de una cofradía u orden tercera. La mayoría de las congregaciones contaba con una capilla en la que realizaban sus entierros, o bien designaban un lugar específico dentro de la nave de la iglesia. Por ejemplo, los terciarios de La Merced tenían su lugar de entierro en “el Conmedio de la iglesia”: “desde la puerta principal hasta la grada mayor se ha de reducir su longitud en tres partes y se pide sea en la de en medio”.<sup>582</sup>

---

<sup>581</sup> AGN, Sucesiones, 8418, Testamentaria de Antonia Santuchos, f. 6

<sup>582</sup> Citado en González (2005, p. 233).

**Cuadro 4.** Testadores que señalaron un lugar específico dentro de la iglesia (1770-1822).<sup>583</sup>

| <b>Lugar de entierro dentro de la iglesia</b> |            |              |
|-----------------------------------------------|------------|--------------|
| Al pie del altar de...                        | 15         | 2%           |
| En el atrio/pórtico/umbral                    | 3          | 0,4%         |
| Junto a la pila de agua bendita               | 2          | 0,27%        |
| En el panteón                                 | 2          | 0,27%        |
| Delante del púlpito, inmediata al presbiterio | 1          | 0,13%        |
| En la capilla de...                           | 1          | 0,13%        |
| Otros                                         | 2          | 0,27%        |
| <b>Total</b>                                  | <b>26</b>  | <b>3,47%</b> |
| <b>Total de últimas voluntades</b>            | <b>750</b> | <b>100%</b>  |

**Cuadro 5.** Entierros al pie de los altares (1770-1822).

| <b>Altars e iglesias</b>                          |   |
|---------------------------------------------------|---|
| Altar de San Zacarías y Santa Isabel (Catedral)   | 1 |
| Altar del Santo Cristo (San Francisco)            | 3 |
| Altar de San Antonio de Padua (San Francisco)     | 2 |
| Altar de N. S. del Rosario (Santo Domingo)        | 2 |
| Altar del Divino Pastor (Santo Domingo)           | 1 |
| Altar de San José (Santo Domingo)                 | 1 |
| Altar del Sagrario (Santa Recolectión)            | 1 |
| Altar de N. S. del Carmen (Santa Recolectión)     | 1 |
| Altar de N. S. de los Dolores (Santa Recolectión) | 1 |
| Altar de Jesús, María y José (Santa Recolectión)  | 1 |
| Altar de San Miguel (San Francisco, Córdoba)      | 1 |

La elección de una capilla o altar en particular traslucía los deseos y expectativas de cada uno de los testadores. Colocando sus cuerpos bajo el amparo de estas devociones, los fieles esperaban gozar del auxilio de estos poderosos intercesores celestiales. Algunas devociones, como San José y Nuestra Señora del Carmen, eran particularmente populares entre enfermos y moribundos. En otras oportunidades, la elección del lugar de entierro respondía a la pertenencia del difunto a una determinada cofradía u orden tercera, o bien era la expresión de una devoción muy personal, cultivada a lo largo de toda la vida.

<sup>583</sup> No hemos incluido en este cuadro las alusiones a hermandades o cofradías. Estas indicaciones eran mucho más frecuentes y solían realizarse de forma muy genérica: “en el lugar que me corresponde como hermano/cofrade de la hermandad/cofradía de...”. Sobre la actuación de las cofradías, cfr. el capítulo VI.

En 1791, Manuel Aldao y Breijo pidió que su cuerpo fuera sepultado en “el combento de la Santa Recoleccion (...) al pie del Altar de nuestra señora de los Dolores, cuio entierro lo tengo ya pagado, pues al R. P. fray Francisco Altolaquirre le di seiscientos pesos”.<sup>584</sup> Aldao debió ser particularmente devoto de la Dolorosa, ya que era miembro fundador de la cofradía instituida bajo esta advocación en la catedral en 1750.<sup>585</sup> La elección de este testador es particularmente interesante. En lugar de enterrarse en la capilla de su cofradía, lo hizo en el convento de los recoletos, pero bajo la protección de la misma advocación a la que estaba consagrada la hermandad de la que formaba parte desde hacía más de cuarenta años. Es probable que, por medio de esta singular elección, Aldao esperase gozar de las gracias y beneficios espirituales asociados tanto a la Virgen Dolorosa como a la popular orden seráfica.

Además del coro y del presbiterio, otro de los lugares más exclusivos y codiciados por los fieles era el panteón o cripta, un espacio subterráneo situado por debajo del piso de la iglesia. Estos recintos –que durante los primeros siglos del cristianismo albergaban los restos de santos y mártires– solían recibir los cuerpos de los prelados, dignidades catedralicias, funcionarios de alto rango, bienhechores o benefactores, así como otras “personas principales”. El panteón de la catedral, por ejemplo, se encontraba bajo el presbiterio y estaba formado por “pequeñas Bóvedas o Celdillas, donde se han de depositar los cadáveres de los Señores Obispos y Prebendados”.<sup>586</sup> Además de la catedral, también las iglesias de los regulares contaban con sus propios panteones, en los que solían enterrarse los clérigos y seglares más destacados. Los terciarios franciscanos, por ejemplo, enterraban a sus hermanos más distinguidos en el panteón de la capilla de San Roque. Josefa de Cossio y Terán –quien era hermana franciscana y pertenecía a una influyente familia porteña– pidió en 1775 ser enterrada en el convento de la orden seráfica, “en uno de los sepulcros de su Panteon, de su Iglesia ò Capilla”.<sup>587</sup>

---

<sup>584</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 1, 1790-1791, f. 433.

<sup>585</sup> *Ibid.*, f. 434 v.

<sup>586</sup> *Documentos y planos relativos al período edilicio colonial de la ciudad de Buenos Aires*, 1910, t. IV, p. 190. A fines de la década de 1770, la ubicación del panteón de la catedral fue motivo de duras controversias entre las autoridades reales y las eclesiásticas. Mientras que el virrey Vértiz proponía situar el nuevo retablo mayor en el presbiterio, el obispo Malvar y Pinto quería colocarlo en el crucero, argumentando que los sagrados cánones prohibían oficiar la misa sobre las sepulturas del panteón. La disputa se zanjó definitivamente en 1785, cuando se libró una real cédula que convalidaba la opinión sostenida por el virrey.

<sup>587</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 6, 1775, f. 24.

De la misma forma que algunos fieles optaban por ser enterrados en el cementerio, también había quienes –prefiriendo enterrarse dentro de la iglesia– elegían un lugar distante del altar mayor, en señal de humildad. La elección de estos fieles solía recaer en el atrio, un espacio liminal que se encontraba precisamente en el cruce entre el ámbito sagrado y el profano. En 1805, Pedro Abeleyra pidió ser enterrado en la iglesia de San Nicolás, “inmediato al umbral de la Puerta principal del lado de afuera, sin mas pompa ni funeral que aquel que generalmente se acostumbra hacer a los hermanos de animas”.<sup>588</sup> El tallista Isidro Lorea también eligió “la parte de afuera” del pórtico de Santo Domingo.<sup>589</sup> Por su parte, Roque Amaya –vecino de la villa de Luján– pidió en 1775 ser enterrado en el umbral de la parroquia, o bien en el cementerio.<sup>590</sup> Un poco más ambigua –aunque igualmente expresiva– fue la elección de Manuel José de Borda, quien solicitó que su cuerpo fuera enterrado “en el sitio más humilde que pueda ser de la Iglesia de nuestro Seráfico Padre San Francisco”.<sup>591</sup>

Otra elección posible entre quienes deseaban dar muestras de abnegación y humildad eran las inmediaciones de la pila de agua bendita, situada por lo general junto a la entrada de la iglesia. En su testamento de 1786, Úrsula Cuello pidió ser enterrada en Santo Domingo, “Junto a la pila del Agua Vendita *que* esta a mano derecha entrando en la citada Iglesia”.<sup>592</sup> Además de constituir un gesto de humildad, es probable que los testadores eligiesen este lugar esperando gozar de las virtudes protectoras del agua bendita, uno de los sacramentales más populares y apreciados por los fieles.

La elección del lugar de sepultura obedecía a una multiplicidad de factores. Algunos buscaban la cercanía de los altares o procuraban enterrarse en un sitio de privilegio, lo más cerca posible del coro o del presbiterio. También había quienes expresaban su devoción por un santo o advocación mariana, al enterrarse al pie de su altar. Otros preferían dar una última muestra de humildad y optaban por un lugar más discreto. La búsqueda de intercesores, la devoción personal por un determinado santo o advocación mariana, el sentimiento de pertenencia a una cofradía o hermandad, así como el deseo de distinción y legitimación social, podían intervenir en la decisión de los testadores. Pero es difícil determinar en qué

---

<sup>588</sup> AGN, Sucesiones 3468, Testamentaria de Pedro Abeleyra, f. 2.

<sup>589</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 3, 1806-1807, f. 245.

<sup>590</sup> AGN, Sucesiones 3863, Testamentaria de Roque Amaya, f. 1 v.

<sup>591</sup> AGN, Sucesiones 4306, Testamentaria de Manuel José de Borda, f. 2.

<sup>592</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 2, 1786, f. 180 v.

medida influía cada una de estas variables en la elección de los fieles. Más allá del común anhelo de salvación que aunaba a todos, la casa de Dios ofrecía un panorama tan diverso y heterogéneo como la propia sociedad que buscaba abrigo tras sus muros.

A diferencia del cementerio, concebido como una tierra de olvido y soledad, el interior de la iglesia garantizaba la solidaridad entre vivos y difuntos, la cohabitación entre Iglesia purgante e Iglesia militante, la unión eterna del cuerpo místico de Cristo. Sin embargo, los entierros intramuros presentaban diversos inconvenientes. El pavimento irregular de los templos era un testimonio permanente de la apertura incesante de las sepulturas. La demanda cotidiana de los fieles, deseosos por asegurarse un lugar dentro de la atestada iglesia, hacía necesario remover periódicamente los restos de los cadáveres descompuestos. La suciedad, la falta de espacio y los frecuentes hedores y exhalaciones cadavéricas constituían un problema de difícil solución. Bajo la influencia de la Ilustración, estos inconvenientes habrían de volverse cada vez más acuciantes e intolerables.<sup>593</sup>

#### **4. “Detén el paso oh peregrino”: lápidas y epitafios.**

La jerarquización del espacio funerario no sólo se expresaba en la desigual distribución de los entierros en el interior de los templos. El anonimato que imponía la sepultura eclesiástica solía verse quebrantado por unas pocas lápidas dispersas en el pavimento de las iglesias. En Buenos Aires, el derecho a la “muerte escrita” –como lo llama Armando Petrucci (2013)– constituía un verdadero privilegio, circunscripto a una pequeña minoría de notables. De acuerdo con este autor,

la colocación de escritos sobre depósitos funerarios es, en la mayoría de los casos, una práctica de los vivos dirigida a otros vivos, y es una práctica sustancial y profundamente “política”, destinada a celebrar y recordar el poder y la presencia social del grupo, corporativo o familiar, al que pertenecía el difunto (2013, p. 22).

Sin embargo, alrededor de estas prácticas escriturarias se conjugaba una gran diversidad de motivaciones e inquietudes. Además de constituir un poderoso mecanismo de diferenciación social, la lápida contribuía al “aprovechamiento espiritual” del difunto, al inscribir su nombre en el espacio sagrado y garantizar su permanencia en la memoria y las plegarias de los fieles.

---

<sup>593</sup> Sobre este tema, cfr. el capítulo XIII.



Por otro lado, la paulatina expansión de la “muerte escrita” da cuenta del desarrollo de un nuevo deseo de individuación entre los círculos letrados, así como de las crecientes expectativas y aspiraciones de la pujante élite local.

Tradicionalmente, los epitafios –tanto romanos como medievales– suponían una “interpelación al caminante”. Por medio de éstos se buscaba concitar la atención de los vivos e inducir una plegaria en favor del alma del difunto. Al mismo tiempo, la tumba funcionaba como un *memento mori*, es decir, como un recordatorio de la fragilidad y fugacidad de la vida, que debía incitar a los fieles al desengaño y desprecio por las vanidades del mundo terrenal. Como señala Ariès (1984), se establece “una comunicación de los sentidos, hacia el muerto por el reposo de su alma, y desde el muerto para edificación de los vivos” (p. 186). El joven letrado Juan Manuel Fernández de Agüero recuperaba este viejo imaginario en un soneto de 1797, dedicado a la memoria del difunto virrey Melo:

Detén el paso oh peregrino y mira  
Lleno de pasmo, horror y sentimiento,  
El suntuoso sepulcro y monumento  
Cuya inscripción un tierno llanto inspira.<sup>594</sup>

Los monumentos sepulcrales tenían como función la edificación de los vivos y el “aprovechamiento espiritual” de los muertos. Además, como señala Ariès (1984), a partir de los siglos XV y XVI comenzaba a “afirmarse la voluntad del difunto o de sus herederos y parientes de aprovechar la tumba para imponer a la posteridad el recuerdo de su vida, de sus acciones, gloriosas o modestas” (p. 195). Estos epitafios, escritos casi como una “relación de méritos y servicios”, funcionaban al mismo tiempo como un instrumento de diferenciación social y como un “mecanismo de rememoración” destinado a conjurar el temor al olvido.<sup>595</sup>

Es difícil determinar qué tan extendida se hallaba esta costumbre en Buenos Aires a lo largo del período estudiado. Con la desaparición de los viejos cementerios intramuros, a partir de la década de 1820, y las sucesivas renovaciones y refacciones de las iglesias porteñas, las huellas de la muerte barroca se han ido diluyendo a lo largo del tiempo.<sup>596</sup> Sobre los antiguos

---

<sup>594</sup> Reproducido en Puig (1910, t. I, p. 5).

<sup>595</sup> Cfr. Zárate Toscano (2014).

<sup>596</sup> Lafuente Machain (1946) afirma lo siguiente: “las citadas lápidas, algunas de las cuales ostentaban escudos de familia o incipientes esculturas, desaparecieron en los primeros «arreglos» realizados en el siglo XX, precursores de las «restauraciones» posteriores” (p. 246)

camposantos hoy se levantan calles, plazas y edificios. Pocos restos materiales dan cuenta de la rica cultura funeraria previa a la inauguración del Cementerio del Norte.

Sin embargo, este relativo silencio no es patrimonio exclusivo de la ciudad de Buenos Aires. En su interesante estudio sobre la muerte en el Chile colonial, Isabel Cruz de Amenábar (1998) señala que “una revisión preliminar en los templos santiaguinos arroja un recalcitrante mutismo, ya que la gran mayoría de las sepulturas de los siglos XVII y XVIII han desaparecido o se encuentran cubiertas de lápidas recientes” (p. 44). A una conclusión similar arriba Verónica Zárate Toscano (2014) para la ciudad de México: “la construcción de edificios fue borrando los espacios sagrados de entierro o los fueron disminuyendo a su mínima expresión (...) y ahora apenas pueden percibirse” (pp.198-199).

Las causas de este “mutismo” deben buscarse en primer lugar en la relativa sencillez del arte funerario colonial. En la Hispanoamérica de los siglos XVII y XVIII no había nada comparable a los mausoleos y monumentos funerarios que poblaban las catedrales europeas. Tampoco había quien contase con el capital –tanto material como simbólico– necesario para costear una obra de este tipo. Apenas existen unas pocas esculturas funerarias del período colonial (tanto de orantes como de yacentes), en su mayoría realizadas durante los siglos XVI y XVII y procedentes de los dos grandes centros de poder en Hispanoamérica: las ciudades de México y Lima.<sup>597</sup>

La Iglesia colonial también procuró limitar los excesos de la flamante élite encomendera y sus aspiraciones de tendencia aristocratizante. El Concilio Mexicano de 1583 –vigente en toda América– había prohibido que se erigieran “en las iglesias sepulturas de piedra o madera que sobresalgan del pavimento”.<sup>598</sup> Mientras que los camposantos apenas solían contar con una cruz central, en el interior de las iglesias únicamente estaban permitidas las lápidas que no sobresalieran del piso del templo. De cualquier forma, por lo menos para una región periférica o marginal, como el Río de la Plata, estas disposiciones eran completamente abstractas, ya que no había quien contase con los recursos necesarios para emprender una obra de estas características.

---

<sup>597</sup> Sobre las esculturas funerarias en el Perú colonial, cfr. Schenone (1960).

<sup>598</sup> Citado en Cruz de Amenábar (1998, p. 250).

En la ciudad de Buenos Aires, las primeras lápidas de que tenemos noticia datan de la segunda mitad del siglo XVIII.<sup>599</sup> Ya para entonces, los miembros más destacados de la ascendente élite porteña solían aspirar a este signo de prestigio y distinción. Sin embargo, los datos con los que contamos nos hacen suponer que ésta era una práctica extremadamente exclusiva y hasta cierto punto infrecuente, incluso entre los miembros de la reducida élite mercantil. Las sucesivas refacciones y remodelaciones de los templos han acotado aún más el número de inscripciones existentes.

Ni siquiera las tumbas de los más prominentes funcionarios de la ciudad, como los virreyes Melo y Del Pino, han perdurado hasta nuestros días. Un relevamiento preliminar de las antiguas iglesias de Buenos Aires nos ha permitido identificar algunas de las lápidas sobrevivientes.<sup>600</sup> Hemos incluido en este conjunto un par de tumbas adicionales, que han llegado a nosotros a través de fotografías o transcripciones. A pesar de su escasez, estas lápidas y epitafios nos aportan algunos datos valiosos sobre las expectativas y deseos de aquellos individuos, así como su forma de enfrentar la muerte. Este tipo de relevamiento, ligado más bien al trabajo de la arqueología urbana que a la labor historiográfica tradicional, nos ha permitido además rescatar ciertos elementos de la materialidad funeraria colonial, así como dimensionar la forma en que estos signos de piedad y distinción social se insertaban dentro del espacio sacro circundante.

---

<sup>599</sup> La ausencia de registros materiales no quiere decir que esta práctica no existiese con anterioridad. Es probable que en la primera mitad del siglo XVIII e incluso ya en el XVII se colocaran algunas lápidas para señalar las tumbas de obispos y altos funcionarios. Así parece sugerirlo la presencia de algunos ejemplares dispersos en otras ciudades cercanas, como la del gobernador del Tucumán, Alonso de Alfaro (1726), en la iglesia de los dominicos de Santiago del Estero. Sin embargo, recién en el siglo XVIII, con el crecimiento económico y demográfico del Río de La Plata, comienza a extenderse esta práctica, a tono con lo que ocurre en otras latitudes. Como señala Vovelle (2000): “reservado en el siglo XVII a los más altos personajes, gobernadores, alcaldes, oficiales de alto rango o clérigos célebres, [en el siglo XVIII] el epitafio no se ha democratizado, pero se ha difundido sensiblemente entre la élite de la ciudad y de la campaña” (p. 425).

<sup>600</sup> Hablamos de un “relevamiento preliminar” ya que no nos ha sido posible inspeccionar ciertos lugares, ya sea porque se encuentran en refacción o bajo acceso restringido.

**Cuadro 6.** Lápidas antiguas en las iglesias de Buenos Aires (1760-1820).<sup>601</sup>

| Nombre del difunto             | Año  | Iglesia           | Forma       | Idioma  | Escudo |
|--------------------------------|------|-------------------|-------------|---------|--------|
| Martín José de Altolaquirre    | 1813 | Santa Recolectión | Rectangular | Español | No     |
| José González Islas            | 1801 | San Miguel        | Epitafio    | Latín   | No     |
| Juan González y Aragón         | 1768 | San Miguel        | Epitafio    | Español | No     |
| Justa Rufina Basavilbaso       | 1819 | Catedral          | Rectangular | Español | No     |
| Martina de Aguirre y Lajarrota | 1801 | Catedral          | Rectangular | Español | Sí     |
| Marcos José de Riglos          | 1791 | Catedral          | Rectangular | Español | No     |
| Miguel José de Riglos          | 1794 | Catedral          | Rectangular | Latín   | No     |
| Juan de Lezica y Torrezuri     | 1784 | Santo Domingo     | Rectangular | Español | Sí     |
| María Ignacia Urtubía y Toledo | 1764 | Catedral          | Rectangular | Español | No     |
| Domingo Belgrano y Peri*       | 1795 | Santo Domingo     | Rectangular | Latín   | Sí     |
| Pedro Melo de Portugal*        | 1797 | San Juan Bautista | Desconocida | Español | Sí     |

La totalidad de lápidas relevadas corresponde a miembros destacados de la élite local, o bien a altos funcionarios, civiles o eclesiásticos. En esta pequeña muestra sobresalen algunas de las familias más prominentes del Buenos Aires tardocolonial, como los Altolaquirre, Basavilbaso, Riglos, Belgrano y Lezica. Muchos de ellos se encontraban emparentados entre sí: Marcos y Miguel de Riglos eran hermanos, María Ignacia Urtubía y Toledo era abuela de Justa Rufina Basavilbaso, y Martina de Aguirre y Lajarrota se encontraba vinculada por vía materna con la familia Riglos. Un caso particular lo constituyen los clérigos Juan González Aragón y José González Islas, quienes además de ser capellanes de la Santa Caridad, eran padre e hijo y se encontraban estrechamente emparentados con la familia Belgrano.<sup>602</sup> Si hemos de guiarnos por esta pequeña muestra, podemos concluir que sólo quienes pertenecían al círculo más selecto de la élite local tenían acceso a la “muerte escrita”.

<sup>601</sup> El asterisco (\*) corresponde a las lápidas de las que tenemos testimonios escritos o fotográficos pero que no se conservan en la actualidad. En el cuadro se indica la fecha de muerte consignada en el epitafio, no el año en que fue colocada la lápida. En términos generales, estas tumbas eran instaladas unos pocos meses después de producida la muerte. Por ejemplo, Martina de Aguirre falleció en diciembre de 1801 y la lápida fue colocada en marzo del año siguiente. Sin embargo, sabemos que algunas lápidas fueron instaladas mucho tiempo después. Es el caso de González Aragón, y probablemente también el de su hijo, José González Islas. El “dedicatario” que figura en ambos epitafios es Joaquín Belgrano, bisnieto de González Aragón y sobrino-nieto de González Islas. Esto indica que la lápida debió ser colocada en vida de Belgrano (1773-1848), es decir, mucho después de la muerte de su bisabuelo, acaecida en 1768.

<sup>602</sup> Para la genealogía y vínculos familiares hemos recurrido al trabajo de Fernández de Burzaco (1986-1991).

Dentro de este pequeño grupo encontramos tres clérigos (el archidíacono Miguel de Riglos, y los capellanes González Islas y González Aragón), así como algunos prominentes funcionarios (el virrey Melo), además de las grandes familias de comerciantes (como los Basavilbaso, Lezica y Riglos). El mayor número de lápidas se encuentra en la catedral (5 sobre un total de 11), pero dada la escasa magnitud de la muestra, este dato podría indicar únicamente un mayor grado de conservación en aquella iglesia. La morfología de las lápidas se corresponde con la típica estructura rectangular<sup>603</sup>, excepto las de González Aragón y González Islas, que tienen un tamaño más pequeño y de formato horizontal (“tumba-epitafio”, de acuerdo con la tipología de Philippe Ariès<sup>604</sup>). Sólo tres de las lápidas se encuentran escritas en latín, rasgo arcaizante que –exceptuando la lápida de Belgrano Peri– se encontraba particularmente asociado a los clérigos, como Riglos y González Islas.

De las once tumbas registradas, sólo tres pertenecen a mujeres.<sup>605</sup> Aunque no podemos fiarnos del desequilibrio entre sexos, dado el escaso tamaño de la muestra, resultan relevantes las similitudes que presentan las lápidas femeninas. En los tres casos se trata de mujeres casadas. El nombre del esposo no sólo figura en la lápida sino que se encuentra en una posición tanto o más visible que el de la propia difunta. La tumba de Martina de Aguirre y Lajarrota está presidida por el escudo familiar de su esposo, el hijodalgo Antonio de las Cajigas y Castillo. La inscripción en la lápida de Justa Rufina Basavilbaso y Garfías da fe de que se trataba de la *esposa del Brigadier General D.<sup>n</sup> Miguel de Azcuénaga*. La más antigua de las tres reza lo siguiente: *Aqui Yahze D Maria Ygnacia de Urtubia y Toledo. Esposa que fue de D. Domingo de Basavilbaso. A quienes pertenece esta sepultura. Falleciº El dia 16 de Agos<sup>to</sup> Año de 1764*. El uso del plural en esta última inscripción pareciera sugerir que no se trata exclusivamente de una tumba individual, sino de carácter familiar, costumbre relativamente frecuente entre los miembros de la élite.

---

<sup>603</sup> Estas tumbas, más largas que anchas, suelen imitar las dimensiones del cuerpo humano.

<sup>604</sup> Cfr. Ariès (1984, p. 198).

<sup>605</sup> Vovelle (2000, pp. 425-426) habla de un proceso de “feminización” del epitafio en el curso del siglo XVIII. Esta tendencia, aunque palpable, sigue siendo muy limitada. En Nueva Inglaterra, ámbito sobre el que se concentra el análisis de Vovelle, la participación de las mujeres sobre el total de epitafios pasa de un 4% en el siglo XVII a un 28% a comienzos del XIX. Sin embargo, la comparación con Buenos Aires resulta muy difícil, habida cuenta de las grandes diferencias en el nivel de alfabetismo y la particular relación con la cultura escrita que caracterizaba a las sociedades protestantes y a la norteamericana en particular (cfr. Petrucci, 2013, pp. 183-192).

La presencia de sepulcros familiares en el Buenos Aires tardocolonial se ve corroborada por otra tumba, en este caso la de Domingo Belgrano y Peri. El comerciante italiano, fallecido en 1795, fue enterrado en la iglesia de Santo Domingo, junto al altar de la Virgen del Rosario. En diciembre de ese mismo año, su esposa –Josefa González– se presentó ante el prior de los dominicos con el propósito de obtener su autorización para colocar allí una lápida. El Libro de Consejos del convento consigna lo siguiente:

En 7 de Diciembre de 1795, de orden del M.R.P. Presentado Prior fueron convocados los R.R.P.P. del Consejo, a quienes propuso S.R. que Doña Josefa González pretendía poner en la sepultura de su finado esposo Don Domingo Belgrano Peri una lápida, dando al convento el aguamanil de jaspe blanco, valuado en ciento y más pesos; cuya sepultura deberá servir para sepultarse ella y sus hijos: y todos los R.R.P.P. convinieron en que se concediese...<sup>606</sup>

El carácter familiar de la sepultura queda explícitamente consignado en el acuerdo celebrado por los padres dominicos. Los Belgrano hicieron uso de este derecho, por lo menos en los años posteriores al acuerdo. Según Rubén González (2000), “tanto la madre, que murió casi cuatro años más tarde, el 19 de agosto de 1799, como los hijos fallecidos antes de la secularización de los cementerios, (...) recibieron sepultura en Santo Domingo” (p. 2).<sup>607</sup> Según Ariès (1984), el creciente deseo de yacer junto a los restos de padres y hermanos es indicio de un estrechamiento de las relaciones afectivas, así como la consolidación de una nueva imagen del más allá. El paraíso ya no se encontraba exclusivamente asociado al reposo y a la visión beatífica. Cada vez más se lo concebía como un lugar de reencuentro y reunión familiar.

El convenio celebrado entre los dominicos y la familia Belgrano aporta otro dato valioso: nos indica el costo que comportaba la colocación de una lápida en la iglesia del convento. La donación del aguamanil de jaspe, valuado en más de 100 pesos, apenas sí oculta el carácter transaccional de la operación. Unos años más tarde, nos encontramos con una situación similar, que involucra a otra de las tumbas identificadas en nuestro relevamiento. En marzo

---

<sup>606</sup> Citado en González (2000, p. 2).

<sup>607</sup> En su testamento de 1820, el canónigo Domingo Belgrano pidió ser enterrado en “la Santa Iglesia Catedral, según las circunstancias, ò en el Convento del Patriarca Santo Domingo, donde estan sepultados mis Padres y hemanos” (AGN, Sucesiones 4322, Testamentaria de Domingo Belgrano, f. 41). Aunque por su condición de chantre le hubiera correspondido una sepultura en la catedral, Belgrano no descartaba la posibilidad de ser enterrado junto a su familia, en el convento de la orden dominica.

de 1802, Antonio de las Cajigas pagó 100 pesos de limosna a la fábrica de la catedral por la sepultura de su esposa, Martina de Aguirre y Lajarrota. En la cuenta de “entradas extraordinarias”, presentada por el mayordomo de la catedral a fines de ese año, encontramos el siguiente asiento:

Por 100 pesos que el día de la fecha del margen [27 de marzo de 1802] me entrego Don Antonio de las Cagigas por via de limosna para la fabrica en agradecimiento de la sepultura que le concedio en la Capilla de N. S. del Carmen para sepultar a su difunta Esposa Doña Martina de Aguirre para dicha Señora y sus subseores: El Señor Provisor Doctor Don francisco Tubau y Salas con informe del Señor Chantre Doctor Don Antonio Rodriguez de Vida cuio decreto es 22 de Marzo de 1802 al que me remito.<sup>608</sup>

El asiento realizado por el mayordomo nos aporta algunos datos adicionales. Nuevamente se hace alusión al carácter familiar del sepulcro: el derecho de entierro comprendía a la difunta y a “sus sucesores”. Con toda seguridad, tanto el lugar de entierro como el costo de la sepultura habían sido convenidos previamente entre Cajigas y las autoridades catedralicias. Aún así, el pago realizado por el viudo fue consignado como una “limosna” en agradecimiento a la fábrica de la catedral. Probablemente, esta fuera una forma de resguardarse ante una eventual acusación de simonía. Aunque los 100 pesos que costaba la sepultura no eran una suma desdeñable, tampoco constituían una cifra relevante para un comerciante de la talla de Belgrano o del propio Cajigas. Entonces, ¿por qué no proliferaban las lápidas en las iglesias porteñas?

De la anotación realizada por el mayordomo de la catedral en 1802, se desprende que Cajigas debió tratar el asunto de la sepultura de su esposa con las máximas autoridades eclesiásticas. Poner una lápida en la catedral no era una cuestión menor, ya que requería nada menos que de la aprobación del chantre y del provisor (en caso de “sede vacante”). Es probable que el “informe” realizado por el canónigo Rodríguez de Vida incluyese una serie de averiguaciones sobre las costumbres de la difunta y de su familia, así como su “limpieza de sangre”. La colocación de una lápida dentro de la iglesia no era exactamente un derecho, que podía ser comprado y vendido libremente, sino una “gracia” otorgada a bienhechores, altos funcionarios y vecinos particularmente piadosos.

---

<sup>608</sup> AGN, Sala IX, 31-8-3, exp. 1299, f. 2.

Si revisamos una vez más la nómina de lápidas relevadas encontramos una relación muy estrecha entre la familia del difunto y la iglesia en que se realizó el entierro. Domingo de Basavilbaso era síndico administrador de la catedral y uno de sus máximos bienhechores al momento de producirse la muerte de su esposa, María Ignacia Urtubía. Otro tanto puede decirse de Juan de Lezica, patrono y benefactor de la iglesia de Santo Domingo. Por su parte, Miguel de Riglos era arcediano de la catedral al momento de producirse el fallecimiento de su hermano y el suyo propio, tres años más tarde. Martín de Altolaquirre estaba vinculado por estrechos lazos familiares al convento de los recoletos y lo mismo sucedía con González Aragón y González Islas, que se sucedieron uno al otro como capellanes de la iglesia de San Miguel, en la que fueron enterrados. Inscribir el nombre del difunto o de su familia en el piso del templo al que se encontraba vinculado constituía también una forma de reconocimiento a sus servicios, limosnas o patronazgo.

Ahora bien, ¿cuáles eran las motivaciones de estos fieles para colocar una lápida sobre la sepultura de su familia o parientes? El caso de Antonio de las Cajigas es particularmente ilustrativo. Natural del valle de Escalante, en el obispado de Santander, Cajigas supo integrarse rápidamente en los circuitos de sociabilidad local, ocupando diversos cargos en el cabildo, el consulado y la aduana, además de ser ministro de la orden terciaria franciscana. Como recién llegado, debió considerar muy favorable su alianza matrimonial con Martina de Aguirre, una joven criolla vinculada con algunas de las familias más destacadas de Buenos Aires, como los Riglos y los Ortiz de Rozas.

Un año antes de su casamiento, en 1795, Cajigas había dado otro paso decisivo, al presentar ante el cabildo de Buenos Aires los documentos que certificaban su hidalguía. No parece casual que, al enviudar en diciembre de 1801, el comerciante santanderino se decidiese a costear una lápida para su difunta esposa, presidida por su propio escudo familiar.<sup>609</sup> La posibilidad de inscribir su nombre y su linaje en uno de los lugares más sagrados de la ciudad debió ser motivo más que suficiente para justificar este módico gasto. Más allá de las genuinas muestras de piedad, la muerte también podía constituir una valiosa oportunidad de autoafirmación y legitimación social.

---

<sup>609</sup> Sobre Cajigas y particularmente sobre el escudo que se encuentra en la catedral porteña, cfr. <https://heraldicaargentina.blogspot.com.ar/2014/07/escudo-de-antonio-de-las-cajigas-y.html>



En lugar de escudos e insignias familiares, otros epitafios, particularmente los de clérigos y funcionarios, adoptaban el formato de una sucinta recensión biográfica, casi como si se tratara de una resumida “relación de méritos y servicios” o –como afirma Ariès (1984, p. 189)– de las notas de un diccionario biográfico. Este es el caso de las lápidas de González Aragón y González Islas. Al primero se lo recuerda como fundador y capellán de la Hermandad de la Santa Caridad, así como capellán de las monjas catalinas. Al segundo se lo reconoce por su labor en pos del Hospital de Mujeres y la Casa de Niñas Huérfanas. En este último caso, el epitafio se encuentra escrito en latín, al igual que el del arcediano Miguel de Riglos.

La tumba de Riglos contiene una de las inscripciones más extensas que hemos identificado. Además de enumerar algunos de los méritos de su vasta carrera eclesiástica, el epitafio da cuenta de su condición de doctor en teología (también presente en la tumba de González Islas) así como su “limpieza de sangre” (*claritate sanguinis*). Las tres lápidas consignan además algunos datos personales, característicos en este tipo de inscripciones: lugar y año de nacimiento y muerte en el caso de González Aragón, fecha de muerte en el de González Islas y edad y fecha de muerte en el de Riglos. En éste último, se encuentra grabado el acrónimo R. I. P. (*requiescat in pace*), expresión que aparece en otras tumbas porteñas y que se fue universalizando en el curso del siglo XVIII. Asimismo, una inscripción en la parte inferior de la lápida indica que ésta fue costeadada y colocada a pedido de su sobrino Fermín, “heredero agradecido” (*haeres gratus*).

Las alusiones a deudos o herederos en las inscripciones funerarias constituyen otra presencia significativa en las lápidas analizadas. Ariès (1984) interpreta este gesto como el indicio de una nueva sensibilidad, ligada al sentimiento de familia y a la muerte concebida como pérdida del *otro*: “el cariño de la familia, el afecto conyugal, parental, filial, comenzaba a reemplazar, en el mundo evolucionado de los autores epigráficos, a los nobles méritos oficiales” (p. 195). Vovelle (2000, p. 431) realiza una lectura concordante y sitúa el inicio de esta transformación en las décadas finales del siglo XVIII, por lo menos para Nueva Inglaterra. Sin embargo, en

nuestro caso, estas alusiones poseen un carácter más bien formal y en nada se comparan con los profusos y explícitos epitafios del período romántico.<sup>610</sup>

El sentido de estas inscripciones tenía que ver sobre todo con la “ilustración” y engrandecimiento del linaje familiar. La lápida de Riglos es un ejemplo notable de este procedimiento. Como señala Ariès (1984), “las inscripciones de este tipo están compuestas de dos partes (...), una consagrada al elogio, al relato, a la noticia biográfica del difunto, la otra al superviviente que ha inspirado el epitafio y ha «puesto» (posuit) el monumento” (pp. 195-196). Precisamente, esto es lo que sucede con la dedicatoria en la lápida del arcediano Riglos: “el heredero universal, agradecido y disponiendo [esta lápida], la colocó” (*asse haeres gratus jubensque posuit*).<sup>611</sup> En algunas oportunidades –como sucede con las lápidas femeninas– la relación entre vivos y difuntos se invierte y es el “dedicatario” o comitente el que asume la centralidad del epitafio. La tumba no sólo servía como motivo de meditación y desengaño, sino como un recordatorio de las glorias terrenales del difunto o bien de su familia. Por su capacidad de resistir al tiempo, la inscripción en piedra ofrecía una suerte de “inmortalidad terrenal”.

Similar al de Riglos, pero aún más extenso, era el epitafio grabado sobre la tumba del virrey Melo de Portugal, en 1797. En la lápida –actualmente desaparecida– se encontraba grabada la siguiente inscripción:

Aquí yace, por afecto a las vírgenes esposas de Nuestro Señor Jesucristo, el Excmo. Sr. D. Pedro de Melo de Portugal y Villena, de regia prosapia y virtudes adornado, caballero de la Orden de Santiago, gentilhombre de cámara en ejercicio, primer Caballero de la Reina, Quinto Virrey, Gobernador y Capitán General de las Provincias del Río de la Plata. Falleció en Montevideo el 15 de abril de 1797 y trasladado a esta capilla, fue sepultado en

---

<sup>610</sup> Permítasenos citar, a modo de ejemplo, dos inscripciones de mediados del siglo XIX, que ilustran a la perfección el tono intimista y patético de los epitafios románticos. La primera de ellas corresponde al cementerio de Baradero y data del año 1849: *Aquí yacen los restos de la S.<sup>ra</sup> D.<sup>a</sup> Aurelia Valentina Muñoz de Fandiño. Falleció el 3 de No.<sup>bre</sup> de 1849 a las 11 y ½ del día a la edad de 19 años 8 meses 20 días. Su muerte prematura ha dejado un vacío en el corazón de sus amigos, de su familia y en el de su esposo que dedica este recuerdo a su querida memoria* (agradezco a Gelly Genoud por haber llamado mi atención sobre esta lápida). El segundo epitafio corresponde a la iglesia de La Merced de Buenos Aires y data de 1853: *La S.<sup>ra</sup> D.<sup>a</sup> Trinidad Saravia de Huergo nació en la prov.<sup>a</sup> de Salta el 7 de junio de 1805. Murió víctima de su amor maternal por la pérdida de su hija Amalia el 21 de enero de 1853, dejando a su esposo e sus hijos en la más espantosa tristeza. Fue adorada por su marido, por sus hijos, por sus parientes y sus amigos. Sus calidades y virtudes como esposa, como madre y como amiga son conocidas de todos quantos la han tratado (...).* Puede apreciarse la sensible diferencia entre estos profusos y expresivos epitafios y los del período precedente.

<sup>611</sup> La traducción del texto en latín corresponde a Steinberg, Portantier y Sapere (2008, p. 17).

universal dolor del pueblo, el 22 del mismo mes y año a los 63 de edad. Requiscat in pace.<sup>612</sup>

No es casual que a sus títulos y honores se adosara una alusión explícita a su noble linaje. Por vía paterna, Melo se encontraba emparentado con la Casa de Branganza, familia reinante en Portugal. Difícilmente hubiera en Buenos Aires alguien con tan noble “prosapia” como el extinto virrey. El epitafio también hacía alusión al “afecto” del difunto por las monjas capuchinas, en cuya iglesia había pedido ser enterrado. Es probable que el virrey esperase gozar de las plegarias de estas “vírgenes esposas de Jesucristo”, y por su intermedio alcanzar la eterna salvación. Como demuestra la tumba del virrey Melo, en las inscripciones funerarias se conjugaban tanto las glorias terrenales como las esperanzas y ansias celestiales. La lápida podía ser, al mismo tiempo, una muestra de piedad y devoción, así como un signo de prestigio y distinción social. La gloria terrenal y la eterna eran la cara y la contracara de un mismo deseo de inmortalidad.

## **5. Conclusión**

En el Buenos Aires tardocolonial el territorio de los muertos constituía un espacio extremadamente heterogéneo, jerarquizado y fragmentario. Los lugares de entierro se encontraban dispersos por toda la ciudad, repartidos en las diferentes iglesias, conventos y capillas. Los lugares de culto no eran potestad exclusiva de los vivos, ya que en ellos se encontraba también la morada de los difuntos. La pluralidad del espacio sepulcral se correspondía con la propia pluralidad devocional de la religiosidad barroca, organizada en torno a una miríada de santos y advocaciones. La estructura jerárquica, desigual y fragmentaria del territorio sepulcral reflejaba la propia complejidad del mundo corporativo colonial, que recreaba y reproducía sus diferencias y heterogeneidades en el plano sagrado de los muertos.

La sociedad barroca tendía a una espacialización de las relaciones sociales, fijándolas en el plano concreto de la ciudad y atribuyendo a cada sector sus propias vías y modalidades de acceso al espacio sagrado. La distribución de las capillas en el interior de las iglesias –más

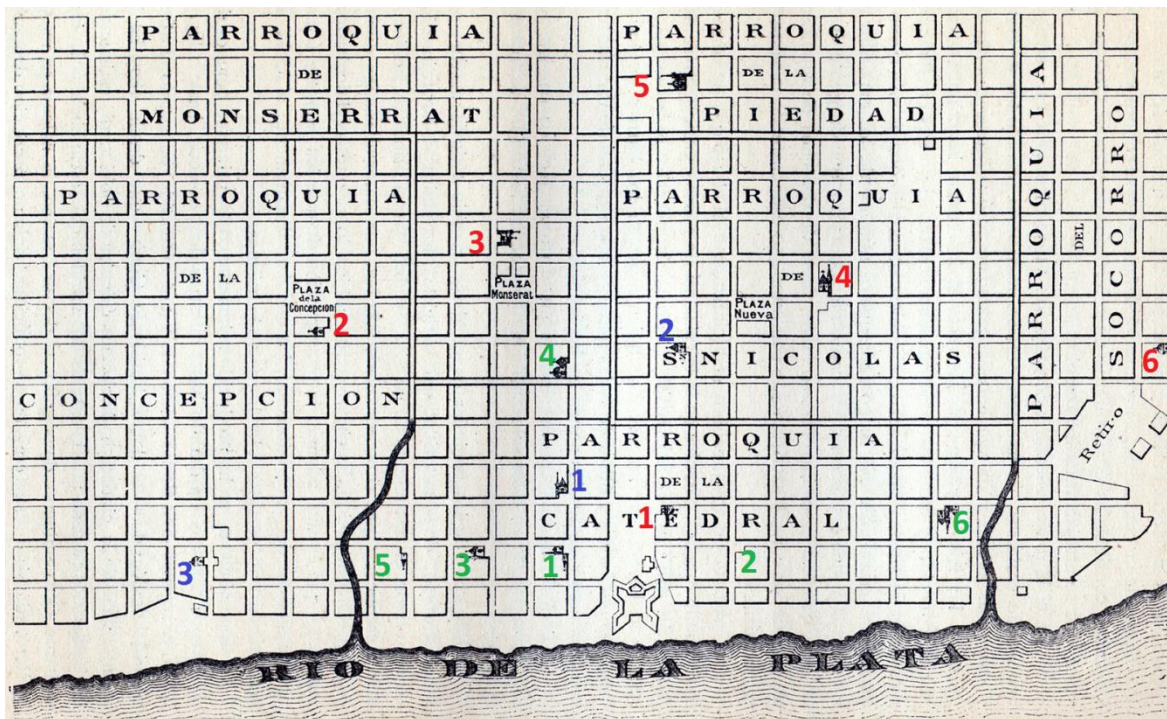
---

<sup>612</sup> Reproducido en Udaondo (1945, p. 576).

cerca o más lejos del altar central—, el uso diferenciado de los cementerios, la graduación en el costo de las sepulturas, entre otras variables, da cuenta de las jerarquías y desigualdades que surcaban el territorio sepulcral.

La pluralidad y heterogeneidad del espacio sagrado también permitía canalizar las devociones, expectativas y deseos de los fieles, ya fuera que buscaran un lugar visible y de privilegio, o que optasen por un gesto de desprendimiento y humildad. Asimismo, la distribución de las sepulturas y la colocación de lápidas y epitafios daba cuenta de otras inquietudes y preocupaciones. Las inscripciones en piedra reflejan una cierta modalidad de apropiación y patrimonialización del espacio sagrado, al mismo tiempo que atestiguan una inequívoca búsqueda de prestigio y legitimación social. El pavimento desigual e irregular de las iglesias era uno de los principales testimonios de aquella compleja amalgama entre lo terrenal y lo espiritual, entre los vivos y los muertos, en cuya promiscua interpenetración y convivencia se sustentaba el mundo barroco.

**Mapa 1.** División parroquial e iglesias de la ciudad de Buenos Aires (1783-1806).<sup>613</sup>



#### Referencias:

- **Iglesias parroquiales:**
  1. Catedral
  2. Nuestra Señora de la Concepción
  3. Nuestra Señora de Montserrat
  4. San Nicolás de Bari
  5. Nuestra Señora de la Piedad
  6. Nuestra Señora del Socorro
- **Otras iglesias:**
  1. San Ignacio (jesuitas) / San Carlos
  2. San Miguel Arcángel (Santa Caridad)
  3. Nuestra Señora de Belén (desde 1806 parroquia de San Telmo)
- **Iglesias conventuales:**
  1. Convento franciscano
  2. Convento mercedario
  3. Convento dominico
  4. Convento de capuchinas (San Juan Bautista)
  5. Convento y hospital de los betlemitas
  6. Monasterio de Santa Catalina de Siena
  7. Convento de los recoletos (fuera de escala)

<sup>613</sup> Elaboración propia en base al plano de la división parroquial de Buenos Aires publicado por Ricardo Trelles en el *Registro estadístico de la provincia de Buenos Aires* (1856). El mapa refleja la situación entre 1786, año de inauguración de la parroquia del Socorro, y 1806, en que se establece la parroquia de San Telmo, con sede en la iglesia de Nuestra Señora de Belén. El convento de la Santa Recolección sólo se consigna en las referencias, ya que su ubicación, a las afueras de la ciudad, no se encuentra comprendida dentro del mapa.

**Imagen 1.** Lápida de Juan G. González Aragón (?), Iglesia de San Miguel.<sup>614</sup>



**Imagen 2.** Lápida de José González Islas (?), Iglesia de San Miguel.<sup>615</sup>



<sup>614</sup> Fotografía del autor.

<sup>615</sup> *Ídem.*



**Imagen 3.** Lápida de María Ignacia Urtubía y Toledo (1764), Catedral de Buenos Aires.<sup>616</sup>

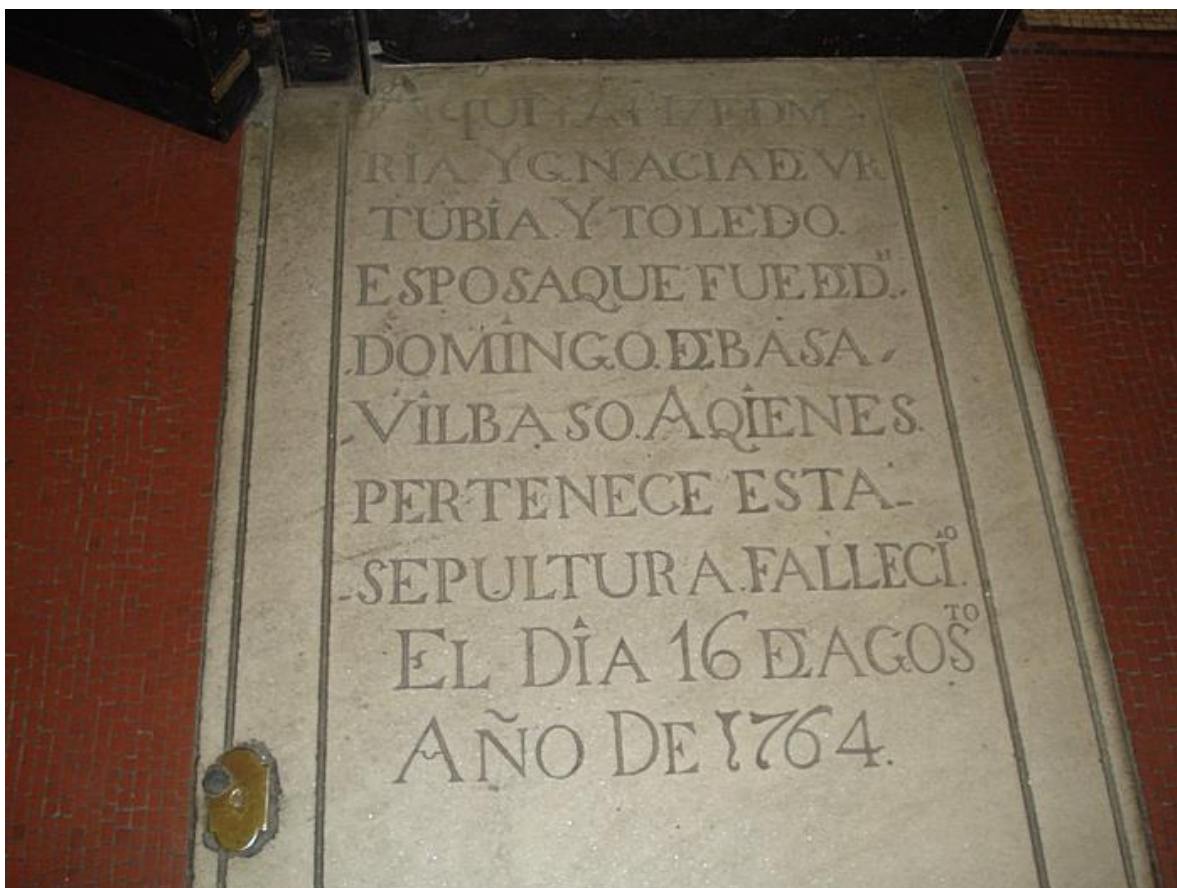


**Imagen 4.** Lápida de Juan de Lezica y Torrezuri (1784), Iglesia de Santo Domingo.<sup>617</sup>

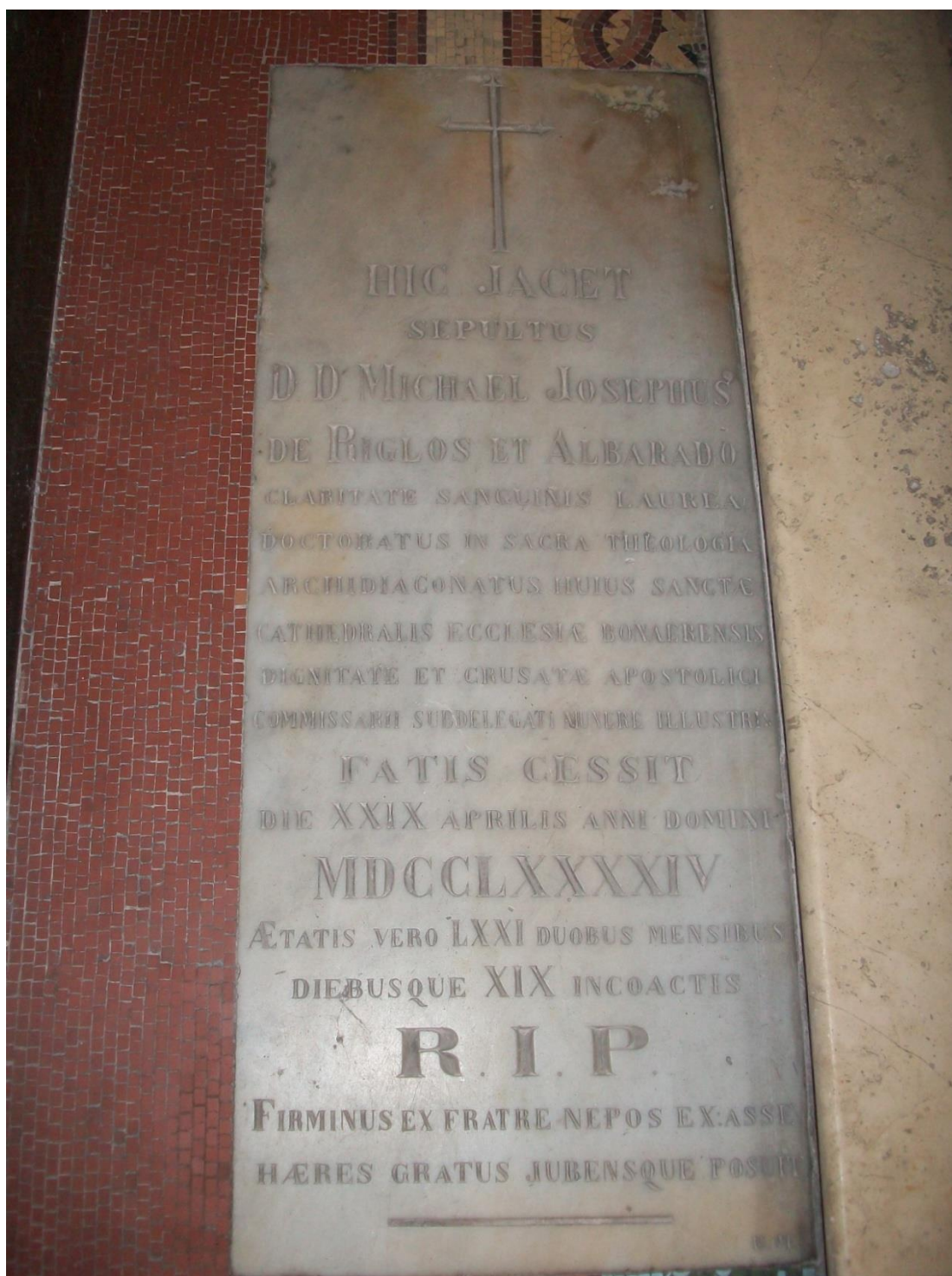


<sup>617</sup>

Imagen extraída de:  
<https://www.genealogiafamiliar.net/showmedia.php?mediaID=5628&medialinkID=6996>



**Imagen 5.** Lápida de Miguel de Riglos y Albarado (1794), Catedral de Buenos Aires.<sup>618</sup>



<sup>618</sup> Fotografía del autor.

**Imagen 6.** Lápida de Martina de Aguirre y Lajarrota (1801), Catedral de Buenos Aires.<sup>619</sup>



<sup>619</sup> *Ídem.*



**Imagen 7.** Lápida de Marcos José de Riglos (1791), Catedral de Buenos Aires.<sup>620</sup>



---

<sup>620</sup> *Ídem.*

**Imagen 8.** Lápida de Martín José de Altolaguirre (1813), Santa Recolección.<sup>621</sup>



---

<sup>621</sup> *Ídem.*

**Imagen 9.** Lápida de Justa Rufina Basavilbaso y Garfías (1819),  
Catedral de Buenos Aires.<sup>622</sup>

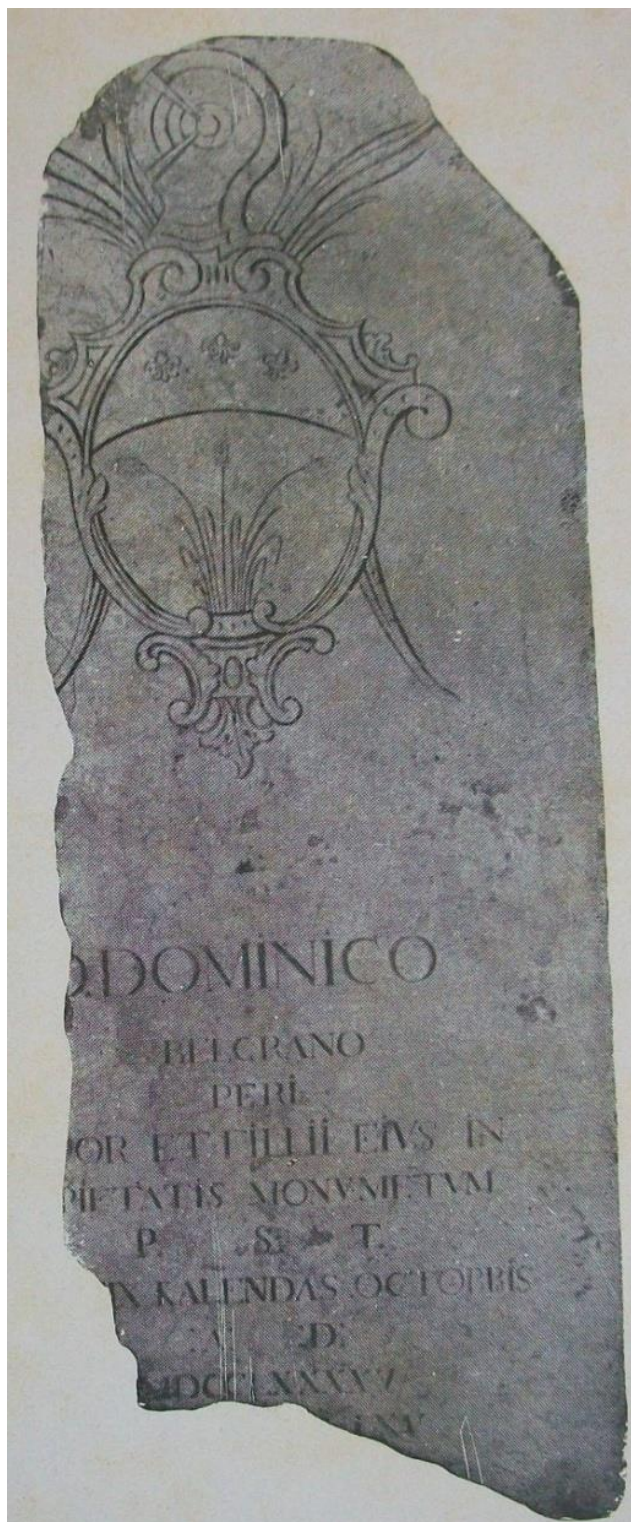


---

<sup>622</sup> *Ídem.*



**Imagen 10.** Fragmento de la lápida de Domingo Belgrano y Peri (1795), Iglesia de Santo Domingo (actualmente desaparecida).<sup>623</sup>



<sup>623</sup> Reproducido en Besio Moreno (1920, t. I).

## Capítulo VI. Las cadenas de la salvación: cofradías y hermandades.

Es imposible eludir el rol crucial que desempeñaban las cofradías dentro del conjunto de actitudes ante la muerte. Estas corporaciones no sólo se encargaban del entierro de sus miembros, costeando misas y funerales, sino que constituían una verdadera “comunidad espiritual”, que tenía por objeto coadyuvar a la salvación de sus integrantes. La función de las cofradías en relación a la muerte excede largamente la de un “seguro funerario”, concepto que resulta a todas luces anacrónico, por lo menos para el período estudiado. Al asentarse como miembros de una hermandad, los cofrades incurrían en ciertas obligaciones (en especial la paga de una cuota anual, llamada luminaria), recibiendo a cambio ciertas gracias y beneficios espirituales. Sin embargo, es imposible pensar el funcionamiento de las cofradías en términos meramente transaccionales. Antes que nada, las hermandades constituían un “cuerpo espiritual”, que se estructuraba en torno a un vasto conjunto de prácticas devocionales y que reunía en su seno tanto a vivos como a difuntos.<sup>624</sup>

Existe una gran variedad de estudios sobre este tema para el Buenos Aires tardocolonial, tanto en lo que respecta a las cofradías en general, como específicamente a una o varias hermandades en particular.<sup>625</sup> Por este motivo –y porque el análisis del fenómeno confraternal excede ampliamente los límites de esta tesis– decidimos concentrarnos en el accionar concerniente a las actitudes ante la muerte. Esto no sólo incluye el entierro o funeral –que muchas cofradías estaban obligadas a brindar a sus miembros–, sino además toda una serie de prácticas, que iban desde los ejercicios y pláticas cotidianas hasta el aniversario por

---

<sup>624</sup> En este texto, los términos cofradía, hermandad, confraternidad y congregación serán utilizados como sinónimos. Aunque en algunas oportunidades se privilegiaba uno por sobre otro, en la mayoría de los casos su uso era indistinto. Sin ir más lejos, en un dictamen de 1777, el fiscal eclesiástico del obispado de Buenos Aires, Vicente Jaunzarás, afirmaba que “la palabra latina confraternitas que significa Cofradía es lo mismo que en Castellano Hermandad” (AGN, 31-7-7, exp. 1201, f. 14. El subrayado corresponde al original).

<sup>625</sup> El estudio más completo y exhaustivo sobre las cofradías de Buenos Aires en el período colonial es sin lugar a dudas el de Ricardo González (2005). Para un panorama general pueden verse también los artículos de Ana Mónica González Fasani (2006a, 2006b) y –en un marco cronológico más amplio– de Roberto Di Stefano (2002). Los trabajos sobre una cofradía o grupos de cofradías en particular son más numerosos: cfr. Udaondo (1920), Fasolino (1944), Fogelman (2000, 2004), Jijena (2006), Martínez Casado (2002) y Rosal (2007).

las almas de los cofrades difuntos, pasando por las visitas y auxilio espiritual a los hermanos enfermos.

Sin embargo, antes de profundizar en esta dimensión en particular, consideramos necesario trazar un panorama general sobre las cofradías presentes en Buenos Aires a fines del período colonial. Esto nos permitirá identificar el perfil devocional de las hermandades, así como su inserción institucional, organización y composición interna.

### **1. Las cofradías de Buenos Aires a fines del período colonial.**

Las cofradías eran instituciones extremadamente versátiles y proteicas. Surgidas en la Alta Edad Media, estas corporaciones asumieron diversas formas y funciones a lo largo de los siglos. Algunas se encontraban específicamente destinadas a la celebración de una festividad, o al culto y veneración de una determinada devoción, otras poseían un carácter eminentemente penitencial, o bien asumían fines caritativos o asistenciales. A partir de la Contrarreforma, las hermandades y cofradías asumieron una nueva centralidad dentro del mundo católico, constituyéndose en una de las expresiones más genuinas de la religiosidad barroca. Desde los primeros tiempos de la conquista, se fundaron en América una gran cantidad de cofradías, siguiendo un modelo devocional típicamente mediterráneo.

Por otro lado, es necesario destacar que las cofradías y hermandades –además de sus propósitos explícitos– constituían un espacio de poder y de construcción de alianzas y liderazgos a nivel local.<sup>626</sup> Los enfrentamientos y enemistades que dividían a las élites o a los notables de una comunidad poseían también su correlato hacia el interior de las corporaciones religiosas.<sup>627</sup> La elección de las autoridades y la distribución interna de los cargos ofrecía un mecanismo mediatizado de resolución de conflictos, a través del cual era posible dirimir o cuanto menos apaciguar las disputas y controversias que solían enfrentar a

---

<sup>626</sup> Sobre este aspecto puede verse el trabajo de Dolores Estruch (2009) sobre la cofradía del Santísimo Sacramento de Jujuy o el de María Elena Barral (1998a) sobre la hermandad de ánimas de Pilar. Además, Alex Borucki (2017, p. 135 ss.) ha explorado esta cuestión con respecto a las cofradías de negros de Buenos Aires y Montevideo.

<sup>627</sup> Un ejemplo interesante de este tipo de funcionamiento lo proveen los terciarios franciscanos de Buenos Aires a principios del siglo XVIII. Cfr. Birocco (2020, p. 99).



uno y otro bando. Además, los sectores de la plebe solían encontrar en estas corporaciones un espacio de autoafirmación identitaria y de promoción social a nivel individual.

Lejos de constituir una excepción dentro del contexto hispanoamericano, Buenos Aires contaba ya desde sus inicios con una significativa actividad cofradera. Sin embargo, hasta donde sabemos, el crecimiento más notable de la estructura confraternal se produjo a partir de mediados del siglo XVIII, conjuntamente con el fuerte desarrollo económico y demográfico experimentado por la ciudad en esos años.<sup>628</sup> Según Ricardo González (2005),

después de 1750, y en consonancia con el despegue demográfico y el crecimiento físico y comercial de Buenos Aires, se multiplicará el número de hermandades de diverso tipo. Algunas de ellas dedicadas a la salvación de las almas del purgatorio, otras de simple culto devocional y finalmente varias que nucleaban a españoles según su región de origen (p. 64).

Paradójicamente, mientras en el Río de La Plata se producían nuevas fundaciones, en Europa comenzaba a declinar sostenidamente el número y prestigio de las cofradías. El avance de la sensibilidad ilustrada y de las nuevas formas de piedad —más bien individuales que colectivas— atentaba contra la supervivencia de estas viejas corporaciones. El programa reformista impulsado durante el reinado de Carlos III, al igual que la desamortización de 1798, suscitaron serios inconvenientes para las cofradías españolas. Sin embargo, estas medidas de neto corte regalista tuvieron un impacto desigual a lo largo del imperio. Según David López Carvajal (2013), en Nueva España las reformas no se hicieron sentir con la misma fuerza que en la península. Aún así, las cofradías novohispanas sufrieron un duro golpe con la consolidación de vales reales, en 1804.<sup>629</sup>

A diferencia de lo que ocurría en otras latitudes, en Buenos Aires las reformas no impidieron la creación de nuevas cofradías, aunque sí dilataron y complicaron el proceso de aprobación. La mayoría de las congregaciones porteñas siguió funcionando de forma más o menos

---

<sup>628</sup> Es conveniente ser cauteloso en este punto, ya que la mayoría de las fuentes de que disponemos corresponde al período posterior a 1770 y en particular a las últimas dos décadas del siglo XVIII. La pérdida del material antiguamente conservado en el archivo de la curia nos hace depender en gran parte de la documentación tramitada ante las autoridades seculares, que se concentra básicamente en el período inmediatamente posterior a las reformas implementadas por Carlos III. Este sesgo de las fuentes impide —cuanto menos por el momento— arribar a conclusiones definitivas en esta materia.

<sup>629</sup> Cfr. Von Wobeser (2006).

regular, aún sin contar con la sanción real. Los cofrades de San Baltasar lo reconocían con absoluta sinceridad: “es constante que todas las hermandades y cofradías que hay en estas Partes carecen de esta *aprovación* real”.<sup>630</sup> Por otro lado, la consolidación de 1804 apenas si se hizo sentir en el Río de la Plata.<sup>631</sup> A pesar de las trabas, las fundaciones no se detuvieron sino hasta el último lustro del período colonial, momento a partir del cual comienza a registrarse un marcado e irreversible declive.<sup>632</sup>

El aumento en el número de hermandades –ocurrido durante las últimas décadas del siglo XVIII– tuvo su correlato en una serie de conflictos y disputas que se desataron en torno a la apropiación de los recursos disponibles, tanto materiales como simbólicos. La cofradía de Dolores, por ejemplo, se quejaba de la merma en la recolección de limosnas, producto de la fundación de otra hermandad de ánimas, establecida en la nueva parroquia de San Nicolás.<sup>633</sup> En 1791 el obispo Azamor y Ramírez se negó a autorizar el funcionamiento de la cofradía de Nuestra Señora de los Remedios, fundada trece años antes en la capilla de San Miguel, argumentando que ya había otra hermandad de ánimas en ese curato.<sup>634</sup> La piedad de los fieles iba incluso más allá de la disponibilidad económica y de la moderación predicada por el alto clero.

Ahora bien, resta determinar cuál era el perfil predominante entre las hermandades porteñas. La propia pluralidad y versatilidad del fenómeno confraternal hace extremadamente difícil establecer tipologías o categorías precisas. Una clasificación posible del universo cofradiero tiene que ver con los criterios y requisitos de ingreso pautados por cada hermandad. En Hispanoamérica, muchas cofradías exigían en sus constituciones la “limpieza de sangre”, excluyendo a todos aquellos que estuvieran “manchados de mala raza”. En Buenos Aires, las cofradías de españoles (tanto criollos como peninsulares), eran las más ricas y prestigiosas y representaban más de la mitad del total de congregaciones.

---

<sup>630</sup> AGN, Sala IX, 31-4-2, exp. 306.

<sup>631</sup> Cfr. Levaggi (1986).

<sup>632</sup> González (2005) señala que “a partir del movimiento revolucionario de Mayo muchas dejaron de operar, y las que continuaron perdieron gran parte de la adhesión masiva que en otras épocas disfrutaron. (...) La vida de las cofradías dejaba de ser una forma prestigiosa de organización social de la devoción, de acción pública, de ejercitación moral y de comitencia artística, para convertirse en una sobrevivencia tradicional” (p. 384).

<sup>633</sup> AGN, Biblioteca Nacional, legajo 395, pieza 6608, f. 173 v.

<sup>634</sup> AGN, Sala IX, 31-6-2, exp. 858. Sobre esta cofradía puede verse González Fasani (2006, pp. 290-291).

Sin embargo, todo el espectro social se encontraba representado dentro del universo confraternal. Había cofradías de indios o naturales, como la de San Francisco Solano, y de negros, como la del Rosario de menores o la de Santa Rosa de Viterbo. Otras hermandades, como la de Nuestra Señora de los Remedios, admitían a cualquier persona de ambos sexos, independientemente de su “calidad” o condición étnica. Incluso los esclavos podían asentarse en algunas congregaciones, siempre que contasen con la autorización de su amo.

Las cofradías también pueden distinguirse de acuerdo con su patronazgo o perfil devocional: santos, advocaciones marianas, crísticas, de ánimas, etc. Estas últimas tuvieron un rol particularmente relevante en Buenos Aires hacia fines del período colonial. Durante la segunda mitad del siglo XVIII, se fundaron un total de ocho hermandades consagradas al culto de las benditas ánimas. La mitad de ellas habían sido erigidas bajo la protección de diversas advocaciones marianas (Nuestra Señora de los Dolores, del Socorro, del Carmen y de los Remedios).<sup>635</sup> La elección de la Virgen María por parte de los fieles porteños no era un hecho excepcional. Inmaculada Arias de Saavedra y Miguel López-Guadalupe Muñoz (1998, p. 203) sostienen que las cofradías marianas eran las más extendidas en España, sobrepasando el 30 por ciento del total en casi todas las ciudades de la península. La estrecha vinculación entre el culto mariano y el de las benditas ánimas, tal como se evidencia en Buenos Aires, expresa la confluencia entre este renovado fervor devocional, típicamente barroco, y la expansión de la estructura parroquial de la ciudad a partir de la década de 1770.<sup>636</sup>

Otro criterio de clasificación pasa por la inserción o adscripción de estas cofradías dentro de la estructura eclesiástica local: había hermandades tanto de carácter conventual como parroquial, mientras que otras detentaban una autonomía mucho mayor, contando con sus propias iglesias o capillas. Este último era el caso de la Hermandad de la Santa Caridad, que poseía su propia iglesia (San Miguel) y gozaba de una cierta autonomía financiera gracias a sus importantes propiedades, tanto urbanas como rurales. En el extremo opuesto se encontraban las hermandades u órdenes terciarias, que dependían formal y espiritualmente

---

<sup>635</sup> Dado que estaba prohibido que hubiera más de una hermandad con idéntico título en la misma ciudad, muchas cofradías adosaban una devoción adicional a la de ánimas.

<sup>636</sup> Las cofradías de ánimas (al igual que las sacramentales, que se encontraban escasamente desarrolladas en Buenos Aires), tenían un carácter predominantemente parroquial.

de una determinada orden o familia religiosa, como los franciscanos, dominicos, mercedarios o betlemitas.<sup>637</sup>

Otro aspecto distintivo tiene que ver con el carácter funcional de la cofradía, es decir, cuáles eran sus objetivos y actividades principales. Siguiendo este criterio, Ricardo González (2005, pp. 20-25), señala cuatro grandes categorías: las cofradías devocionales (dedicadas al culto o veneración de una determinada devoción), las asistenciales (abocadas a fines caritativos, como la administración de un hospital o casa de huérfanos), las penitenciales (que solían organizar las procesiones de Semana Santa y se centraban en la promoción de la penitencia como método de expiación de los pecados) y las gremiales (que constituían el correlato devocional de una determinada corporación artesanal o profesional).<sup>638</sup> Sin embargo, ninguna de estas categorías existía en forma pura, ya que, como señala el mismo González (2005), “era común que las funciones se mezclasen, se superpusiesen o bien que cambiara la preponderancia asignada a alguna de ellas” (p. 25).

En el Buenos Aires tardocolonial, la mayoría de las cofradías tenía un carácter predominantemente devocional, aunque también había algunas orientadas específicamente a la acción caritativa, en particular la Hermandad de la Santa Caridad. Excluyendo a las órdenes terciarias, las hermandades netamente penitenciales –como la de la Vera Cruz–, que habían tenido un importante papel en el siglo XVII, eran completamente inexistentes a fines del período colonial.<sup>639</sup> En el caso de las congregaciones gremiales, su desarrollo en el ámbito rioplatense fue relativamente limitado, en gran medida debido a la parcial y tardía organización de las corporaciones artesanales, por lo menos en comparación con las grandes urbes americanas, como México y Lima.<sup>640</sup> En el período estudiado apenas existían unas pocas cofradías de este tipo, como la de los soldados, la de San Pedro (clérigos) o la de San

---

<sup>637</sup> De la orden tercera betlemita apenas sí tenemos alguna noticia. Nos consta su existencia por las declaraciones de unos pocos testadores y por un par de alusiones contenidas en el libro de Carlos Mayo (1991, p. 39 ss.).

<sup>638</sup> Una tipología muy similar puede verse en Arias de Saavedra Alías y López-Guadalupe Muñoz (2017, p. 17).

<sup>639</sup> Quizá la única excepción, además de las órdenes terciarias, esté dada por la Hermandad del Santo Cristo del Perdón, asentada en la iglesia de San Nicolás de Bari. Además de sus funciones habituales, esta cofradía organizaba los “Santos ejercicios del vía crucis, y corona de las llagas del Salvador, en los viernes y Domingos de quaresma, y en las tres oras de la agonía del señor, que es su función principal el Viernes Santo” (AGN, Sala IX, 31-4-3, exp. 322, f. 13).

<sup>640</sup> Cfr. Johnson (2013).

Eloy (plateros).<sup>641</sup> Vistas de acuerdo con su perfil funcional, las cofradías porteñas se encontraban orientadas a las prácticas devocionales, a la edificación espiritual de sus miembros y a ciertos mecanismos de asistencia o solidaridad, sobre todo entre sus propios integrantes (entierros, asistencia a los enfermos, etc.).

Además de los aspectos puramente devocionales, en la mayoría de las cofradías porteñas predominaba un cierto trasfondo identitario o bien un patrón común de sociabilidad.<sup>642</sup> En algunos casos, el elemento aglutinante era la pertenencia a una misma región de origen (como las cofradías de gallegos, catalanes y vizcaínos).<sup>643</sup> En otros casos, el punto en común pasaba por la pertenencia a un mismo barrio y parroquia (como ocurría con las diferentes cofradías de ánimas). Otras presuponían la pertenencia a un mismo estrato o sector privilegiado, como la Hermandad de San Pedro, que reunía al alto clero y canónigos de la catedral. De esta forma, las afinidades y lazos sociales se reproducían y reconfiguraban en el plano devocional.

Modificando ligeramente el esquema trazado por Ricardo González (2005), proponemos pensar las cofradías porteñas de fines del período colonial a partir de cuatro funciones: la devocional (promoción del culto), la asistencial (servicios de entierros y misas de difuntos), la caritativa (gestión de obras benéficas o de misericordia) y la gremial (congregación de una corporación artesana o profesional).<sup>644</sup> Estas diferentes funciones daban lugar a una multiplicidad de combinaciones: las había puramente devocionales (que se dedicaban exclusivamente a la promoción del culto, sin incluir servicios de entierro y misas de difuntos), las devocionales-asistenciales (que combinaban ambos elementos), las puramente caritativas,

---

<sup>641</sup> La mayoría de estos gremios-cofradías tuvieron una corta vida o bien debieron enfrentar serias dificultades y conflictos internos. La cofradía de San Eloy nunca contó con aprobación real y la de los soldados del presidio se encontraba herida de muerte desde que el gobernador Cevallos eliminara, en 1762, el “fondo de capilla” (cfr. Martínez Casado, 2002). Además de las hermandades mencionadas, existía en la iglesia de La Merced una cofradía dedicada a Santa Bárbara, que posiblemente perteneciera al gremio de artilleros. Por otro lado, en 1788, los escribanos de la ciudad fundaron una organización gremial llamada Hermandad de San Ginés y anunciaron la intención de crear una cofradía bajo ese mismo nombre (cfr. Lucero, 2013). Sin embargo, no tenemos constancia de que esta fundación se haya producido efectivamente.

<sup>642</sup> Con respecto a la relación entre las cofradías y los diferentes modelos de sociabilidad, nos remitimos al clásico estudio de Maurice Agulhon (1984).

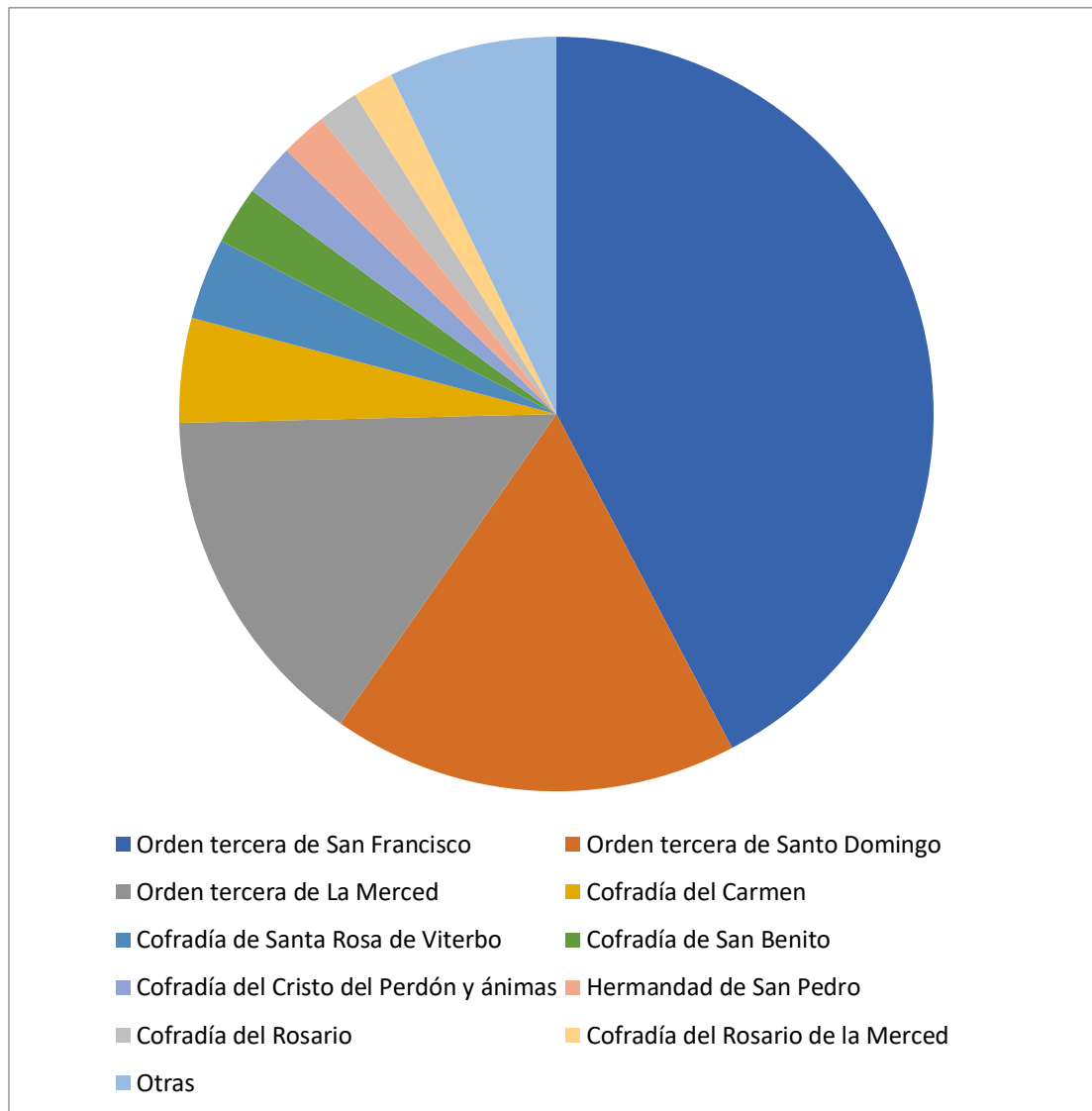
<sup>643</sup> También las hermandades de negros solían vincularse a un cierto origen o “nación”. Los Congo, por ejemplo, predominaban en la cofradía de San Baltasar. Cfr. Borucki (2017, pp. 130-131).

<sup>644</sup> Hemos reservado el término “asistencial” a la asistencia mutua entre pares, es decir al interior de la propia cofradía (visitas a hermanos enfermos, entierros, oraciones por los cofrades difuntos, etc.). Por caridad, en cambio, entendemos todas aquellas obras de misericordia que se proyectaban hacia el exterior de la cofradía, por ejemplo, la administración de hospitales y casas de huérfanos o los entierros de pobres y ajusticiados.

las gremiales-devocionales-asistenciales, etc. Estimamos que este esquema –un tanto más flexible– nos permite trazar un panorama más ajustado de las cofradías porteñas, en cuanto a su perfil y rango de acción.

En total, hemos identificado unas 34 cofradías existentes en la ciudad de Buenos Aires durante el período 1770-1822 (*Anexo VII-I*). Esto no quiere decir que todas ellas estuviesen activas al mismo tiempo. Algunas, como la de la Inmaculada Concepción, se constituyeron en los últimos años del período colonial o bien dejaron de existir a partir de 1810, mientras que otras –como la de Nuestra Señora de los Remedios y ánimas– se extinguieron poco tiempo después de ser creadas. Por otro lado, ciertas cofradías –como la de Jesús Nazareno o la de Santo Tomás– nos son casi por completo desconocidas. Aunque existía una amplia gama de hermandades a disposición de los fieles, unas pocas concentraban la gran mayoría de las preferencias. La tercera orden franciscana –ciertamente la más popular de la ciudad– contaba con 1100 integrantes ya en 1757. Como señala González (2005), esto “demuestra una expansión notable para una ciudad de escala moderada como era Buenos Aires, que en ese momento tenía una población que rondaba los 15.000 habitantes” (p. 148).

**Gráfico 1.** Pertenencia a cofradías según las declaraciones de los testadores (1770-1822).<sup>645</sup>



De los 767 testadores que hemos relevado, 402 (alrededor del 52%) indican la pertenencia a una hermandad o cofradía. Algunos otorgantes pertenecían a más de una, como José de Borraz que era terciario franciscano y mercedario, además de ser cofrade de San Benito<sup>646</sup>, o el presbítero Domingo Espinosa, que también era hermano tercero de San Francisco y de La

<sup>645</sup> Se tomaron en cuenta sólo aquellos testadores que declararon pertenecer a alguna cofradía (402 otorgantes sobre un total de 767).

<sup>646</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 3, 1785-1787, f. 25.

Merced, al igual que cofrade de San Pedro.<sup>647</sup> Las órdenes terciarias, lideradas por la de San Francisco, eran las más populares entre los fieles porteños, concentrando casi tres cuartas partes del total de menciones (*Cuadro 2*). Los testadores declaraban su pertenencia a estas corporaciones con el objeto expreso de reclamar las funciones y sufragios que les correspondían en el momento de su muerte. Como veremos a continuación, la adscripción a una cofradía o hermandad aseguraba la decencia del entierro y transmitía confianza y seguridad en los instantes finales de la vida.

## **2. Juntos ante la muerte: formas de acompañamiento y asistencia.**

No todas las cofradías ofrecían sufragios o se hacían cargo del entierro de sus miembros. Sin embargo, la asistencia en el momento de la muerte era una de las principales funciones que cumplían estas congregaciones. Quizá no sea exagerado afirmar –como plantea Ana Luz Rodríguez (1999)– que las hermandades eran “instituciones que giraban en torno al hecho de la muerte” (p. 114). Dado el costo relativamente alto que tenían los entierros, especialmente en los conventos, la pertenencia a una cofradía constituía una de las mejores formas de asegurarse un funeral y entierro decentes. Asimismo, este era uno de los principales alicientes que tenían los fieles para alistarse en este tipo de corporaciones. En su constitución, la cofradía de Santa María del Socorro hacía explícitas estas expectativas: “uno de los justos intereses que tienen los hermanos de esta cofradía, es proporcionarse en su muerte un entierro desente, con los sufragios que en particular, y en general ha de hacer la cofradía por cada uno que fallece y por todos en comun”.<sup>648</sup>

Por este motivo, eran pocas las hermandades que no ofrecían algún tipo de “prestación” para el momento de la muerte. La cofradía de los Dolores y ánimas, fundada en 1750, originalmente no contemplaba un servicio de entierro para sus miembros. Preocupados por el escaso avance de la hermandad y por la “tibieza” de los fieles, los cofrades acordaron en 1751 incorporar el “entierro para todos los hermanos y hermanas difuntos de esta hermandad que tubiesen voluntad de hacerlo en esta capilla”.<sup>649</sup> Hasta tal punto era importante la

---

<sup>647</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 2, 1786, f. 387.

<sup>648</sup> AGN, Sala IX, 31-8-5, exp. 1363, fs. 5 v.-6.

<sup>649</sup> AGN, Biblioteca Nacional, legajo 395, pieza 6608, fs. 71-71 v.



asistencia en el momento de la muerte, que su falta podía redundar en el fracaso de una ambiciosa iniciativa devocional, como la que se proponían los hermanos de Dolores.

Sin embargo, el papel de las cofradías no se limitaba meramente a la organización del entierro y los funerales. Como hemos visto, las hermandades solían asistir y auxiliar a los cofrades enfermos, tanto en el plano espiritual como eminentemente material. Muchas cofradías designaban a dos o más de sus integrantes con el cargo de “enfermeros”, para que se ocuparan específicamente de esta tarea.<sup>650</sup> La constitución de la cofradía de San Benito de Palermo, compuesta por una mayoría de pardos y morenos, establecía minuciosamente las obligaciones de los enfermeros:

procurar saber los Hermanos que se hallasen enfermos, e informarse del estado de su enfermedad, y necesidades, y dar parte de ello al Padre Director, y a la Junta para que aquel siendo el caso de muerte los confiese, les de la absolucion plenaria de los cordijeros, y caritativamente los asista, y à esta para que si es grave la enfermedad, se la remedie, proveyendo socorro competente de los fondos de la Cofradia (...). Todos los Domingos a la tarde concluida la Corona llevará cada enfermero a algunos hermanos a visitar sus enfermos.<sup>651</sup>

El cuidado de la “salud espiritual” de sus integrantes constituía una de las funciones primordiales de las cofradías. Los hermanos no sólo debían consolar y acompañar al enfermo, sino asegurarse de que recibiera los últimos sacramentos antes de morir. La constitución de la cofradía de Santa María del Socorro encomendaba al enfermero y hermano mayor reiterar las visitas a los moribundos, asegurándose “por quantos modos sean imaginables, que reciba los santos sacramentos de la confesion, sagrada comunión, y Extremauncion, porque será el mayor desconsuelo à esta cofradía que alguno de sus Individuos muera sin estas disposiciones de cristiano”.<sup>652</sup> Aunque algunas congregaciones carecían del puesto de enfermero, esta función solía recaer en otros cargos, especialmente en el consiliario.<sup>653</sup>

---

<sup>650</sup> Algunas congregaciones tenían “enfermeros mayores” y “menores” y otras contaban también con “enfermeras”. En ciertos casos el nombre variaba, aunque las funciones eran las mismas. Por ejemplo, en la del apóstol Santiago se los llamaba “celadores de enfermos” (AGN, Sala IX, 31-7-6, exp. 1168, f. 14 v.).

<sup>651</sup> AGN, Sala IX, 31-7-7, exp. 1201, f. 6.

<sup>652</sup> AGN, Sala IX, 31-8-5, exp. 1363, f. 9.

<sup>653</sup> La hermandad de ánimas de la Parroquia del Socorro, por ejemplo, confería esta tarea al consiliario, para evitar así los “aumentos de oficios que confundan el buen orden” (AGN, Sala IX, 31-8-5, exp. 1355, f. 7). Lo mismo ocurría con la Hermandad del Cristo del Perdón (Sala IX, 31-4-3, exp. 322, fs. 26 v.-27) y con algunas

En 1793 la Hermandad de San Pedro, preocupada por la soledad y desamparo que rodeaba a sus cofrades en el momento de la muerte, decidió incorporar el puesto de enfermero, con el que no contaba originalmente:

se instituye el cargo de enfermero, quien apenas tenga conocimiento de que un hermano se hallare enfermo deberá visitarlo, acompañarlo y en caso de que se deba administrársele el santo Viático avisará al Rector de la Hermandad para que nombre los hermanos que tendrán que acompañar a su Divina Majestad, y lo mismo si se le debe dar la extremaunción.<sup>654</sup>

La intervención de los cofrades no se limitaba al mero acompañamiento y asistencia espiritual. En 1800 los hermanos de San Pedro decidieron incorporar a un médico y un boticario, que debían proporcionar asistencia y medicina gratuita a los cofrades enfermos.<sup>655</sup> Por otro lado, la orden tercera mercedaria cuidaba de que a sus enfermos no les faltara el alimento ni “los sacerdotes que le auxilien”, y se encargaba de comprarles la Bula de Santa Cruzada, “para que no pierda el tesoro de gracias que nos comunica nuestra orden en artículo de muerte”.<sup>656</sup> Similares cuidados ofrecía la cofradía de Santiago apóstol, que hacía extensiva esta asistencia, no sólo a sus miembros, sino a cualquier otro individuo natural del reino de Galicia:

Los cuatro dichos Zeladores [de enfermos] han de tener el cuidado de informarse si hay Congregantes enfermos en los Hospitales, o en sus Casas; y habiendolos, los visitarán con toda Caridad, solicitando si fueren pobres, que tengan todo alivio Espiritual y Coroporal. (...). Esta misma misericordia se usará con otros qualesquiera Naturales de Galicia, aunque no sean congregantes, que no habiendo fijado su domicilio en esta Ciudad ni teniendo quien los ampare padezcan la misma necesidad: los quales si fallecieren, los Zeladores procuraran informarse antes de sus peculiares Patrias, estando de sus cosas, y de todo darán noticia al Segundo secretario.<sup>657</sup>

Además del cuidado de los enfermos, las congregaciones solían encargarse del entierro y los funerales de sus miembros. Sin embargo, no todas las cofradías asumían las mismas

---

cofradías de la campaña, como la de ánimas del Puerto de Las Conchas (Cfr. AHPBA, Escribanía General de Gobierno, 13-1-3-48, f. 7).

<sup>654</sup> Citado en Fasolino (1944, p. 268).

<sup>655</sup> Cfr. González (2005, p. 138).

<sup>656</sup> Citado en González (2005, p. 234).

<sup>657</sup> AGN, Sala IX, 31-7-6, exp. 1168, fs. 18-18 v.

obligaciones. Algunas hermandades simplemente costeaban un número determinado de sufragios en favor del alma del difunto, mientras que otras proveían todos los elementos necesarios para la ceremonia, acompañaban el cadáver en los funerales y se hacían cargo de los costos del oficio y sepultura. Los servicios ofrecidos en el momento de la muerte dependían del propio perfil de la hermandad, de sus recursos económicos, de la luminaria pagada por los cofrades y de la propia identidad del individuo fallecido.

**Cuadro 3.** Sufragios y funerales estipulados por cada cofradía.<sup>658</sup>

| Cofradía                         | Luminaria  | Entierro | Sufragios                                                                      | Cera                                                            |
|----------------------------------|------------|----------|--------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------|
| N. S. de los Dolores y ánimas    | 12 r.      | Sí       | 2 misas cantadas, 7 rezadas y 1 de honras                                      | 12 velas de a libra y otras 30 de libra y media para el túmulo. |
| N. S. de los Remedios y ánimas   | 4 r.       | Sí       | 1 misa cantada de cuerpo presente y otra con vigilia.                          | 6 velas.                                                        |
| N. S. del Carmen y ánimas        | ?          | Sí       | 1 misa cantada con vigilia y 7 rezadas.                                        | 12 cirios.                                                      |
| N. S. del Socorro y ánimas       | 1 p.       | Sí       | 7 misas rezadas.                                                               | 8 velas.                                                        |
| San Baltasar y ánimas            | 6 r.       | Sí       | 1 misa de cuerpo presente y 5 rezadas.                                         | No especifica.                                                  |
| San Benito de Palermo            | 6 r.       | Sí       | 1 misa cantada de cuerpo presente con vigilia.                                 | 8 candeleros con sus velas.                                     |
| San José y ánimas del camposanto | 1 p.       | Sí       | 1 misa con vigilia y responso y otra de honras.                                | 6 velas para el altar y 12 para el túmulo.                      |
| Santa María del Socorro          | 4 r.       | Sí       | 1 misa cantada de cuerpo presente.                                             | 12 velas para el cadáver, 4 en el altar y 2 ciriales.           |
| Santiago Apóstol                 | 2 p./12 r. | No       | Oficio con vigilia, misa cantada y responso.                                   | No.                                                             |
| Cristo del Perdón y ánimas       | 1 p.       | Sí       | 7 misas rezadas.                                                               | 8 velas.                                                        |
| Rosario de La Merced             | ?          | Sí       | 2 misas cantadas y 7 rezadas.                                                  | ?                                                               |
| Rosario de menores               | ?          | Sí       | 1 misa cantada con vigilia y otra de honras.                                   | 8 velas.                                                        |
| Hermandad de San Pedro           | 3 p.       | Sí       | 1 misa de cuerpo presente con vigilia, otra de honras y un novenario de misas. | 8 velas para iluminar el cuerpo y 1 candela para cada asistente |
| Orden tercera mercedaria         | ?          | Sí       | 1 misa cantada de cuerpo presente, otra de honras y 7 rezadas.                 | 8 o 10 velas y 4 achones.                                       |

<sup>658</sup> Hemos incluido sólo a aquellas congregaciones de las cuales poseemos datos suficientes. Las luminarias son de carácter anual y se encuentran expresadas en reales o bien en pesos de a ocho. La cofradía de Santiago apóstol contemplaba una luminaria general y otra reducida para los “labradores de fuera de la ciudad”.

En el *cuadro 3* hemos consignado algunas de las hermandades activas en el período estudiado, concentrándonos en dos grandes variables: los sufragios ofrecidos por los cofrades difuntos y la cantidad de cera que la cofradía aportaba para el entierro. Ambos elementos funcionan como indicadores de la solemnidad de los funerales. Este relevamiento nos permite concluir que existía un amplio espectro en relación con la pompa y fasto de la ceremonia. Las cofradías de ánimas y las de castas ofrecían el menor número de sufragios y de velas, que se correspondían a su vez con una menor luminaria. Por el contrario, las hermandades más prestigiosas y exclusivas, como la de Dolores y la de San Pedro, así como la tercera orden mercedaria, recompensaban a sus miembros con un importante número de misas y un mayor despliegue en sus funerales. La cofradía de los Dolores, por ejemplo, establecía lo siguiente:

Además de costearle la Hermandad la cruz alta, Sacristan mayor y fabrica con las posas, paños negros, Ataud y lo demas necesario en un entierro mayor; le a de aiudar con doze velas de à libra para alumbrar su Cuerpo en su Casa, y ha de gozar del sufragio de dos misas cantadas con vigiliass solemnnes, la una de Cuerpo presente y la otra de honras fuera de las siete rezadas que se contienen en las constituciones las quales an de seguir a las de Cuerpo presente y a estas la de honras que se an de hacer con su tumulo de treinta velas de a libra y de a media.<sup>659</sup>

Sin embargo, no todos los fieles gozaban de la misma solemnidad que los miembros de la hermandad de los Dolores. El mundo de las cofradías era un ámbito profundamente desigual y jerarquizado. En el momento de la muerte esas diferencias se materializaban en elementos muy concretos, como el lugar de entierro o la cantidad de sufragios. Ni siquiera dentro de una misma cofradía existía uniformidad en cuanto a las pautas de entierro. Algunas congregaciones —como la de Dolores o la de San José<sup>660</sup>— ofrecían un tratamiento privilegiado para sus miembros fundadores o para aquellos que hubiesen desempeñado cargos importantes, como el de hermano mayor, síndico o tesorero. La cofradía de San Benito de Palermo, por ejemplo, establecía una jerarquía muy marcada en función del “mérito” de cada individuo:

---

<sup>659</sup> AGN, Biblioteca Nacional, legajo 395, pieza 6608, f. 71 v.

<sup>660</sup> AGN, Sala IX, 31-4-4, exp. 367, 21 v.-22.

Los Sindicos, Hermanos Mayores, y Mayordomos del Santo que lo hayan sido loablemente un año completo, se les daran doce velas y quatro achas con candeleros, responso de doce religiosos, entierro con vigilia, y misa de cuerpo presente, misa de honrras con vigilia y responso, para la que le hará un tumulo con la cera que se dijo para el entierro, y seis misas de vigilia. Si los tales han exercido estos empleos dos o mas años se les diran doce misas de vigilia y hará cabo de año en los terminos que las honrras. = Item ordenamos que los que hayan sido un año ó mas Mayordomos de difuntos, Procuradores Generales, Tesoreros, ó Secretarios primeros se les mande cantar una misa mas que à los demas hermanos, y para su entierro se les daran doce velas.<sup>661</sup>

La solemnidad de la ceremonia permitía codificar las diferencias jerárquicas entre individuos pertenecientes a un mismo cuerpo. La pompa y fasto del entierro también podía incrementarse por expreso pedido del difunto o de su familia, sufragando ésta el correspondiente “aumento” o “superávit”. En 1804, por ejemplo, el albacea de María Rita Altamirano –hermana de la cofradía de Santa María del Socorro– acordó pagar un “superávit” de 8 pesos por “una mayor solemnidad de canto”.<sup>662</sup> En 1783, la viuda de Juan Núñez Duarte pago 5 pesos a los terciarios franciscanos por “azer el tumulo mas decente *que lo que* Corresponde de 3ª Orden”.<sup>663</sup> De la misma forma, otros deudos optaban por incrementar el número de misas, la cantidad de velas o de acompañantes, haciéndose cargo de la diferencia correspondiente.

Además de proveer de todo lo necesario para el entierro de sus hermanos, las cofradías también solían alquilar ciertos implementos, como el ataúd, la cera y los blandones. Era frecuente que quienes no pertenecían a ninguna hermandad alquilaran estos elementos a alguna de las congregaciones de la ciudad.

El accionar de las cofradías tampoco estaba exento de disputas y conflictos, tanto entre clérigos y seglares, como entre los propios cofrades. La escasez de limosnas, que solía afectar a algunas de las cofradías más pequeñas, dificultaba en muchas ocasiones cumplir con las obligaciones pautadas en materia de misas y entierros. A comienzos de 1805, Juan Bautista Zelaya acusó a la hermandad del Cristo del Perdón y ánimas –asentada en la parroquia de

---

<sup>661</sup> AGN, Sala IX, 31-7-7, exp. 1201, f. 10.

<sup>662</sup> AGN, Sucesiones 3468, Testamentaria de María Rita Altamirano, f. 42 v.

<sup>663</sup> AGN, Sucesiones 7260, Testamentaria de Juan Núñez Duarte, f. 22.

San Nicolás— de incumplir con sus obligaciones piadosas.<sup>664</sup> Según Zelaya, la cofradía se negaba a costear la función de honras que debía realizarse por la muerte de su suegro. Gracias a este incidente sabemos que la hermandad —que originalmente no ofrecía misas de honras— había incorporado esta “prestación” por medio de un acuerdo celebrado en 1798. Las autoridades de la cofradía afirmaban que el acuerdo aludido había sido derogado debido a la falta de recursos. Asimismo, los cofrades sugerían que la demanda de Zelaya había sido instigada por los curas de la parroquia, con quienes se encontraban enfrentados. Como demuestran estos episodios, la convivencia entre párrocos y cofrades no siempre era sencilla ni armónica.

Para evitar eventuales conflictos, las hermandades solían pautar mediante una contrata el costo de los entierros, sufragando a los conventos o a la parroquia un monto anual o bien un estipendio fijo por cada hermano difunto. Estos acuerdos también variaban en función de la pompa y fasto de los entierros. Por ejemplo, la orden tercera de los mercedarios pagaba todos los años una suma fija de 200 pesos.<sup>665</sup> A cambio de esto, el convento se comprometía a officiar los entierros y proveer 18 religiosos para los responsos y 6 para acompañar el cuerpo. En lugar de una suma fija, la cofradía del Rosario de La Merced acordó en 1774 pagarle al convento 20 pesos “por cada entierro de los hermanos que muriesen”.<sup>666</sup> Una contrata similar habían celebrado —en 1770— los cofrades de Santa María del Socorro.<sup>667</sup>

Además de costear diferentes aspectos del funeral, como sufragios, velas y sepultura, las hermandades comprometían su propia asistencia en el momento del entierro. Muchas cofradías concurrían a la casa del enfermo para recoger el cuerpo, acompañando la procesión con su pendón e insignias características. Los cofrades de N. S. del Socorro salían de su iglesia en compañía de la cruz parroquial y marchaban por las calles rezando las estaciones “a coro semientonado”, finalizando con el verso *réquiem eternam*.<sup>668</sup> Al igual que los hermanos del Socorro, los cofrades de San Baltasar debían cargar el cadáver desde la salida de la casa mortuoria, “remudándose de quatro en quatro por su antigüedad en cada Quadra,

---

<sup>664</sup> AGN, Sala IX, 31-8-7, exp. 1393.

<sup>665</sup> AGN, Sala XIII, 15-2-5, Libro de contratos, f. 20.

<sup>666</sup> *Ibid.*, f. 23.

<sup>667</sup> *Ibid.*, f. 18.

<sup>668</sup> AGN, Sala IX, 31-8-5, exp. 1355, f. 17 v.

y prosiguiendo (...) con las estaciones hasta la Iglesia.”<sup>669</sup> Por su parte, la cofradía de San José y ánimas establecía que no menos de treinta hermanos debían asistir al entierro de cada cofrade.<sup>670</sup>

Cada uno de estos detalles estaba escrupulosamente asentado en las constituciones y –en caso de ser modificado– en los acuerdos celebrados periódicamente por la hermandad. La cofradía de N. S. de Dolores, por ejemplo, estipulaba que era obligación de todos los hermanos

asistir al entierro del que muriese y del hermano mayor la de avisarles a todos por el muñidor, con la hora en que ha de ser para que lo puedan hacer previniendose que an de salir de esta Santa Iglesia en comunidad con su P. Capellan según y como esta prevenido (...), llevando su [?] a que à de seguir su cruz y pendon presidiendo, como en las demas otras funciones, y juntas, los que fueren vocales y a estos dho P. Capellan que a de ir rezando el rosario hasta el ingreso de la casa del hermano ó hermana Difunto en que se a de echar por el expresado un responso, y por todos a de cargarse su cuerpo.<sup>671</sup>

La presencia de los hermanos junto al cuerpo del difunto se correspondía con el carácter público y colectivo que caracterizaba a la muerte barroca. La concurrencia de los cofrades aseguraba el lucimiento y dignidad de la ceremonia, así como el beneficio espiritual emanado de sus oraciones y plegarias. Los feligreses del período barroco nunca se hallaban solos ante la muerte. La pertenencia a una cofradía o hermandad no sólo garantizaba un entierro decente o un número determinado de sufragios. Al momento de transponer aquel último umbral, el alma del cofrade no se encontraría desamparada. Ante el advenimiento de la muerte el difunto y su familia contarían con el auxilio y la compañía espiritual de aquellos que en vida habían sido sus hermanos en la fe.

### **3. La comunidad de los vivos y la comunidad de los muertos.**

Como hemos señalado, las cofradías no eran meras asociaciones de seglares, sino verdaderas “comunidades espirituales”, que aunaban en su interior tanto a vivos como a difuntos. Estas corporaciones constituían –como afirmaba la constitución de la hermandad de San José– un

---

<sup>669</sup> AGN, Sala IX, 31-8-5, exp. 1365, f. 17.

<sup>670</sup> AGN, Sala IX, 31-4-4, exp. 367.

<sup>671</sup> AGN, Biblioteca Nacional, legajo 395, pieza 6608, fs. 71 v.-72.

“cuerpo místico” compuesto por la “amalgama” de “varios y distintos miembros a quienes corresponden distintos empleos y misterios”.<sup>672</sup> Más que la suma de sus partes, las cofradías se constituían sobre la base de esa “comunidad espiritual”, que se expresaba bajo distintas formas, como fiestas, pláticas y ejercicios. Esta forma colectiva de vivir la fe suponía una relación de reciprocidad entre pares, que redundaba en el “aprovechamiento espiritual” del conjunto. Pertenecer a una hermandad implicaba gozar de los beneficios espirituales emanados de las indulgencias, sufragios y ejercicios piadosos ofrecidos por la cofradía.

Cuando un cofrade moría, la hermandad no sólo acompañaba el cuerpo y se encargaba de costear el entierro y los sufragios, sino que procuraba coadyuvar a su salvación mediante plegarias y oraciones. Los cofrades de San José, por ejemplo, debían rezar “siete Padres Nuestros, y Ave Marias gloriados por tres días, aplicándolos por el Alma del hermano difunto”.<sup>673</sup> La constitución de la cofradía de San Benito de Palermo establecía que “si alguno falleciere todos deban rezar la estacion Mayor por su alma”.<sup>674</sup> Más exigente era la hermandad del Santo Cristo del Perdón, que incitaba a sus miembros a que rezaran diariamente “una parte del Rosario de la Santísima Virgen, aplicando el merito de estas devociones por todos los Individuos de la hermandad, vivos, y difuntos, salvo en el día en que fallece algún hermano en que su aplicación de vera ser por el bien de su alma”.<sup>675</sup> Por su parte, la cofradía de N. S. de los Remedios, asentada en la Iglesia de San Miguel, se valía de las plegarias de las huérfanas recogidas en su casa y colegio:

avisando a esta Iglesia del cofrade, ô cofrada que hubiere fallecido en el día, se le aplicarán las tres partes del Santísimo Rosario, que se rezará en nuestra Iglesia, por toda la comunidad de Huerfanos, y al fin de cada Rosario, se doblarán las campanas, inter se rezare la estacion mayor al Santísimo Sacramento en Cruz, que saca Anima del Purgatorio”.<sup>676</sup>

La acción mancomunada de los cofrades permitía la multiplicación exponencial de las plegarias. Esta acumulación de rezos y sufragios constituía un instrumento de una gran potencia salvífica. Los fieles confiaban en que esta “aritmética espiritual” redundara en una

---

<sup>672</sup> AGN, Sala IX, 31-4-4, exp. 367, f. 12.

<sup>673</sup> *Ibid.*, f. 21.

<sup>674</sup> AGN, Sala IX, 31-7-7, exp. 1201, f. 9 v.

<sup>675</sup> AGN, Sala IX, 31-4-3, exp. 322, f. 38.

<sup>676</sup> AGN, Sala IX, 31-6-2, exp. 858, f. 15 v.



reducción sustancial de las penas temporales del purgatorio. Por este motivo, los responsos, procesiones y aniversarios de ánimas eran una constante en la mayoría de las congregaciones porteñas. Algunas cofradías llevaban además un registro visible de sus hermanos difuntos, de forma tal de conservar su memoria y tenerlos presentes en sus oraciones. Por ejemplo, la cofradía de San Baltasar estipulaba que era obligación del secretario “escribir una tabla de los Difuntos de la Hermandad para encomendarlos á Dios, la que se pondrá junto al Altar del Santo”.<sup>677</sup>

Como demuestran este tipo de prácticas, los cofrades no dejaban de pertenecer a la hermandad una vez producido el fallecimiento. Por este motivo, algunas cofradías aceptaban la incorporación de hermanos difuntos o bien la profesión en *articulo mortis*. Entre vivos y muertos se establecía una relación muy particular, que se sustentaba tanto en el ideal cristiano de caridad como en una genuina esperanza de reciprocidad. Los vivos esperaban contribuir a la salvación de sus hermanos difuntos, de la misma forma que, una vez fallecidos, ellos también gozarían de las plegarias de quienes los sobreviviesen. Los cofrades de N. S. del Socorro anunciaban este propósito de forma sumamente explícita:

gocemos nosotros sus Feligreses del incremento mismo en el provecho espiritual que esperamos sacar en vida de tan santo establecimiento dirigido al alivio de aquellas almas, al paso que con el mismo nos haremos partícipes despues de nuestros días de los sufragios que oportunamente nos devemos prometer de nuestros sucesores.<sup>678</sup>

Las almas de los y las cofrades difuntos –una vez libradas de la “cárcel del Purgatorio”– pasarían a gozar de la visión de Dios y también podrían implorar ante éste por la desdichada suerte de sus hermanos. El modelo confraternal –exponente paradigmático de la espiritualidad barroca– constituía un ejemplo privilegiado del estrecho nexo que unía a la Iglesia purgante con su contraparte militante y triunfante.

Las oraciones y sufragios *pro anima* eran una práctica omnipresente. Algunas cofradías, luego de renovar sus autoridades, concluían su junta anual con un responso por los hermanos difuntos. Los terciarios de La Merced, por ejemplo, clausuraban sus juntas con “un responso

---

<sup>677</sup> AGN, Sala IX, 31-8-5, exp. 1365, f. 9.

<sup>678</sup> AGN, Sala IX, 31-8-5, exp. 1355, f. 2.

por los hermanos terceros difuntos, con la oración *Deus veniae largitor*".<sup>679</sup> Este tipo de prácticas se repetía con ocasión de otras celebraciones y ejercicios piadosos. Por ejemplo, los hermanos de San Benito se reunían todos los domingos a la tarde en la capilla de San Roque para rezar la "corona de María Santísima" y la "estación del Santísimo Sacramento", concluyendo con un "responso por nuestros hermanos difuntos".<sup>680</sup> Cada una de estas funciones y ejercicios devocionales daba cuenta de la estrecha ligazón que conectaba a vivos y a muertos en tanto miembros de un mismo "cuerpo místico".

Además de las funciones anuales –como la fiesta del santo o el aniversario de ánimas–, las cofradías solían organizar una serie de encuentros semanales, en los cuales los hermanos se reunían para orar, realizar ejercicios piadosos u obras de caridad, o bien para sermones o pláticas doctrinales. Ciertamente, no todos participaban activamente de la vida devocional de la cofradía. Algunos fieles se inscribían –probablemente atraídos por el servicio de entierro– y luego pasaban años sin asistir a las funciones y sin pagar la luminaria. Esto era particularmente frecuente entre las hermandades más numerosas y en especial en las órdenes terceras. Manuel de Señas, por ejemplo, declaró en su testamento que debía más de 30 años de luminaria a la tercera orden de Santo Domingo<sup>681</sup> y Manuel de la Serna, hermano tercero de La Merced, confesaba que nunca había pagado la cuota anual desde que se asentó en ella.<sup>682</sup> Sin embargo, muchos participaban activamente de los ejercicios y prácticas devocionales organizados por su hermandad. La pertenencia a una cofradía podía llegar a moldear íntegramente la vivencia religiosa de los hermanos más devotos. Las congregaciones ofrecían un ámbito de pertenencia y sociabilidad, al mismo tiempo que una variada gama de "prestaciones espirituales", como indulgencias y sufragios, que contribuían a apaciguar los temores escatológicos del feligrés barroco.

En abril de 1800 la cofradía de N. S. del Carmen y ánimas solicitó autorización para imprimir un folleto con las indulgencias concedidas a su santo escapulario (*imagen I*).<sup>683</sup> En particular,

---

<sup>679</sup> González (2005, p. 220).

<sup>680</sup> AGN, Sala IX, 31-7-7, exp. 1201, f. 2.

<sup>681</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 1, 1813-1815, f. 10 v.

<sup>682</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 2, 1786, f. 161.

<sup>683</sup> La virgen del Carmen era particularmente popular entre enfermos y moribundos. Según José Pedro Barrán (1998, p. 49), un 16% de los testadores montevideanos eligieron su escapulario como mortaja. Por su parte, Manuel Hernández (1992) señala que, "en el siglo XVIII, la penetración del culto mariano dentro del conjunto de preocupaciones de la vida postmortem (...) recibe un espaldarazo definitivo con la extensión del culto a una

los hermanos destacaban el excepcional privilegio concedido por la “Bula Sabatina. De acuerdo con la concesión papal, la Virgen del Carmen sacaba a sus devotos “quanto antes de las penas del Purgatorio, y particularmente en el día Sabado”.<sup>684</sup> Además, podían ganar indulgencia plenaria todos aquellos que se hallaren “en el artículo de muerte contritos, confesados, y comulgados” e invocasen el “Dulcísimo Nombre de Jesús”.<sup>685</sup> Las indulgencias también se podían ganar de otras formas, ya fuera asistiendo a determinadas funciones u oficios, o bien rezando diariamente algunas oraciones específicas. Los cofrades podían además obtenerlas mediante ciertas obras de caridad, como la asistencia a los hermanos enfermos o difuntos:

A los que con una luz acompañaren al Santísimo Sacramento quando se lleva por Viatico à algun enfermo, y por este rogaren al Señor cinco años, y cinco quarentenas. A los que acompañaren no solo los Cuerpos de los Hermanos, y Hermanas, si tambien otros qualesquiera para darles sepultura, y rogaren á Dios por sus Almas, 100 dias.<sup>686</sup>

De esta forma, la asistencia a los hermanos difuntos redundaba también en el “aprovechamiento espiritual” de los vivos. Mediante la participación en cofradías y hermandades, los fieles procuraban acceder a los singulares privilegios concedidos a una determinada devoción u orden religiosa. Por este motivo, los hermanos de San Benito de Palermo se quejaron en 1777 de no tener “especial gracia alguna” y solicitaron que se los admitiera dentro de la Archicofradía del Cordón de San Francisco, para gozar de las numerosas indulgencias concedidas a aquella devoción.<sup>687</sup> La pertenencia a una determinada hermandad garantizaba el acceso a un “tesoro de gracias e indulgencias” al que era imposible acceder de otra forma. La dimensión colectiva y comunitaria de la fe asumía un rol crucial dentro del modelo barroco.

#### **a. Las ánimas benditas:**

---

Virgen que, progresivamente, se irá convirtiendo en personaje dominante de la escena ultraterrena: la Virgen del Carmen” (p. 167).

<sup>684</sup> AGN, Sala IX, 31-7-7, exp. 1200.

<sup>685</sup> *Ídem.*

<sup>686</sup> *Ídem.*

<sup>687</sup> AGN, Sala IX, 31-7-7, exp. 1201, f. 13.

Como hemos señalado, la devoción por las benditas ánimas del purgatorio era particularmente popular en el Río de la Plata tardocolonial.<sup>688</sup> Hacia principios del siglo XIX, Buenos Aires contaba por lo menos con siete cofradías de ánimas, con sede en cada una de las parroquias de la ciudad, incluida la catedral, además de una en el hospital de los betlemitas.<sup>689</sup> Esta devoción se encontraba en el corazón mismo de la piedad barroca de matriz postridentina. Como señala Fernando Martínez Gil (2000), con la Contrarreforma, “se potencian las prácticas tradicionales (misas, fundaciones, cofradías) y la devoción a las ánimas del Purgatorio” (p. 285). Este espíritu barroco pervivía aún en el Buenos Aires virreinal. Todos los días y en todas las iglesias se realizaban sufragios por las benditas ánimas, como bien señalan los cofrades de Nuestra Señora del Socorro:

Es tan connatural, y propia a todos los Fieles christianos (...), la piadosa devocion a las Benditas Animas del Purgatorio, que puede decirse con razon, que nacen y crecen con ella desde su infancia. (...) Apenas havia quien por amortiguada que tenga en su corazon la virtud de la caridad no haga alguna vez recuerdo de las penas que padecen aquellas, y proceda con tal qual sufragio al alivio y consuelo de sus incesantes padecimientos.<sup>690</sup>

Los fieles confiaban en el poder de las oraciones y los sufragios, al igual que en la mediación de los santos y especialmente de la Virgen. Por medio de la veneración a un determinado santo o advocación mariana los cofrades esperaban ganarse su favor y protección en el momento de la muerte y del Juicio. Según Michel Vovelle (2000, pp. 311-312), la difusión de la imagen del purgatorio en el siglo XVIII se corresponde con una atenuación del viejo “cristocentrismo” y una acentuación del rol mediador de la Virgen María. Su presencia maternal – afirma Vovelle (2000) – “ocupa un mayor lugar que el recuerdo de la Pasión” (p. 312).

Los hermanos de la cofradía de Dolores, por ejemplo, destacaban en su constitución el poder salvífico de la Virgen María: “desiende aquella Madre de misericordia a sacar con tanto gusto las Almas de los pecadores, y principalmente las de sus devotos, que estan en aquel profundo

---

<sup>688</sup> Lo mismo sucedía en Córdoba, según Martínez de Sánchez (1996, pp. 48-52).

<sup>689</sup> Se trata de las cofradías de N. S. de Dolores (catedral), San Baltasar (La Piedad), Santo Cristo del Perdón (San Nicolás), N. S. del Carmen (La Concepción), N. S. del Socorro (Socorro) y la hermandad de ánimas de la parroquia de Montserrat, así como la de San José (Hospital de los betlemitas). La de N. S. de los Remedios y ánimas (San Miguel) había dejado de funcionar en 1791.

<sup>690</sup> AGN, Sala IX, 31-8-5, exp. 1355, f. 1.

lago de llamas, como los peses en las Aguas del mar".<sup>691</sup> Los hermanos reforzaban esta imagen a partir de diversas citas de autores cristianos, como San Buenaventura, San Bernardino de Siena, o Santa Brígida, a quien la Virgen le habría dicho "Yo soy Madre de todos los que se hallaren en el purgatorio, cuyas penas por mis ruegos en todas las horas del día las mitigan".<sup>692</sup>

El programa iconográfico de la cofradía no hacía más que reforzar este mensaje salvífico. El lienzo corredizo o velo del altar de la cofradía de Dolores (*imagen 2*) presentaba una típica representación de esta popular advocación mariana, rodeada de nubes y querubines. Debajo de ésta, las figuras desnudas en actitud de súplica representaban a las ánimas purgantes que dirigían su mirada a la Madre Dolorosa. En su escrito de 1799, los cofrades del Socorro establecían la misma relación entre el culto mariano y el de las benditas ánimas. Para los hermanos, la elección de la patrona guardaba una estrecha afinidad con los objetivos de la cofradía:

A la verdad que si vuscamos en nuestra eleccion razones de congruencia en ninguna otra las encontrariamos mas adecuadas por la proporcion de la Madre de Misericordia bajo el titulo de Nuestra Señora del Socorro con los fines que nos estimulan al alivio de las Benditas Animas, y en nuestro propio aprovechamiento en el socorro de todas nuestras necesidades y miserias.<sup>693</sup>

Como señalaban los fieles, el culto mariano se encontraba estrechamente asociado al de las benditas ánimas. María reconfortaba a las almas purgantes, al tiempo que su intercesión limitaba el sufrimiento y la duración de la pena purificadora. Basándose en San Bernardino, los cofrades afirmaban:

El poder de esta Señora trasciende hasta los abismos. Entra, dice el santo, con autoridad de Reyna en aquellos oscuros senos, y desata las prisiones de los reos no pasando hora del dia sin que se mitigue el rigor de sus penas por su intercesion, cumpliendo en esto con el oficio de Madre de las Almas todas que están en el Purgatorio.<sup>694</sup>

---

<sup>691</sup> AGN, Biblioteca Nacional, legajo 395, pieza 6608, f. 9.

<sup>692</sup> Citado en González (2005, p. 255).

<sup>693</sup> AGN, Sala IX, 31-8-5, exp. 1355, f. 3.

<sup>694</sup> *Ídem*.

De esta forma, la función devocional de la cofradía –la promoción del culto a un determinado santo o advocación mariana– confluía perfectamente con el aprovechamiento espiritual de los propios cofrades. Después de muertos, estos se beneficiarían no sólo de las gracias e indulgencias concedidas a la hermandad, sino también del especial patronazgo y protección de aquella devoción a cuyo culto se habían consagrado. Pero además de la veneración de su patrono o titular, las cofradías de ánimas organizaban todos los años una celebración de aniversario, que solía contar con tómbulo, misa de réquiem y procesión al cementerio. La cofradía de los Remedios, por ejemplo, celebraba todos los años un “aniversario solemne” por las “más necesitadas ánimas”. De acuerdo con la constitución de la hermandad, la función debía incluir misa de réquiem con ministros y vigilia, sermón y procesión solemne.<sup>695</sup>

Otras cofradías, como la de San Baltasar, realizaban un aniversario general y otro por las almas de los cofrades difuntos.<sup>696</sup> Por otro lado, la cofradía del Socorro estipulaba la celebración de un novenario, además de la función principal. Durante nueve días los hermanos debían reunirse a toque de campana, a las ocho de la mañana para escuchar la misa y a las cinco de la tarde para rezar la novena, para “impetrar el alivio de las Penas, que padecen las Animas del Purgatorio”.<sup>697</sup> Además, la mayoría de las hermandades solía repetir la misa de ánimas de forma semanal, generalmente todos los días lunes. Antes de retirarse, los hermanos realizaban una procesión por el cementerio, al igual que en el aniversario general.

Como demuestran estos ejercicios piadosos, contribuir a la “salud espiritual” de los difuntos era una de las principales preocupaciones y objetivos de las cofradías porteñas del período tardocolonial. El auxilio espiritual no se limitaba al momento de la muerte o de la agonía, sino que se prolongaba de forma indefinida, redundando en el alivio y consuelo de las almas purgantes. Este era uno de los motivos por los cuales las hermandades de ánimas eran tan populares y se encontraban presentes en cada una de las parroquias de la ciudad.

---

<sup>695</sup> AGN, Sala IX, 31-6-2, exp. 858, fs. 12 v.-13. El subrayado corresponde al original.

<sup>696</sup> AGN, Sala IX, 31-4-2, exp. 306, f. 5.

<sup>697</sup> AGN, Sala IX, 31-8-5, exp. 1355, fs. 14-14v.

#### 4. Conclusión

El fenómeno confraternal –que constituía una de las expresiones más acabadas de la religiosidad barroca– suponía una forma muy específica de enfrentar la muerte. Entre vivos y difuntos se establecía una suerte de lazo de reciprocidad, que redundaba en un común beneficio espiritual. Frente a la inseguridad y desamparo de una muerte solitaria y desdichada, las cofradías ofrecían una red colectiva de asistencia, tanto material como espiritual. De esta forma, la muerte no era vivida como un fenómeno puramente individual, sino como un acontecimiento que atañía a la totalidad del cuerpo o comunidad.

La constitución de San José y ánimas del camposanto afirmaba que –al ingresar a la congregación– los hermanos quedaban “estrechamente aprisionados con las cadenas del amor”.<sup>698</sup> Esta “cadena” de amor y de caridad (amor en tanto *caritas*), unía a los cofrades entre sí, hacía de ellos hermanos en la fe, y garantizaba la unión eterna del “cuerpo místico”, bajo el especial patrocinio de su patrono o titular. Las “cadenas” a las que aludían metafóricamente los cofrades de San José, constituían un poderoso lazo espiritual que perduraba más allá del fin de la existencia terrenal. Una suerte de solidaridad ultraterrena mantenía unidos los diferentes eslabones de esa extensa cadena, que no sólo conectaba a un individuo con otro, sino también al más acá con el más allá, a la tierra con el cielo y con el purgatorio. La preponderancia del fenómeno confraternal demuestra hasta qué punto la muerte, al igual que la salvación, era en la sociedad barroca una empresa colectiva y no tan sólo individual.

---

<sup>698</sup> AGN, Sala IX, 31-4-4, exp. 367, f. 8 v.

**Imagen 1.** Folleto que contiene las gracias e indulgencias concedidas al escapulario de N. S. del Carmen (ejemplar sevillano reimpresso en Buenos Aires en 1800).<sup>699</sup>





**Imagen 2.** Nuestra Señora de los Dolores, anónimo (Madrid), óleo sobre tela pegada sobre madera terciada, 1794. Buenos Aires: Catedral Metropolitana.<sup>700</sup>



<sup>699</sup> AGN, Sala IX, 31-7-7, exp. 1200.

<sup>700</sup> Reproducido en ANBA (1998, t. I, p. 64).

# PARTE II

**Lo uno y lo múltiple: los infinitos  
rostros de la muerte.**

## Capítulo VII. El rostro desigual de la muerte

*Cual es la vida, es la muerte;  
como se vive, se muere (...);  
quien vive bien, acaba bien,  
y quien vive mal, acaba mal.*  
Pedro de Calatayud<sup>701</sup>

La igualdad ante la muerte es –como hemos visto en el capítulo I– uno de los grandes temas de la pastoral barroca. La prédica eclesiástica insiste en su carácter democratizante y universal, al tiempo que la iconografía se solaza en la impotencia de los poderes terrenales frente a esa fuerza ciega e implacable. Los cuadros de ánimas suelen representar a reyes y pontífices entre las almas sufrientes del purgatorio. La presencia inquietante del esqueleto y de la calavera delata la común mortalidad de los poderosos. Sin embargo, la universalidad de la muerte –en tanto fenómeno biológico– contrasta con la diversidad de formas en que ésta se expresa y se manifiesta en el plano social. Despojada de su condición puramente fáctica o “natural”, la muerte no tiene nada de igualitario. En una comunidad fuertemente jerárquica, como lo era el Buenos Aires colonial, el morir tampoco constituía una instancia “democratizadora”.

Cada uno de los ritos que atañen al momento de la muerte refleja y actualiza el lugar que ocupa el moribundo dentro del entramado social. La forma de organizar el duelo, la concurrencia que acompaña al cortejo, el lugar en que se entierra el cuerpo, todo debe dar cuenta de la identidad y “calidad” del fallecido. Incluso instituciones aparentemente igualitarias, como lo eran las órdenes religiosas, codificaban minuciosamente el tratamiento que debía dársele a cada uno de sus miembros en el momento de la muerte. Como señala Jorge Troisi (2016), “el prestigio se sostenía tanto para esta vida como para la otra. Los honores a la muerte de un religioso se dividían según sus años (...): tres misas rezadas para un religioso 'moderno'; seis, para uno 'antiguo'” (p. 38). Hemos visto que algo similar ocurría en muchas cofradías porteñas: quienes habían ejercido cargos de “gobierno”, como el de

---

<sup>701</sup> *Misiones y sermones del P. Pedro de Calatayud...*, 1796, t., p. 376.

hermano mayor o tesorero, accedían a una pompa particularmente profusa y a un número más elevado de sufragios.

Pero el morir no sólo “reflejaba” la condición e identidad del difunto, no sólo sancionaba y confirmaba el estatus social adquirido en vida, sino que contribuía también a incrementarlo, o bien a malograrlo. El despliegue simbólico del barroco poseía un carácter eminentemente performativo. Los ritos y los gestos no sólo enunciaban la jerarquía o condición social del difunto, sino que también la “producían” o la “realizaban”. La preocupación por la etiqueta y el ceremonial –que solía suscitar largas y enconadas disputas– da cuenta de la conciencia que tenían los propios actores sobre el rol crucial que jugaban estos instrumentos simbólicos. En su estudio sobre los comerciantes porteños, Susan Socolow (1978) señala que “un hombre rico debía ser enterrado en una ceremonia que reflejara su estatus, y (...) muchos comerciantes, tanto aquellos que podían como aquellos que no podían afrontarlo, gastaron grandes sumas de dinero en sus funerales” (p. 104). Como bien advierte la autora, los ritos de la muerte barroca también tenían sus costos y no todos estaban en condiciones de afrontarlos.

¿Qué sucedía entonces con los pobres y los miserables? ¿Quién costaba el entierro y el funeral en estos casos? ¿Cómo incidían las condiciones materiales de existencia en el momento de la muerte? ¿Cómo se expresaban las diferencias sociales y económicas en el plano simbólico y ceremonial? El propósito de este capítulo consiste en dar cuenta de la profunda desigualdad que caracteriza a la muerte en el Antiguo Régimen y en mostrar cómo el ceremonial barroco producía, recreaba y legitimaba esas jerarquías terrenales, inscribiéndolas en el plano sacralizado de los muertos. En este contexto, el mundo de los difuntos se nos revelará tan diverso y desigual como el de los vivos.

### **1. El precio de la muerte: entierros y aranceles.**

Dar sepultura a los difuntos era un deber moral para todo fiel cristiano. De acuerdo con la tradición canónica de la Iglesia, enterrar a los muertos era una de las siete “obras corporales

de misericordia” o de “caridad”.<sup>702</sup> Sin embargo, como muchos otros servicios religiosos, los entierros también tenían un costo, ya que estaban sujetos a una cierta tasa o arancel eclesiástico. De hecho, los oficios de difuntos constituían una de las pocas fuentes de ingreso con las que contaban los curas de las parroquias más pobres de la ciudad y de la campaña de Buenos Aires. El pago de los “derechos de entierro” fue motivo de múltiples disputas y conflictos entre párrocos y feligreses. Morir de forma “decente” también tenía un costo y no todos estaban en condiciones de sufragarlo.

Tradicionalmente, las características y tarifa del funeral se encontraban estipuladas de acuerdo a la “calidad” y a las posibilidades económicas del difunto y de su familia. Como señala Gabriela Ramos (2015), “los aranceles funerarios (...) representaban un trabajo de ingeniería social, en donde se delimitaban y fijaban las identidades de las personas, y los comportamientos rituales que les correspondían” (p.142). Cada obispado tenía la potestad de regular el valor de los servicios religiosos, al igual que la modalidad con que debían llevarse a cabo. En 1655 el tercer obispo de Buenos Aires, Fray Cristóbal de la Mancha y Velazco, había fijado los aranceles eclesiásticos correspondientes a la diócesis porteña. Aunque con algunas modificaciones, estas disposiciones se mantendrían vigentes durante todo el período colonial e incluso persistirían a lo largo de la primera década revolucionaria.

En materia funeraria, el obispo Mancha distinguía dos tipos de ceremonia: oficio mayor y menor. El entierro mayor (“cura y sacristán con cruz alta y oficio cantado y capa”) quedaba gravado en treinta pesos, mientras que el entierro menor (“cruz baja y oficio cantado, sin capa y con cargo de misa rezada”) costaba dieciocho pesos. Además se contemplaba un arancel diferenciado para “indios y negros” (2 pesos, sin obligación de misa), así como para los párvulos (11 pesos). Por último, si la persona era “pobre de solemnidad o conocidamente pobre”, se le hacía un entierro mayor de limosna, “con tal de que fuese español, que si es montañés o mestizo, entierro menor”.<sup>703</sup> En ese temprano siglo XVII, las categorías étnico-sociales eran tanto o más importantes que la posición económica del difunto: los “españoles” gozaban de una mayor “solemnidad” en sus funerales, aún cuando no contasen con los

---

<sup>702</sup> Las obras de misericordia se dividen en siete “espirituales” y siete “corporales”. Estas últimas son: visitar a los enfermos, alimentar a los hambrientos, dar de beber al sediento, dar hospedaje al peregrino, vestir al desnudo, redimir a los cautivos y enterrar a los muertos.

<sup>703</sup> *Arancel de derechos parroquiales de este Obispado de Buenos Aires* [1655], en Frías (2007, pp. 156-157).

recursos necesarios para costearlos. Estas categorías se volverían menos rígidas y determinantes en el curso del siglo XVIII, aunque no dejarían de influir en la conducta de párrocos y feligreses.

El arancel sancionado por Mancha y Velazco se mantuvo sin modificaciones hasta 1769. Ese año, con motivo de la creación de los nuevos curatos urbanos, el obispo De la Torre dispuso una sustantiva reducción de los derechos eclesiásticos. El prelado sostenía que en esas jurisdicciones debían rebajarse los aranceles, ya que eran “generalmente pobres los feligreses de los territorios demarcados”. En aquellas parroquias, el costo del oficio mayor fue reducido de 30 a 22 pesos, mientras que el entierro menor pasó de 18 a 12. Además, se fijó en tres pesos el entierro “de negro e indio”.<sup>704</sup> Si bien los aranceles bonaerenses eran relativamente bajos (sobre todo si se los compara con las demás diócesis dependientes del arzobispado de Charcas)<sup>705</sup>, el costo del funeral y del entierro no dejaba de constituir una limitación muy concreta para muchos fieles. La “calidad” y fortuna del difunto determinaba, por lo tanto, un acceso diferenciado a las gracias y ceremonias de la Iglesia.

En rigor, los párrocos tampoco aplicaban estrictamente el arancel, o por lo menos no lo hacían en todos los casos. Rodolfo Aguirre Salvador (2005) señala que en el arzobispado de México “las tasas arancelarias simplemente no se seguían (...) sino que en cada jurisdicción se negociaban”, generalmente con la tolerancia de la jerarquía eclesiástica (p. 226). Según Aguirre, prevalecía “un régimen de derechos parroquiales consensuado más que impuesto”, que permitía fijar las tasas de acuerdo a la realidad de cada curato y a las posibilidades económicas de cada uno de los feligreses. En este contexto, los curas debían atender a diversos aspectos, como la condición social del fallecido, sus vínculos familiares y su lugar dentro de la comunidad. Algo similar parece haber ocurrido en Buenos Aires si nos guiamos por las palabras del obispo De la Torre:

---

<sup>704</sup> *Arancel de los derechos pertenecientes a los curas y demás eclesiásticos de esta diócesis* [1769], en Frías (2007, pp. 159-162).

<sup>705</sup> Hacia la década de 1770, el entierro mayor de español costaba 50 pesos en el obispado de Córdoba, entre 40 y 66 en La Plata, 50 en La Paz y 40 en Santa Cruz. Únicamente el obispado de Chile, que comprendía la región de Cuyo pero dependía de la arquidiócesis limeña, contaba con un arancel sensiblemente menor al bonaerense (9 pesos y 1 real por el entierro mayor). Sobre los aranceles eclesiásticos altoperuanos, cfr. Acevedo (1986). Para Córdoba y Cuyo respectivamente, cfr. Ayrolo (2001) y Martínez de Sánchez (2008).

mediante que los párrocos deben (...) conocer el semblante de sus feligreses y conocer la naturaleza de su grey, dejamos a la prudente discreción y consideración de los curas la diferencia de dichos entierros y demás funciones funerarias, teniendo presente que la piedad y caridad de los vivos con los difuntos está muy resfriada en la Iglesia Católica y no menos la gratitud a sus ministros.<sup>706</sup>

En cualquier caso, el obispo también era parte interesada en el asunto, ya que a él le correspondía una cuarta parte de los derechos parroquiales recaudados por los curas (la llamada “cuarta episcopal”). Por este motivo, el prelado advertía a los párrocos que no dejaran “al arbitrio de los Testadores, ò Albaceas minorar dicho Arancel, como ni disponer el Entierro de Segunda Clase, los que tienen sobradas Conveniencias”.<sup>707</sup> La generosidad de los deudos para con sus parientes difuntos parece no haber colmado las expectativas del obispo, ya que en 1771 se quejó del “encogimiento de los Fieles, quando no lo tienen para gastar muchos pesos en juegos, Comidas, Timbales, y con los Negros trompeteros cuias tocatas sirven de una detestable indecencia.”<sup>708</sup> De acuerdo con el prelado, algunos herederos se fingían pobres para no pagar el entierro, o bien solicitaban una ceremonia de menor solemnidad que la que correspondía al estatus del fallecido.

Los datos obtenidos a partir de los libros de difuntos de la parroquia de Montserrat, corroboran que la mayoría de los fieles sufragaba un arancel muy reducido (*Cuadro 1*). En este curato más del 20% de los entierros fue realizado gratuitamente o de limosna, mientras que el 35% de los feligreses sufragó el arancel mínimo de 2 pesos (sin contar el peso extra de misa rezada). Por otro lado, si nos atenemos a la solemnidad del entierro, podemos apreciar que más de la mitad de los difuntos fueron sepultados con la ceremonia más simple (oficio rezado), mientras que tan sólo un 8% accedió a un “entierro mayor” o de “cruz alta” (*Cuadro 2*).

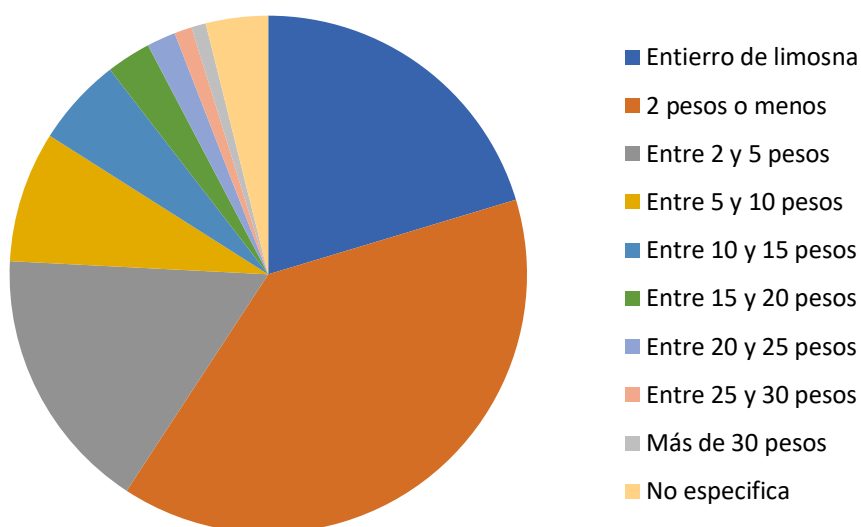
---

<sup>706</sup> *Arancel de los derechos...* [1769], en Frías (2007, p. 161).

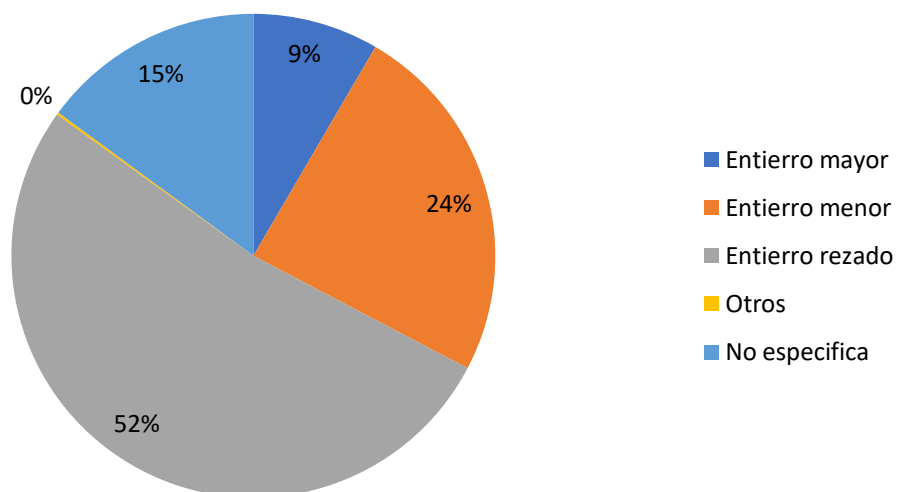
<sup>707</sup> SGU, Libro de difuntos de la Parroquia de Montserrat, 1770-1800, f. 32 v.

<sup>708</sup> *Ibid.*, fs. 32 v.-33.

**Cuadro 1.** Derechos de entierro recaudados en la parroquia de Montserrat (1770-1810).<sup>709</sup>



**Cuadro 2.** Tipos de entierros celebrados en la parroquia de Montserrat (1776-1790).<sup>710</sup>



<sup>709</sup> Cuando el difunto pertenecía a otra parroquia, los derechos de cruz se dividían en partes iguales (mitad para la parroquia de origen y mitad para la que realizaba el entierro). En esos casos hemos computado los derechos completos. Los valores expresados corresponden a pesos de a ocho reales.

<sup>710</sup> Hemos restringido el análisis a los años 1776-1790, ya que durante ese período se mantuvo un mismo criterio de registro.



Cabe preguntarse si los magros aranceles recaudados por los curas, así como la escasa solemnidad con que se realizaba la mayoría de las inhumaciones, se debía –como sugería el obispo De la Torre– al “encogimiento” y la despreocupación de los deudos. Un análisis más detallado de las fuentes contradice esa supuesta indiferencia, por lo menos como una actitud generalizada. Los expedientes sucesorios demuestran que la mayoría de los herederos no dudaba en invertir los escasos bienes de sus familiares en misas y novenarios. Muchos pedían dinero prestado o empeñaban joyas u otros objetos para costear la ceremonia. Petrona Zamora, por ejemplo, debió empeñar un par de hebillas de zapato con “piedras finas” para conseguir una mortaja de San Francisco.<sup>711</sup> Gerónima Toledo, por su parte, declaró que cuando falleció su primer esposo “fueron tan cortos los [bienes] que dejó que apenas alcanzaron para enterrarlo”.<sup>712</sup> Algo similar le sucedió a Bartolomé Moreno, quien –ya moribundo en 1754– apeló infructuosamente al caritativo auxilio del cura de La Piedad:

Por mi pobreza en que me hallo he llamado al señor mi cura de la Piedad para que si Dios me lleva me diese de Limosna sepultura a mi cuerpo, y me dijo que su Iglesia era nueva, y pobre, y que el lo estaba, y que el señor obispo pedía sus quartas, que yo buscase *quien* pagase el entierro y demas gastos, y viendo esta necesidad me he valido de Don Francisco Antonio Calderon que por Dios, y sus Santos, y su santísima Madre me hiciese esta Limosna, y acompañase a mi pobre mujer y a mis pobres hijos que (...) le entregarian y darían dos quartos de Tierra.<sup>713</sup>

Frente a la intransigencia del cura, Moreno se vio en la necesidad de desprenderse de sus escasos bienes –su casa y dos cuartos de tierra– para poder costear un entierro “decente” en la iglesia de La Piedad. Casos como estos no eran del todo infrecuentes. Los fieles realizaban ingentes esfuerzos para pagar su propio entierro o el de sus familiares. Antes de morir, María Francisca de Lara legó a la parroquia de la catedral el pequeño terreno en que vivía, para pagar con él su entierro y misas. La pobre anciana le había comprado ese sitio a un indio, a cambio de “doze pesos y dos medias de Lana”. El terreno –que se encontraba erosionado por las aguas y situado sobre la misma barranca del río– fue tasado en apenas 18 pesos.<sup>714</sup> A

---

<sup>711</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 3, 1800, fs. 256 v-257.

<sup>712</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 3, 1800, f. 268 v.

<sup>713</sup> AGN, Sucesiones 7260, Testamentaria de Catalina Núñez, f. 125-125 v.

<sup>714</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 3, 1785-1787, fs. 358-364.

pesar de que esta mísera suma ni siquiera llegaba a cubrir los costos del entierro, el mismo le fue concedido por tratarse de una “mujer española”.

A falta de mayores recursos, algunos fieles intercambiaban ciertos trabajos o bienes a cambio de una promesa de misas y de entierro. Los hermanos Cosme y Domingo –ambos de oficio albañil– se ofrecieron a reparar la cerca del convento de La Merced a cambio de que los religiosos se hicieran cargo del entierro y sufragios de su madre y de su hermana, que se hallaban gravemente enfermas.<sup>715</sup> Otros empeñaban sus pocos enseres o joyas para costear la ceremonia de entierro. El capellán de la Santa Caridad, José González Islas, afirmaba que los curas de la parroquia de San Nicolás solían quedarse con los bienes de los pobres a modo de “prenda”, para garantizarse el pago de los “derechos de cruz”. En una oportunidad, por ejemplo, se negaron a enterrar el cuerpo de una mujer hasta que no se les entregó “en depósito” una sortija de diamantes, que el marido de la difunta debió pedir prestada.<sup>716</sup> Años más tarde, Pascuala Rodríguez se quejaba de que el cura de San José de Flores le había retenido un mate de plata y poco más de cien pesos, con el pretexto de que “lo quiere tener en su poder hasta *que yo fallesca para que con dicha cantidad se me hagan mis funerales*”.<sup>717</sup>

Como demuestran estos testimonios, la principal limitación no estaba dada por el “encogimiento” o “indiferencia” de los fieles, sino por la escasez de recursos y el elevado costo que comportaban las ceremonias religiosas. Incluso un “entierro menor” demandaba un gasto considerable para la familia del difunto. Tan sólo los “derechos de cruz” insumían doce pesos, además de otros veinte o treinta que debían pagarse en concepto de cera, misas y mortaja. El costo total de la ceremonia no constituía una cifra desdeñable si tenemos en cuenta los salarios que percibían quienes solicitaban ante la justicia una “declaración de pobreza”: 6 pesos mensuales un peón de campo, 8 pesos un peón de ciudad, 10 pesos un marinero y 12 reales una lavandera.<sup>718</sup> Ese universo de carreteros, labradores y jornaleros que habitaba en la periferia de la ciudad apenas contaba con los recursos necesarios para costear un oficio rezado o un par de misas por la intención de sus seres queridos. La plebe de la

---

<sup>715</sup> AGN, Sala XIII, 15-2-5, Mercedarios, Libro de contratos, f. 19.

<sup>716</sup> AGN, Sala IX, 6-7-9, Autos seguidos por la Hermandad de la Sta. Caridad, con los Curas de San Nicolás..., 1740, f. 59.

<sup>717</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 1, 1814, 92 v.

<sup>718</sup> Cfr. Mallo (2004, p. 52).

ciudad no participaba de la pompa del barroco, no porque que ésta le fuera indiferente, sino porque le era económica y simbólicamente inaccesible.

En términos generales, la condición económica, étnica y social del difunto influía en el tipo de ceremonia con que se realizaba el entierro. Aunque sólo el 8% de los fieles de la parroquia fueron sepultados con “entierro mayor”, entre los peninsulares esa misma proporción supera el 35%. De todas formas, no existe una plena correspondencia entre condición étnica y ceremonia fúnebre. Como afirma Martínez de Sánchez (1996), “hubo muchos españoles que debieron ser enterrados de limosna mientras pardos libres tuvieron cierta pompa en sus entierros” (p. 97). Algunos peninsulares, como el zapatero Pedro Aguilar, pagaban un arancel reducido “por no alcanzar á mas sus bienes”<sup>719</sup>, o directamente quedaban a merced de la caridad pública, como el malagueño Luis Giménez<sup>720</sup>. Por otro lado, unos cuantos pardos y negros libres fueron sepultados con misa cantada y vigilia, ya fuera en la parroquia o en alguno de los conventos.

Aún así, la desigualdad económica y social no dejaba de expresarse en el momento de la muerte. El ceremonial y la pompa con que se realizaba el entierro estaban estrechamente ligados al capital simbólico y material del difunto. Las personas “españolas” y de “sobradas conveniencias” eran enterradas con misa cantada y cruz alta, mientras que las de “moderadas conveniencias” –como decía De la Torre– solían recibir un “entierro menor” de cruz baja. Eventualmente, los “pobres vergonzantes” podían apelar a la caridad de los curas, ya que a pesar de su difícil situación económica ellos también formaban parte de la “gente decente”. Algunos contaban también con parientes religiosos, que se ofrecían a enterrarlos gratis en sus conventos. Por el contrario, los “pobres de solemnidad” y la población de castas solía conformarse con un simple oficio rezado, ya fuera dentro de la iglesia parroquial o en el cementerio.

## **2. Cadáveres en las calles.**

---

<sup>719</sup> SGU, Libro de difuntos de la Parroquia de Montserrat, 1770-1800, f. 80.

<sup>720</sup> *Ibid.*, f. 84.

Tradicionalmente, era obligación de los curas enterrar gratuitamente (“de balde” o de limosna, como se decía en la época) a todos aquellos que no contaban con los recursos necesarios para costear su propio entierro. En 1769, el obispo De la Torre procuró recordárselo a los párrocos: “siendo verdaderamente pobres los difuntos, deben estar inteligenciados los curas, que es de su Paternal, Parroquial, eclesiastico, ministerio enterrar gratis a los Pobres”.<sup>721</sup> El problema, en todo caso, era determinar quiénes eran los “verdaderamente pobres” y qué tratamiento debían recibir.<sup>722</sup> De acuerdo con Lucas Rebagliati (2016), “en la época no existía una definición tajante de pobre establecida por la ley sino concepciones flexibles que, al tener en cuenta muchos factores, lograban incluir a personas de diferentes sectores sociales” (p. 6). Además, ésta no era necesariamente una “condición estática”, sino de la cual se podía entrar y salir con cierta fluidez. Tampoco existía una única “pobreza”, dado que era crucial la diferencia entre pobres “solemnes” y “vergonzantes”.<sup>723</sup>

Las fuentes parroquiales revelan que existía otro factor fundamental al momento de determinar quiénes eran susceptibles de recibir la caridad de la Iglesia: el conocimiento y la residencia. Los curas se veían en la obligación moral de garantizar el entierro de aquellas familias pobres que pertenecían a la feligresía estable de la parroquia y que cumplían con sus preceptos. Como señala Stuart Woolf (1989),

la línea divisoria entre los que merecían asistencia y los que no la merecían estaba trazada por la duración del asentamiento. En las sociedades organizadas sobre explícitos valores de honor, status y familia, y que funcionaba por medio de mecanismos de patronazgo, protección y recomendación, la residencia era una condición necesaria para una confianza cimentada en el conocimiento personal o indirecto del carácter, el comportamiento y las necesidades del individuo (p. 35).

---

<sup>721</sup> SGU, Libro de Difuntos de la Parroquia de Montserrat, 1770-1800, f. 3. El subrayado corresponde al original.

<sup>722</sup> Como señala Geremek (1989, p. 156 ss.), los proyectos de reforma y centralización de la “asistencia social” implementados en toda Europa a partir del siglo XVI reflejan la constante preocupación por diferenciar a los pobres “verdaderos” de los ociosos, borrachos y vagabundos. Los curas y las “comisiones parroquiales” solían tener a su cargo esta crucial tarea.

<sup>723</sup> Se denominaba “pobres vergonzantes” a quienes pertenecían a un estatus social más elevado pero por algún motivo (viudez, malos negocios, embargos) habían caído en la pobreza. En estos casos la “pobreza” no era exteriorizada. Los “pobres solemnes”, por el contrario, eran públicamente reconocidos como tales y solían pedir limosna en las calles.

Si el fallecido era un completo desconocido, el cura no se sentía moralmente obligado a enterrarlo en su parroquia, aunque hubiera muerto accidentalmente en ella. Cuando el difunto era un forastero o una persona de “mala vida” era posible desentenderse de él, excluyéndolo de la comunidad espiritual, simbolizada en la institución parroquial. ¿Pero qué sucedía entonces con los pobres miserables, con los vagabundos y los marginados? ¿Dónde eran enterrados esos cadáveres y quién se hacía cargo de ellos? Desde comienzos del siglo XVIII, existía en la ciudad una institución específicamente destinada a cumplir esta piadosa tarea: la Hermandad de la Santa Caridad.

#### **a. La “guerra” de las limosnas:**

Una fatal epidemia de fiebre tifoidea se había desatado en Buenos Aires en junio de 1717.<sup>724</sup> Los curas de la catedral –que por aquella época era la única parroquia de la ciudad, junto con la de “naturales”– no daban abasto para enterrar el ingente número de muertos. Como consecuencia de ello, los cadáveres se acumulaban en las calles y junto a las puertas de las iglesias. Particularmente apremiante era la situación de los pobres y desamparados: “los que morían sin tener, con *que* enterrarse, los llebaran a la Sincha de un Cavallo a la puerta de las Iglesias, Embueltos, ya en Cuero, ya en un sesto de Car[dón?]; y allí los dejaban *para que* el cura los enterrara”.<sup>725</sup>

La epidemia alertó a los vecinos de la ciudad sobre la necesidad de establecer una institución encargada de gestionar estos entierros. La piadosa iniciativa redundaría en la creación de la Hermandad de la Santa Caridad, fundada bajo los auspicios del presbítero Juan Alonso González y aprobada por el obispo Fray Pedro de Fajardo en 1725. En carta a dicho prelado, González dejaba en claro los fines de la Hermandad: “enterrar a los difuntos pobres de solemnidad que mueren en la ciudad o en los campos, naufragos en el mar o ríos o de muerte natural o violenta o ajusticiados”<sup>726</sup>.

---

<sup>724</sup> Sobre la peste de 1717, cfr. Frías y Montserrat (2017, p. 38 ss.).

<sup>725</sup> AGN, Sala IX, 6-7-9, Autos obrados... contra los curas..., 1740.

<sup>726</sup> Citado en Trujillo (2014, p. 12).

La hermandad fundada en Buenos Aires seguía el ejemplo inaugurado por corporaciones similares, tanto en España como en América; algunas de ellas con una vasta tradición, como la Santa Caridad de Sevilla o la de Cádiz, que se remontaban a los siglos XV y XVI respectivamente. Estas hermandades, encargadas del entierro de pobres, constituían el último eslabón dentro de un vasto conjunto de instituciones de caridad. Los montepíos, los hospitales, los colegios de huérfanas y las casas de niños expósitos, conformaban un complejo entramado institucional dedicado a la atención de los sectores más vulnerables de la sociedad colonial, como los pobres, los huérfanos y las viudas.<sup>727</sup>

Pero el establecimiento de la Hermandad no supuso una solución definitiva para el grave problema que representaba el entierro de los pobres y desamparados. En 1735 los hermanos pidieron al obispo Juan de Arregui que les aliviara su pesada carga, restringiendo los entierros a su cargo. Unos años más tarde, en 1740, los cofrades renovaron su reclamo ante las autoridades eclesiásticas. En esta oportunidad, solicitaban que se les dispensara del pago de los derechos de cruz y misas. Los Hermandad alegaba la “Summa Pobressa en que se halla oy esta Ziudad, y sus moradores”, así como “las ningunas Limosnas que se recojen”.<sup>728</sup> Esta cuestión fue motivo de una ardua controversia con los curas rectores de la catedral, quienes pretendían continuar cobrando sus derechos de cruz. Los párrocos pedían que se le retirase la licencia a la Hermandad y se les encargase a ellos la recolección de las limosnas: “con tal que se nos dè licencia de hacer pedir limosna; haremos maiores Entierros à los pobres y maiores sufragios”<sup>729</sup>.

La disputa entre la Santa Caridad y los curas llegó al punto de que nuevamente los cadáveres se acumularon en las puertas de las iglesias, siendo comidos por ratas y cerdos. Este espinoso problema suscitó la intervención del flamante obispo de Buenos Aires, Fray José Antonio de Peralta, quien decidió en 1741 “suspender el entierro gratuito que hacía la Hermandad, hasta tanto se decidía el pleito.”<sup>730</sup> Aunque la cuestión de fondo seguía pendiente, la disposición del prelado significó un duro golpe para los hermanos. Por su parte, los curas no sólo lograron

---

<sup>727</sup> Sobre las instituciones de caridad en el mundo hispanoamericano colonial, cfr. Cruz (2009).

<sup>728</sup> AGN, Sala IX, 6-7-9, Autos..., 1740, f. 5.

<sup>729</sup> *Ibid.*, f. 13.

<sup>730</sup> Citado en Quesada (1864, pp. 350-351).

reafirmar sus derechos eclesiásticos, sino hacerse de las codiciadas limosnas que hasta ese momento eran recaudadas por la Caridad.

Pero el problema que suscitaba el entierro de los pobres y desamparados seguía sin resolverse. En 1754 fue elegido como Hermano Mayor de la Santa Caridad el gaditano Francisco Álvarez Campana, quien se encargó de insuflar nueva vida a la institución. El Hermano Mayor elevó un escrito al rey en el que exponía la dilatada e irresuelta disputa con los curas de la catedral, así como los “abusos” cometidos por éstos. La representación de Álvarez Campana dio origen a una Real Cédula, expedida el 29 de abril de 1760. En la misma, Carlos III se hacía eco de las graves denuncias formuladas por la Hermandad:

se me ha representado, *que los curas de esa misma Iglesia en la qual se entierran los cadaveres de los Pobres difuntos, que se encuentran en las calles, no quieren darles grasiosamente sepultura y pretenden se les pague el entierro con el producto de las limosnas que se recogen, (...) y que por este motivo se retraen en los devotos de un acto tan piadoso, pues dan la limosna con el determinado animo de que unicamente sirva para sufragio para las almas de los referidos Pobres y no para que se paguen derechos por los entierros que deven hacer de balde los curas cui inhumanidad expresa ha llegado a tanto que han dilatado por muchos dias el dar sepultura a los cuerpos por esperar a que se junte la limosna correspondiente para la satisfaccion de sus Derechos Parroquiales dando lugar a que los coman los cerdos y otros animales por tenerlos arrojados en lugares muy inmundos.*<sup>731</sup>

Aunque el monarca no se pronunciaba expresamente sobre la cuestión de fondo, dejando la resolución en manos de la jurisdicción eclesiástica, la Real Cédula implicaba un claro respaldo para la Hermandad. Carlos III exigía la pronta resolución del litigio y reconvenía a los curas por el “inhumano” tratamiento que hacían de los cadáveres, encargándole al obispo de Buenos Aires les manifestara

la suma extrañeza *que ha causado la poca humanidad, con que olvidados los curas de la obligaciones de su ministerio han diferido dar sepultura a los pobres, con tanto escandalo y mal exemplo, reprendiendoles seberisimamente y obligandoles (...) a que los entierren dentro del tiempo que ahi se acostumbra con los demas que dejan bienes.*<sup>732</sup>

---

<sup>731</sup> AGN, Sala IX, 6-7-9, Real Cédula, 29 de abril de 1760.

<sup>732</sup> *Ibid.*

Con este explícito respaldo, la Hermandad retomó el entierro de los pobres en el cementerio de su iglesia, actividad que continuarían realizando –a pesar de algunas interrupciones– hasta principios de la década de 1820.<sup>733</sup> La reforma eclesiástica y la creación del Cementerio del Norte cambiarían radicalmente el panorama. La propia institución –cabal representante del modelo colonial de caridad– no sobreviviría al período rivadaviano, aunque serviría como antecedente para la fundación de la nueva Sociedad de Beneficencia. A diferencia de su antecesora, ésta no se basaría en el tradicional modelo de la *caritas* cristiana, sino en los conceptos ilustrados de filantropía y “utilidad pública”.

#### **b. Fúnebres paseos:**

En principio, eran los curas de las respectivas parroquias quienes tenían a su cargo solicitar el auxilio de la Hermandad para realizar el entierro de los pobres y miserables que fallecían en su jurisdicción. En su arancel reformado de 1769, el obispo De la Torre incitaba a los párrocos a ejercer “la caridad que prescribe el Ritual”, recordándoles que podían recurrir también a “la Hermandad de la Caridad (...), pues nos constan los vivos deseos de los hermanos en el ejercicio de su caritativo instituto”.<sup>734</sup> En todo caso, el prelado dejaba librado al arbitrio de los párrocos la decisión de solicitar o no el auxilio de la Santa Caridad.

Cada vez que la Hermandad era convocada para hacerse cargo de un entierro, sus miembros debían reunirse para recoger el cadáver y pasearlo en procesión pública por las calles de la ciudad. A su paso, los hermanos recibirían las limosnas de los fieles, con las cuales se costearía la mortaja, misa y entierro del difunto. La constitución de la Santa Caridad – íntegramente copiada de su homóloga gaditana– establecía el siguiente procedimiento: “lo llevarán [al cadáver] por las calles más públicas, muy despacio, parando en las bocas calles,

---

<sup>733</sup> Durante la segunda mitad del siglo XVIII, el funcionamiento de la Santa Caridad se vio recurrentemente afectado por los resonantes escándalos en que se vieron involucradas algunas de sus autoridades (como Domingo Belgrano Peri y Francisco Álvarez Campana), así como por las disputas entre la conducción de la Hermandad y su capellán, José González Islas.

<sup>734</sup> *Arancel de los derechos...* [1769], en Frías (2007, p. 161).



y pidiendo, lo que causará devoción, y se traerá a la plaza, y poniéndolo en sitio decente; se dejará allí, hasta que sea la hora del entierro”.<sup>735</sup>

Esta tarea recaía en los “diputados del mes”, cargo rotativo que suponía además la colecta y rendición de las limosnas recaudadas. Estos debían acompañar la procesión, compuesta por un total de cinco hombres revestidos con opas azules<sup>736</sup>, faroles y velas del mismo color, además del Santo Cristo y el cadáver amortajado, que era llevado en andas por las calles. El nutrido cortejo avanzaba al son de una campanilla, mientras que los hermanos rezaban el rosario en voz alta y recogían las limosnas en “unos cestillos de paja de palma”.<sup>737</sup> Llegada la hora del entierro, el cuerpo debía ser sepultado con cruz alta y misa de cuerpo presente, “excepto los mulatos y negros libres que lo serían con cruz baja”.<sup>738</sup>

El entierro de pobres, con su ceremonial y simbolismo, constituía un espectáculo característico de la piedad barroca. Las imágenes de miseria y desamparo procuraban conmover e impresionar a los transeúntes de la forma más directa posible. Lo que se buscaba en este caso era “mover a los fieles”, incitarlos a la caridad a través de la exhibición directa y descarnada del cuerpo cadavérico del difunto. El propio capellán de la hermandad reconocía que “à vezes falta estomago, para hir tras de un difunto, que por morir en la ultima miseria, y traherle de lexos, va apestando.”<sup>739</sup> La exhibición de estas escenas trágicas de miseria y desamparo constituía una parte fundamental del modelo barroco de caridad. No se procuraba “borrar” o suprimir las diferencias sociales, sino hacer patente la miseria y la pobreza, para concitar de esta forma la misericordia de los fieles.

Sin embargo, no siempre el ceremonial se cumplía como estaba pautado en la constitución de la hermandad. Algunas veces escaseaban los recursos y por este motivo se escatimaba en el uso de la cera, o bien se amortajaba el cadáver con un género de inferior calidad. De todas

---

<sup>735</sup> “Regla de la muy humilde Hermandad de la Santa Caridad de nuestro Señor Jesucristo y patrocinio del glorioso Arcángel San Miguel”, Cádiz, 1714. Citada en Trujillo (2014, p. 15).

<sup>736</sup> La opa era una capa sin mangas usada por los miembros de las cofradías en los actos solemnes. El azul era el color característico de las primeras hermandades de la Caridad, como las de Sevilla y Cádiz. Cfr. *Regla de la muy humilde, y real Hermandad de la hospitalidad de la Santa Caridad... de Sevilla*, Madrid, 1785.

<sup>737</sup> Arias Divito (2015, p. 7)

<sup>738</sup> Trujillo (2014, p. 12).

<sup>739</sup> AGN, Sala IX, 6-7-9, Autos seguidos por la Hermandad ..., 1772, f. 54

formas, estos problemas parecen haberse resuelto hacia fines de la centuria.<sup>740</sup> Sabemos por un recibo de 1789 que la Santa Caridad contaba efectivamente con todos los elementos necesarios para estos aparatosos entierros: “un féretro nuevo pintado de azul”, un paño azul para cubrir el ataúd, cinco opas azules, dos manguillas para el Santo Cristo, un “ritual para los entierros” y un paño negro para cubrir a los difuntos.<sup>741</sup> Lo que escaseaba, en todo caso, no eran los recursos económicos o los instrumentos de culto, sino la disponibilidad y voluntad de los propios hermanos para asistir a la ceremonia.

La contabilidad llevada por el tesorero de la Santa Caridad revela que muchas veces los hermanos no se presentaban a la recolección de limosnas, ni tampoco a los entierros. Los párrocos de San Nicolás le atribuían la responsabilidad de estas irregularidades al capellán de la Hermandad, alegando que éste hacía “pasear los cadáveres en ombros de quatro negros conducidos para el efecto, correspondiendo este exercisio a los hermanos de la Caridad, y de *que el capellan parece les ha privado para ser dueño absoluto de quanto es de utilidad*”<sup>742</sup>. González Islas, por su parte, negaba las imputaciones de los curas, a quienes acusaba de estar “ciegos de codicia”.<sup>743</sup> Sin embargo, el propio capellán reconocía que el gran número de entierros a su cargo y la escasez de limosnas hacía que no siempre los entierros se realizaran con la pompa y la decencia debida. Según González, algunas veces los cadáveres eran colocados junto a la puerta de la iglesia, omitiendo la procesión acostumbrada:

Para haòrrarme de tantos gastos, y no inficionar mas el Pueblo he dispuesto ponerlos à la Puerta de *Nuestra* Iglesia, pidiendo limosna a los que por aquí passan, siquiera para mortaja, y abrir y cerrar la Sepultura; para la que muchas vezes suple mi faltriquera, pues a fin de enterrarlos con la decencia devida, y no como lo practican los Curas, antes me quedarè sin Camissa.<sup>744</sup>

A pesar de su vehemente defensa, el mismo capellán reconocía que los cuerpos de pobres y mendigos quedaban expuestos largas horas frente a las puertas de la iglesia, hasta poder juntar las limosnas necesarias para costear el entierro. Por otro lado, aquellos cadáveres que

---

<sup>740</sup> La Hermandad, que también contaba con un Colegio de Huérfanas y un Hospital de Mujeres, había logrado que Carlos III les hiciese merced de dos propiedades: la antigua botica de los jesuitas y la estancia de Las Vacas, que éstos poseían en la Banda Oriental.

<sup>741</sup> AGN, Sala IX, 6-7-9.

<sup>742</sup> *Ibid.*, Autos seguidos por la Hermandad..., 1772, f. 14.

<sup>743</sup> *Ibid.*, f. 53.

<sup>744</sup> *Ibid.*, f. 54 v.

aparecían tirados en las calles –por lo general acuchillados o con señales inequívocas de violencia– eran llevados hasta los portales del cabildo. Lo mismo sucedía con los cuerpos de los ahogados que eran recogidos a la orilla del río.<sup>745</sup> Allí permanecían a la vista de los circundantes hasta que se reconociese la identidad del difunto y pudiese sustanciarse el proceso judicial. En un acuerdo de 1804, los propios cabildantes dictaminaron que este procedimiento era “demasiado indecente” y acordaron que “se forme una tumba [ataúd], donde deberán colocarse [los cadáveres] entre tanto viene la caridad por ellos”<sup>746</sup> Sin embargo, esta costumbre persistió hasta comienzos de la década de 1820, como da cuenta un azorado espectador británico:

era común, hasta mucho después de mi llegada, ver los cuerpos de las personas que habían sido apuñaladas en alguna riña, expuestos en la Plaza, para que fueran reconocidos por sus parientes o amigos, con un platillo a su lado para juntar el dinero necesario para costear el entierro.<sup>747</sup>

El mismo viajero inglés señalaba que estas personas pertenecían a “la gente de los más bajos estratos [*the very lowest orders of the people*]”. Este parece haber sido, en efecto, el sector social del que se hacía cargo la Hermandad de la Santa Caridad: no tanto “pobres” en sentido lato, sino más bien mendigos, vagabundos o marginados; personas que de otra forma no podrían contar con un entierro “decente”.

Analizando el libro de difuntos de la parroquia de Montserrat hemos comprobado que aquellos individuos que fueron enterrados por la Santa Caridad presentaban en su mayoría un perfil social muy bien definido. De las 133 personas identificadas, más de la mitad eran indios, negros o pardos (*Cuadro 3*). Sorprende, en particular, el alto porcentaje de indios (más del 30% de los entierros), por lo general migrantes solteros provenientes de las Misiones o de las “provincias de arriba”. Aunque también encontramos a un par de españoles y portugueses, en general se trataba de forasteros recién llegados a Buenos Aires, gente de “mala vida”, marginados, o personas con escasos vínculos dentro de la comunidad (*Cuadro 4*).

---

<sup>745</sup> Cfr. Arias Divito (2015, p. 6).

<sup>746</sup> AGN, Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires, Serie IV, t. I, p. 437.

<sup>747</sup> An englishman, *A five years residence in Buenos Ayres...*, 1825, p. 123.

**Cuadro 3.** Calidad o condición étnica de los difuntos enterrados por la Santa Caridad  
(parroquia de Montserrat, 1773-1791).<sup>748</sup>

| <b>Calidad o condición étnica</b> |            |             |
|-----------------------------------|------------|-------------|
| Indios                            | 41         | 30,83%      |
| Pardos y negros                   | 30         | 22,56%      |
| Mestizos                          | 1          | 0,75%       |
| No especifica                     | 61         | 45,86%      |
| <b>Total</b>                      | <b>133</b> | <b>100%</b> |

**Cuadro 4.** Naturaleza o lugar de nacimiento de los difuntos enterrados por la Santa Caridad  
(parroquia de Montserrat, 1773-1791).

| <b>Naturaleza o lugar de nacimiento</b> |            |                |
|-----------------------------------------|------------|----------------|
| Ciudad de Buenos Aires                  | 23         | 17,29%         |
| Campaña de Buenos Aires                 | 5          | 3,76%          |
| Interior del virreinato                 | 57         | 42,85%         |
| Otro (América)                          | 2          | 1,50%          |
| España                                  | 4          | 3,01%          |
| Portugal                                | 2          | 1,50%          |
| No especifica                           | 40         | 30,07%         |
| <b>Total</b>                            | <b>133</b> | <b>100,00%</b> |

Esos cadáveres, que permanecían largas horas abandonados en la plaza o tirados junto a las puertas de las iglesias, pertenecían –como insinuaba aquel contrariado súbdito británico– a los sectores más bajos y desamparados de la sociedad. La muerte, lejos de ser una instancia igualadora, desnudaba las carencias materiales y simbólicas de quienes no contaban siquiera con el reconocimiento que otorgaba la residencia y el arraigo en la comunidad. Las instituciones de caridad, en su particular modulación hispánica-colonial, no pretendían allanar o zanjar aquella desigualdad. La función de estas corporaciones consistía en brindar

---

<sup>748</sup> El recorte temporal obedece a que fue sólo durante este período que se asentaron de forma individualizada en el libro parroquial los entierros realizados por la Hermandad.

un mínimo de “decencia” para todos aquellos que pertenecían a la comunidad cristiana.<sup>749</sup> La miseria y el desamparo no debían ser ocultados, sino todo lo contrario. Era la exhibición directa y descarnada de la pobreza e indefensión del difunto la que concitaba la misericordia y caridad de los fieles.

### **3. Conclusión**

Estaba en lo cierto el padre Calatayud cuando afirmaba que “se muere como se vive”. Sin embargo, el sentido que tiene esta frase para nosotros no es el mismo que le atribuía su autor, sino otro mucho más prosaico. La muerte no iguala a los vivientes, no allana las diferencias económicas y sociales, ni oculta las desigualdades bajo un manto de silencio y oscuridad. Muy por el contrario, la muerte expone y magnifica las glorias y las miserias, los honores y las carencias cosechadas a lo largo de la vida. La magnitud biológica del acto de morir, en su inherente universalidad, no posee un correlato mecánico y unívoco en el plano social. Si el discurso eclesiástico insiste en la igualdad ante la muerte, sus manifestaciones materiales y simbólicas no hacen más que desmentirla, produciendo y reproduciendo, creando y recreando en ese último instante las diferencias y jerarquías que separan a unos de otros.

El objetivo de este capítulo ha consistido en mostrar cómo las condiciones específicas del morir, en tanto fenómeno social, desafían aquel axioma que hace de ésta una instancia igualadora o democratizante. En este sentido, la muerte no difiere sustancialmente de la vida, pero no porque constituya un “reflejo” de ésta –como pretenden algunos autores–, sino porque es tan diversa como aquella. Esto es particularmente cierto en una sociedad abiertamente jerárquica y desigual como lo era el Buenos Aires virreinal. Las personas de “sobradas conveniencias” eran veladas y enterradas con la mayor solemnidad, gozando de todas las gracias y beneficios espirituales que la Iglesia podía ofrecerles en aquel “último lance”. Otros cadáveres, en cambio, eran abandonados junto a las puertas de las iglesias, a la

---

<sup>749</sup> Laqueur (2015, pp. 325-327) señala que bajo el antiguo régimen los pobres conservaban, a pesar de todo, el derecho a un entierro decente. De acuerdo con el autor, este derecho se habría perdido hacia fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, en la medida en que “los pobres pasaron de ser objetos de la caridad a ser objetos de la administración” (p. 326).

espera de que una mano caritativa costeara el entierro. Contrariamente a lo que proclamaban los predicadores y moralistas cristianos, la muerte no era más igualitaria que la vida.

## Capítulo VIII. La cuna y la sepultura.<sup>750</sup>

*Dire que la mort prend l'homme au berceau,*

*c'est peu dire,*

*elle le guette dès le ventre de sa mère.*

Michel Vovelle<sup>751</sup>

En las sociedades de Antiguo Régimen la niñez era considerada, tanto o más que la vejez, una edad “crítica” dentro del curso de la vida humana. Al igual que en el resto del mundo occidental, la estructura demográfica de Buenos Aires estaba signada por tasas de natalidad y de mortalidad igualmente elevadas. Esta “demografía de excesos”, como la califica José Pedro Barrán (2017, p. 21 ss.), se sostenía en gran medida en la escasa sobrevida registrada durante los primeros meses y años de vida. Los libros de difuntos de Buenos Aires confirman este lúgubre panorama. Del total de inhumaciones registradas entre 1770 y 1800 en la parroquia de Montserrat, el 48% correspondía a entierros de párvulos, es decir, a niños menores de siete años.<sup>752</sup> En el curato catedral ese mismo porcentaje, para el período 1785-1816, ascendía al 49,43%.<sup>753</sup> Esto quiere decir que casi la mitad de las muertes –o más, si tenemos en cuenta el probable sub-registro– correspondía a infantes o niños pequeños. Como señala Pablo Cowen (2006), “la mortalidad infantil en Buenos Aires era escandalosamente alta incluso para los parámetros de la época” (p. 383).

A las recurrentes epidemias, que asolaban periódicamente la ciudad, se sumaban algunas enfermedades endémicas como la difteria y el tétanos neonatal o “mal de los siete días”. Esta última enfermedad era tan frecuente y mortífera entre los recién nacidos que había llevado a la Corona a sancionar una Real Cédula –insertada en el *Telégrafo Mercantil* a fines de 1801– en la que se promovía el uso preventivo del “aceite de palo” o copaiba.<sup>754</sup> A mediados de la década de 1820, el inglés Woodbine Parish confirmaba la prevalencia de esta mortífera

---

<sup>750</sup> El título hace referencia a la obra homónima de Francisco de Quevedo.

<sup>751</sup> Vovelle (1990, p. 18).

<sup>752</sup> Los datos son de elaboración propia, en base al Libro de Difuntos de la Parroquia de Montserrat, 1770-1800.

<sup>753</sup> Cfr. Olivero (2004, pp. 519-520).

<sup>754</sup> *Telégrafo Mercantil, Rural, Político, Económico e Historiográfico del Río de la Plata*, t. II, n° 31, f. 246.

infección. En Buenos Aires –decía Parish– “un gran número de criaturas mueren en la primer semana de su existencia a causa del llamado mal de los siete días.”<sup>755</sup>

También las viruelas, por lo menos hasta la introducción de la vacuna a principios de siglo, constituían un flagelo recurrente. La rápida y exitosa propagación del “fluido vacuno” –calurosamente acogido por las autoridades locales– da cuenta de los estragos causados por esta enfermedad, pero también de la nueva preocupación que despertaba la elevada mortalidad infantil y la preservación general de la “salud pública”.<sup>756</sup> Según Philippe Ariès (1975), tanto el surgimiento del sentimiento de familia como la construcción del moderno concepto de infancia estaban íntimamente ligados a las preocupaciones higiénicas de fines del Antiguo Régimen.

Los brotes epidémicos podían diezmar a las familias de forma súbita e imprevista. En 1780, José Ignacio Zamudio –un alférez del regimiento de Dragones– y su esposa, María Petrona Bedoya, perdieron con menos de un mes de diferencia a sus tres hijos: Celestino, María Isabel y María Josefa.<sup>757</sup> Casos como estos no eran infrecuentes en el Buenos Aires de la época. Perder dos o más hijos en un corto lapso de tiempo formaba parte de la vivencia cotidiana de muchos porteños del período colonial. Tampoco era inusual que los padres sobreviviesen a sus hijos. A pesar de haber procreado ocho niños en el curso de su vida, María Eugenia Sánchez declaró no poseer ningún descendiente vivo al momento de redactar su testamento, en 1796.<sup>758</sup> Los registros parroquiales confirman una sucesión de nacimientos y de muertes que nada tiene que envidiar a la descrita por Michel Vovelle (1990, p. 18 ss.) para la Francia de los siglos XVII y XVIII.

Sin embargo, es difícil determinar en qué medida esta estructura demográfica impactaba en la sensibilidad de las familias y en su concepción de la muerte. Algunos investigadores, como Philippe Ariès (1975), han sostenido que esta elevada mortalidad infantil se traducía en un

---

<sup>755</sup> Parish, W. *Buenos Aires y las provincias del Río de La Plata...*, 1852, p. 198.

<sup>756</sup> Según Amy Catalano (2015, pp. 63-64), a principios del siglo XIX se produce una gran transformación en virtud de la cual la muerte del niño ya no es vista exclusivamente como una manifestación de la Divina Providencia, sino como un problema sanitario que respondía a causas específicas. De acuerdo con esta autora, aquella nueva perspectiva acrecentó la responsabilidad de los progenitores ante la muerte de los niños y contribuyó a reforzar los lazos entre padres e hijos. Sobre las patologías de la primera infancia en el Buenos Aires colonial, cfr. Cowen (2000).

<sup>757</sup> Libro de Difuntos de la Parroquia de Montserrat, 1770-1800, fs. 119, 120 y 121.

<sup>758</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 1, 1796-1797, f. 115.



menor compromiso afectivo hacia los hijos pequeños, así como una cierta indiferencia ante la muerte del niño. La famosa y controvertida tesis de Ariès, según la cual la idea de infancia era ajena a la sociedad medieval y a buena parte de la edad moderna, se basa en una inequívoca correspondencia entre mentalidad y demografía. En palabras del historiador francés, “esta indiferencia [ante la muerte del niño pequeño] era una consecuencia directa e inevitable de la demografía de la época”.<sup>759</sup>

Este supuesto desinterés o indiferencia encontraría una de sus máximas expresiones en una antigua costumbre, muy extendida en el mundo occidental por lo menos hasta comienzos del siglo XIX: el abandono o exposición de niños recién nacidos. El Buenos Aires colonial no era una excepción en este aspecto. En un expediente abierto en 1779, el procurador del cabildo, José Marcos de Riglos, se lamentaba de la cantidad de niños abandonados por sus padres y solicitaba al virrey la apertura de una casa de expósitos. Según el procurador, no era infrecuente encontrar niños muertos en las calles, plazas y “huecos” de la ciudad. Además, había quien afirmaba que algunas mujeres “los echaban a los pozos ciegos á los párbulos ocultos por no ser descubiertas”.<sup>760</sup>

La presencia de niños expuestos y bebés muertos en las calles se ve corroborada por múltiples testimonios. El comerciante Francisco Cabrera decía haber hallado una noche, en una zanja, “entre una manada de cerdos un niño acabado de nacer que estaba empezado á comer de dichos animales [sic], (...) lo que le fué muy doloroso”.<sup>761</sup> Otro vecino afirmaba que algunos niños eran

devorados por animales, como sucedió en el barrio de San Miguel, que se hallaron dos criaturas comidas la una sin otro fragmento que un pedazo que tenía un perro, (...) y otra que estaba roída hasta las caderas, por cuyos accidentes y otros semejantes se mandó por este gobierno matar los perros y cerdos que se encontrasen por las calles.<sup>762</sup>

Las escenas descriptas traslucen tanto el horror y la indignación que despertaban estos “lamentables sucesos”, como la familiaridad y cotidianeidad con que la “muerte niña” se

---

<sup>759</sup> La tesis de Ariès ha sido criticada por numerosos autores a lo largo de las últimas décadas, aunque también cuenta con adherentes. Para un panorama general sobre este debate, cfr. Catalano (2015, pp. 1-5).

<sup>760</sup> Casa de Niños Expósitos (documentos oficiales), en *La Revista de Buenos Aires*, año VIII, n. 91 (1870, p. 275).

<sup>761</sup> *Ibid.*, p. 278.

<sup>762</sup> *Ibid.*, p. 273.

hacía presente en el espacio público de la ciudad. La caridad, la policía, el buen gobierno y la preservación de la salud pública imponían una mutación “urgentísima” en estas costumbres, de forma tal de conjurar “semejantes peligros espirituales y temporales”. La fundación de la Casa de Expósitos suponía no sólo el establecimiento de un espacio de asilo y recogida específico sino también la habilitación de un torno o puerta giratoria, que serviría como lugar “seguro” de abandono. Según Meyer Arana (1911), sobre la entrada se había colocado una “lápida” con el siguiente mensaje: “Mi padre y mi madre/ Me arrojan de sí/ Y la piedad divina/ Me recoge aquí” (t. I, p. 92). Mediante esta obra de caridad se buscaba socorrer a los infantes y sobre todo evitar las escenas “funestas” del pasado.

Sin embargo, no creemos que a partir de esta actitud se pueda deducir necesariamente la ausencia del sentimiento de infancia o la indiferencia ante la muerte del niño pequeño. Como señala Arlette Farge (2008), aún aquellos padres que abandonaban a sus hijos solían hacerlo en lugares y momentos específicos, con la esperanza de que fueran rescatados y asistidos:

Sólo el término “expuesto”, que aparece a menudo, hecha luz sobre una realidad significativa: si el niño está “expuesto” a la vista del otro significa que aquellos que lo depositaron allí tienen la esperanza de que sea descubierto y, por lo tanto, llevado a un hospital, o a una casa de socorros. Se trata de un régimen de intencionalidad: el pensamiento de los padres se orienta hacia el abandono como hacia un deseo de supervivencia para el bebé (p. 179).

Aunque la esperanza de los padres fuese completamente infundada, era suficiente para aquietar o acallar su conciencia. Otras conductas, como la preocupación con respecto al bautismo de los recién nacidos o los aparatosos “velorios de angelitos”, contradicen esa supuesta indiferencia sugerida por Ariès (1975). En las sociedades de Antiguo Régimen la muerte del niño poseía un significado muy diferente a la del adulto, pero no constituía un episodio menor o intrascendente.

### **1. El problema del limbo y el bautismo en peligro de muerte.**

A diferencia de los adultos, los párvulos (niños menores de siete años) no se encontraban en condiciones de recibir los últimos sacramentos, es decir, la confesión, el viático y la

extremaunción. Distinto era el caso del bautismo, que podía aplicarse desde el inicio mismo de la vida y sellaba el ingreso del individuo a la comunidad cristiana, a la *ecclesia*, en tanto congregación de creyentes. Según Ariès (1975), hasta fines de la edad media el bautismo solía diferirse y administrarse de forma colectiva en ciertas fechas fijas a lo largo del año litúrgico. Recién a partir de los siglos XIV y XV, se intensificó la presión de la Iglesia y particularmente de las órdenes mendicantes, que impusieron definitivamente el bautismo de los recién nacidos.<sup>763</sup>

Las altas tasas de mortalidad infantil implicaban que el nacimiento y la muerte se tocaran peligrosamente. En muchas ocasiones el bautismo solía realizarse tan sólo momentos antes del deceso.<sup>764</sup> La administración de este sacramento era crucial, ya que de esa ceremonia dependía el destino del alma. El obispo San Alberto afirmaba que “la recepción actual del Bautismo es necesaria con necesidad de medio á todos los niños para conseguir la eterna salud, de tal manera, que sin recibirlo efectivamente, ni hay caso, fuera del Martyrio, ni es posible otro medio, y modo, por el qual puedan justificarse, y salvarse”.<sup>765</sup> De acuerdo con el prelado, los niños sin bautizar cargaban con la mancha infringida por el pecado original y se veían indefectiblemente condenados al limbo:

saldrán sin el vestido nupcial de la primera gracia, y por lo mismo si muriesen en tal estado, serán condenados à las tinieblas exteriores, donde eternamente padeceràn , no la pena de sentido, porque no pecaron personalmente, pero si la de daño, esto es, la privacion de la vista de Dios, que no es compatible con la culpa Original.<sup>766</sup>

---

<sup>763</sup> Cfr. *Préface*, en Ariès (1975).

<sup>764</sup> Una creencia muy extendida atribuía la muerte prematura de los niños al propio acto del bautismo, sobre todo debido a la frialdad del agua. En agosto de 1813, la Asamblea Constituyente trató una propuesta del Protomedicato, en que se aconsejaba “la dilación del bautismo hasta el octavo o noveno día” o “hasta que puedan resistir sin tanto peligro las impresiones del agua y demás agentes externos”. En virtud de que la postergación del sacramento era “resistida” por la Asamblea y contraria al “celo religioso de los padres”, ésta se limitó a disponer que “no se bautize en pueblo alguno (...) sino con agua templada en cualquiera de las estaciones” (*Asambleas Constituyentes argentinas 1813-1898*, 1937, vol. I, p. 63). En 1816 el Director Supremo, Juan Martín de Pueyrredón, volvió a reiterar la disposición de la Asamblea, aconsejando diferir el bautismo, “siempre que no hubiese peligro de muerte, en cuyo caso es notorio el remedio de bautizar á los infantes privadamente en sus propias casas, con lo que se tranquilizarán sobradamente todos los temores que puedan hacer vacilar las piadosas inquietudes de los padres” (*Leyes y decretos promulgados en la Provincia de Buenos Aires, desde 1810 á 1876*, 1877, t. I, p. 354).

<sup>765</sup> San Alberto, José Antonio. *Prevenciones del Pastor en su Visita, que dirige a todos los curas y tenientes de su Diocesi*, 1788, p. 79.

<sup>766</sup> *Ibid.*, p. 94.

Ciertamente, no todos coincidían con San Alberto. El destino de las almas de estos niños era materia de debate entre los propios teólogos. En efecto, había quienes creían que era posible la salvación de aquellas desdichadas ánimas, merced a la misericordia divina. Sin embargo, esta postura era mirada con cierto recelo por la mayor parte de los eclesiásticos rioplatenses. En 1786, Antonio Rodríguez de Vida –catedrático de teología del Real Colegio de San Carlos– se valió de este argumento para objetar la publicación de la tesis de Manuel Antonio Talavera, natural del Paraguay y alumno de la Universidad de Córdoba. En su dictamen, Rodríguez de Vida señalaba lo siguiente:

“sosteniendo la cuarta conclusión (...), que atendiendo a la gravedad del pecado original con que mueren los niños sin bautismo estos sufren el Infierno, no sólo la pena de daño más sí la de sentido, es digna de censura la aserción que inmediatamente se establece y es la quinta: *que a estos mismos infantes se les debe conceder una bienaventuranza natural*.”<sup>767</sup>

Frente al destino incierto o simplemente desdichado de los niños muertos sin bautizar, aquellos que habían recibido el sacramento y se encontraban por debajo de la edad de discernimiento se aseguraban la salvación, recibiendo el popular apelativo de “angelitos”. La inocencia del niño sólo se veía opacada por el pecado original. De ahí el carácter crucial e insoslayable del bautismo y su efecto “regenerativo”.

En 1769 el obispo De la Torre instruyó detalladamente a los párrocos bonaerenses sobre las características y requisitos del bautismo “privado” o “en peligro de muerte”. Según el prelado, éste debía realizarse sólo frente a un riesgo cierto y no “por antojo vano o infundamental temor (...), con el pretexto que llora mucho la criatura, siendo cierto que el llanto fuerte denota en los párvulos robustus spiritus”<sup>768</sup> Similares instrucciones formulaba el arzobispo de Charcas, José Antonio de San Alberto, quien recordaba que el niño podía ser bautizado en casa sólo ante “peligro de muerte” y si sobrevivía debían administrársele los “santos óleos”, pero bajo ningún pretexto volverlo a bautizar.<sup>769</sup>

En caso de urgencia, el sacramento podía ser impartido por otros clérigos diferentes al párroco, e incluso por un lego. De la Torre señalaba que “en el caso de verdadera necesidad

---

<sup>767</sup> Citado en Furlong (1955, t. II, p. 56). Las bastardillas corresponden al original.

<sup>768</sup> Citado en Barral (2007, p. 174).

<sup>769</sup> San Alberto, A. *Previsiones del Pastor...*, pp. 33-34.

deve Bautizar la criatura el Parroco del territorio en que nace, o el que se hallare mas pronto, é inmediato; y en su defecto cualquiera otro eclesiastico, o sacerdote; y por falta de estos, el hombre o muger que sepa la forma de este sacramento”.<sup>770</sup> Esta apremiante tarea recaía muchas veces en los regulares, a pesar de que sólo estaban autorizados a bautizar en caso de peligro de muerte.

Particularmente grave y preocupante resultaba la situación espiritual de los niños expósitos, que solían fallecer antes de ser bautizados. En su informe de 1779, el procurador Riglos sostenía: “es lo mas comun exponerlos sin agua de bautismo. Aun concurre esta gravísima circunstancia para hacer mas doloroso su infeliz fallecimiento”<sup>771</sup>. De la misma opinión era el vecino Francisco Suero:

es rara la criatura de las que se exponen á la inclemencia que trahiga nota de estar bautizado porque regularmente las exponen desnudas acabadas de salir del utero, y las que por accidentes se hallan con alguna noticia es tan informe que aunque diga ser bautizada se le reitera el sacramento baxo de condicion.<sup>772</sup>

Tanto o más apremiante resultaba la situación de la campaña, con su escasez de clérigos y extensas distancias. Un suelto aparecido en 1801 en el *Telégrafo Mercantil* se lamentaba amargamente: “¡Que dolor! ¡Quantos Parbulos mueren sin Bautismo por que ni aún la agua de socorro procuran sus Padres administrarles, ni aún saben hacerlo sus amigos! ¡Quantos adultos y ancianos no saben ni persignarse y mueren como las bestias!”<sup>773</sup>

Incluso los fetos en el vientre materno debían ser bautizados si es que la mujer moría embarazada. De la Torre aconsejaba: “no teniendo la Madre fuerzas para el total parto suele la criatura manifestar alguna parte, o miembro en que se puede Bautizar, y con menos indecencia.”<sup>774</sup> No siendo este el caso, debía ejecutarse una incisión para sacar el feto y proceder inmediatamente al bautismo. Otro obispo del período colonial, Manuel Azamor y Ramírez, tampoco era ajeno a esta problemática, ya que contaba en su biblioteca personal

---

<sup>770</sup> Libro de Bautismos de la Parroquia de Montserrat 1770-1788, f. 22.

<sup>771</sup> Casa de Niños Expósitos (documentos oficiales), en *La Revista de Buenos Aires*, año VIII, n. 91 (1870, p. 270).

<sup>772</sup> *Ibid.*, p. 273.

<sup>773</sup> *Telégrafo Mercantil, Rural, Político, Económico e Historiográfico del Río de la Plata*, t. 2, n° 1, 1 de agosto de 1801, p. 5.

<sup>774</sup> Libro de Bautismos de la Parroquia de Montserrat 1770-1788, fs. 42-42v.

con una famosa obra del padre Francesco Cangiamila, titulada *Embriología sagrada o Tratado de la obligación que tienen los curas, confesores, médicos, comadres y otras personas de cooperar a la salvación de los niños que aún no han nacido...*<sup>775</sup> El libro de Cangiamila –traducido al español en 1774– contó desde su publicación con el patrocinio del marqués de Esquilache y del propio Carlos III, quien había ordenado distribuirlo –en su edición latina– entre todos los prelados del reino. El vasto volumen del inquisidor siciliano comprendía un minucioso compendio de instrucciones referentes al bautismo de los niños en el vientre materno y exhortaba a los párrocos y demás sacerdotes a procurar por todos los medios la administración de este sacramento.

Como demuestra esta iniciativa real, la administración del bautismo en peligro de muerte era un asunto que no concernía sólo a la Iglesia, sino también a la Corona. Por Real Cédula del 13 de abril de 1804, Carlos IV había estipulado que “el que asista à qualquiera enferma embarazada, luego que fallezca, dè aviso al Cura Pàrroco: y (...) disponga se proceda à la operacion cesarea, despues de cerciorado del verdadero fallecimiento de la embarazada”.<sup>776</sup> Junto a la Real Cédula se acompañaba una instrucción sobre cómo efectuar la intervención, que fue reimpressa en Buenos Aires para ser distribuida en todo el virreinato. De acuerdo a la orden real, una vez realizada la operación y extraído el niño, éste debía ser inmediatamente bautizado, aunque el embarazo fuese de poco tiempo y la criatura “como un grano de cebada”. A su vez, se advertía especialmente a los párrocos que no debían “consentir se dè sepultura a muger alguna, de qualquier clase que fuere, que haya fallecido embarazada, sin que les conste antes que con ella se ha practicado la operacion”<sup>777</sup>

Las disposiciones del rey y del obispo no caían en saco roto. Los niños fallecidos en el vientre materno o aquellos que nacían aparentemente muertos eran efectivamente bautizados, aunque fuese “bajo condición”. Así lo atestiguan diversas partidas, como la que citamos a continuación:

---

<sup>775</sup> Según Daisy Rípodas Ardanaz (1994, p. 20), el prelado tenía en su poder un ejemplar de la segunda edición española de 1785.

<sup>776</sup> AMM, AB C29, n. 15. *Modo de hacer la operación cesárea después de muerta la madre*, 1805, Buenos Aires: Real Imprenta de Niños Expósitos.

<sup>777</sup> *Ibíd.*

En quince de Diciembre de mil ochocientos y Seis murió una parvula llamada Maria Josefa de Seis meses de Vientre la que fue bautizada privadamente por un Medico hija legitima de Juan Bautista Ituarte, y de D. Magdalena Puirredon, sepultose en esta Santa Iglesia Catedral con oficio rezado.<sup>778</sup>

Incluso en el plano terrenal, la ausencia de bautismo tenía graves consecuencias, tanto jurídicas como económicas. La propia condición de persona le era conferida al niño una vez recibida el “agua del socorro”. En su *Práctica de Testamentos*, el padre Murillo Velarde sostenía que “para que el hijo postumo herede, es menester á lo menos que despues de nacido viva veinte y quatro horas naturales, y que sea bautizado”.<sup>779</sup> Asimismo, el dudoso estatuto jurídico de estos niños extraídos del vientre materno podía suscitar serios problemas legales y de conciencia. En su testamento de 1786, Úrsula Cuello dejó asentado lo siguiente:

[mi hija] fallecio sin haver dejado hijo alguno, por que el primero que tubo antes del tiempo en que devio nacer, falleció la dicha mi hija aun que el póstumo que tenía en el vientre de sinco a seis meses alcanzo agua de Bautismo y luego fallecio por cuia rason he estado y estoy en inteligencia de haverle heredado (...), pero asi lo declaro para que consultada la dificultad se esclaresca si me corresponde o no la precitada herencia.<sup>780</sup>

Estos escrúpulos y preocupaciones dan cuenta del papel fundamental que cumplía el bautismo dentro del ámbito cristiano y particularmente hispánico, así como del temor que infundía su falta y las consecuencias que ésta podía acarrear para la “otra vida”. Además de sellar el ingreso a la Iglesia y a la comunidad en sentido jurídico, el bautismo estrechaba los lazos sociales entre las familias mediante la relación de compadrazgo y garantizaba la salvación de los niños muertos en “su más tierna edad”.

## **2. El velorio del “angelito”: los límites de la liturgia y los excesos barrocos.**

El velorio de los “angelitos”, o niños menores de siete años, constituía una práctica colectiva muy popular dentro de la religiosidad hispanoamericana colonial. Esta costumbre, que en algunas regiones perdura hasta la actualidad, ha atraído la atención de numerosos

---

<sup>778</sup> SGU, Libro de Difuntos de la Parroquia Catedral, 1802-1816, f. 78.

<sup>779</sup> Murillo Verlarde, P. *Práctica de testamentos...*, 1792, p. 26.

<sup>780</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 2, 1786, f. 181.

antropólogos y folkloristas, tanto europeos como latinoamericanos. Sin embargo, este tipo de abordaje suele caer en una interpretación ahistórica y excesivamente esquemática. La “celebración” de la muerte del niño adquiere un significado diferente dentro de cada contexto histórico. Como señalamos anteriormente, en el Buenos Aires tardocolonial el velorio en sí mismo entrañaba una cierta ambigüedad y comprendía diversos elementos lúdicos o festivos. En el caso del párvulo, la inocencia propia de su “tierna edad” garantizaba su salvación y bienaventuranza eterna, al mismo tiempo que incitaba al regocijo popular.

El tono lúgubre y sombrío –habitual en los entierros de adultos– mudaba en una expresión de gozo y satisfacción. Este contraste se traducía en una simbología específica y en sutiles pero significativas variaciones, prescriptas en la propia liturgia católica. En primer lugar, el tradicional oficio de difuntos era reemplazado por la misa de “ángeles” o de Gloria y el color negro era sustituido por el blanco, símbolo inequívoco de la inocencia. El *Rituale Romanum* establecía que en los entierros de párvulos debía llevarse capa pluvial blanca en lugar de negra y oficiarse con terno blanco, al igual que en las grandes festividades.<sup>781</sup> El *Ordo Sepelendi Parvulos* también preveía la imposición sobre el niño de “una corona de flores o de plantas aromáticas u odoríferas, en señal de integridad de la carne y de virginidad”.<sup>782</sup> Además, como recordaba el obispo De la Torre en 1769, los párvulos debían enterrarse

“con cruz sin Asta, à diferencia de los adultos, (...) siendo la razon porque siendo la cruz el Real estandarte de la Milicia christiana; se enarbola, para dar à entender que aquel Difunto militò vajo de la verdadera de Jesu-christo, peleando con las Armas de la fe contra el Mundo, el Demonio y Carne, cuia pelea y Milicia no tienen los niños”.<sup>783</sup>

En lugar de implorar por el eterno descanso del difunto y por el alivio de sus penas, los fieles agradecían a Dios por haberse llevado al niño en su inocencia bautismal. Los rezos comprendidos en el oficio de párvulos, como el *Laudate pueri* (salmo 113), constituían un canto de alabanza y de agradecimiento al Señor. Todos los elementos que rodeaban la ceremonia, desde la música hasta la ornamentación, tenían por objeto transmitir ese sentimiento de júbilo y regocijo colectivo. En lugar de los tradicionales paños negros, el ataúd era recubierto de flores y tapizado con colores vivos. Esto último se encontraba expresamente

---

<sup>781</sup> Cfr. Lorite Cruz (2014, p. 234).

<sup>782</sup> *Rituale Romanum* (1750, p. 234).

<sup>783</sup> Libro de Difuntos de la Parroquia de Montserrat, 1770-1800, fs. 15-15v.



previsto en la legislación castellana. La *Novísima Recopilación* –que establecía el negro riguroso para los entierros de adultos– hacía una excepción con los párvulos: “solo permito que puedan ser de color y de tafetan doble y no mas los atahudes o caxas de los niños hasta salir de la infancia, y de quienes la Iglesia celebra Misa de Angeles”.<sup>784</sup> La misma prevención se encontraba contemplada en los bandos de “moderación de lutos” sancionados por los gobernadores Andonaégui y Bucarelli en 1752 y 1768 respectivamente.<sup>785</sup>

La inocencia del niño –que garantizaba su salvación y dotaba a las exequias de un tono festivo– también podía hacerse extensiva a los hijos “incapaces” o “dementes”, que por carecer de raciocinio no eran considerados responsables de sus pecados. En 1806 Isabel Gascón testó en nombre de su hija “incapaz” –Manuela Vicenta– y pidió para ella un entierro como el de “ángeles”: “primeramente mando, que su Cuerpo hecho Cadaver lo entierren, con el Avito, y Sepultura, de *Nuestra Señora* de Mercedes, Toca negra, Palma, y Guirnalda de Flores. Que el entierro será con Laudates, y Repiques, como se hace con los entierros de Anjel”.<sup>786</sup>

El uso de las flores –infrecuente en los funerales de adultos– constituía una característica distintiva y excluyente de los entierros de párvulos.<sup>787</sup> Los repiques de las campanas, a los que aludía Isabel Gascón, eran otra forma de expresar el particular regocijo con que se vivía la muerte del “angelito”. El *Rituale Romanum* también preveía una variación en este punto: “en el entierro de párvulos no se tocan campanas, pero si se tocan, no deben ser lúgubres, sino festivas”.<sup>788</sup> En lugar de tocar “a muerto”, la campana tañía con un sonido “alegre” muy característico, que lejos de incitar al recogimiento y a la oración por el alma del difunto, promovía el júbilo colectivo.

Sin embargo, las ceremonias no siempre respetaban las pautas prescriptas por la ortodoxia católica. Aunque apoyadas en ciertos aspectos del dogma, estas prácticas desbordaban los estrechos límites impuestos por la Iglesia y se entrelazaban con elementos lúdicos o festivos,

---

<sup>784</sup> *Novísima Recopilación de las Leyes de España*, Madrid, 1805, Libro I, p. 20.

<sup>785</sup> AGN, 09-08-10-01, Bandos (639), f. 359 y 09-08-10-03 (641), f. 149v.

<sup>786</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 3, 1806-1807, f. 378.

<sup>787</sup> Según Ariès (1984, p. 349), la costumbre de depositar flores en o sobre el ataúd de los muertos se extiende de forma generalizada recién a principios del siglo XIX.

<sup>788</sup> *Rituale Romanum* (1750, p. 233).

de carácter netamente profano. Los bailes y convites, que formaban parte del velorio, solían concitar la reprobación y censura de la jerarquía eclesiástica, que miraba con desconfianza y desagrado aquellas “mundanas vanaglorias”. La profusión de luces y ornamentos también solía ser motivo de escándalo. Hacia fines de 1769, el obispo De la Torre dejaba constancia de estos “abominables excesos”:

ha sido informado su S. S. I. del introducido desarreglo, con que en esta ciudad se suele ostentar la vanidad en la muerte de los Parbulos, colocándose vana y tontamente en los Altarillos los infantiles cadaveres con mas numero de luces que por *nuestra* tibia fe suele tener el Corpus Christi; viniendo a ser como una especie de Idolatria semejantes vanos excesos; (...) no siendo menos lo que se ha informado a S. I. de hacer Posas en el entierro con entonadas lucidas Mesas; añadiendose la ridiculèz, de que lleben entre quatro el Angelito entumbado; quando *nuestra Madre* la Iglesia desea, que vayan estos Parbulos muy a la vista de todos con tunicela de Albada y coronada de flores sus cabezas, en señal todo de su inocencia, y de su Bautismal pureza.<sup>789</sup>

Como deja entrever el obispo, alrededor del niño solía armarse una suerte de “altarcito” profusamente iluminado. La acusación de idolatría que formulaba De la Torre no era descabellada, ya que muchos creían que el niño difunto se había convertido efectivamente en un ángel que podía obrar milagros y era digno de devoción. Frente a estos excesos, el prelado invocaba las disposiciones reales que limitaban el uso de cera y otras vanidades. De acuerdo con las instrucciones del obispo, el niño podía ser llevado sobre una “almohada adornada” y “con la caja al pie de ella”, pero no debían realizarse paradas en las calles ni llevarse incensario a la casa. Las procesiones con posas, que eran usuales en los entierros de adultos, estaban vedadas a los sepelios de párvulos, así como también el uso de la cruz alta.

Sin embargo, la repetición de las prohibiciones formuladas por la jerarquía eclesiástica permite entrever que estas normas tenían un escaso acatamiento en Buenos Aires. En la práctica, el cortejo solía recorrer las calles al son de la música, los cuetes y los repiques de las campanas, realizando múltiples paradas y concitando la atención de diversos vecinos y transeúntes. En una nota de 1802, la Curia de Buenos Aires se lamentaba de la persistencia de estas prácticas y urgía a acabar con estos “ridículos escándalos”:

---

<sup>789</sup> SGU, Libro de Difuntos de la Parroquia de Montserrat, 1770-1800, fs. 16v-17.

por cuanto en diferentes tiempos se ha prohibido por los superiores eclesiásticos, el que se hayan entierros de párvulos por la irreverencia que se observa en los templos, y el escándalo que es consiguiente, con otros muchos daños espirituales; siendo como es, por otra parte constante y notorio en esta ciudad que en el día ha tomado este mal mucho incremento porque los dichos entierros que se dicen de angelitos van acompañados de hachas encendidas, y de una música que por todas las calles hasta que llega a la Iglesia va recogiendo gente de todos sexos y clases, que hacen más lucida la función con cohetes, y una *ridícula* algazara tanto más *extraña* en un *pueblo culto y capital de Virreinato*".<sup>790</sup>

Como señala Jaime Peire (2000, p. 183), estas directivas denotaban un nuevo “sentido del ridículo” –típicamente ilustrado– y un intento de “racionalización de la piedad” por parte de la jerarquía eclesiástica. No caben dudas de que la élite ilustrada se sentía cada vez más incómoda frente a los excesos devocionales de la vieja religiosidad barroca. El carácter público y festivo del cortejo, la algazara inmoderada y la nutrida concurrencia de “gente de todos sexos y clases”, contravenía ese nuevo sentido del ridículo, atentaba contra la decencia de los templos y menoscababa la solemnidad y circunspección con que la Iglesia contemplaba tradicionalmente a la muerte.

En sus *Recuerdos del Buenos Ayres Virreynal*, Mariquita Sánchez rememoraba estas costumbres del pasado, calificándolas como “locuras” y “extravagancias”:

Pero lo más original era cuando se moría un niño. Esto era una fiesta. Lo principal era pensar que era un ángel que se había ido al cielo. Estos entierros eran anunciados con repiques y *cuetes* y los niños se vestían del modo más original. No se podía creer las locuras que se hacían; ya parados, ya sentados; los vestidos de raso más ricos, llenos de alhajas. Era en estos casos que lucían estas alhajas. Iban las personas encargadas a la iglesia y después que se hacía la ceremonia, en un lado de la iglesia lo desnudaban al pobre niño de todas las cosas de más que le habían puesto.<sup>791</sup>

La práctica de vestir y desvestir al “angelito” no difería demasiado de lo que se hacía con las imágenes de los santos en sus respectivas festividades. También a ellos se les colocaban finos vestidos y joyas, al punto de incitar una abierta competencia entre los devotos, que el propio Cabildo había reprobado en un acuerdo de 1775: “hallandose introducido por los mismos regulares el pernicioso y perjudicial abuso de vestirse las Imágenes de los Santos, y Santas

---

<sup>790</sup> Citado en Peire (2000, p. 183). Las bastardillas son suyas.

<sup>791</sup> Sánchez de Thompson (2010, p. 141).

cuias festividades se celebran en sus Iglesias, con muchas alhajas de oro, Diamantes, Perlas, y otras piedras preciosas”.<sup>792</sup> Algo similar ocurría en las casas de los fieles con las imágenes del Niño Jesús. Como señala Estela Barbero (1994), “era frecuente rodearlos con una profusión de adornos, cabecitas de ángeles, relicarios, animales, farolitos, cenefitas, flores entre las que asomaba la carita del Niño dormido” (p. 310).

Es probable que estas prácticas barrocas hayan servido de modelo para los atavíos y ornamentación de los “angelitos”. Tal era el lujo de los adornos y alhajas con que se engalanaban los párvulos que estas podían despertar la codicia de potenciales ladrones o malhechores. El autor desconocido del *Diario de un soldado*, relata un curioso episodio ocurrido en Buenos Aires el 2 de mayo de 1809:

En este día debemos Escribir en este diario un caso susedido en un Velorio tarde de la noche. Entraron unos Emmascarados armados tirando tiros a Espantar a los que Estavan en el. quitaron al Angel. al punto se desaparecieron los mascarados – sosegados los del Velorio echaron a meno al parvito. Y los de la presa lo desnudaron de las ricas alajarias de oro y plata Diamantes candileros /a la mañana deste día Encontraron al Parvito En una sanja desnudo.<sup>793</sup>

El episodio que relata el autor del *Diario* debe haber causado una gran consternación entre los principales vecinos de la ciudad. Al mismo tiempo, ambos relatos demuestran que era una práctica frecuente el uso de alhajas costosas, ya fueran de oro, plata o diamantes, como parte del particular vestuario del “angelito”. Las guirnaldas de flores, la profusión de velas, los paños de vivos colores y los aderezos de oro y diamantes formaban parte de una misma puesta en escena, que tenía por objeto concitar la atención del concurrente y exaltar la gloria del “ángel” fallecido. Esta escenificación y teatralidad de la ceremonia podía alcanzar límites impensados, como revela el relato de Mariquita Sánchez:

¡Cómo diré hasta dónde iban estas extravagancias!: ya eran pastores, ya cautivos, ya ángeles; en fin, hubo la más divina ocurrencia en una casa en que murió un niño y un negrito. Vistieron al niño de San Miguel y al negrito como Diablo. La madre lloró, suplicó,

---

<sup>792</sup> AGN, *Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires*, Serie III, t. V, p. 461.

<sup>793</sup> AGN (1960). *Diario de un soldado*, p. 239.

pero como era esclava tuvo que callar. Pero alguna buena alma fue a dar parte del hecho y vino una orden de la autoridad para sacar al pobre negrito y enterrarlo como cristiano.<sup>794</sup>

La equiparación del niño blanco con el arcángel y del negrito con el diablo no era un hecho casual. San Miguel –jefe del ejército divino y azote de Lucifer– suele ser representado en la iconografía cristiana como un ángel guerrero y con un demonio vencido a sus pies. De esta forma, la teatralidad y exuberancia de la piedad barroca se entremezclaba con otros aspectos de la vida terrenal o profana y reforzaba los prejuicios étnicos que regían el orden social del Buenos Aires colonial. Aunque una escena como esta podía resultar desagradable e irreverente a los ojos de la élite letrada, esto no impedía que se siguieran reproduciendo aquellas mismas prácticas entre una feligresía muy habituada a la exuberancia y dramatismo del modelo barroco.

Además de la profusión de vestiduras, ornato y luminarias con que se engalanaba al parvulito, estos velorios también suponían una continuada concatenación de bailes, música, juegos y comidas. En este aspecto, la “celebración” no difería demasiado de los velorios de adultos, aunque quizá éstos últimos no alcanzaban el mismo tono festivo que caracterizaba al del “angelito”. En 1778, el clérigo portugués Pedro Fernandes de Mesquita señalaba que los velorios de los niños eran los “más alegres”, porque “también hay bailes y otras diversiones, y muchos los conservan (a los muertitos) tres o cuatro días para hacer más extensa la fiesta”.<sup>795</sup> De la Torre también hacía explícita su censura contra los desórdenes y escándalos que se vivían en estos festejos:

no con menos dolor a sido informado por personas timoratas de otra escandalosa corruptela, y abuso, que igualmente se estila en esta Provincia en la muerte de los Parbulos; gastandose, ò empleandose no uno, sino algunos dias con sus noches en vayles, y escandalosos fandangos, que como dijo San Efen: son deslumbramiento y tinieblas de los mozos, perdicion de las mugeres, tristeza de los Angeles, è invenzion de los Demonios; viniendose à celebrar la eterna gloria (que por la gracia del Bautismo consiguió el Inocente) con los precipicios mas resbalosos para el Infierno (...), cediendo la necia y pecaminosa alegria de los Padres en melancolica y amarga tristeza de su Angelito.<sup>796</sup>

---

<sup>794</sup> Sánchez de Thompson (2010, p. 141).

<sup>795</sup> Pereira Fernandez de Mesquita (1982, p. 63).

<sup>796</sup> SGU, Libro de Difuntos de la Parroquia de Montserrat, 1770-1800, fs. 17v-18.

Para la jerarquía eclesiástica, esa “pecaminosa alegría”, esa “escandalosa corruptela” de juegos, bebida y bailes, no sólo desvirtuaba el sentido de la ceremonia, sino que incitaba a la perdición y a la condenación de los propios concurrentes. De acuerdo con el prelado, estos velorios –celebrados al amparo de la noche– también eran ocasión de “indecibles irreligiosidades” y “siniestros ritos” que amenazaban con manchar la “pureza” de la religión católica. Por este motivo, De la Torre prohibió bajo pena de excomunión estos “excesos” y ordenó a los curas que publicaran en “tablillas” los nombres de los padres y de los dueños de las casas en que se practicasen aquellos “errores y horrores”. Sin embargo, ni las censuras del clero ni el temor a las represalias parecen haber hecho mella en la feligresía porteña.

Cincuenta años después de las admoniciones de De la Torre, los velorios de los “angelitos” seguían practicándose con muy escasas variaciones. Así lo confirma el relato de J. A. Beaumont, un viajero inglés que se encontraba de paso por la localidad de San Pedro en 1826:

Una noche fuimos invitados a la casa del alcalde, a un baile ofrecido para celebrar la muerte de su único hijo y heredero. El motivo de la fiesta nos pareció extraordinario y objetable, pero aún así decidimos aceptar la invitación. Al entrar en la sala encontramos el recinto lleno de damas y caballeros bien vestidos, bailando minués y danzas españolas con su acostumbrada gracia y vivacidad; una orquesta de cuatro músicos animaba la reunión; el mate circulaba en copas de plata, que traían los esclavos. En un extremo de la sala, sobre un plano inclinado, estaba colocado el cuerpo del niño, vestido de seda y adornos de plata- y decorado con una profusión de flores y velas de cera. Una esclava parada a su lado le enjugaba la sustancia que exudaba por los ojos y la boca. A la familia y los invitados se los veía muy contentos por la forma en que había sido arreglado el cadáver, y la danza continuó hasta la una de la noche. Se nos informó después que esta costumbre proviene de la creencia, común entre ellos, de que, si un niño muere antes de haber alcanzado los siete años, es seguro que va al cielo. (...) Su muerte a esa edad es considerada como un favor especial del Todopoderoso: de ahí que se los designe con el nombre de ángeles.<sup>797</sup>

El relato de Beaumont condensa todos los tópicos característicos de los velorios de angelitos: la confianza en la salvación segura del niño, el espíritu festivo, la exuberancia en la ornamentación y vestuario, así como la música y el baile. Por otro lado, el testimonio de este espectador inglés no difiere demasiado de las impresiones recogidas por otros viajeros en

---

<sup>797</sup> Beaumont (1828, pp. 202-203).

diferentes puntos de Hispanoamérica. Otro súbdito británico –el capitán G. F. Lyon– nos ofrece una descripción muy similar en base a una celebración análoga, que tuvo la oportunidad de presenciar en el México postrevolucionario.<sup>798</sup>

La variedad de testimonios demuestra tanto la extensión de esta práctica dentro del mundo hispanoamericano, como así también lo desconcertante que estas costumbres podían resultar a los ojos de un extranjero. Sin embargo, el relato de Beaumont es particularmente significativo si tenemos en cuenta que la fiesta se llevaba a cabo nada menos que en la casa del alcalde, lo cual demuestra que hacia la década de 1820 los vecinos más “notables” de la campaña de Buenos Aires seguían participando de estas ceremonias. A diferencia de otros testimonios, nada dice Beaumont de procesiones, cuetes y cortejos, lo cual podría ser indicio de un lento proceso de interiorización o repliegue de estas prácticas desde el espacio público al ámbito privado u hogareño.<sup>799</sup>

Precisamente, el control y la moderación de estos excesos barrocos era uno de los objetivos que perseguía la reforma eclesiástica rivadaviana. En diciembre de 1821, junto con la creación de un cementerio extramuros, se dispuso la fabricación de tres carros fúnebres para conducir los cuerpos de los difuntos. El reglamento original –rubricado por el arquitecto Próspero Catellín– no contemplaba la elaboración de un vehículo específico destinado a la conducción de los párvulos. Sin embargo, el mismo documento establecía lo siguiente: “todo joven soltero sea de la clase que fuere el carro que a este le corresponda deberá cubrirse con una guarnición de algodón blanco con flecos de la misma clase. Lo mismo se observará para las Señoras del mismo estado”.<sup>800</sup> Aunque con un tono mucho más sobrio que el de la tradicional piedad barroca, el gobierno provincial mantenía la costumbre que asociaba el

---

<sup>798</sup> “Era toda una ceremonia de alegría y regocijo, ya que se supone que todos los niños que morían escapan al purgatorio y se convierten en ‘angelitos’ de inmediato. Se me informó que el entierro sería seguido por un fandango, en muestra de regocijo de que el niño hubiese sido llevado de este mundo. Sin duda alguna, la obligación de los cristianos es resignarse a sus aflicciones, pero estoy seguro de que pocas mujeres inglesas llevarían a la tumba a su primer y único hijo, con un semblante sonriente; y puedo responder de la misma manera por la incapacidad de los hombres para lanzar cohetes de júbilo cuando les arrancan a su primogénito.” Citado en Lomnitz (2013, p. 203).

<sup>799</sup> Según Catalano (2015), en la América anglosajona se desarrolla un proceso de estas características entre fines del siglo XVIII y principios del XIX: “anteriormente, la muerte del niño podía ser atribuida a la Divina Providencia o a la voluntad de Dios. A medida que la responsabilidad por la sobrevivencia de los niños se vuelca sobre los padres, y sobre las madres en particular, el duelo se transforma en una cuestión más bien privada” (p. 76).

<sup>800</sup> AGN, Sala X, 35-11-5, Policía. Construcción de carros fúnebres, 1821.

color blanco con la pureza y la inocencia, extendiéndola en este caso a todos los “jóvenes solteros”.

Si bien el reglamento original no contemplaba un carro específico para los párvulos, su construcción fue encargada por el Jefe de Policía a un fabricante de carruajes británico, a principios de 1823. De acuerdo con el presupuesto elevado por el inglés Guillermo Morris, el carro se encontraría forrado en su totalidad con paño blanco.<sup>801</sup> Aunque el constructor no da más especificaciones, contamos con una sucinta descripción del mismo realizada por otro súbdito inglés que residía en Buenos Aires a principios de la década de 1820:

Un carro fúnebre fantásticamente ornamentado, para llevar los cadáveres de los niños hasta su última morada, se ha puesto últimamente en uso. Tiene ramilletes de plumas blancas en el techo y es tirado por dos mulas; el conductor es un muchacho ataviado a la manera de los jinetes de Astley.<sup>802</sup>

La vestimenta del jinete, y la escena en general, debe haber resultado ridícula y extravagante a los ojos del autor del relato. No en vano el ignoto viajero inglés comparaba el atuendo del conductor con el que usaban los jinetes en los espectáculos de Philip Astley, un afamado acróbata y maestro de circo británico, reconocido por sus espectáculos hípicos.<sup>803</sup> La fabricación de este carro tan particular —a pesar de no encontrarse comprendida en los planes originales del gobierno— revela la persistencia de un conjunto de prácticas y creencias profundamente enraizadas en la población de Buenos Aires. Aunque el nuevo sistema eliminaba los molestos cortejos, tradicionalmente acompañados de música y cuetes, no alteraba el sentido profundo que se atribuía a la muerte del párvulo. Ni siquiera el espíritu ilustrado y el impulso reformador del proyecto rivadaviano habían sido capaces de desterrar definitivamente estas antiguas costumbres.

---

<sup>801</sup> *Ibid.*, 1823.

<sup>802</sup> An englishman, *A five years residence in Buenos Ayres...*, 1825, p. 120.

<sup>803</sup> Esta descripción coincide con la de otro viajero que recorrió la ciudad por esos años, el también británico Francis Bond Head (1826): “Hay un pequeño carro para los niños, el cual realmente pensé que era un carro de saltimbanquis; tenía una estructura liviana y abierta, con ruedas pintadas de blanco y cortinas de seda celeste, y era conducido al galope por un muchacho vestido de escarlata y un enorme penacho de plumas blancas en su sombrero” (p. 38).



### 3. ¿Dolor o indiferencia?

No resulta sencillo determinar en qué términos era percibida la muerte del niño en el seno de la familia y de la sociedad porteña colonial ¿Qué sentimientos se ponían en juego en esta situación y en qué medida éstos reflejaban los condicionamientos demográficos de la época? ¿Podemos hablar de una cierta indiferencia ante la muerte de los párvulos, como parecieran sugerir las altas tasas de mortalidad y el significativo número de expósitos? Esto es lo que sugiere Ariès (1975), para quien la niñez era aún una categoría difusa y no concitaba el mismo compromiso afectivo que habría de despertar en las sociedades contemporáneas.

Basándose en este modelo, José Luis Moreno (2004) presenta un panorama similar para el Río de la Plata revolucionario y tardocolonial. Según Moreno (2004) –quien utiliza básicamente fuentes de carácter judicial–, “fueron muy pocas, casi excepcionales, las situaciones en las que algunos de los progenitores se expresaron en términos de cariño y afecto” (p. 75). De acuerdo con este autor, el tono de los expedientes recién comienza a cambiar a partir de 1830, cuando empezaron a introducirse las palabras afectuosas hacia los hijos.

Sin embargo, creemos que existen diversos indicios que señalan en un sentido contrario al sugerido por estos autores. Las muestras de amor y de cariño –que Moreno (2004) raramente encuentra en los expedientes judiciales– aparecen con relativa frecuencia en los testamentos. Muchos moribundos dejaban legados para los huérfanos que criaban en sus casas o para los niños de su familia, como nietos, sobrinos o ahijados. Santiago Burgos –vecino de la Cañada de la Cruz– pidió en su testamento de 1783 que “al niño Luis, por haberlo criado con el cariño de Padre se le den del quinto de mis bienes cien pesos, con la advertencia, que se le señalen algunas baquitas”.<sup>804</sup> Otra testadora, María del Pilar Illescas, legaba el remanente de su quinto para dos niñas que estaba criando, a las que dejaba en poder de su hermana, para que ésta “las eduque y las atienda con el mismo amor y cariño con *que* yo las he mirado”.<sup>805</sup> Este tipo de testimonios son demasiado frecuentes como para creer que se trata meramente de casos excepcionales.

---

<sup>804</sup> AGN, Sucesiones 4306, Testamentaria de Santiago Burgos, f. 4.

<sup>805</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 1, 1813, f. 82.

Aunque la muerte del niño –como señala el propio Moreno (2004, p. 41)– solía ser aceptada con silencio y resignación, muchos manifestaban sinceras muestras de pesar y de aflicción ante la pérdida de sus pequeños hijos. Recordemos las lamentaciones de Francisca Guerreros, quien le manifestaba a su hija el terrible “golpe de sentimiento” que le había causado la muerte de su nieta Luisita. Bien pudiera objetarse que esto ocurría solamente con los niños que hubieran superado una cierta edad, especialmente el crítico período de lactancia. Sin embargo, las ansiedades e inquietudes en torno al bautismo de los recién nacidos denotan una preocupación muy marcada por la “salud espiritual” de los niños pequeños. No es un hecho menor que la Asamblea de 1813 se haya negado a dilatar el bautismo de los bebés hasta el octavo o noveno día de vida –como proponía el Protomedicato– para no contrariar de esta manera el “celo religioso” y “piadoso temor de los padres”.

En su *Relación* de 1778, el padre Pereira Fernandes de Mesquita relata un episodio, ocurrido en Colonia del Sacramento, que confirma el sentimiento y la angustia que podía concitar la muerte de un niño pequeño:

Entre las mujeres portuguesas que allí se encontraban para viajar en las carretas (encarretarse) estaba una casada con un soldado llamado Manuel Alí y con un hijo pequeño, atacado de viruelas, en los brazos, que estaba expirando. Acercóse al teniente del rey, y mostrándole el estado en que tenía a su hijo pidióle, con más lagrimas que palabras, se compadeciese de ella, concediéndole el quedarse, para ir de allí en unos días, en otra conducción, en cuanto moría su hijo, para darle sepultura, según se veía que no duraría muchas horas; pero él, más insensible que una piedra, empezó a berrear como un toro, y con desentonados gritos le respondió: “Que echase fuera su hijo y que se embarcase de inmediato”. Como el frío era excesivo, expiró el niño, y metió a la madre en la carreta, más muerta que viva, y la hicieron salir sin darle más tiempo, ni para llorarlo ni darle los últimos besos.<sup>806</sup>

Más allá de su dudosa veracidad, el relato de Pereira operaba sobre el terreno de lo verosímil; es decir, se asentaba sobre un imaginario de la muerte y de la maternidad que no era ajeno a sus contemporáneos. La imagen de la madre con el hijo agonizante en sus brazos buscaba

---

<sup>806</sup> Pereira Fernandez de Mesquita (1980, p. 29).

concitar la empatía del lector, de la misma manera que la “insensibilidad” del oficial español se transformaba en el blanco de las críticas.

Por otro lado, el recuerdo de los hijos difuntos no necesariamente se agotaba con la muerte. Al momento de redactar su testamento, algunos padres y madres consignaban con asombrosa escrupulosidad a los hijos muertos “en la más tierna edad”. Otra práctica frecuente consistía en que los padres bautizaran a sus hijos con los mismos nombres que sus hermanos fallecidos. El obispo De la Torre daba cuenta de esta extendida costumbre en sus instrucciones de 1769: “suele suceder, que muerto un Parvulo pongan los padres un mismo nombre à otro que le suceda.”.<sup>807</sup> Es probable que por medio de esta elección se esperase obtener para el nuevo niño la protección del “angelito” que había partido al cielo. Por el contrario, otros autores sugieren que esta práctica constituía una expresión del carácter irreversible y absoluto de la muerte, ya que el fallecimiento del niño dejaba otra vez disponible el nombre que le había sido asignado originalmente.<sup>808</sup>

De cualquier forma, esta costumbre tampoco constituía un hecho aislado ni era privativa de la ciudad de Buenos Aires. Otras sociedades de Antiguo Régimen –algunas de ellas muy distintas a la porteña– hacían un uso muy extendido de los necrónimos.<sup>809</sup> Según Daniel Smith (1985), en Nueva Inglaterra, “durante el siglo XVIII, la sucesión necronímica ocurría en cerca del 90% de los niños muertos con el nombre de uno de sus padres y en más de tres cuartas partes de los niños que no llevaban el nombre de su padre o de su madre” (p. 546). De acuerdo con este autor, esta práctica sólo disminuyó a partir del siglo XIX, con el desarrollo de una nueva actitud ante la muerte, ligada a la influencia del romanticismo.

Asimismo, muchos vecinos costeaban misas de ángeles y sufragios, no sólo ante la muerte de sus hijos, sino también en memoria de los niños huérfanos que acostumbraban criar en sus casas. Incluso fieles de muy escasos recursos solían invertir sus exiguos caudales para dotar de cierta solemnidad a estas ceremonias. Como sugiere Alberto Soto Cortés (2010), “no debió ser sencillo para las familias pobres enfrentar los costos de los servicios funerarios de los pequeños, pero su propio carácter de santidad debió de influir y hacer más fácil que padrinos

---

<sup>807</sup> SGU, Libro de Difuntos de la Parroquia de Montserrat, 1770-1800, f. 14v.

<sup>808</sup> Cfr. Smith (1980, p. 546).

<sup>809</sup> El término “necrónimo” hace referencia a la utilización del nombre de una persona muerta.

y familiares aportaran las cantidades faltantes” (p. 171). A fines de 1772, por ejemplo, el cura de la parroquia de Montserrat consignó la inhumación de un párvulo que –a pesar de ser hijo de dos esclavos– fue sepultado con entierro mayor por querer sus padres un oficio “con toda Pompa”.<sup>810</sup> El esfuerzo que podía significar para un esclavo el conseguir los seis pesos que costaba un entierro mayor demuestra que no todas estas muertes eran vividas con indiferencia.

Por otro lado, difícilmente podría afirmarse que el abandono, en tanto práctica generalizada, constituya una prueba inequívoca del desinterés de una sociedad ante la muerte de los niños. Estos comportamientos se veían atravesados por muchas otras variables, como el temor de las mujeres solteras a dar a luz a un hijo por fuera de la unión matrimonial. Los velorios de “angelitos” tampoco denotaban precisamente un sentimiento de indiferencia o un “desdén por la vida”, como lo califica Lomnitz (2006, p. 203). Los gastos que implicaban estas celebraciones, así como la dedicación y tiempo que demandaban de parte de los padres, no se condicen con aquella pretendida indolencia. La resignación o incluso la alegría que se demostraba en estas oportunidades tampoco era incompatible con el dolor y el sentimiento de pérdida.

#### **4. Conclusión**

La actitud ante la muerte del niño era ciertamente diferente a la que concitaba el fallecimiento de un adulto. Esta disparidad se comprende mejor si se tiene en cuenta el estrecho nexo que liga a la muerte, dentro de la cosmovisión cristiana, con la culpa y el pecado. Aquellos niños que habían muerto en la pureza bautismal gozaban de una inocencia libre de toda mácula. Sólo el pecado original –redimido por el agua del socorro– se interponía en el camino de la salvación. La suerte de aquellos que habían muerto sin bautismo era motivo de arduos debates y controversias. La importancia de este sacramento se ve reflejada en los escrúpulos y prevenciones que concitaba su administración, incluso en el caso de aquellos nonatos que eran arrancados del vientre de sus madres difuntas. La ansiedad que suscitaba el bautismo expresaba las mismas angustias salvíficas que asaltaban al resto de la feligresía barroca.

---

<sup>810</sup> SGU, Libro de Difuntos de la Parroquia de Montserrat, 1770-1800, f. 48.

Una vez administrado este sacramento, nada impedía la salvación del inocente. La muerte ya no era motivo de angustias y temores, como los que asediaban a los fieles adultos. El alma del niño difunto no reclamaba oraciones y sufragios, ya que se encontraba libre de toda culpa. La muerte adquiriría entonces un tono completamente diferente. La resignación y el abandono ante la inevitabilidad de la voluntad divina se veía reforzada por la certeza de una salvación segura. La muerte del inocente se encontraba libre de las angustias e incertezas que asediaban al resto de los fieles.

La equiparación del niño con el ángel no debe interpretarse como una simple alegoría o una mera figura retórica. Los padres, familiares y allegados concebían al niño difunto como a un ser cuasi sagrado, cuyo auxilio e intercesión podía ser invocado en momentos difíciles, casi como si se tratase de un santo o de una entidad protectora. Los bulliciosos y concurridos velorios del “angelito” dan cuenta del peso de esta creencia, así como del carácter público y colectivo que asumía la muerte en el contexto de la piedad barroca. Pero junto con esta dimensión lúdica y festiva, la muerte del niño retenía un cierto tinte lúgubre y dramático. Con el avance de la nueva sensibilidad ilustrada, la muerte niña iría perdiendo ese carácter profundamente ambivalente. La tradicional convivencia entre la risa y el llanto – característica sobresaliente de la sociedad barroca– se volvería cada vez más incomprensible e intolerable.

## Capítulo IX. La liturgia del poder.

*Dignitas nunquam perit  
individua vero quotidie pereunt*<sup>811</sup>

La universalidad e inexorabilidad de la muerte dotaban a ésta de un cierto tinte igualitario. Los predicadores solían destacar la rectitud e imparcialidad del divino Juez, así como la insustancialidad de las glorias terrenales. La muerte parecía igualar a los poderosos con los desvalidos, haciendo de ellos el objeto de una justicia igualmente rigurosa. Como hemos señalado, era frecuente que se incluyese a un pontífice o a un monarca en los cuadros de ánimas, e incluso en las representaciones del infierno o del purgatorio. En uno de sus sermones, Fray Pantaleón García se permitía imaginar al Papa Inocencio III entre las “voraces llamas” del Purgatorio y al rey Carlos V nadando en “aquel estanque de azufre”.<sup>812</sup>

Sin embargo, el “poder” sabía cómo reafirmar las diferencias y jerarquías que separaban a unos muertos de otros. La retórica “democratizante”, que hacía de la muerte un gran “igualador social”, no era óbice para que las élites y los notables locales solemnizaran ese último instante con grandes exequias y ceremonias. Al mismo tiempo que el discurso eclesiástico proclamaba la igualdad de los hombres ante Dios, el aparato ritual de la muerte barroca se ocupaba de resaltar las diferencias y las jerarquías. Como sostiene Louis Vincet Thomas (1978, p. 157), todo “poder” se afirma sobre la ilusión de la inmortalidad. Por este motivo, los efectos disolventes de la muerte debían ser conjurados, de forma tal de garantizar la supervivencia del cuerpo social. Mediante diversos mecanismos simbólicos, el “poder” reafirmaba su perpetuidad, independientemente del destino perezoso de los hombres que lo detentaban.

Una de las elaboraciones intelectuales más complejas y sofisticadas a las que ha dado lugar este deseo de supervivencia es la doctrina de “los dos cuerpos del rey”, magistralmente descrita por Ernst Kantorowicz (2012). A diferencia de su “cuerpo natural”, es decir de su individualidad física, el “cuerpo político” del rey era invisible, intangible e inmutable. Este cuerpo político o “místico” (por analogía con el cuerpo místico de Cristo) estaba formado

---

<sup>811</sup> “La dignidad nunca perece, mientras que los individuos mueren todos los días”. Citado en Kantorowicz (2012, p. 381).

<sup>812</sup> García, P. *Sermones panegíricos de varios misterios, festividades y santos*, t. III, 1810, p. 356.

por el conjunto de todos sus súbditos, del cual el monarca era la cabeza. De esta forma, el poder regio podía superar las limitaciones y miserias de la individualidad humana y burlar el destino trágico de la muerte. Mediante esta ficción teológico-política, podía garantizarse la continuidad e inmutabilidad del poder monárquico. “El rey nunca muere”, argüían los juristas y letrados.<sup>813</sup>

Pero el desafío de la mortalidad –que tan sutilmente habían sabido conjurar los pensadores medievales– no era privativo de la institución monárquica. La muerte acecha a todo poder, precisamente porque desnuda sus limitaciones y debilidades. Las ceremonias que rodeaban el fallecimiento de un alto dignatario, ya fuera un obispo, un oidor o un virrey, eran motivo de una solemnidad muy particular. Para estos individuos la inmortalidad se presentaba bajo la forma de la “gloria”, tanto mundana como celestial.

Por otro lado, estas ceremonias no apuntaban sólo a honrar la memoria del difunto en términos individuales o personales, sino que pretendían exaltar y enaltecer la dignidad imperecedera que éste detentaba. En el caso de los prelados, que eran considerados sucesores de los primeros apóstoles, era el poder espiritual de la Iglesia –emanado del propio Cristo– el que daba pruebas de su inmutabilidad y de su grandeza. En lo que respecta a los altos funcionarios de la Corona, era la propia institución monárquica –de la que ellos eran “viva copia”– la que se veía exaltada y enaltecida. Honrando la memoria de los hombres que habían detentado esas altas dignidades, tanto el poder monárquico como el eclesiástico daban pruebas de su propia supervivencia, de su anhelada inmortalidad. Allí estaba la Iglesia y la Corona, el cuerpo social con todos sus miembros y corporaciones, dando cuenta de su persistencia e inmutabilidad.

### **1. Los dos cuerpos de Carlos III: moderación y decencia en el último funeral regio.**

*...se han de morir como los demas hombres,*

---

<sup>813</sup> Según Kantorowicz (2012), la continuidad garantizada por la sucesión dinástica y la ficción de la “corona invisible” reemplazó durante el período bajomedieval a una concepción previa, de carácter cristocéntrico. En ésta última, la muerte del rey inauguraba un período de interregno divino, durante el cual el poder del monarca revertía en Cristo (p. 337).

*pero no su autoridad, porque esta  
permanece entera en sus sucesores,  
e inspira en todos el mismo respeto y veneración.*<sup>814</sup>

Carlos III encarna –más que cualquiera de sus predecesores y sucesores al frente de la Corona– el modelo paradigmático de monarca ilustrado. Uno de los objetivos fundamentales del proceso reformista impulsado por la monarquía borbónica consistía precisamente en acrecentar y reforzar la figura y autoridad regia, en detrimento de otras corporaciones y estructuras de poder. Por este motivo, la Corona se mostró particularmente interesada en reafirmar el origen divino del monarca, poniendo aquella vieja teoría al servicio de sus nuevos proyectos de modernización y centralización administrativa. Los clérigos –sujetos a una creciente censura y escrutinio por parte de las autoridades seculares– no vacilaron en contribuir a este proceso de sacralización de la figura regia. Manuel Abad Illana, obispo de Córdoba en tiempos de la expulsión de los jesuitas, afirmaba que “por Dios reinan los Reyes y de Dios viene lo que ellos determinan”.<sup>815</sup> Otro furibundo regalista –el arzobispo José Antonio de San Alberto– publicó en 1786 un *Catecismo real* que bien podría considerarse un verdadero monumento al absolutismo monárquico.

La muerte de Carlos III –acaecida en diciembre de 1788– coincide con uno de los momentos de mayor auge dentro de este proceso de sacralización de la figura regia. El fallecimiento del rey ponía a prueba la renovada imagen de la monarquía y hasta qué punto ésta había permeado entre sus súbditos americanos. Al mismo tiempo, la necesidad de solemnizar y enaltecer la figura del monarca debía canalizarse de acuerdo a las nuevas máximas ilustradas, que promovían la moderación en las ceremonias y manifestaciones colectivas, procurando evitar los fastos y pompas innecesarios. Las reales cédulas expedidas por el flamante Carlos IV encomendaban al virrey y la Real Audiencia que fomentase la moderación en las pompas y lutos, tal como se hallaba previsto en anteriores resoluciones.<sup>816</sup>

Una vez llegada la noticia a Buenos Aires, el virrey Loreto dispuso un luto de seis meses y ordenó que se diera traslado de la real cédula a todos los cabildos y jefes políticos y militares

---

<sup>814</sup> AGN, Biblioteca Nacional, legajo 353, pieza 6130. “Sermón de exequias de *Nuestro Catholico Monarca* Dn. Carlos III... Ciudad de Santiago de Chile en 8 de agosto de 1789”.

<sup>815</sup> Citado en Mariluz Urquijo (2006, p. 201).

<sup>816</sup> Cfr. *Cedulario de la Real Audiencia de Buenos Aires*, 1929, t. I, pp. 245 y 246.



del virreinato.<sup>817</sup> El pregonero, escoltado por una compañía de granaderos, se encargó de esparcir la novedad, al tiempo que se fijaba la real cédula en los “parajes acostumbrados”. Mientras esto ocurría en las calles de la ciudad, los cañones de la fortaleza tronaban en señal de luto. Por su parte, el virrey y los miembros de la Audiencia, reunidos en Real Acuerdo y con el concurso del obispo, resolvieron los detalles referentes a las exequias del monarca.

El 29 de julio de 1789 se llevó a cabo la solemne función de honras. Esa mañana, al son de las campanas y las salvas de artillería, las principales autoridades políticas, eclesiásticas y militares de la ciudad, reunidas en sus diferentes cuerpos, pasaron al palacio del virrey para darle el correspondiente pésame. Por la tarde, todas las corporaciones volvieron a reunirse en el palacio y se dirigieron en procesión hasta la catedral, donde se había colocado un gran túmulo, ideado por el ingeniero José Custodio de Sáa y Faría. El monumento funerario –que remplazaba simbólicamente al cuerpo ausente del monarca– había insumido un costo de 1400 pesos y contaba con “Arcos en sus quatro frentes, lleno de luces, y diferentes Targetas y poecias apropiadas... assi en el Tumulo, como à la entrada de la Iglecia y otras partes de ella”. A este lúgubre clima, se sumaban los solemnes cantos del oficio de difuntos, interpretados por los miembros de las diferentes comunidades religiosas.

La ceremonia continuó al día siguiente con las sucesivas misas y responsos. Los cuerpos políticos, militares y eclesiásticos se volvieron a congregarse en la catedral para escuchar el sermón fúnebre, a cargo del padre Manuel Sánchez, provincial de la orden de la Merced. Más tarde, el virrey se desplazó al oratorio del fuerte, donde el deán se encargó de rezar un último responso. En el altar se hallaba colocada la imagen del difunto Carlos III, presidiendo la ceremonia. Este último gesto resulta altamente significativo. Como bien señala Juan Carlos Garavaglia (2007), “el retrato real –es decir, el rey mismo– se hallaba en el oratorio de la fortaleza, símbolo del poder secular y no en la catedral” (p. 40).

La preeminencia del poder secular y del aparato militar en las exequias regias era un signo inequívoco de la nueva relación que se estaba estableciendo entre Corona e Iglesia. Por otro lado, el papel central que asumían los soldados y milicianos en las celebraciones y

---

<sup>817</sup> En lo que respecta a las exequias celebradas en Buenos Aires, nos atenemos a la descripción que ofrecen Garavaglia (2007, pp. 39-40) y Torre Revello (2004, pp. 159-162), quienes se basan a su vez en un informe elevado por el virrey Loreto, que se encuentra depositado en el Archivo General de Indias.

ceremonias reales daba cuenta del creciente peso del funcionariado castrense dentro de la estructura de poder del estado monárquico tardocolonial.<sup>818</sup> No menos curioso es que la oración fúnebre compuesta por el provincial mercedario –y predicada en Buenos Aires delante del virrey– haya quedado inédita. En su lugar, la Imprenta de los Expósitos publicó otros dos panegíricos: el que pronunció el canónigo Funes en la catedral de Córdoba y el predicado por el arzobispo de Charcas, Fray José Antonio de San Alberto, en la catedral platense. Un rápido vistazo a esas piezas oratorias permite comprobar los sobrados motivos que tenían los funcionarios borbónicos para darlas a la imprenta.

El sermón pronunciado por Funes en la ciudad de Córdoba presenta un tono inequívocamente ilustrado.<sup>819</sup> Los elogios del orador no sólo se centran en las virtudes y la piedad del monarca, sino que se dirigen especialmente a resaltar sus medidas de gobierno, tales como la reforma educativa o el fomento al comercio, las artes y las ciencias. Aunque el predicador no niega el origen sacro de la institución monárquica, su postura es ciertamente más ambigua que la de muchos de sus contemporáneos.<sup>820</sup> En un pasaje de su discurso, Funes llega a decir que “en muchas cosas es igual el Príncipe a los demás hombres”, aunque acto seguido afirma que “el título de Soberano lo separa de la masa común, y lo coloca entre Dios y sus Vasallos”.<sup>821</sup> Procurando contrapesar sus alabanzas, el orador lanza una velada advertencia, apelando al poder disolvente de la muerte:

Pero sin la virtud ¿qué viene á ser este alto Personage? (...) Quando mas su poder es una sombra fugáz, que muy en breve se dicipa, y solo dexa la memoria de haber sido. Su corona es un ramo de laurel que se marchita, y se destruye entre las nieves del sepulcro: su gloria no pasa al otro lado de la eternidad. La virtud, solo la virtud puede conceder el privilegio del verdadero reynar: solo ella puede hacer inmortal lo caduco, y que el dia de la muerte sea el dia de la inauguración.<sup>822</sup>

---

<sup>818</sup> Es interesante destacar en este punto el trabajo de Jaime Valenzuela Márquez (2010, p. 74 ss.), quien ha explorado el proceso de “militarización de las ceremonias urbanas” y su impacto en el desarrollo de una nueva sensibilidad sonora en el Chile tardocolonial.

<sup>819</sup> “Oración fúnebre que en las exequias del católico rey don Carlos III... Dixo el doctor don Gregorio Funes...”, en *Archivo del doctor Gregorio Funes*, 1944, t. I.

<sup>820</sup> Por momentos, se vuelve explícita su concepción pactista. Cfr. *Ibid.*, p. 297.

<sup>821</sup> *Ibid.*, p. 323.

<sup>822</sup> *Ídem.*

La verdadera inmortalidad –advierte Funes– no reside en el ejercicio de la Corona u otras altas dignidades, sino en las virtudes de la vida cristiana. La admonición del clérigo cordobés parece no diferir demasiado de las prevenciones de San Alberto, para quien la muerte es “el último fin, y escollo fatal de todas las grandezas del mundo, donde nada sirve, sino el haber vivido bien”.<sup>823</sup> Sin embargo, a diferencia del receloso Funes, que prefiere exaltar su obra terrenal, el arzobispo no teme en caracterizar al monarca como a un verdadero santo: “bastaba ver al Rey Carlos una sola vez para reconocerlo, y venerarlo, ya no como à Rey, y Potestad sublime de la tierra, sino como a un Santo del Cielo y del Señor”.<sup>824</sup> San Alberto –que corría con la ventaja de haber conocido personalmente al difunto– hacía girar todo su discurso en torno a este punto. Tampoco dejaba de recordar a su auditorio que los reyes eran “imágenes visibles de Dios” y que su autoridad era necesariamente benéfica, ya que provenía de éste último.

La empresa de santificación del monarca suponía también la conquista de la gloria celestial, como bien señalaba el prelado:

Los santos mueren; pero su muerte es como la del Sol, de quien se dice que muere, no mas que porque se pone, porque se esconde, ò se traslada à otro emisferio, donde luciendo en èl, vuelve prontamente à nacer, resucitar, y lucir (...). Asi pues murió el Rey Carlos, pero no digamos que murió, sino que asi se puso este Sol de la España; (...) asi se trasladò del emisferio de este mundo infeliz (...) al hemisferio feliz, ò celestial Jerusalem, por quien suspiraba...<sup>825</sup>

Si Funes optaba por presentar a Carlos III como un héroe del siglo –inmortalizándolo en sus triunfos y obras de gobierno– San Alberto, en cambio, recurría a la vieja estrategia de la santificación.<sup>826</sup> En otro sermón fúnebre –predicado en Santiago de Chile, pero que circulaba por Buenos Aires en una versión manuscrita– podemos apreciar una tercera forma de

---

<sup>823</sup> *Oracion funebre que en las solemnes exequias del muy alto, y poderoso señor Carlos III..., dixo el Ilustrisimo Sr. D. Fr. Joseph Antonio de San Alberto, Arzobispo de la Plata, 1789, p. 18.*

<sup>824</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>825</sup> *Ibid.*, pp. 108-109.

<sup>826</sup> Daisy Rípodas Ardanaz (1992) –quien compara el sermón de Funes con el predicado un siglo y medio antes por el primer obispo de Buenos Aires, Fray Pedro de Carranza, en las exequias de Felipe III– sostiene que es posible constatar en las oraciones fúnebres una disminución de los “tópicos” tradicionales y un “aumento paralelo de los elementos provenientes de la realidad” (p. 169). El sermón de San Alberto, así como otros analizados más adelante, parecen contradecir o por lo menos matizar la tesis sostenida por esta autora.

“inmortalidad”. En este caso, el orador –preocupado por destacar la continuidad y perennidad del poder regio– llegaba al peligroso extremo de equiparar al monarca con el propio Dios:

Para establecer pues Dios en la tierra esta autoridad real *que* reprecente su divina y eterna soberania, puso en la frente de los Reyes una como señal respetuosa de su divinidad, no dudando por esto el Real Profeta David de llamarlos Dioces; *anque* si Dioces de tierra y polvo, *porque aunque* se han de morir como los demas hombres, pero no su autoridad, *porque* esta permanece entera en sus sucesores, e inspira en todos el mismo respeto y veneracion: y por esto es *que* mira Dios como honor propio las veneraciones *que* la lealtad tributa á estas sus visibles imagines con las *que* gobierna el universo.<sup>827</sup>

La exaltada retórica del orador santiaguino no contenía, sin embargo, grandes novedades. La teoría del origen divino del monarca, revitalizada en tiempos de la Ilustración, se combinaba con otra vieja sutileza teórica: la perennidad de la dignidad y del poder regio. Incluso un orador más bien receloso, como Funes, no dejaba de distinguir entre las dos “personas” de Carlos III: “como hombre” y “como rey”.<sup>828</sup> La muerte, lejos de hacer mella en la autoridad del rey, servía precisamente para hacer presente una vez más aquella sublime figura, que – como recordaba San Alberto– tan lejos se encontraba de “estas remotas provincias de la América meridional”.

## 2. Una Iglesia de luto: enfermedad y muerte del obispo Azamor y Ramírez.

*No me olvido Señores  
que alabo a un ungido del Señor,  
y no a un héroe del siglo.  
Luis José de Chorroarín<sup>829</sup>*

Manuel Azamor y Ramírez tomó posesión de la diócesis de Buenos Aires el 10 de mayo de 1788 y se desempeñó al frente de ésta hasta su muerte, acaecida ocho años más tarde.<sup>830</sup> A

<sup>827</sup> AGN, Biblioteca Nacional, leg. 353, pieza 6130. “Sermón de exequias de *Nuestro Catholico Monarca...*”.

<sup>828</sup> Cfr. “Oración fúnebre que en las exequias del católico rey don Carlos III...”, en *Archivo del doctor Gregorio Funes*, 1944, t. I, p. 312.

<sup>829</sup> AMM, AB, Carpeta 27, n. 6. Elogio fúnebre del obispo Manuel de Azamor y Ramírez, 1796.

<sup>830</sup> Sobre Azamor y Ramírez, cfr. Rípodas Ardanaz (1982). En este apartado nos basamos fundamentalmente en el informe levantado por el notario eclesiástico, Gervasio Antonio de Posadas: “Enfermedad, muerte y funerales del Ilustrísimo Señor Obispo de Buenos Aires, Mons. Manuel Azamor y Ramírez”, en *Revista de la Biblioteca Nacional*, t. IV, nro. 15, 1940.

finis de 1795, el obispo había tenido una primera advertencia de su fatal enfermedad. Mientras realizaba una visita pastoral, a ocho leguas del pueblo de Areco, el prelado fue acometido por un imprevisto síncope. Recién en agosto de 1796, ante los fuertes dolores y el agravamiento del mal, Azamor se decidió a consultar a su médico, el licenciado José Capdevila. Una junta de facultativos se encargó de confirmar las sombrías sospechas de éste último: el prelado padecía una “inflamación o acceso al hígado, con retoque al pulmón, y encharque de humores en las entrañas”.<sup>831</sup>

El primero de septiembre, el obispo formalizó su testamento cerrado ante el escribano José Eufrasio Boyso. Al día siguiente, después del toque de las oraciones, le fue suministrado el santo viático de manos del deán Picasarri. El Santísimo Sacramento había sido llevado bajo palio hasta la residencia del obispo, en el seminario conciliar. Según el notario eclesiástico, la procesión se llevó a cabo “con la mayor solemnidad y concurrencia de gentes del pueblo, todo el clero de sobrepelliz, y el Cabildo eclesiástico con capas de coro”.<sup>832</sup> El último de los sacramentos, la extremaunción, le fue suministrado el día ocho del mismo mes.

Sin embargo, la agonía del obispo habría de prolongarse durante otras tres semanas. En ese tiempo, Azamor se encargó de poner en orden los asuntos de su diócesis, así como sus cuestiones personales. Todos los días –siempre que su enfermedad lo permitía– el obispo recibía la comunión y escuchaba la santa misa, que era celebrada en un altar portátil instalado en su propio gabinete. El doctor Chorroarín, quien pronunció la oración fúnebre en el día de sus honras, afirmaba que el prelado enfrentó la muerte con completo renunciamento y abnegación: “no se turba ni asusta, se resigna en la divina voluntad, y ofrece a Dios el sacrificio de su vida”.<sup>833</sup> Pero el agravamiento del mal le deparaba crecientes tormentos y fatigas. Los “ecos y lamentos tristes” –decía el notario eclesiástico– se hacían sentir “en las mas piezas ó quartos de su palacio”.<sup>834</sup> Presa de crecientes padecimientos, el obispo falleció finalmente el domingo 2 de octubre, festividad de la Virgen del Rosario, apenas pasado el mediodía.

Luego de constatada la muerte, el cabildo eclesiástico se encargó de comunicar la noticia al pueblo, mediante el lúgubre tañido de las campanas. Según lo acostumbrado en estos casos,

---

<sup>831</sup> “Enfermedad, muerte y funerales...”, p. 430.

<sup>832</sup> *Ibid.*, p. 430.

<sup>833</sup> AMM, AB, Carpeta 27, n. 6. Elogio fúnebre del obispo Manuel de Azamor y Ramírez, 1796.

<sup>834</sup> “Enfermedad, muerte y funerales...”, p. 431.

“se mando tocar à Sede Vacante, haciendose la seña con la campana mayor de la catedral, que dio ochenta golpes pausados, y seguidamente siguió el redoble, que imitaron las parroquias, conventos y demas iglesias de esta capital”.<sup>835</sup> El estruendo provocado por el tañido unánime de las campanas debió sorprender a los habitantes de la ciudad, que –sin embargo– se hallaban al corriente del grave estado en que se encontraba el obispo. Con la muerte de éste, comenzaban las exequias y ceremonias fúnebres y daba inicio un extenso período de sede vacante, que habría de prolongarse hasta la llegada de su sucesor, en 1803.

La misma noche de su muerte, el cuerpo de Azamor fue diseccionado, disecado y embalsamado, tal como se acostumbraba hacer con los prelados. El cadáver debía resistir incorrupto el tiempo suficiente para que le fueran rendidas las honras y honores correspondientes. Una vez culminado el procedimiento, las entrañas (corazón, intestinos, etc.) fueron enterradas en el panteón, mientras que el cuerpo embalsamado fue acondicionado y revestido de todos los atributos propios de la dignidad episcopal:

Se vistio el cadaver por manos de sacerdotes de las pontificales vestiduras, casulla, y guantes morados, mitra, pectoral y esposa, y se colocó en la posición *que prescribe el ceremonial sobre un colchon forrado de tafetán negro, dos almohadas ò coxines de terciopelo carmesí, con franjas y borlas de oro, para sostener la cabeza, y otra para la mano derecha que el pueblo había de besar: todo puesto sobre un tumulo de dos gradas, cubierto de bayetas negras, que se construyó en medio de la sala que servia de Oratorio.*<sup>836</sup>

La puesta en escena tenía por objeto exaltar y honrar la figura del obispo, pero también dar cuenta de la grandeza y esplendor que ostentaba el poder episcopal. En la sala del oratorio y en otra contigua se formaron cuatro altares, en los que se oficiaron diversas misas a lo largo de todo el día. Durante la mañana del 3 de octubre, concurrieron las cuatro órdenes religiosas de la ciudad a rendir sus honores al difunto prelado, cantando cada comunidad una misa de réquiem con vigilia y responso. Al día siguiente continuaron las misas, en este caso a cargo del cabildo eclesiástico. Más tarde, el cadáver fue dispuesto para el entierro en un féretro cubierto de terciopelo carmesí y franjas de oro, con un crucifijo de plata entre las manos.

---

<sup>835</sup> *Ibid.*, p. 432.

<sup>836</sup> *Ídem.*

Recién a las dos de la tarde del día 4, se abrieron las puertas de la recámara para que el pueblo pudiera pasar a despedirse del prelado.

El entierro estaba pautado para las cuatro de la tarde. Con antelación se habían enviado las correspondientes esquelas, “convidando” a todas las corporaciones, tribunales, comunidades religiosas y jefes políticos y militares. Delante de la catedral, del seminario conciliar y en los ángulos de la plaza, se habían colocado sendas mesas cubiertas de bayeta negra, colchas de terciopelo y cuatro hachas de cera encendidas. En cada una de estas paradas debía ser depositado el cuerpo, mientras se entonaban las correspondientes oraciones y responsos. Según el informe del notario eclesiástico, fueron necesarias siete horas para cumplir toda la ceremonia, desde las cuatro de la tarde hasta las once de la noche. La procesión, como era costumbre, incluía a los principales vecinos y dignatarios de la ciudad, organizados de acuerdo a una estricta etiqueta. El inusual despliegue puede comprobarse en el testimonio notarial, al que citamos *in extenso*:

primero las personas particulares que asistieron por convite; luego las cofradías, hermandades, y terceras ordenes con sus pendones ó estandartes; despues el *Real* Colegio de *San Carlos*, las comunidades religiosas de Betlemitas, la *Merced*, *San Francisco*, y *Santo Domingo*, con sus cruces; luego las cruces parroquiales, y todo el clero de sobrepelliz y estola, dentro de cuyas filas iban quatro pages del *excelentísimo Señor Virrey don Pedro Melo de Portugal*, con achas en las manos. Seguia despues el feretro y cadaver en hombros de sacerdotes revestidos en casullas (...) y rodeado de doce sacerdotes de sobrepelliz y estola, y hachas encendidas en las manos. Delante iba el *Señor Dean* (...) que hacia el oficio vestido de capa negra, y los dos beneficiados con dalmáticas, acompañandoles en ala los prelados de las religiones igualmente de capa y con dalmaticas. En pos del cadaver iba el cabildo eclesiástico (...) haciendo el duelo, vestidos de manto capitular, calada la capucha, y suelta la cauda, que guardaban quatro niños pages, vestidos de sotana y luto. Ultimamente iba el *Muy Ilustre Cabildo* de esta ciudad, dentro de cuyo respetable cuerpo iba toda la familia del *Señor Obispo difunto*...<sup>837</sup>

Una vez concluida la nutrida procesión y depositado el féretro en el túmulo construido en la catedral, dio inicio el oficio de difuntos. Las distintas autoridades y corporaciones tomaron su lugar en el interior de la iglesia, en tanto que las comunidades religiosas se encargaron de

---

<sup>837</sup> *Ibid.*, pp. 433-434.

solemnizar los cantos. Finalizada la ceremonia, el cadáver fue depositado en el panteón de la catedral, lugar destinado tradicionalmente al entierro de los obispos y canónigos.

Durante los días siguientes se celebró un novenario de misas cantadas, período durante el cual se dispuso un túmulo con velas encendidas. En la parte superior de la estructura se encontraba un cojín de terciopelo, en el que se colocó una “calavera *que* calaba una mitra y el baculo de plata”. A los pies de ésta se hallaba el tradicional capelo verde, símbolo de los obispos. Resulta particularmente sugestivo este contraste entre la calavera –representación paradigmática del “obispo-persona” y de su carácter mortal– en contraposición a los imperecederos atributos episcopales, símbolos del “obispo-dignidad”.

Casi dos meses después de la muerte del prelado se realizó la función de honras, para la cual volvieron a congregarse las principales autoridades y dignatarios de la ciudad. A las cinco de la mañana comenzaron las celebraciones, que culminaron recién pasado el mediodía. Las comunidades religiosas así como el clero secular se encargaron de la multitud de misas, tanto cantadas como rezadas. La oración fúnebre, que se prolongó durante poco más de una hora, estuvo a cargo del rector del Colegio de San Carlos. El orador –que en su sermón se debatía entre la tradicional vehemencia barroca y la nueva moderación ilustrada– no dudaba en calificar al difunto de “sabio” y “ungido del señor”. Su muerte, afirmaba Chorroarín, daba pruebas de su caridad y sabiduría: “murio como verdadero sabio *porque* aprendió la ciencia del morir, termino su vida con la muerte de los justos: salio de este golfo arriesgado, y tomo puesto en la tierra firme de la verdad”.<sup>838</sup>

Junto a las palabras del orador, un profuso despliegue simbólico embargaba la vista de los concurrentes y daba cuenta de las virtudes del difunto. En la capilla mayor –dice el notario Posadas– se levantó

un magnifico tumulo de orden dorico, con tres cuerpos, y quince varas de altura (...), con muchas piramides, estatuas y luces. En el segundo cuerpo, *que* estaba interiormente vestido de damasco carmesi y amarillo, se miraba una base de vistosa figura, (...) sobre la cual pendia una casulla de raso morado, soberbiamente bordada de realce de oro; (...) por baxo mirando al pueblo se puso [en] otro coxin el baculo, el sombrero, y el escudo de las armas del difunto prelado. Las luces de la *iglesia* se dispusieron de un modo grave y

---

<sup>838</sup> AMM, AB, Carpeta 27, n. 6. Elogio fúnebre del obispo Manuel de Azamor y Ramírez, 1796.



funebre y por todos los arcos y columnas; y en el tumulo se colocaron muchos targetones que contenian varios gerograficos pintados, y composiciones poeticas en verso heroico (...) aludiendo todos à las ciencias y virtudes que profesò el difunto.<sup>839</sup>

Si nos atenemos a la minuciosa descripción realizada por el notario Posadas, el entierro de Azamor debió ser uno de los más concurridos y fastuosos en toda la historia del Buenos Aires colonial. El funeral y exequias de este prelado demandó un gasto no desdeñable: en total se sufragaron 3.668 pesos con 2 reales, costeados de la masa de diezmos y de las “rentas caídas” de la mitra. La solemnidad de la ceremonia, la profusa ornamentación del túmulo, así como la nutrida concurrencia que acompañaba al cuerpo del difunto, eran una muestra de la propia grandeza y prosperidad –impostada o no– de la que gozaban la Iglesia porteña y la flamante capital virreinal. Todas sus instituciones y dignatarios se habían dado cita para la ceremonia, desde la Real Audiencia y el Cabildo hasta la miríada de cofradías y hermandades que existían en la ciudad.

La muerte de un prelado constituía un evento extremadamente significativo para la Iglesia y para la comunidad en su conjunto. Por otro lado, se trataba de una circunstancia relativamente excepcional. Durante la segunda mitad del siglo XVIII, sólo dos obispos murieron ejerciendo la mitra en Buenos Aires: el porteño José Bazurco –fallecido en 1761– y el mentado Azamor y Ramírez en 1796. Estos luctuosos acontecimientos debían servir para reforzar y reafirmar la autoridad y grandeza de la Iglesia local. En estas celebraciones la ciudad entera se reunía para rendir sus honores al difunto prelado. En las exequias se expresaba un modelo totalizante y corporativo de sociedad: la *ecclesia* o comunidad de creyentes, conformada por sus diferentes cuerpos o miembros, y presidida por sus máximas autoridades espirituales.

Muerto el obispo, el liderazgo recaía en el cabildo eclesiástico, quien presidía la ceremonia y garantizaba la continuidad en el gobierno espiritual de la diócesis. Dada la frecuencia y duración que solían tener los períodos de “sede vacante” en los obispados americanos, la reafirmación de esa continuidad jurídica resultaba particularmente significativa para las autoridades eclesiásticas. El lenguaje simbólico del funeral daba cuenta de la supervivencia del “cuerpo”, a pesar de la pérdida de su “cabeza”. El poder y la unidad de la Iglesia local

---

<sup>839</sup> “Enfermedad, muerte y funerales...”, pp. 436-437.

salían reconfortados y fortalecidos luego del duro golpe que significaba la muerte de su Pastor.

### 3. Piedad y buen gobierno: muerte y gloria de un virrey.

*Iglesia Santa de Buenos-Ayres.*  
*¿Qué golpes tan fuertes, y tan repetidos son estos,*  
*con que la diestra del Todo Poderoso os hiere*  
*en la parte mas hermosa y delicada*  
*de vuestro místico cuerpo?*  
Carlos Joseph Montero<sup>840</sup>

Apenas seis meses después de la muerte del obispo Azamor, Buenos Aires habría de padecer el imprevisto fallecimiento de su máxima autoridad política y militar, el virrey Pedro Melo de Portugal.<sup>841</sup> El 27 de marzo de 1797, Melo se había embarcado rumbo al puerto de Montevideo, con el objetivo de inspeccionar las obras defensivas que se estaban realizando en la otra banda del río.<sup>842</sup> Promediando la travesía, el virrey “sintió novedad en su salud” y quiso regresar a Buenos Aires, pero por estar más cerca de la costa oriental se decidió a desembarcar en la Colonia. Aparentemente recuperado, Melo se dirigió por tierra a Montevideo y en esta última ciudad compartió dos banquetes con el antiguo virrey del Perú, Francisco Gil de Taboada, quien se encontraba de paso por allí. Creyéndose repuesto de su enfermedad, partió rumbo a Maldonado para continuar con su inspección. Pero a la altura de la villa de Pando, los síntomas recrudecieron y el coche del virrey debió detener su marcha. Los médicos llamados al efecto constataron el grave estado del paciente y le aconsejaron que se preparase para la muerte.

---

<sup>840</sup> *Oracion funebre que en las solemnes exequias que celebraron los señores albaceas... por el alma del Exmo. Señor Don Pedro Melo de Portugal y Villena...*, 1798, p. 32.

<sup>841</sup> Melo fue el primer y único virrey –además de Joaquín del Pino, muerto en 1804– en fallecer durante el ejercicio de sus funciones.

<sup>842</sup> En lo atinente a la enfermedad y muerte del virrey, nos basamos en las noticias que da Melchor López Cossio, en un diario manuscrito citado en Lafuente Machain (1946, pp. 250-253). Sobre las exequias, nos atenemos al acta capitular reproducida por este mismo autor (pp. 253-255).

Luego de confesarse con un religioso de la orden de Santo Domingo, el virrey fue trasladado nuevamente a Montevideo, donde se ocupó de redactar su testamento. Por medio del mismo, el moribundo pidió ser enterrado en el monasterio de las capuchinas de Buenos Aires; una elección ciertamente inusual para un hombre de su rango.<sup>843</sup> Según su panegirista, el doctor Montero, el agonizante virrey acogió con abnegación la proximidad de su muerte: “con que resignacion oye esta ultima sentencia: no se asusta, no se consterna, él responde como David: Si Dios no quiere que le hemos de hacer; hagase en todo su Santisima voluntad”.<sup>844</sup>

Cumplidos sus deberes terrenales y espirituales, Melo falleció finalmente a las 12 horas del sábado Santo, día 15 de abril de 1797, después del repique del aleluya. Según Melchor López Cossio, el cuerpo del difunto fue embalsamado por el licenciado Capdevila, quien se había trasladado expresamente a Montevideo para atender la enfermedad del virrey. Podemos suponer que el cirujano ya contaba con experiencia en la materia, dado que se había encargado de ejecutar idéntica operación con motivo de la muerte del obispo Azamor, seis meses antes.

Al día siguiente de su muerte, el cadáver del virrey fue trasladado hasta el muelle, siendo escoltado por la cruz parroquial y toda la clerecía de Montevideo revestida de sobrepelliz.<sup>845</sup> Sin embargo, el mal tiempo demoró durante varios días el traslado e impidió que el navío que conducía los restos del difunto pudiera entrar a “Balizas”. Recién el jueves 20 de abril, apenas pasado el mediodía, pudo efectuarse el desembarco del cuerpo. Un disparo de cañón dio aviso a las tropas, que se aprestaron a recibir el cadáver. Al “bajo del río” concurrieron también el cabildo y la Real Audiencia, vestidos de luto y golilla. Sin siquiera apearse éstos, el cuerpo del virrey fue subido a su carruaje y conducido hasta el fuerte. Llegados a destino,

---

<sup>843</sup> En su *Diccionario biográfico colonial*, Enrique Udaondo (1945) refiere la siguiente historia, recogida por el franciscano Abraham Argañaraz en unos apuntes inéditos: “el virrey Melo era protector del convento de Monjas Capuchinas y en una visita que hizo a las Madres, a través del torno como es costumbre, una virtuosa religiosa llamada Sor María Clara, que tenía fama de gozar de don de profecía, al despedirse, con resolución le dijo: ‘Señor mándese sepultar aquí, porque sus monjas son las que se han de acordar de encomendarle a Dios’. Agrega que el virrey quedó de ello muy extrañado y que notándolo las religiosas, procuraron hacerla callar, pero que ella seguía repitiéndoselo. Cuando el virrey se agravó en la villa de Pando al verse morir dijo: ‘Ah esto era lo que me prevenía la monja’ y dispuso que sus restos descansaran en la iglesia de San Juan” (pp. 576-577).

<sup>844</sup> *Oracion fúnebre que en las solemnes exequias...*, 1798, p. 32.

<sup>845</sup> Cfr. Mariluz Urquijo (1977, p. 315), quien cita copia del acta de defunción.

los restos del difunto fueron conducidos hasta una sala previamente acondicionada para el velorio:

Se introdujo hasta el terzer Salon donde estaba dispuesta una Mesa con barias Gradadas para colocar los Achones que havia, colgadas las dos Salas de Blanco en Señal del Luto que se acostumbra. Se puso luego de manifiesto a el Pueblo dicho Cadaber, que teniendo el Rostro mui Negro no despedia ningun olor.<sup>846</sup>

Durante todo ese día y el siguiente, el cuerpo del virrey permaneció expuesto al público. Recién el día 22 a las nueve de la mañana se dio inicio al entierro. La descripción del cortejo fúnebre remeda a la del difunto obispo, aunque con menos pompa y solemnidad. La procesión era encabezada por el cabildo eclesiástico (presidido por el deán), seguido por los curas de la catedral. Detrás se encontraban los demás párrocos con sus cruces y luego las comunidades religiosas. Cerrando la marcha iban el Real Consulado, el Cabildo secular con sus masas, la Real Audiencia, el Tribunal de Cuentas, y finalmente el resto del pueblo y las tropas veteranas y de milicias. Cuatro posas se dispusieron a lo largo del breve trayecto que iba desde el fuerte hasta la catedral, para terminar luego en la iglesia de San Juan.

El cadáver iba amortajado con el hábito de la Orden de Santiago y revestido de sus “insignias y trofeos militares”. El cuerpo del virrey no era transportado por los dolientes, sino por un grupo de peones ocultos tras un paño negro.<sup>847</sup> Al llegar la procesión a la catedral, se realizó una descarga de fusilería y se dispararon cuatro cañones que iban junto con el cortejo. Una vez dentro, el cuerpo fue colocado en un túmulo custodiado por diez soldados que llevaban las armas “a la funerala”.<sup>848</sup> Se cantaron tres salmos y dos “nocturnos solemnes” y luego la misa, oficiada por el deán. Concluida la ceremonia en la catedral, se reanudó la procesión hasta la iglesia de San Juan. Allí, luego de las correspondientes oraciones y otra descarga de fusilería, se procedió a enterrar el cuerpo, dando por finalizada la ceremonia.

A pesar de la solemnidad que era característica en este tipo de circunstancias, el entierro del difunto virrey –que había sido organizado por la Real Audiencia– fue realizado con relativa discreción y sobriedad. No hubo “dolientes” ni “convidados”, se aclara en el acta capitular.

---

<sup>846</sup> Citado en Lafuente Machain (1946, p. 254).

<sup>847</sup> *Ibid.*, p. 255.

<sup>848</sup> Se denomina así a una forma de llevar el arma en los funerales o viernes santos, en los cuales se pone el cañón del fusil mirando al suelo y la mano sobre el pecho, en señal de luto.

Este espíritu de moderación se ve corroborado si comparamos este entierro con el del obispo Azamor y Ramírez, efectuado tan sólo uno mes antes. El contraste entre una y otra ceremonia da cuenta de las diferencias en la concepción del poder y los mecanismos de legitimación y reafirmación a los que apelaban cada uno de estos grupos. En primer lugar, el despliegue marcial –muy acotado en las exequias del difunto prelado– adoptaba en el caso del virrey un papel central, ya que éste fungía como jefe militar. Por otro lado, a diferencia del alto clero –preocupado por conservar sus tradicionales privilegios y prerrogativas– los funcionarios borbónicos acogieron sin mayores reparos el ideal ilustrado de moderación. Sin embargo, también ellos –aunque provistos de otro lenguaje– procuraron exaltar la figura del difunto, así como la dignidad que éste detentaba.

Poco después de la muerte del virrey, vio la luz una colección de poemas fúnebres compuestos por la hiperbólica pluma del joven letrado Juan Manuel Fernández de Agüero. Dividida en dos libritos publicados por la Imprenta de los Expósitos, la obra de Agüero no se priva de recorrer todos los lugares comunes del género, en pos de exaltar la ilustre figura del difunto.<sup>849</sup> Aunque el escaso talento del autor le valió a éste el vituperio y la mofa de la pequeña comunidad literaria de Buenos Aires, sus poesías fúnebres constituyen una buena muestra del uso un tanto desmesurado que se hacía de este género laudatorio a fines del período colonial. El fárrago barroco convive en estas desordenadas composiciones con algunas vagas referencias al panteón y a la mitología griega, que denotan un superficial conocimiento y afición por la cultura clásica, muy característico de los ilustrados rioplatenses.

En sus exorbitadas poesías, Fernández de Agüero alude a la Parca en tanto símbolo de la muerte, convertida ésta en un “fiero monstruo”, cruel y terrible, que se complace llevándose consigo a los hombres más ilustres y virtuosos. Dice, en uno de sus versos, el exaltado poeta: “parca cruel del Averno fiero aborto,/¿cómo á Melo, que fué nuestras delicias/lo haces de tu guadaña vil despojo?”.<sup>850</sup> Si hemos de guiarnos por la ardorosa pluma de Agüero, la igualdad

---

<sup>849</sup> Hemos consultado únicamente la segunda de las obritas (*Segunda parte de las poesías fúnebres consagradas a la tierna grata memoria del Exmo. Sr. Pedro Melo de Portugal y Villena...*, 1797), ya que no hemos podido localizar ningún ejemplar de la primera parte. Esta rara obra se encuentra citada en Puig (1910) y en Furlong (1953, pp. 201-202).

<sup>850</sup> *Segunda parte de las poesías fúnebres...*, 1797, p. 7.

ante la muerte retiene ciertos visos de injusticia a los ojos de una sociedad que es aún profundamente jerárquica:

Parca atroz y fraudulenta,  
indolente é impetuosa, (...)  
¿También con los grandes hombres  
te has de mostrar imperiosa  
sin que pueda excepcionarlos  
su nobleza, mando, y gloria?  
¿Acaso en la ley común  
del morir no se excepciona  
aquel que se inmortaliza  
con lo heroyco de sus obras?  
¿Pues si prendas excelentes  
reunidas en su persona  
manifestaba el gran Melo,  
cómo le asechas traidora?<sup>851</sup>

Como permite apreciar el encendido discurso del letrado rioplatense, la igualdad ante la muerte introducía un principio democratizante e igualador que no dejaba de resultar inquietante y cuyas nefastas consecuencias debían ser conjuradas. Fernández de Agüero recurre a otro lugar común para eludir ese carácter disolvente de la muerte: la gloria como triunfo póstumo. Esta “gloria” de la que habla el poeta rioplatense es la gloria terrenal pero también la eterna. Se trata, por un lado, del goce celestial de los bienaventurados (“advierde que Melo triunfa;/ pues ya de reyno mejora”<sup>852</sup>), pero también de la heroica “fama” que perdura en la memoria de los hombres (“Inmortal en los fastos de la historia/harán a *Melo* sus ilustres hechos,/conservándose eterna su memoria/de sus fieles amantes en los pechos”<sup>853</sup>). Muerto el cuerpo, perdurará su nombre en el recuerdo de los vivos. La fama del “gran Melo” –dice en otro pasaje el vehemente letrado– “durable hará en siglos su memoria”.<sup>854</sup>

---

<sup>851</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>852</sup> *Ídem.*

<sup>853</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>854</sup> *Ibid.*, p. 8

Las composiciones del arrebatado poeta sirven también para exaltar la dignidad virreinal, así como la continuidad y pervivencia de este magnánimo poder frente a la muerte del hombre que lo detenta. De esta forma, Fernández de Agüero puede permitirse decir “que ha resucitado *Melo/de Olaguer* en la persona” o que éste último es “viva copia” del primero.<sup>855</sup> No sólo el poder pervive más allá de la muerte, sino que triunfa sobre ésta. La composición poética es también una manera de legitimar y reafirmar esa continuidad, así como una forma de exaltar la figura del nuevo virrey:

Con sus benignas influencias,  
que ya derrama desde ahora  
nuestro ilustre *Don Antonio* [Olaguer]  
disipa las negras sombras.  
En medio de las tinieblas  
que triste pena ocasiona,  
aparece en ésta esfera  
como Antorcha luminosa.  
Y en este profundo chaos,  
en noche tan tenebrosa  
raya por los horizontes  
risueña, benigna Aurora.  
Sus luces pródiga esparce  
ácia ésta fúnebre Zona,  
serena la tempestad,  
y alivia nuestra congoja.<sup>856</sup>

El tono laudatorio de la poesía fúnebre cede por momentos a las clásicas reflexiones sobre la brevedad de la vida y la insustancialidad de los bienes terrenales. En uno de sus versos, por ejemplo, el poeta pone la advertencia en boca del difunto virrey: “desde ese solio elevado/veré que el hombre engañado/busca una falsa ventura:/es frenesí y gran locura/buscar reposo en la tierra”.<sup>857</sup> Sin embargo, el tono profano y apologético prima por sobre las consideraciones de carácter religioso. Como reconoce el mismo autor, las poesías están destinadas a exaltar y conservar la memoria del difunto virrey. Asimismo, estas

---

<sup>855</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>856</sup> *Ídem.*

<sup>857</sup> *Ibid.*, p. 10.

composiciones formaban parte de los preparativos y del aparato solemne reservado para el día de las honras. Las poesías laudatorias solían colocarse en las paredes del túmulo y otros lugares de la catedral. El mismo autor incluyó entre sus composiciones un acróstico con el nombre del virrey (*Imagen 1*) y otro en octava “en forma de laberinto” (*Imagen 2*), para ser colocados en el monumento fúnebre.

La función de honras –en la cual suponemos se hallaban expuestos los poemas de Fernández de Agüero– fue celebrada casi seis meses después de la muerte de Melo, el 13 de octubre de ese mismo año. El sermón fúnebre, pieza central de la ceremonia, fue encomendado por los albaceas al Dr. Carlos Montero, catedrático y cancelario del Real Colegio de San Carlos. El texto fue impreso en 1798 por los Niños Expósitos a costa del regente de la Real Audiencia, Benito de Mata Linares. La oración fúnebre contaba además con la elogiosa censura del arcediano Román y Cabezas y se hallaba especialmente dedicada al Príncipe de la Paz, Manuel Godoy.

La pieza oratoria compuesta por el padre Montero se sitúa en un registro mucho más moderado que el alambicado elogio poético salido de la pluma de Fernández de Agüero. Ciertamente que tampoco el primero ahorra alabanzas a la figura del difunto virrey, a quien compara con el rey Josías y califica de “Héroe”, “Protector” y “Padre de todas estas Provincias”. Sin embargo, Montero prescinde de la afectada erudición clasicista de Agüero y sus elogios discurren sin excesos ni notas altisonantes. Como señala Mariluz Urquijo (1977), el cancelario de los Reales Estudios dosifica prudentemente “las citas bibliográficas, los rasgos biográficos y la exaltación de las virtudes cristianas del virrey” (p. 317). Independientemente de los méritos del homenajeado, el sermón de Montero ofrece un esbozo bastante aproximado del modelo ideal de gobernante que primaba en tiempos del reformismo borbónico.

No es casual que el hábil orador haya privilegiado ciertos rasgos por sobre otros en su semblanza del difunto virrey. Todos los atributos propios del gobernante ilustrado se encuentran compendiados en el sucinto discurso del cancelario. Su fervor religioso y su devoción mariana se conjugan con dos aspectos particularmente caros a la monarquía borbónica: “su zelo en sostener y defender las Regalias” y “en conservar, y aumentar la Real



Hacienda”.<sup>858</sup> Y a la par que insiste en su recto gobierno y fervorosa piedad cristiana, el orador juzga con benévola indulgencia los errores y descuidos del homenajado.

Pero como plantea Mariluz Urquijo (1977), el elogio fúnebre no apuntaba sólo a honrar la figura del difunto Melo, sino que respondía a un objetivo mucho más vasto y ambicioso. Más allá de las virtudes del individuo fallecido, era necesario reivindicar la propia autoridad virreinal. Luego de los embates propinados por la política centralizadora del receloso ministro Gálvez, los virreyes americanos habían comenzado a recuperar buena parte de aquel poder y autonomía del que habían gozado sus antecesores durante la primera mitad de la centuria. La pérdida de un leal y virtuoso servidor, como lo era Melo de Portugal, constituía una oportunidad invaluable para reivindicar la figura del virrey en tanto “imagen viva del monarca”. De esta forma, la muerte se transformaba no sólo en una ocasión propicia para el recogimiento y la meditación espiritual, sino en una instancia de reafirmación y reivindicación del difunto y de lo que éste representaba, en tanto sucedáneo del monarca y “cabeza” del cuerpo político local.

#### 4. Conclusión

Aunque la ilusión de todo poder sea la inmortalidad, los instrumentos a través de los cuales esta “ficción” se construye no son siempre los mismos. Hacia fines del siglo XVIII, el lenguaje de los oradores y letrados rioplatenses abrevaba en dos grandes tradiciones: la idea de una “dignidad” imperecedera y la concepción clásica de la gloria, celestial o mundana. Por un lado, estaba la perpetuidad e inmortalidad inherente a una determinada “dignidad” (virrey u obispo de Buenos Aires), que venía dada a su vez por el carácter eterno del “reino”, de la Iglesia y de la Corona. Por otro lado, estaba la “fama” o gloria terrena que perpetuaba al individuo a través del recuerdo de quienes lo sucedían.

El origen divino de la monarquía –que el despotismo borbónico no hizo sino reafirmar– garantizaba la perpetuidad del poder regio. A imitación de éste, también las dignidades subalternas pretendían para sí aquel imperecedero estatuto, presentándose como su reflejo o

---

<sup>858</sup> *Oracion fúnebre que en las solemnes exequias...*, 1798, p. 13.

“viva imagen”. Esta interpretación, ciertamente forzada y antojadiza, no dejaba de encontrar acogida entre algunos súbditos porteños. El comerciante Eugenio Lerdo de Tejada asimilaba las críticas que se le hacían al virrey con un acto de sacrilegio, “pues siendo la Majestad y lo mismo su imagen, una cosa santa, sagrada y religiosa, merece en su trato la veneración de divinidad”.<sup>859</sup> Bajo este mismo espíritu, el exaltado poeta Fernández de Agüero exclamaba que había “resucitado Melo/de Olaguer en la persona”.<sup>860</sup> Incluso el comedido padre Montero recaía en este viejo paradigma, cuando conceptuaba al obispo y al virrey como “la parte mas hermosa y delicada de vuestro mistico cuerpo.”<sup>861</sup> La tendencia a la divinización del poder terrenal resulta ciertamente sorprendente, sobre todo si caemos en la tentación de contemplar al siglo XVIII a través del equívoco cristal de la secularización.

Junto con esta perpetuidad del poder –que hundía sus raíces en una concepción jurídico-teológica muy antigua– despuntaba la “fama” o gloria terrenal, convertida en una forma más bien mundana de inmortalidad.<sup>862</sup> De todas formas, tampoco éste era un procedimiento novedoso. Como bien ha mostrado Alberto Tenenti (1957), ya los humanistas de los siglos XIV y XV habían desarrollado un “culto a la gloria” que poco tenía que ver con la inmortalidad trascendente de matriz cristiana. Algunos de los más prominentes exponentes del pensamiento renacentista hicieron ingentes esfuerzos para hacer compatibles estas dos formas de la eternidad, conciliando a un mismo tiempo a Cristo con Cicerón.<sup>863</sup> Al igual que sus predecesores renacentistas, también los ilustrados del siglo XVIII –como Fernández de Agüero– recurrieron a las fórmulas clásicas para construir la imagen de una inmortalidad heroica de carácter terrenal. Los románticos del XIX, desprovistos ya de todo prurito religioso, habrían de hacer de éste un tópico extremadamente recurrente.

Por último, quedaba la santidad, como forma más plena y perfecta de eternidad. La santificación del poder podía adoptar un tono explícito y desembozado –como el que

---

<sup>859</sup> Citado en Mariluz Urquijo (1977, pp. 322-323).

<sup>860</sup> *Segunda parte de las poesías fúnebres...*, 1797, p. 5.

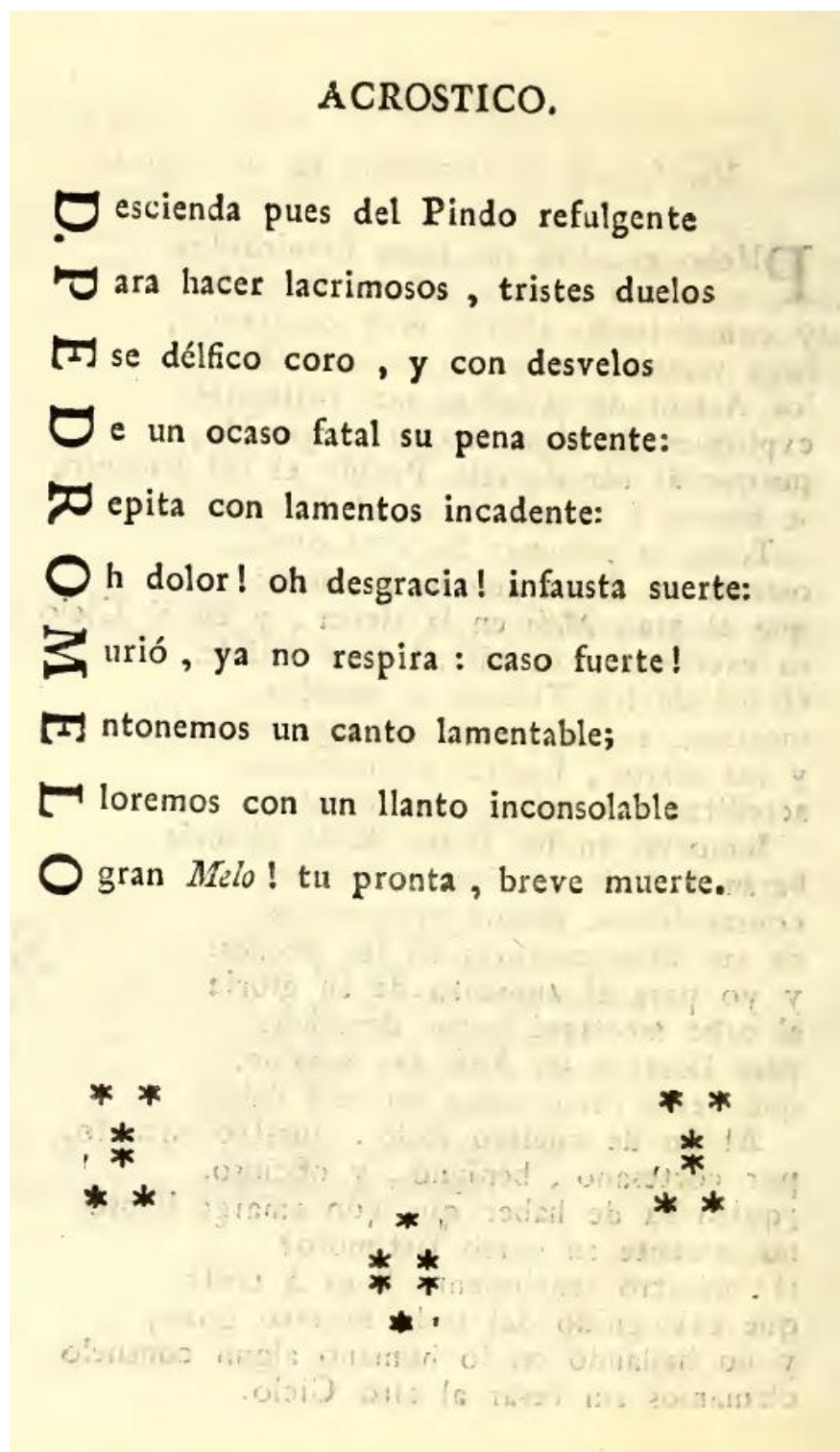
<sup>861</sup> *Oracion funebre que en las solemnes exequias...*, 1798, p. 1.

<sup>862</sup> Las nociones de “gloria” y de “fama” tendrán un amplio desarrollo a partir de principios del siglo XIX, en la medida en que se consolida un modelo de muerte heroica ligado a la militarización del período revolucionario. Este tema exige un análisis pormenorizado que –por motivos de extensión y economía expositiva– preferimos reservar para ulteriores investigaciones. Hemos propuesto una aproximación preliminar al tema en Roca (2020). Sobre la noción de “gloria” en el contexto de las guerras de independencia, cfr. Rabinovich (2009).

<sup>863</sup> Cfr. Tenenti (1957, cap. I. “Il mito della gloria”).

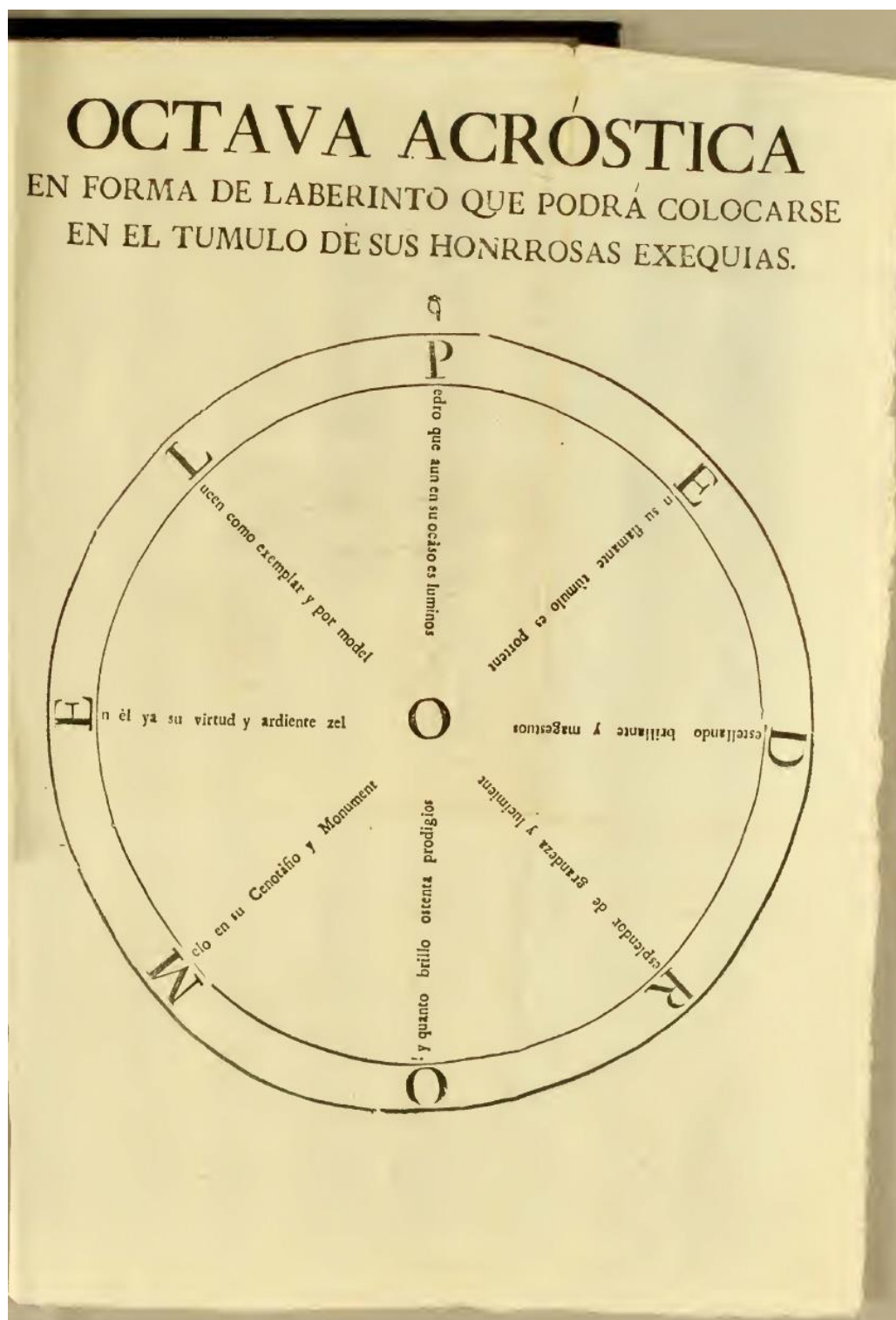
empleaba el obispo San Alberto— o bien presentarse de forma más solapada, como ocurría con otros predicadores de su tiempo. La imagen del difunto, convertido en un hombre virtuoso y cristiano, no difiere demasiado entre un sermón y otro. Esto se vuelve particularmente evidente en la descripción que se hace de la muerte de cada uno de estos personajes: todos la aceptan con confianza, abandono y perfecta resignación. De esta forma, el homenajeado se transformaba también en un ejemplo para quienes escuchaban atentamente el sermón. La cabeza del cuerpo político y social debía presentarse como un modelo de conducta que guiara e inspirara al resto de sus miembros. La “virtud” vencía a la muerte y legitimaba e immortalizaba al poder.

**Imagen 1.** Acróstico compuesto por Juan Manuel Fernández de Agüero en honor del virrey Pedro Melo de Portugal (1797).<sup>864</sup>



<sup>864</sup> Segunda parte de las poesías fúnebres..., 1797, p. 11.

**Imagen 2.** Octava acróstica en forma de laberinto compuesta por Juan Manuel Fernández de Agüero en honor del virrey Pedro Melo de Portugal (1797).<sup>865</sup>



<sup>865</sup> *Ibid.*, p. 13.

## Capítulo X. En olor de santidad.

*Vosotros estais muertos, y vuestra vida  
está escondida en Dios con Jesuchristo*

Fray Pantaleón García<sup>866</sup>

La santidad era el reflejo de la “buena vida” tanto como de la “buena muerte”. Más aún, las muertes prodigiosas o en “olor de santidad” eran la confirmación última e indubitable del carácter virtuoso del difunto. La “muerte santa”, difundida a través de pinturas, sermones y hagiografías, representaba el máximo paradigma de la buena muerte, su forma más perfecta, más plena y arquetípica. Para aquellos que habían llevado una vida particularmente piadosa, la muerte física o corporal era tan sólo la consumación y el desenlace de una existencia de renunciadas y de penitencias, de desprecio del mundo y de la carne. La aniquilación del cuerpo se veía prefigurada o anticipada por una forma tanto o más radical de muerte: la muerte al mundo y al pecado.

### 1. “Morir al siglo”: La “muerte mística” y la aniquilación del yo.

En *De bono mortis*, San Ambrosio distingue tres clases de muerte. En primer lugar se encuentra la muerte física, en tanto destino del cuerpo y fin de la existencia terrena. En segundo lugar, el pecado como muerte: “el alma que peca debe morir”, afirmaba el profeta Ezequiel.<sup>867</sup> En tercer lugar, lo que Ambrosio llama la “muerte mística”, que se produce cuando el fiel “muere al pecado y vive para Dios”. La primera es indiferente (se puede morir bien o morir mal), la segunda es mala (la muerte como culpa y castigo del pecado) y sólo la última es intrínsecamente buena (la muerte del pecado, de la carne y del mundo, que se corresponde con la “vida en Dios”).<sup>868</sup> Esta oposición entre la vida terrenal y la eterna, entre el pecado *como* muerte y la muerte *del* pecado, tuvo una amplia difusión en el marco de la religiosidad barroca. Sólo *muriendo al mundo* y a sus deleites podía el fiel estar seguro de *vivir eternamente*.

---

<sup>866</sup> García, P. *Sermones panegíricos...*, 1810, t. III, p. 307.

<sup>867</sup> Ez. 18-4.

<sup>868</sup> Cfr. Von Balthasar (1997, p. 326).

En sus *Voces del pastor en el retiro*, el obispo San Alberto retomaba la vieja fórmula planteada por Ambrosio de Milán. Quienes *viven para el mundo* –decía el prelado– no viven más que para sí mismos, no viven en Dios, sino en la carne. Estos desprevenidos, que sólo buscan el goce y el placer, “son los que vaxan vivos al Infierno”. Por el contrario, quienes piensan en la muerte, quienes meditan y se preparan para ella, *mueren al pecado* antes de morir corporalmente. Unos “mueren vivos” y otros “mueren muertos”:

¿Y quienes son los que mueren muertos? ¿Y quienes los que mueren vivos? Aquellos, dice San Ambrosio, que antes de morir naturalmente, y à la carne, mueren espiritualmente y à si mismos; mueren al mundo, mueren a las riquezas y placeres del mundo, y que con esta muerte espiritual, y desprendimiento voluntario del mundo, se preparan y disponen para morir, estos son los que mueren muertos dice el Santo Doctor (...); y estos son los felices y bienaventurados de quienes escribe San Juan, que mueren en el Señor.<sup>869</sup>

Este era el espíritu que animaba al clero regular y en especial a las órdenes mendicantes, que constituían los principales custodios y exponentes de la religiosidad barroca y del ascetismo postridentino. Ellos, que habían muerto al “mundo” o al “siglo”, debían vivir consagrados únicamente al servicio de Dios. En este aspecto, la vida misma se transformaba en una suerte de muerte o de renuncia. No es casual que el *Diccionario de Autoridades* (1734) definiese a la “muerte civil” como una “mutación de estado”, en especial la de quien “del estado Secular passa al Religioso”.<sup>870</sup> Incluso las propiedades que pasaban a control de la Iglesia eran conocidas con el nombre de “bienes de manos muertas”. Como toda buena muerte, también la del seglar que abandonaba el “mundo” para abrazar la religión debía sellarse mediante un testamento, que en algunos casos adoptaba el sugestivo nombre de “renuncia”.

Quienes tomaban el hábito optaban por el “modo más perfecto” de servir a Dios, alejándose así del “mundo” o del siglo, que era percibido como un sinónimo de pecado y corrupción. En última instancia, sólo muriendo al “mundo” y a sus placeres era posible llevar una vida santa. Tanto las cartas de los postulantes como sus testamentos denotan esta misma disyuntiva. Los argumentos de los futuros religiosos expresan la contrariedad de quien, deseando su salvación, sabe de los peligros que le depara el mundo y la carne. José de Zemborain, quien ingresó como lego al convento dominico en 1768, había expresado este sentimiento con una

---

<sup>869</sup> San Alberto, *Voces del pastor en el retiro*..., 1789, pp. 116-117.

<sup>870</sup> *Diccionario de Autoridades*, t. IV (1734), entrada “muerte civil”.

singular concisión y dramatismo: “si no tomo el hábito, me condeno”.<sup>871</sup> Similar argumento esgrimía el también dominico Antonio Camps en su carta de postulación de 1795: “conociendo no podré conseguir el fin para el que Dios me crió permaneciendo en un mundo lleno de corrupción y sí, si me acojo al puerto seguro de la Religion”.<sup>872</sup> Analizando las cartas de los novicios dominicos y mercedarios, Jaime Peire (2000) ha constatado el peso de estas inquietudes y angustias entre los postulantes al hábito:

Otro elemento que es recurrente es el de “mayor perfección”, que cuadra con otra idea que aparece repetidamente también, la de retiro (...). El retiro viene justificado por los peligros del mundo. Pero es interesante destacar otra idea que también es recurrente: la de las órdenes religiosas como puerto seguro. La vida es considerada entonces como una tormenta que finaliza en la salvación o la condenación, según se pilotee en ella; pero no se naufragará si se espera el momento de la muerte bien anclado en un puerto seguro (p. 123).

La existencia terrena –equiparada a un peligroso temporal– hace zozobrar la barca del pecador y amenaza a su alma con la condenación eterna. Si hemos de creer en las manifestaciones de los postulantes, ese estado de indefensión e incerteza era motivo de una profunda angustia. El retiro como única vía posible de salvación era la contracara necesaria de una religión que agitaba los viejos temores escatológicos al mismo tiempo que promovía el rechazo de los bienes terrenales o perecederos. Así lo expresaba el novicio dominico Gregorio Pizarro en su testamento de 1776:

considerando la brevedad de esta vida, y quan llena esta de miserias, y peligros, y que la gloria de el Mundo es breve, mudable y perecedera, y sus placeres momentáneos, y transitorios, y que todos los que pasan su carrera y continuan en ella andan y se ven rodeados de muchos peligros, expuestos à perecer en ellos, y asimismo que van mas seguros los que miran al Norte de la religion, la qual como farol que hecha de si gran luz, y claridad con lo regular de su observancia, asegura a tomar el Puerto de la salvacion (...) me movio à entrar en dicha sagrada Religion.<sup>873</sup>

---

<sup>871</sup> *Panegírico que hizo el Reverendo padre Fray Ignacio Grela...*, 1804, en Dose de Zemborain (1952, p. 105).

<sup>872</sup> Citado en Peire (2000, p. 125).

<sup>873</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 1, 1776-1777, f. 29.



Como expresaba otro novicio, en este caso franciscano, sólo una opción válida quedaba al hombre verdaderamente piadoso: nacer a Dios y “morir al siglo”.<sup>874</sup> No muy distintos eran los argumentos de las mujeres que deseaban ingresar a la vida religiosa.<sup>875</sup> Según Alicia Fraschina (2010), los testamentos de las novicias constituían “la típica expresión de una teología *fuga mundi*, influenciada por el dualismo platónico” (p. 73). Por ejemplo, Sor Tomasa de las Mercedes –novicia catalina– invocaba los “peligros del mundo y la inestabilidad de sus promesas”, de las cuales deseaba “excusarse”, consagrándose al servicio de Dios. Por medio de este acto, la postulante no sólo renunciaba a sus bienes terrenales, sino también a sus propios deseos y voluntad: “enagenada su propia voluntad, y resignada en la de sus Superiores y Prelados, sigue la huella que Christo vida nuestra nos dejó para nuestra salvacion”.<sup>876</sup> Esta “muerte ritual” –que era al mismo tiempo una suerte de renacimiento o de “nacimiento a la vida en Dios”– se consumaba con el cambio del nombre y la imposición de las nuevas vestiduras.<sup>877</sup>

Si bien es cierto que muchos tomaban el hábito a una temprana edad, por lo que difícilmente habían tenido la oportunidad de experimentar la vida profana o de acaso plantearse siquiera otra alternativa, también abundaban los casos de quienes renunciaban a su vida pasada para incorporarse voluntariamente a los claustros. No era infrecuente que jóvenes solteros, que ejercían el comercio u otra actividad profana, abandonasen su vida y posesiones para tomar el hábito. Marcos Castaño, por ejemplo, poseía un modesto capital de 825 pesos al momento de profesar como religioso franciscano.<sup>878</sup> De esa suma sólo reservó 25 pesos para el socorro de sus “urgencias y polvillo”, remitiendo el resto a su patria, en Galicia. Difícilmente podamos dudar de la sincera voluntad y vocación de quienes –como Castaño o el propio Zemborain– abandonaban sus negocios y ocupaciones terrenales para “morir al siglo”. En estos casos, la “renuncia al mundo” y su equiparación con la muerte adquiere un pleno sentido.

---

<sup>874</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 2, 1786, f. 27.

<sup>875</sup> Dos novicias cordobesas del convento de Santa Catalina emplean en 1722 la siguiente fórmula: “y digo que llegando ya el tiempo de mi prohesion por el deseo con que me hallo de ser muerta al mundo y viva en el servicio de Ds” (citado en Cohen Imach, 1999, p. 1340).

<sup>876</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 3, 1806-1807, f. 267.

<sup>877</sup> Cfr. Fraschina (2010, p. 95 ss.).

<sup>878</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 2, 1786, f. 27 v.

Al abrazar la vida religiosa (juzgada como la forma más perfecta de existencia) y al renunciar a los bienes terrenales, tanto las monjas como los frailes “adelantaban” el momento de su muerte. En ellos, el abandono del cuerpo se encontraba prefigurado por esta suerte de “abandono del mundo”, que debía servir como ejemplo y aliciente para el resto de los fieles. Pero la “muerte mística” no sólo implicaba una renuncia de los bienes materiales, sino la propia obliteración del yo deseante, de sus pasiones y apetitos.<sup>879</sup> En un sermón pronunciado con motivo de la profesión de dos religiosas cordobesas, Fray Pantaleón García advertía sobre las consecuencias de este trascendental acto:

ese religioso velo, que vá á ocultaros del mundo todo, disipará las ligeras nubes que acaso pueden levantarse de lo profundo de vuestro corazón. (...) aquí no hay que temer la tentación del ocio; todo es ocupaciones y exercicios; ocupaciones y exercicios que destruirán poco á poco el amor propio”.<sup>880</sup>

Tomar el hábito suponía nada menos que la destrucción del “amor propio”<sup>881</sup>, o como afirmaba Sor Tomasa de las Mercedes, la plena “enajenación de la propia voluntad”. En otro de sus sermones, García describía a las religiosas como “cadáveres” desprovistos de pasión y sentimiento, o como “mugeres moribundas” que “están ya crucificadas con el mundo y el mundo con ellas”. De acuerdo con el predicador franciscano existía una analogía evidente entre la muerte y el estado religioso:

No hay duda, hijas, que con la profesión religiosa prevenis los aparatos precursores de la muerte, que tanto horrorizan a los mundanos; porque en verdad moris anticipadamente por vuestra propia voluntad. Preguntad á los maestros de la vida espiritual, ¿qué es ser religiosa por profesion? Santo Tomás os dirá, que es ofrecerse á Dios en holocausto, en el que no solo muere la víctima, sino tambien se consume, se abrasa, se reduce á ceniza. San Agustín os dirá, que esta muerte, á que nos arrebatá la caridad de Dios, muda nuestro ser, y nos dá un nuevo orden de operaciones, como la muerte que sufriremos en el término

---

<sup>879</sup> Von Balthasar (1997) introduce un matiz al afirmar que el cristianismo no promueve la “aniquilación del yo”, como sí ocurre con el budismo, sino que éste es “desplazado de su centro para hacer sitio allí al ser de Cristo” (pp. 327-328). “El «espacio vacío» creado mediante la «desyoización» de la fe –continúa Von Balthasar (1997)– es ocupado por Cristo y por su «Espíritu», que nos «confirma» que, como el Hijo, somos hijos del Padre, como co-relacionados mediante el Espíritu con el Hijo, de modo que la *imago trinitatis* se realiza en nosotros” (p. 328).

<sup>880</sup> García, P. *Sermones panegíricos...*, 1810, t. III, pp. 300-301.

<sup>881</sup> Los moralistas cristianos consideraban que el “amor propio” era “el Amor de nuestro cuerpo, o de lo que al cuerpo pertenece” y que éste “se opone de punta en blanco al amor de Dios”. Fray Cristóbal Fonseca, *Tratado del amor de Dios*, citado en Caro Baroja (1985, p. 65).

decisivo de nuestros días. El Abad Moysés os dirá, que el religioso es un hombre muerto y sepultado. (...) Vosotros estais muertos, y vuestra vida está escondida en Dios con Jesuchristo.<sup>882</sup>

Muerto al mundo, el religioso debía transformarse en un ejemplo vivo de virtud. Sabemos que este mandato no siempre se cumplía, ya que muchos regulares esquivaban la disciplina de los conventos y vagaban por las ciudades y la campaña llevando una vida “disipada” y casi por completo “mundana”. De acuerdo con Carlos Mayo (1991), este “relajamiento” daba cuenta de la profunda crisis por la que atravesaban las órdenes regulares a fines del período colonial. Los síntomas más agudos de esa “crisis conventual” se expresaban –según Mayo (1991)– en la recurrencia de cuatro actitudes: “una creciente indisciplina, un franco desapego por la vida monástica, reiteradas violaciones al voto de pobreza y una tendencia, muy marcada en algunos casos, al goce de la vida y los placeres urbanos” (pp. 58-59).

Sin embargo, cuanto más profunda fuera la crisis, más necesarias y valiosas resultaban esas vidas santas y ejemplares que los claustros estaban destinados a producir. Los frailes eran muy conscientes del rol modélico y ejemplarizante que les estaba asignado dentro de la sociedad. Como señala Jaime Peire (2000),

la Iglesia (y dentro de ella principalmente el clero, debido al sacramento del Orden) era un modelo de Cristo, imagen del Padre, y transmitía esta forma hasta convertir a las personas en otros “modelos”, en una inmensa cadena de espejos de diferente entidad, cada uno con la forma participada del modelo-ejemplo por excelencia: Cristo (p. 197).

No es casual que muchos de los grandes santos de la época moderna (ejemplos supremos de virtud) hayan pertenecido a las órdenes regulares. En gran medida, aún pervivía en la pastoral barroca el viejo desprecio del mundo (*contemptus mundi*) que había caracterizado a la mística renacentista y tardo-medieval. No en vano abundaban en las bibliotecas porteñas algunas obras clásicas de corte netamente ascético, como la famosa *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis.<sup>883</sup> Sin embargo, bajo el influjo de la piedad ilustrada, comenzaba lentamente a

---

<sup>882</sup> García, P. *Sermones panegíricos...*, 1810, t. III, p. 307.

<sup>883</sup> Esta obra también era conocida como *Contemptus mundi* (desprecio del mundo), por el título de uno de sus capítulos, o simplemente como Kempis, por el nombre de su autor. Muchos fieles contaban con este libro entre sus vitrinas. Por ejemplo, el maestro de música Antonio Vélez y el comerciante Martín de Altolaguirre poseían un ejemplar cada uno, mientras que Gregorio Canedo contaba con una edición en francés (AGN, Protocolos notariales, Registro 1, 1790-1791, f. 196; Sucesiones 3864, Testamentaria de Martín de Altolaguirre, f. 11; Sucesiones 4840, Testamentaria de Gregorio Canedo, f. 16).

revalorizarse el papel del clero secular y a perfilarse la posibilidad de una vida santa que estuviese al mismo tiempo inmersa en el mundo. A medida que el clero regular comenzaba a perder peso dentro de la sociedad y de la propia Iglesia, la “muerte al mundo” ya no resultaba tan atractiva ni seguía siendo el único modelo válido de santidad. No es casual que Fray Pantaleón García se dirigiera a su audiencia con el objeto de disipar en ella la “horrorosa idea que [os] habeis formado de la vida Religiosa”.<sup>884</sup> La “muerte al mundo” como horizonte e imperativo existencial comenzaba a sumar cada vez más detractores.

## **2. Penitencia y resignación: La “prodigiosa muerte” de Fray José del Rosario Zemborain (1804).**

José de Zemborain recibió el agua de bautismo en la iglesia mayor de la ciudad de Alfaro, diócesis de Tarazona, el 12 de febrero de 1741. Descendiente de un antiguo linaje de origen navarro, el futuro fraile habría de quedar huérfano de padre a la edad de siete años. En 1758, junto con su hermano Martín, José embarcó desde el puerto de Cádiz rumbo al Río de la Plata.<sup>885</sup> Radicado en Buenos Aires e independizado de su hermano, el joven Zemborain se dedicó a la actividad comercial, abriendo su propia tienda, situada en la intersección de las calles del Cabildo y de la Santísima Trinidad. Al poco tiempo de llegar a la ciudad habría de entrar a la orden tercera de Santo Domingo y a la cofradía del Rosario, devoción que ya denotaba su temprana predilección por la orden de predicadores.<sup>886</sup>

Poco sabemos de él en los años previos a su profesión religiosa. No hemos podido hallar su testamento, ni tampoco lo consignan sus biógrafos. Fray José Ignacio Grela, quien pronunció un apoteótico panegírico en el día de sus honras, afirmaba que la escrupulosa conciencia del piadoso comerciante se encontraba asediada por infinidad de angustias y tribulaciones. “Si no tomo el hábito, me condeno”, habría dicho poco antes de ingresar a la orden. Para ese momento, José de Zemborain rayaba los 27 años, lo cual lo situaba bien por encima de la

---

<sup>884</sup> García, P. *Sermones panegíricos...*, 1810, t. III, p. 306.

<sup>885</sup> En el pasaje a Indias se lo consigna como “criado” de su hermano Martín y se lo describe como un joven “de dieciséis años de edad, cuerpo regular, delgado, blanco y ojos pardos”. Cfr. PARES, AGI, Contratación, 5501, N. 3, R. 20.

<sup>886</sup> En lo que concierne a la vida de Fray José, nos basamos en sus dos principales biógrafos: Saldaña Retamar (1914) y Dose de Zemborain (1952).

mayoría de edad, aunque seguía siendo un tanto joven para el matrimonio.<sup>887</sup> En aquel momento de su vida, en que otros jóvenes comerciantes se afanaban por estrechar sus lazos comerciales y familiares con la élite porteña, José decide renunciar al “mundo”. En calidad de novicio, toma el hábito de Santo Domingo el 7 de marzo de 1768 y un año después profesa definitivamente como hermano lego.

Aunque el ingreso a la vida religiosa comportaba en sí mismo un fuerte carácter sacrificial, en el caso de Fray José esta renuncia alcanzaba ribetes particularmente drásticos. A diferencia de otros frailes, que desde “tierna edad” habían sido formados con miras a la vida religiosa o se hallaban impelidos por un mandato familiar, Zemborain había vivido siempre inmerso en el “mundo”, practicando el comercio u otras actividades profanas. Como señala uno de sus biógrafos, Fray José “no abandonó ni despreció bienes imaginarios, sino reales y positivos”.<sup>888</sup> Tanto más sorprendente y meritoria resultaba su renuncia y “muerte al mundo”, en tanto quien la llevaba a cabo había tenido la oportunidad de vivir y experimentar los gozos y placeres terrenales.

Un segundo elemento se conjugaba en la drástica “renuncia” de Zemborain: pudiendo optar por el orden sacerdotal, el joven comerciante había escogido voluntariamente profesar como hermano lego. En las órdenes religiosas, los frailes “legos” o “conversos”, no pudiendo ejercer el ministerio sacerdotal, solían realizar las labores físicas o manuales, tales como la cocina, el cuidado de los enfermos, el trabajo de la huerta o la atención de la portería. La “humillación” o sacrificio de sí que comportaba la profesión religiosa asumía en el caso de Fray José un inusual dramatismo. Es probable que la radicalidad de su decisión contribuyese a acrecentar el aura de santidad que fue formándose en torno suyo a lo largo de los años.

En sus más de tres décadas al servicio de la orden, Zemborain desempeñó toda clase de labores: aprovechando sus conocimientos comerciales, se le encargó la contabilidad del convento, pero también se desempeñó como maestro de primeras letras, como enfermero, cocinero y limosnero. En su panegírico, el padre Grela destacaba además su acatamiento estricto de los tres votos monásticos: pobreza, obediencia y castidad. Según el predicador,

---

<sup>887</sup> La mayoría legal se alcanzaba a los 25 años, aunque la edad de matrimonio solía ser relativamente tardía entre los comerciantes de Buenos Aires: 35 años en promedio, según Susan Socolow (1978, p. 40).

<sup>888</sup> Saldaña Retamar (1914, p. 54).

siendo novicio, Fray José solía cometer faltas aparentes o fingidas con el sólo propósito de recibir un mayor castigo o penitencia. Ya profeso, se sometía a largos ayunos y se ofrecía para los trabajos más duros y penosos. Su comida –afirmaba Grela– consistía en los alimentos más viles y corrompidos: “le vimos más de una vez apartar los gusanos para tomar el alimento, o tomarlo con ellos mismos”.<sup>889</sup> En otras ocasiones, cuando la comunidad comía “de viernes”, Zemborain se servía “las colas de pescado, eligiendo las más podridas, para que fuera su ligera refección mezclada siempre con algunas especias de martirio”.<sup>890</sup> En estos actos cotidianos de penitencia y ascetismo, se expresaba la radicalidad de su renuncia al mundo y a la carne.

Según el padre Grela, la conducta de Fray José expresaba un profundo “espíritu de mortificación y penitencia”. Precisamente, la mortificación de la carne, en tanto “muerte al placer” y “al pecado”, era uno de los rasgos distintivos de su experiencia espiritual. Además de ayunos y duras labores, los tormentos corporales constituían para Zemborain el medio más directo y efectivo para dominar o acaso aplacar sus pasiones y apetitos sensuales. Fray José Ignacio Grela no escatimaba su admiración y perplejidad al destacar tales actos de penitencia:

Mortificación grande en sí misma, grande en su duración, y mucho mayor porque estuvo siempre asociada de la espantosa disciplina con que rasga y despedaza sus carnes: unas veces con cadenas de hierro que hieren hasta los huesos de su cuerpo, y otras con rosetas de igual materia en sus extremos. (...) su cintura la oprime con áspero cilicio cuyas cicatrices duran hasta su muerte, y si no le mantiene hasta entonces cosido con su carne, se le halla una faja vestida de agujas, y con tal arte, que al reconocer su destino causa a todos admiración y espanto.<sup>891</sup>

A los ojos de sus compañeros dominicos, Zemborain representaba de la forma más plena y radical posible la vieja máxima que regía al clero regular: morir al mundo para vivir en Dios. En palabras de una de sus biógrafas, Fray José “llegó a la completa negación de su yo, inmolándose en la obediencia ciega”.<sup>892</sup> Siguiendo el precepto de que la mejor preparación para una buena muerte era llevar una buena vida, su fallecimiento no haría sino confirmar la

---

<sup>889</sup> *Panegírico...*, en Dose de Zemborain (1952, p. 127).

<sup>890</sup> *Ídem.*

<sup>891</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>892</sup> Dose de Zemborain (1952, p. 71).

santidad de quien había optado por una penosa existencia de renuncia y abnegación. Habiendo rechazado los placeres y vanidades de la vida terrenal, la muerte física sólo podía asumir para él un carácter liberador. En su sermón, Grela no duda en adornar su muerte con todos los atributos propios de la santidad. El “prodigioso” desenlace del hermano lego era la confirmación suprema del carácter indiscutiblemente virtuoso de la vida monástica, como forma “más segura” y “más perfecta” de servir a Dios.

Fray José debió caer enfermo en torno al 16 de octubre de 1804, fecha a partir de la cual desaparecen sus minuciosas anotaciones del libro de contabilidad del convento. En el mismo registro –ya con otra caligrafía– figuran los pequeños gastos en que incurre la comunidad para la atención del hermano enfermo: 1 real de naranjas, 2 reales y medio por “medio frasco de vino generoso”, 4 reales por vejigatorias y 1 real y medio de una camisa nueva con que recibe el viático.<sup>893</sup> La habitación del enfermo, como no podía ser de otra forma, era escenario de concurridas visitas. Un “manuscrito familiar”, redactado por un pariente del fraile y fechado en 1840, señala que “la noticia de su enfermedad se derrama por todas partes” y que “numerosas personas acuden a visitarlo a su celda”. Zemborain les agradece su atención y les advierte de la inminencia de su muerte. Sabemos que el sábado 20 la situación del enfermo se agrava, ya que recibe los últimos sacramentos. La agonía del lego se prolonga algunas horas más, hasta que finalmente fallece a las siete de la noche del día 22. Al finalizar “completas”<sup>894</sup>, la comunidad –incluyendo frailes y criados– se reúne en su celda para despedirse de él, entonando el tradicional *Salve Regina*.

Como hemos señalado, el padre Grela atribuye a la muerte de Zemborain todos los rasgos característicos de la santidad. La primera de estas “prodigiosas” señales es la previsión, es decir, el conocimiento exacto de la hora de su muerte.<sup>895</sup> Una serie de gestos y actitudes denotarían, según el predicador, esta inusual conciencia sobre su pronta partida. Grela destaca que “poco tiempo antes de su última enfermedad”, Fray José había pedido al padre Prior que

---

<sup>893</sup> Cfr. Saldaña Retamar (1914, pp. 82-83).

<sup>894</sup> “Completas” es la denominación que recibe la última de las horas canónicas que componen el Oficio divino. Recibe este nombre ya que se reza de noche, una vez que se ha “completado” el día.

<sup>895</sup> Este es un rasgo que se encuentra asociado a algunos santos ya desde el Medioevo. Según Fernández Conde (2005), “en varios textos, especialmente en los redactados a partir del 1100, este conocimiento sobrenatural tiene que ver, sobre todo, con la muerte del santo, que presiente el momento de su «tránsito» y se prepara para él, para vivirlo como una verdadera apoteosis hierofánica” (v. II, p. 526).

hiciese cantar una misa solemne a María, entregándole 15 pesos fuertes “en memoria de los quince misterios del Santísimo Rosario”.<sup>896</sup> Abandonando toda vana esperanza, el lego se mostraba plenamente consciente de la inminencia de su muerte:

La mañana del día veintidós de octubre del año pasado, en cuya noche expiró, preguntado por el estado de su salud, respondió estás formales palabras: *Esto en breve se acaba. Qué dicha mayor que dejar este mundo miserable donde está uno expuesto a cometer mil desórdenes.*<sup>897</sup>

Grela construye en su sermón la imagen arquetípica de la buena muerte: nos presenta al fraile en una actitud de abnegación y renuncia, de completa entrega a Dios y de rechazo frente a ese “mundo miserable” que está a punto de abandonar. Para que no quedara ninguna duda del dominio de Zemborain sobre su propia muerte, el predicador acota que ese mismo día por la mañana el lego le había pedido al capellán del Rosario que “tuviese cuidado” con la función de esa noche. Grela se pregunta: “¿qué otro principio pudieron tener [estos sucesos] a vista del hecho de morir estando rezándose puntualmente aquel rosario que había pedido con tanta humildad y eficacia, sino un anticipado conocimiento de este crítico momento?”<sup>898</sup>

A este presentimiento o conocimiento sobrenatural se le sumaba otra señal tradicionalmente asociada a la muerte de los santos: la incorruptibilidad de la carne. En su sermón, el padre Grela no dudaba en destacar la “prodigiosa” preservación de su cuerpo:

Así debemos creerlo de un hombre tan fervoroso y ejemplar, de un hombre cuya muerte prodigiosa testifica aquel quedar su cuerpo libre del horror que causa en el alma la presencia de un cadáver; aquel conservarse en su color natural hasta que le vimos desaparecer en el sepulcro, aquel no arrojar de sí ni la más ligera impureza, y lo que no es menos admirable, aquel morir lleno de las aclamaciones y públicas alabanzas con que el mundo celebra hasta hoy su memoria.<sup>899</sup>

El predicador apela a todos los atributos y lugares comunes de la santidad para reconstruir la vida y muerte de Fray José, aún cuando esto implicara forzar un poco los hechos.<sup>900</sup> El

---

<sup>896</sup> *Panegírico...*, en Dose de Zemborain (1952, p. 132).

<sup>897</sup> *Ídem.*

<sup>898</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>899</sup> *Ídem.*

<sup>900</sup> Grela omite deliberadamente aquellos detalles que contradicen sus propias presunciones. Por ejemplo, lejos de predecir con exactitud el momento de su muerte, Fray José había afirmado el 16 de octubre que sólo le quedaban tres días de vida, cuando en realidad falleció el día 22.



propósito de su discurso se vislumbra claramente detrás de sus palabras. Contrariando la prudencia recomendada por la Iglesia en estos casos, el predicador no duda en calificar a Zemborain con el término santo: “podernos decir con San Pablo, *que fue santo porque fue casto en el cuerpo y en el espíritu*”.<sup>901</sup> En otro pasaje de su sermón, se muestra aún más enfático: “si vosotros le visteis una y mil veces, y siempre tan pobre, que *sólo este exterior os hacía apellidarle santo, yo tampoco dudo canonizarle con este mismo glorioso renombre*”.<sup>902</sup> La muerte del lego coincide entonces con el inicio de una ambiciosa empresa: la “construcción de su santidad”, la conservación de su recuerdo como ejemplo de virtud y edificación, y como patrimonio espiritual de la comunidad dominica local.

El concurrido funeral no haría sino confirmar la fama de santidad que el difunto fraile se había ganado en vida. A las ocho de la mañana del día 23, el cuerpo de Zemborain fue conducido procesionalmente hasta el interior de la iglesia de Santo Domingo. Escoltado por las comunidades de dominicos, franciscanos, mercedarios y betlemitas, el cadáver fue depositado sobre el presbiterio, donde se mantuvo expuesto tres días a la vista del público. Según el autor de la “memoria manuscrita”, los funerales del lego fueron escenario de profusas muestras de devoción y piedad:

Se llenó la Iglesia de una tan numerosa concurrencia que no se podía entrar ni salir. La guardia que mandó el Cabildo tuvo que hacer uso de las armas, y sólo a culatazos se pudo hacer camino para que se pudiera efectuar el oficio fúnebre y el entierro. Tres días permaneció expuesto el cadáver a la vista del pueblo. Todos a porfía forcejeaban por acercarse y cortarle algún pedazo del hábito para reliquia. Unos le rezan, otros le lloran y todos le sienten.<sup>903</sup>

Luego de ser expuesto a la mirada de los fieles y concluido el oficio fúnebre oficiado por los hermanos franciscanos, el cuerpo de Zemborain fue inhumado en una sepultura que se abrió “entre la baranda y la puerta del púlpito”. Como era costumbre entre los frailes, no se colocó lápida ni signo alguno que diera cuenta del lugar del entierro. Sin embargo, la nutrida concurrencia y el fervor de los fieles debieron alertar a los dominicos de la trascendencia de

---

<sup>901</sup> *Panegírico...*, en Dose de Zemborain (1952, p. 123). Las bastardillas corresponden al original.

<sup>902</sup> *Ibid.*, p. 118. Las bastardillas corresponden al original.

<sup>903</sup> Citado en Saldaña Retamar (1914, pp. 85-86).

esta “prodigiosa muerte”. Poco tiempo más tarde comenzaron los preparativos para la función de honras que debía celebrarse en memoria del lego.

Conocedores de las ventajas de tener a un santo entre sus filas, los dominicos procuraron perpetuar su recuerdo más allá de la muerte. Los frailes sabían que el éxito de una devoción dependía en buena medida de su iconografía. Esto sólo era posible si contaban con una imagen que les permitiera capturar e inmortalizar la figura de su virtuoso hermano. No ha de sorprender por tanto que el convento encargara un retrato de cuerpo entero del lego al mejor pintor de Buenos Aires, el hábil retratista Ángel María Camponeschi, apodado “El romano”. Los dominicos no escatimaron recursos en la realización de la obra (*Imagen I*), que insumió la ingente suma de 900 pesos, casi el doble de lo que el mismo Camponeschi le había cobrado al cabildo por los retratos de Carlos IV y María Luisa de Parma.<sup>904</sup>

Sin embargo, los frailes no podían sino estar satisfechos con el resultado final. La pintura, que representa al hermano lego con sus atributos característicos, muestra toda la destreza del artista italiano. En la obra de Camponeschi, Zemborain viste el hábito dominico, sostiene el rosario en sus manos, y a sus pies, junto con el escudo de la orden y el de su propia familia, se muestran los instrumentos de su martirio: la disciplina, el cilicio y la faja de agujas. Por detrás se ve el convento de Santo Domingo y el sol que se pone sobre la ciudad. El crepúsculo, que coincide con la hora de su muerte, anuncia tanto el final del día como el de su propia vida. A tono con este clima de penumbras, José Emilio Burucúa (1992) propone una sugestiva hipótesis:

en realidad, Zemborain pertenece ya al mundo de los muertos, lo cual es sugerido por algunos elementos plásticos; primero, el color de la cara y de las facciones del personaje son los de un cadáver (...); segundo, la posición relativa del lego respecto de los edificios de Santo Domingo que se ven por detrás hace suponer que ese cuerpo se encuentra en el aire, por sobre la barranca del Río (p. 63).

Por otro lado, Burucúa (1992) capta con agudeza el carácter contradictorio o paradójico del cuadro: el uso riguroso de la perspectiva, la representación fiel y casi “científica” del paisaje de la ciudad contrasta, sin embargo, con la “presencia casi fantasmal del retratado” y con el aura de trascendencia que invade toda la obra. En cualquier caso, es posible suponer que el

---

<sup>904</sup> Cfr. Dose de Zemborain (1952, p. 142).

autor representó al lego con la misma fidelidad y realismo con que pintó el fondo del cuadro. La cara demacrada y la figura enjuta del fraile parecen coincidir con las impresiones de sus contemporáneos y con las palabras del fogoso padre Grela, quien lo describía como “un hombre desecado por la penitencia”.<sup>905</sup> Independientemente de la similitud con el original, resulta evidente que la obra de Camponeschi cumplía acabadamente con los propósitos y requisitos impuestos por la orden.

La pintura estaba destinada a formar parte de las solemnes exequias que el convento estaba organizando en memoria del lego. Es probable que la demora del pintor haya motivado la postergación de la función de honras que –aunque se hallaba prevista para el mes de diciembre– recién pudo celebrarse en marzo del año siguiente. A fines de noviembre de 1804, Francisco Letamendi le escribía a Ambrosio Funes:

En el mes entrante tenemos en Santo Domingo un funeral y Oración fúnebre por un Lego Santito que murió hace poco llamado el P. Zemborain, y como este, y un Fr. Antonio del Hospital heran los heroes en virtud que tenia Buenos Ayres, a pedido del publico el Comento le dá esta satisfaccion al mismo tiempo de cumplir con sus deveres respecto de un sugeto que tanto le ha servido.<sup>906</sup>

Un mes más tarde, el mismo Letamendi acotaba:

La funcion del P. Zemborain se pretende hacer a principios del entrante mes de Enero. Se ha dispuesto para ese dia y la memoria de la posteridad un gran cuadro con su retrato executado por el Pintor Italiano de quien tengo ablado a V. m. antes de ahora.<sup>907</sup>

No caben dudas de que los dominicos prepararon cuidadosamente la ceremonia. Cada detalle había sido planeado con extremada cautela y antelación. El retrato de Camponeschi habría de conservar el aspecto o apariencia física del fraile, mientras que el panegírico del padre Grela tenía por objeto immortalizar sus virtudes y dotes espirituales. Como señala Saldaña Retamar (1914), nada había de original en el discurso apologético del predicador. Además de ajustarse a un formato muy clásico (exordio, proposición y peroración), el panegírico de Grela abrevaba en una concepción muy tradicional de la vida religiosa, de la muerte y de la santidad. Desde la perspectiva del orador, las virtudes de Fray José consistían en la negación

---

<sup>905</sup> *Panegírico...*, en Dose de Zemborain (1952, p. 114).

<sup>906</sup> *Papeles de Don Ambrosio Funes*, 1918, p. 142.

<sup>907</sup> *Ibid.*, p. 143.

de sí, en su muerte a las pasiones y al pecado, en el holocausto con que se había ofrecido voluntariamente al cielo, en sus mortificaciones, ayunos y penitencias. Zemborain condensaba en sí un modelo de vida, de muerte y de santidad típicamente barroco. No debe sorprender que Grela diera inicio a su panegírico con la típica contraposición entre la gloria terrenal y la eterna:

¿Veis aquí algún resto de la gloria mundana? ¿Dónde el cetro, la espada, la toga? (...) ¡Ah! ¡qué vanas, qué mentirosas son vuestras imaginaciones cuando la religión no las fecunda con sus luces! Ocupados en la adquisición de esos bienes brillantes con que el mundo os seduce, corréis tras una gloria que se pierde en el sepulcro, y deja a vuestra alma marcada para siempre con el sello espantoso de una reprobación eterna. (...) La gloria que hace la felicidad del corazón humano, es aquella que apoyada en la virtud disipa los temores de la muerte e ilumina las tinieblas del sepulcro. Tal es la gloria del cristianismo. Feliz recompensa reservada para aquellos que renunciando las locas vanidades del siglo, viven en la humillación y en el abatimiento que inspira el Evangelio.<sup>908</sup>

La exhortación de Grela descansaba en el viejo desprecio del mundo, haciendo de Fray José un modelo de virtud y un ejemplo de esa abnegada renuncia a las pasiones y placeres terrenales. No muy distinto era el tono que empleaba otro fraile, en este caso el franciscano Cayetano Rodríguez, quien compuso unos rudimentarios versos en “Loor a Fray José”. En su poema, Rodríguez retoma el ideal de “muerte al mundo” (“En el claustro sepultó / Del mundo la vanidad”) y de mortificación de la carne (“Cilicios, látigos son / Su aparato penitente; / En sacrificio vehemente usa cadenas también, / Y así, su cuerpo es, más bien, / Un esqueleto viviente”).<sup>909</sup> Fray José –sugieren los padres Grela y Rodríguez– ha muerto bien porque ha vivido bien, y ha vivido bien porque ha sabido morir al mundo y al pecado.

Tanto la vida de Zemborain como su existencia póstuma, es decir la evocación que de él hacen sus devotos y admiradores, condensa fielmente el ideal barroco de buena vida y de buena muerte. Sin embargo, algunas de las aristas más duras de esa “existencia virtuosa” comenzaban a resultar inapropiadas e incluso inadmisibles a los ojos de la nueva sensibilidad ilustrada. De la misma forma en que Pantaleón García reconocía que algunos se “horrorizaban” ante la sola idea de la vida religiosa, también Grela sabía que no todos

---

<sup>908</sup> *Panegírico...*, en Dose de Zemborain (1952, p. 99).

<sup>909</sup> Los versos de Rodríguez se encuentran reproducidos en Dose de Zemborain (1952, pp. 139-141).

compartían su ideal de santidad. El vehemente dominico aludía desdeñosamente a los “libertinos”, a los “mentirosos filósofos”, a quienes se “espantaban” con el espectáculo de las penitencias o mortificaciones, y a quienes se entregaban a esa “vana alegría que afemina el alma”. Como dejaban traslucir las prevenciones del predicador, la dureza de la vida monástica, el rigor de los claustros y el sufrimiento impartido por disciplinas y cilicios contaba cada vez con menos adherentes. Ya en los albores del siglo XIX, Zemborain encarnaba una forma de vida y un modelo de piedad que comenzaba lentamente a declinar.

### **3. Determinación y humildad: Los últimos instantes de la beata María Antonia (1799).**

Luego de un largo periplo, que la había llevado a recorrer buena parte de la vecina diócesis de Córdoba, María Antonia de Paz y Figueroa llegó a Buenos Aires en septiembre de 1779.<sup>910</sup> Desde joven, en su Santiago del Estero natal, María Antonia había entrado en contacto con la prédica de la Compañía de Jesús, uniéndose a un grupo de “beatas” que vivían recogidas bajo el amparo de los ignacianos. La expulsión de la Compañía en 1767 implicaría para María Antonia un acontecimiento decisivo. Frente al enorme vacío provocado por el “extrañamiento”, la beata comenzó a organizar tandas de ejercicios espirituales, primero en su ciudad natal y más tarde en otros puntos del obispado de Córdoba del Tucumán. Provista de una “cruz alta”, una capa negra y una imagen de la Virgen de los Dolores, María Antonia llevó a cabo una extensa labor misional que la conduciría finalmente a recalar en la capital del novel virreinato.

Instalada en Buenos Aires, la beata organizó y promovió los ejercicios espirituales de San Ignacio, tal y como ya había hecho en otras ciudades. Aunque inicialmente se había topado con la resistencia de algunas autoridades eclesiásticas y de los propios funcionarios borbónicos, recelosos de su notorio jesuitismo, estos reparos pronto fueron cediendo ante la insistencia y constancia de la beata. El arrasador éxito de los ejercicios entre la feligresía porteña la haría soñar con una empresa aún mayor, que no habría de concretarse sino hacia el final de su vida: la fundación de un beaterio y Casa de Ejercicios. La obra –que obtuvo la

---

<sup>910</sup> En lo que respecta a la vida de la beata, nos basamos en Fraschina (2010, pp. 213-234 y 2015).

licencia del cabildo y del virrey Arredondo a fines de 1794— aún se encontraba parcialmente inconclusa para el momento de su muerte, en 1799.

Con el correr de los años, la salud de María Antonia se iba deteriorando. El recrudecimiento de sus habituales dolencias solía postrarla en la cama, desde la cual dictaba las cartas a sus allegados y amigos jesuitas, con quienes mantenía un vasto intercambio epistolar. En una ocasión, incluso había pedido que la encomendaran a Dios, afirmando que ya estaba “para morir”.<sup>911</sup> Sin embargo, no sería sino hasta fines de la centuria que habría de sobrevenir su muerte.

Aunque vestía el hábito negro de los jesuitas y llevaba vida de beata, María Antonia no había profesado formalmente en ninguna institución religiosa.<sup>912</sup> Por este motivo, tampoco había testado o hecho renuncia de sus bienes terrenales. Recién el día 5 de marzo, consciente de la proximidad de su muerte, la beata hizo llamar al escribano Juan José de Rocha, a quien le entregó un pliego cerrado y lacrado que contenía su última voluntad. Ese mismo día, en presencia de tres presbíteros y otros tantos vecinos, la enferma se dispuso a recibir el viático. Quienes la rodeaban en aquellos últimos instantes componían su círculo más estrecho: sus compañeras beatas, los sacerdotes que la habían asistido en los ejercicios, así como sus más fieles devotos y benefactores.

La beata falleció finalmente entre las dos y tres de la tarde del día 7 de marzo de 1799. Avisados de su muerte, el alcalde de primer voto Francisco Antonio de Escalada y el escribano Juan José de Rocha concurren a la Casa de Ejercicios a constatar el hecho y proceder a la apertura del testamento. En el acta labrada en aquel momento, el notario dejó constancia de la presencia de “un cadaver puesto sobre un catre de cuero rodeado con quatro velas de cera que le alumbraban”. “Acercandome a el —continuaba el escribano Rocha— conocí que era el de la Madre Beata Maria Antonia de San Jose, y que por lo yerto de su rostro estaba naturalmente muerta”.<sup>913</sup> Luego de verificada la muerte y con la anuencia de los testigos, se procedió a la apertura y lectura del testamento.

---

<sup>911</sup> Citado en Fraschina (2015, p. 125).

<sup>912</sup> A diferencia de otras órdenes religiosas, la Compañía de Jesús no contaba con una rama u orden femenina.

<sup>913</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 2, f. 562 v.

Aunque no se apartaba del estilo y de las fórmulas tradicionales, la última voluntad de María Antonia contenía algunos rasgos particularmente distintivos u originales. Alicia Fraschina (2015) repara en un detalle particularmente sugestivo: al identificarse a sí misma, la testadora no hizo mención “a su apellido familiar, ni a su filiación, a los que había renunciado hacía medio siglo” (p. 128). La moribunda se percibía a sí misma bajo esa otra identidad que había abrazado al momento de vestir la capa de los jesuitas: “María Antonia de San José, beata profesas, natural de Santiago del Estero”. Tanto sus apellidos como los nombres de sus progenitores –datos que raramente se encuentran ausentes en un testamento– pertenecían a aquella existencia mundana a la que ella había “muerto” o renunciado hacía tanto tiempo. También en este caso la “muerte santa” se encontraba prefigurada por otra muerte: la muerte al mundo o al siglo.

El testamento de la beata abunda en muestras de humildad, de abandono, de negación de sí o desposeimiento. María Antonia –quien reconocía su “pequeñez” y “debilidad” e imploraba misericordia por su “pobrecita alma”– solicitaba lo siguiente para el momento de su entierro:

[mi cuerpo], amortajado con el propio habito ò traje, que publicamente visto, de Beata profesas, mando sea enterrado en el Campo Santo de la Iglesia Parrochial de nuestra Señora de la Piedad, de esta Ciudad, por entierro menor rezado, y sin el menor aparato de solemnidad. Suplico, ruego y pido encarecidamente por amor de Dios a los Señores Curas respectivos exerciten esta obra de caridad con el cadáver de una indigna Pecadora, en atención a mi notoria pobreza. A consecuencia pido que desde esta Casa de Exercicios, donde me hallo enferma y donde es regular fallesca, se conduzga mi cadáver, en una hora silenciosa, por quatro Peones de los que actualmente estan trabajando en la obra.<sup>914</sup>

La elección de la beata constituía una deliberada muestra de humildad, de abandono y abnegación ante la voluntad divina. Pudiendo aspirar a una sepultura de privilegio y a una ceremonia solemne, María Antonia rechazó de plano todo “aparato” o pompa fúnebre, optando por un sencillo entierro de limosna. Mediante esta cláusula, la beata transmitía un mensaje muy explícito: la misma pobreza que había caracterizado su vida debía acompañarla en el momento de la muerte. La indiferencia ante el destino de su cuerpo y el rechazo de toda solemnidad (incluyendo misas y novenarios) podrían inducir a engaño. La actitud de María Antonia nada tenía que ver con la de los ilustrados, que promovían una religiosidad austera

---

<sup>914</sup> *Ibid.*, f. 580 v.

y despojada. Los motivos de su pedido eran otros: la búsqueda de la humildad, la negación de sí, el rechazo de las vanidades y las glorias mundanas. En este sentido, no ha de sorprender que la beata se definiera a sí misma como una “indigna pecadora”.

Sin embargo, esta aparente negación de sí convive en María Antonia con una gran audacia y determinación. Para la beata, la proximidad de la muerte supone un momento de incerteza pero también de autoafirmación. Su testamento es una declaración abierta de su profunda identificación con la Compañía. A los intercesores tradicionales, María Antonia le adosa todo el santoral jesuita: San Ignacio, San Francisco Javier, San Francisco de Borja, San Estanislao Kostka y San Luis Gonzaga. Además de reafirmar su lealtad hacia los ignacianos, la madre beata adopta una actitud firme y dispositiva. Recelosa del futuro de la Santa Casa y de las intenciones de algunos clérigos y funcionarios, asume por momentos un tono más bien imperativo:

jamas podria dexar con tranquilidad mi conciencia si no declaràra, como declaro, en la parte *que* puedo, y debo por nula, subversiva e intrusa qualesquier mudanza, o destino estraño, *que* tal vez algunas intenciones humanas, o de aparente utilidad intentasen sugerir en lo sucesivo sobre este establecimiento, *que* con las licencias necesarias (...), he fabricado para Casa de Exercicios (...) Recomendando su subsistencia con toda la ternura de mi corazon à todos los Señores Jueces y Magistrados.<sup>915</sup>

En los últimos instantes de su vida, María Antonia no dudaba en hacer valer su influencia y autoridad. La visibilidad, el predicamento social y la atracción que ejercía su figura la colocaban en una posición ciertamente excepcional con respecto a las mujeres de su tiempo. La beata no vaciló en defender a esa “sociedad de mujeres” que se había congregado en torno a la Casa de Ejercicios. En la cuarta cláusula de su testamento estipuló que “del gobierno economico se ha de hacer cargo precisamente una muger”, y en la undécima nombró como su “sucesora” a Da. Margarita Melgarejo.<sup>916</sup> Además, designó a ésta y a otras cinco mujeres como sus albaceas testamentarias. A esas fieles compañeras se dirigieron sus últimas palabras: “Dios derrame sobre todas ellas sus bendiciones, y yo como buena Madre, y con mi mayor ternura les dispenso la mía, y me despido de todas hasta la eternidad”.<sup>917</sup> Por medio

---

<sup>915</sup> *Ibid.*, fs. 581-581 v.

<sup>916</sup> *Ídem.*

<sup>917</sup> *Ibid.*, f. 583.



de estas directivas, la beata reivindicaba un espacio de autonomía y de agencia femenina que ella misma había sabido construir a lo largo de los años. Su testamento combinaba las tradicionales muestras de abandono y humildad, predecibles en una mujer consagrada, con una determinación y firmeza mucho más excepcional.

María Antonia no ignoraba la ascendencia e influjo que había alcanzado su figura, tanto en el Río de la Plata como allende el océano. En torno a ella se había ido construyendo una fama de santidad que no haría sino incrementarse con su muerte. Desde 1784 Ambrosio Funes y el expulso padre Juárez habían comenzado a urdir un somero semblante de la beata, que serviría de base para una biografía o *vita* que ya circulaba por Europa en vida de ésta.<sup>918</sup> En base a extractos de sus cartas y a otros documentos, se publicó en Francia un opúsculo titulado *El estandarte de la mujer fuerte*. La obra de María Antonia tampoco era desconocida en Roma. La densa red tejida por los jesuitas expulsos contribuyó a difundir su nombre y su fama. Mucho antes de su muerte, María Antonia de San José ya se había convertido en un modelo vivo de santidad.

El entierro se realizó con la moderación y la sencillez que la propia difunta había solicitado. Su cuerpo fue sepultado en el cementerio de la parroquia de La Piedad, con oficio menor de cruz baja, vigilia y misa de cuerpo presente.<sup>919</sup> Sin embargo, la ciudad no podía dejar de honrar la memoria de tan ilustre y virtuosa figura. Poco tiempo después de acaecida su muerte comenzaron los preparativos para la función de honras, que habría de celebrarse cuatro meses más tarde. Para esta ocasión se comisionó un retrato de la beata al pintor madrileño José Salas (*Imagen 2*). Según reza la inscripción que se encuentra en la parte inferior de la pintura, el artista, “por afecto a esta Señora y esta Casa, lo colocó graciosamente para perpetuar su memoria”. Dado el mal estado de conservación y los sucesivos repintes de que fue objeto, la obra apenas admite un somero comentario. En todo caso, el retrato conserva los atributos distintivos de la beata, especialmente aquellos que la ligan a la Compañía: la cruz alta y el libro de ejercicios.

La función de honras se celebró finalmente el día 12 de julio en la iglesia de Santo Domingo. La oración fúnebre fue encomendada a un viejo conocido de la beata, el dominico Julián

---

<sup>918</sup> Cfr. Fraschina (2010, pp. 226-234).

<sup>919</sup> Cfr. Fraschina (2015, p. 130).

Perdriel. El recuerdo de la difunta se hacía presente tanto en la voz del fraile como a través de su retrato, colocado en medio de un gran túmulo. La imagen y la palabra colaboraban para restituir ante los ojos de los fieles la presencia de la extinta beata. Francisco Letamendi, quien se encontraba presente en la ceremonia, corrobora la magnificencia de la función. En carta a Ambrosio Funes, el comerciante señala:

El día 12 del presente se hicieron las sumptuosas, y bien merecidas honras de la Madre Beata, cuya oracion fúnebre de ora y media la hizo el P. Prior Perdriel: pusieron un tumulo de consideracion, muchas velas, etc., y su retrato en el medio: Si quiere V. m., que le mande alguna copia, la haré sacar y remitiré con aviso de V. m.<sup>920</sup>

Perdriel, quien compara a la difunta con la figura bíblica de Judith, no duda en referirse a la beata como a una “mujer santa”. La alusión no era fortuita: al igual que Judith –quien sedujo y decapitó al general asirio Holofernes– también María Antonia era una “mujer fuerte”. El orador llegó incluso a calificarla de invencible “amazona”.<sup>921</sup> Ambas, la heroína veterotestamentaria y la beata rioplatense, desafiaron las convenciones de su tiempo y adoptaron una postura decididamente audaz. Sin embargo, el fraile optó por abandonar prontamente estas analogías, quizá demasiado osadas para su propia sensibilidad y para la de su auditorio. Lo que volvía santas a ambas mujeres –decía Perdriel– era el santo “temor de Dios”, uno de los siete dones del Espíritu Santo. Todo el sermón se estructura en base a esta idea, que contiene y canaliza por completo la audacia e ímpetu de la “mujer fuerte”. El fraile dominico, quien reconocía la dilatada fama que precedía a la beata, la asociaba a este particular don: “toda su celebridad provino de haberse conducido por los caminos del temor Santo de Dios. En menos palabras: la señora beata María Antonia de San José [fue] famosa porque temía mucho á Dios”.<sup>922</sup>

Perdriel, quien cautelosamente omite la vinculación de la difunta con la Compañía de Jesús, no duda en destacar las tradicionales muestras de humildad, de mortificación, de desprecio de sí y del mundo. Según el fraile, la beata solía afirmar: “Ah! no saben quien soy, no me

---

<sup>920</sup> *Papeles de Don Ambrosio Funes*, 1918, p. 6.

<sup>921</sup> En este punto, Perdriel recupera la analogía militar con respecto a los Ejercicios de San Ignacio: “La Casa de Ejercicios, numeroso ejército de las tropas del Salvador: La Señora Beata, amazona, invencible, que los alista, los instruye, los mantiene y hace aguerridos en las batallas del Dios de Sabaoth” (*Oración fúnebre pronunciada por el R. P. Fr. Julián Perdriel, el día 12 de julio de 1799...*, 1906, p. 44).

<sup>922</sup> *Oración fúnebre pronunciada por el R. P. Fr. Julián Perdriel...*, 1906, p. 13.

tratan como merezco (...) porque sinó ¿cómo me habían de estimar y respetar tanto?”.<sup>923</sup> De acuerdo con el predicador, ya desde joven María Antonia “huye del comercio contagioso del mundo” y mantiene una “guerra obstinada contra sí misma”.<sup>924</sup> Esta muerte al mundo y al pecado se complementa con la tradicional mortificación de la carne: su cuerpo se encuentra “extenuado con rigurosas abstinencias, y mortificado con ásperos cilicios”.<sup>925</sup>

Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre con el lego Zemborain, la penitencia y la negación de sí ocupan tan sólo un lugar marginal en el perfil espiritual de María Antonia. Sus grandes virtudes radican esencialmente en su obra de “santificación”, en su contribución a la edificación y conversión de los pecadores. Era esto precisamente lo que volvía tan amarga su pérdida, como señalaba el mismo fraile:

la cruel muerte, no satisfecha con haber ya tantas veces arrancado del seno de nuestras familias cuanto en ellas teníamos más amable, padres, hijos, esposos, amigos, caras prendas, pedazos del corazón, como para echar el resto de su insaciable voracidad, se entró inhumana en esta capital el día siete de Marzo, y de un solo golpe, nos arrebató con violencia aquella mujer fuerte, que por cerca de veinte años, la edificó con su vida ejemplar, y la santificó por su extraordinario celo.<sup>926</sup>

Sin embargo, el triunfo de la muerte era tan sólo aparente. María Antonia –decía Perdríel– ya había conquistado la eternidad. La muerte, insaciable y voraz, no podía extinguir la fama y la obra de la beata: “¿Qué has hecho? Parca inexorable, ¿terror de los hijos de Adán? acabasteis una vida mortal sí, pero eterna por su fama de virtuosa y edificante”.<sup>927</sup> El fin de la existencia terrenal era tan sólo el comienzo de la vida eterna. La muerte de la “mujer” coincidía con el nacimiento de la “santa”. Inmortalizada en imágenes y en palabras, la “beata de los ejercicios” persistía en el recuerdo y en las oraciones de sus devotos y admiradores.

#### 4. Conclusión

---

<sup>923</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>924</sup> *Ibid.*, pp. 20 y 24.

<sup>925</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>926</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>927</sup> *Ibid.*, p. 52.

Respecto de aquellas personas que –como María Antonia o José de Zemborain– habían gozado en vida de una cierta aura o fama de santidad, la muerte no hacía más que reforzar y confirmar esas creencias o presunciones. Esta suerte de “existencia póstuma” podía resultar más o menos exitosa, más o menos duradera, de acuerdo con la capacidad de cada una de estas figuras para condensar en torno suyo las expectativas, anhelos y fervor de los fieles. En este punto, podemos aventurar que la “beata de los ejercicios” y el lego dominico representaban modelos ciertamente distintos de santidad. Ambos expresaban para sí y para los demás formas diversas de sentir y de experimentar la fe, en un contexto en que la sensibilidad y la vida religiosa atravesaban cambios y transformaciones muy profundas.

Zemborain constituía la expresión más acabada del viejo ideal ascético-monástico de raíces medievales, profundamente arraigado en la piedad “dolorista” del barroco. Su modelo de santidad era el del claustro, el recogimiento, el rechazo de las vanidades y placeres terrenales, la muerte al mundo y a la carne. María Antonia, por el contrario, representaba una variante un tanto más compleja. Aunque las manifestaciones de humildad, mortificación y desprecio de sí no se encontraban ausentes en su vida, tampoco jugaban un rol central dentro de su biografía y su legado. La mujer que había sabido conservar la espiritualidad ignaciana en medio de la expulsión y desafiar los reparos de las recelosas autoridades borbónicas, constituía un ejemplo de vida activa más que de recogimiento y observancia. Quizá este carácter un tanto más “contemporáneo” y menos rigorista de su legado espiritual explique en parte el relativo éxito de su devoción por sobre la del fraile dominico.

En cualquier caso, la santidad garantizaba una cierta forma de trascendencia, que transformaba al difunto en un preciado blasón o estandarte, al servicio de aquella orden o congregación en cuyo seno había servido. El fin de la vida terrenal se constituía entonces en un evento venturoso y liberador. En cierta forma, la muerte física se encontraba prefigurada por aquella “muerte mística” de la que hablaba San Ambrosio. Sin dejar de ser un ejemplo en cierta forma extremo, el modelo barroco de santidad pregonaba la incompatibilidad entre los placeres del mundo y los placeres celestiales. Sólo “muriendo al mundo” y a la carne podía el hombre “vivir en Dios”.

**Imagen 1.** Camponeschi, Ángel María, Retrato de Fray José de Zemborain, óleo sobre tela, 1804. Buenos Aires: convento de Santo Domingo.<sup>928</sup>



<sup>928</sup> Recuperado de ARCA: <http://artecolonialamericano.az.uniandes.edu.co:8080/artworks/3159>



**Imagen 2.** Salas, José, Retrato de María Antonia de San José, óleo sobre tela, 1799. Buenos Aires: Santa Casa de Ejercicios.<sup>929</sup>



<sup>929</sup> Recuperado de ARCA: <http://artecolonialamericano.az.uniandes.edu.co:8080/artworks/8569>

## Capítulo XI: La “mala muerte”: suicidas, protestantes y sodomitas.

*Si nos governamos por los sentidos nos dizen  
mala muerte es de aquellos, que mueren moços,  
o ajusticiados, de accidente, o de desastre (...)  
Pero a ojos de la Fe divina, no ay muerte buena,  
si no es de aquellos que con Dios mueren en su gracia y amistad*  
Antonio de la Natividad<sup>930</sup>

Es difícil precisar qué se entendía por “mala muerte” a fines del siglo XVIII. Podría decirse –aunque no sin incurrir en cierta redundancia– que de esta forma se designaba a todas aquellas muertes que –por uno u otro motivo– no cabían dentro del modelo canónico promovido por la Iglesia. Esto podía deberse, por ejemplo, a una conducta impropia o inadecuada del enfermo durante sus últimos instantes. Morían de mala manera aquellos que “desesperaban” en el momento de la agonía, que perdían la fe, que blasfemaban o renegaban de su suerte. Si la resignación, la aceptación del dolor y el abandono de los bienes y las pasiones terrenales eran las actitudes recomendables en todo buen cristiano, la “desesperación” era en cambio el arquetipo de la “mala muerte”.<sup>931</sup>

Por “mala muerte” podía entenderse también toda aquella que no contemplara los ritos y ceremonias previstos por la Iglesia, sobre todo la recepción de los últimos sacramentos. Por ejemplo, un deceso rápido y sorpresivo que no daba tiempo a la confesión y al arrepentimiento. Por este motivo, los accidentes y las muertes violentas o “desastradas” eran temidas y percibidas en términos muy negativos, ya que privaban al alma del difunto de los últimos auxilios y consuelos de la religión. Como señalaba el jesuita Juan Eusebio Nieremberg, mejor era morir prevenido y con tiempo que de forma repentina e inesperada. Los desenlaces súbitos e imprevistos solían ser interpretados como un castigo divino ante

---

<sup>930</sup> Citado en Martínez Gil (2000, p. 157).

<sup>931</sup> La “desesperación” constituía un concepto crucial dentro de la teología cristiana, ya que era lo contrario de la “esperanza”, considerada una de las tres virtudes teologales, junto con la fe y la caridad.

una vida de vicios y disipación. De esta forma, la “mala muerte” no hacía sino confirmar la “mala vida”.

Otro uso posible del término atañía a aquellos que morían por fuera de la comunidad de la Iglesia, ya fuese porque se habían alejado del ideal de vida cristiano o porque nunca habían pertenecido a ésta. La primera de estas situaciones comprendía a los excomulgados o a quienes fallecían en “pecado mortal”, es decir privados de la gracia divina. El segundo caso incluía a los “infieles” (indios, negros bozales, protestantes) y –en cierta forma– a los niños que morían antes de ser bautizados. En todos estos casos existía la sospecha –cuando no la certeza– de la condenación del alma del difunto. La “mala muerte” suponía también una cierta forma de exclusión o alteridad, ya que la salvación sólo era posible para aquel que moría en comunión con la Iglesia. Esta distinción se veía reforzada por una serie de mecanismos simbólicos que tendían a segregar o separar a los excomulgados, a los suicidas y a los impíos e infieles del resto de la comunidad de difuntos.

En octubre de 1796 el cura y vicario de Luján, José Maqueda, sancionó un auto en el que prohibía expresamente el juego del pato y amenazaba a los transgresores en los siguientes términos:

siempre que no dieres el debido obediencia a este mandato, seréis castigados como tales, excomulgados y excluidos del Templo, como miembros corrompidos y segregados del cuerpo místico de la Iglesia; negándoos sepultura eclesiástica a aquellos que por su desgracia llegasen a fenecer en tan bárbaro juego.<sup>932</sup>

Como da cuenta el auto del cura, una “mala muerte” podía tener consecuencias muy graves y trascendentes para la salud espiritual del difunto. La negación de la sepultura eclesiástica equivalía a la expulsión de éste por fuera de la comunidad de vivos y de muertos, privándolo así del alivio que comportaban los sufragios y las plegarias de los fieles. De esta forma, la amenaza formulada por el párroco –quien retenía para sí la potestad de decidir sobre el acceso a la tierra consagrada– no tenía nada de abstracto. Una frontera simbólica pero también física separaba al fiel cristiano de esos “otros”, internos o externos, que no pertenecían a la comunidad de creyentes.

---

<sup>932</sup> Citado en Torre Revello (2004, pp. 205-206).



En este capítulo nos proponemos analizar aquellas muertes que de una u otra forma escapaban a los dictados de la Iglesia. Para esto nos centraremos en ciertas figuras y casos en particular. En primer lugar, analizaremos el suicidio como pecado mortal y como transgresión, pero también como expresión de un conjunto de prácticas, de creencias y de formas de sentir. En segundo lugar, abordaremos el caso de los protestantes, como expresión de aquel “otro cultural” que ponía en tensión el nuevo principio de tolerancia frente a la vieja pretensión de uniformidad religiosa. Por último, nos centraremos en una forma de muerte en particular: la del ajusticiado, y en especial la de aquellos sometidos a una ejecución “infamante”. Como rasgo común, podríamos decir que todos estos casos comportan una cierta alteridad, ya que –al suponer un reverso negativo del modelo de “buena muerte”– marcan los límites del discurso eclesiástico y de la propia comunidad de creyentes.

### **1. Suicidio, melancolía y esclavitud.**

El suicidio –considerado un pecado mortal por la Iglesia católica– constituía exactamente la contracara y la refutación más extrema del ideal cristiano. Como afirma Jean Claude Schmitt (1976), de un lado estaba “el suicida y el inconfeso [*déconfès*], del otro lado, el modelo de «buena muerte» de quien, antes de morir, confesaba sus pecados y recibía el Cuerpo de Cristo o la Extremaunción” (p. 16). Por medio del suicidio, la persona tomaba la vida en sus manos y negaba la voluntad de Dios, contradiciendo la Ley divina. Como expresaban los testamentos coloniales, el fiel cristiano debía ser “temeroso de la muerte que es natural a todo viviente, su hora incierta, secreto reservado a Dios Nuestro Señor”. Quien atentaba voluntariamente contra su vida no sólo negaba este temor reverencial, sino que contradecía los fundamentos mismos en los que se asentaba la autoridad divina. Como señala Adriana Alzate Echeverri (2015), el suicidio

“es un crimen que toca el fundamento de lo sagrado; (...) transgrede valores relativos al funcionamiento del mundo y a la reproducción de la sociedad. En la sociedad colonial, la manifestación de desprecio por la voluntad divina (“No matarás”) era un signo de perversidad radical que no podía mover a la indulgencia, como en el caso de cualquier otro delito” (p. 38).

El carácter “monstruoso” y “abhorrecible” del suicidio hacía que éste estuviese fuertemente penado, incluso luego de la muerte. En principio, al cadáver se le negaba el entierro en sagrado, elemento crucial dentro de la piedad mortuoria barroca. Como señala Schmitt (1976), “la negación de la sepultura cristiana consumaba la expulsión [del suicida], fuera de la comunidad de los muertos y de los vivos” (p. 12). Además, los jueces estaban habilitados a aplicar el “castigo infamante” sobre el cuerpo muerto de éste. El cadáver del suicida podía ser mutilado, quemado o decapitado; penas que se reservaban para faltas extraordinariamente graves, tales como la herejía, la sodomía o el delito de lesa majestad.<sup>933</sup> De acuerdo con las *Siete Partidas*, los bienes del suicida también podían ser confiscados en beneficio del rey. Aunque esta disposición fue atenuada en la *Recopilación de las Leyes de Castilla*, la noción del suicidio como un acto criminal –delito y pecado al mismo tiempo– persistió durante todo el período colonial.

Teniendo en cuenta el temor que infundía la condenación eterna y el estigma social que pesaba sobre el suicida, es lógico suponer que fueran pocos quienes optaran por esta drástica resolución. Un viajero inglés que residió en la ciudad a comienzos de la década de 1820 parece confirmar esta impresión: “su carácter alegre [*happy disposition*] y el tener tan pocas preocupaciones los protege del suicidio, esa calamidad que aflige a la populosa Europa”.<sup>934</sup> Sin embargo, como permiten apreciar las esporádicas menciones registradas en los libros parroquiales, también en Buenos Aires se producían algunos suicidios.

Por su condición de ciudad-puerto y por el dinamismo económico y demográfico que experimentaba la región a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, ésta atraía a numerosos extranjeros, que no siempre veían cumplirse sus ilusiones y expectativas. Asimismo, las turbulencias sociales y económicas del período revolucionario parecían atizar los ánimos inquietos y melancólicos. En junio de 1822, *El Argos de Buenos Aires* informó sobre dos suicidios ocurridos en los últimos tiempos. Uno de ellos correspondía a un joven comerciante inglés y el otro –mucho más sonado por tratarse de un clérigo– atañía al capellán de Carmen de Patagones, el dominico Fray Cipriano Oliva, quien se había degollado con su navaja de afeitar. Preocupado por estos inquietantes sucesos, *El Argos* exclamaba: “Dios quiera que

---

<sup>933</sup> Cfr. Morín (2001).

<sup>934</sup> An englishman, *A five years residence in Buenos Ayres...*, 1825, p. 52.

semejantes actos no se repitan entre nosotros! El suicidio se cometía entre los Griegos y Romanos en los tiempos de su grandeza; es común entre algunas naciones modernas, y él prueba un extravío de la razón”.<sup>935</sup>

Como puede evidenciarse, a medida que nos adentramos en el siglo XIX, la imagen del suicidio como “crimen” y como “pecado” cede ante una visión progresivamente medicalizada y patologizada. La persona que se había quitado la vida o que había intentado hacerlo ya no era tratada con la dureza de antaño, puesto que se consideraba que no actuaba de forma plenamente consciente. Sin embargo, el suicidio aún era considerado como una ofensa a Dios y a la religión y aquellos que lo intentaban eran tratados como “reos” y delincuentes. Ya se tratase de un “aborrecible pecador” o de un “alienado mental”, el suicida seguía siendo concebido como un “otro”, inasimilable dentro del seno de la Iglesia o de la “república”.

#### **a. El viaje del alma.**

El 21 de agosto de 1788 Manuel Antonio Warnes –alcalde de primer voto del cabildo de Buenos Aires– concurrió a inspeccionar la casa de Andrés Pérez, en el barrio de La Merced. Esa misma mañana el alcalde había recibido un recado del propio Pérez, informándole que había encontrado a un esclavo suyo ahorcado en el patio de su casa. Acompañado por el escribano Martín de Rocha, Warnes constató la presencia de un cadáver colgado de una higuera en el fondo del terreno. La inspección del cuerpo –que no presentaba “herida ni contusión alguna”– confirmaba sin margen de dudas que se trataba de un suicidio. El incidente dio inicio a una serie de averiguaciones y diligencias judiciales, tendientes a esclarecer los pormenores de la muerte y deslindar eventuales responsabilidades.<sup>936</sup>

El esclavo –de contextura robusta y unos 23 años aproximadamente– había sido adquirido por Pérez tan sólo dos meses antes. Bautizado con el nombre Antonio, este joven bozal formaba parte de un cargamento de negros que Tomás de Balanzátegui tenía en consignación en el barrio del Alto. Por la fecha y el nombre del comerciante sabemos que Antonio formaba

---

<sup>935</sup> *El Argos de Buenos Aires*, 10 de julio de 1822, t. I, n. 50, p. 4.

<sup>936</sup> AHPBA, Real Audiencia, 7-1-95-13.

parte de una partida introducida en la ciudad por la Compañía de Filipinas, a través de la firma inglesa *Baker & Dawson*. Según Alex Borucki (2016, p. 19), estos esclavos procedían de Bonny y Calabar, en el Golfo de Biafra. Luego de una larga travesía, en la que había muerto más de la mitad del “cargamento”, el barco negrero había arribado a las costas del Río de la Plata.

Una vez adquirido por su nuevo amo, el joven bozal había pasado a servir en la modesta casa que éste habitaba, junto con su esposa y otro esclavo, llamado Juan, en el barrio de La Merced. Desde un principio, los habitantes de la casa percibieron comportamientos extraños por parte de Antonio. De acuerdo con Pérez, “aunque [éste] hacia prontamente todo quanto sele mandava, siempre andava llorando” y pasaba hasta dos o tres días sin comer. Juan –el otro esclavo de la casa– decía que su nuevo compañero “hacía memoria” de su tierra a cada instante. De acuerdo con los diferentes testigos convocados en la causa, Antonio se rehusaba a comer, lloraba cuando se iba a dormir, y en más de una ocasión había referido que quería “cortarse el pescueso para morir, para *que* su Cuerpo quedase aquí y su Alma fuese a su tierra”.<sup>937</sup>

Pero la noche anterior a quitarse la vida, el joven esclavo se había comportado de manera particularmente inusual y muy diferente al tono “melancólico” que había manifestado otros días. La esposa de Pérez, Estefanía Sequeira, refiere los pormenores de esos últimos instantes:

en la noche proxima pasada, estuvo el referido Negro Bozal, mui contento en la Cosina, cantando en su lengua con unos palillos, y que le vio senar mas que en ninguna otra ocazion, y despues de haver senado, hizo dos cruces sobre un ladrillo diciendo, que aquello se llamava morir, y al dia *siguiente*, no pondria el la Olla al fuego, ni tampoco la carne.<sup>938</sup>

Las palabras de Antonio deben haber sonado desconcertantes y casi ininteligibles para su ama. Tan sólo unos instantes antes de quitarse la vida, el negro –abandonando su habitual melancolía– se había mostrado “muy contento”. En lugar de llorar y negarse a comer –como había hecho tantas veces– había cenado copiosamente y se había puesto a cantar en la cocina. La parte final del relato sigue siendo para nosotros casi tan enigmática y abstrusa como debió

---

<sup>937</sup> *Ibid.*, f. 3.

<sup>938</sup> *Ibid.*, f. 3.

serlo para un porteño del siglo XVIII: “hizo dos cruces sobre un ladrillo diciendo, que aquello se llamava morir”. ¿Qué quería decir Antonio cuando afirmaba que “aquello se llamaba morir”? ¿Cuál era el significado de las cruces en el ladrillo? Nuestro conocimiento –incipiente y superficial– sobre las sociedades africanas pre-coloniales y sobre sus creencias y prácticas religiosas no nos permite ir más allá. En cualquier caso, este testimonio devela un rico complejo de creencias, de pautas culturales y religiosas que también habían cruzado el Atlántico a bordo de los buques negreros, escondidas en lo más profundo de las mentes y los corazones de los esclavos.<sup>939</sup>

Asimismo, los detalles de esa última noche arrojan algunos indicios adicionales sobre el significado de este fatal incidente. Luego de que todos se fueran a acostar, Antonio salió de la casa, saltó el tapial que separaba el patio de la huerta y allí se ahorcó debajo de una higuera. Según Jean Claude Schmitt (1976), el lugar y el momento del suicidio resultan altamente significativos e incluso –en algunos casos– responden a una elección deliberada. De acuerdo con Schmitt (1976), los

lugares son importantes en sí mismos, pero también por los desplazamientos que supone llegar a ellos, por el tratamiento dinámico del espacio en la conducta suicida. Espacio doméstico sobre todo, en el cual los límites, tanto antes como después del suicidio, juegan un rol esencial: la puerta, la ventana, franqueadas por última vez, señalan que la ruptura ha sido consumada (p. 10).

Al traspasar la cerca que separaba a la casa de la huerta, Antonio abandonaba definitivamente el mundo de los blancos, la morada de sus amos y de Juan, su compañero “ladino” o aculturado. Al traspasar la cerca, Antonio dejaba atrás el mundo de los vivos, del sufrimiento y la tristeza, y emprendía en cierta forma el regreso a la tierra de sus ancestros.

Ciertamente el suicidio tenía para este joven bozal un sentido liberador, muy diferente de aquella connotación –aterradora y pecaminosa– que poseía en el mundo cristiano. La muerte era el único medio que se le ofrecía al esclavo para regresar a la tierra de sus antepasados. Este regreso o “viaje del alma” era un elemento común entre las sociedades esclavistas del mundo atlántico. La misma expresión que se atribuye a Antonio se repite con asombrosa

---

<sup>939</sup> Por ejemplo, el término “tambo” –nombre que se le daba a las reuniones y bailes de los negros en el Río de la Plata colonial– designaba tradicionalmente una serie de ritos funerarios propios de la región centro-occidental de África. Cfr. Borucki (2017, p. 129).

exactitud en lugares tan distantes como las Trece Colonias o las Antillas holandesas. En 1785, por ejemplo, el *Pennsylvania Evening Herald* lamentaba el número de suicidios registrados en Nueva Inglaterra y culpaba de ello a los esclavos africanos. Según el periódico, los negros habían propagado entre la población local la creencia de que la muerte –incluido el suicidio– hacía que el alma regresara a la tierra natal.<sup>940</sup>

El suicidio, altamente penado en las sociedades cristianas, no implicaba un castigo eterno dentro de la cosmovisión africana; antes bien, era una forma legítima de combatir la humillación y el deshonor. Por otro lado, la muerte no suponía una separación irreconciliable entre “cuerpo” y “espíritu”. La misma dualidad de los términos (materia/espíritu o cuerpo/alma) es impropia para dar cuenta de este sistema de creencias.<sup>941</sup> No sabemos qué tan extendidas se encontraban estas ideas entre la población negra de Buenos Aires, pero casos como el de Antonio nos permiten vislumbrar un sustrato de creencias apenas conocido.

Tampoco el mundo cristiano poseía una concepción uniforme en cuanto al suicidio. En el siglo de las Luces, una visión medicalizada de la muerte voluntaria venía a remplazar a la vieja concepción medieval, que –según Schmitt (1976, p. 15)– se articulaba en torno a cuatro grandes coordenadas: *Desperatio*, *Tristitia*, *Accidia* e *Ira*. Aún así, algo quedaba de este antiguo paradigma. La acidia –tradicionalmente emparentada con la pereza– sobrevivía junto con la tristeza, pero patologizada y desprovista de su antigua carga moral. Una nueva afinidad comenzaba a tejerse entre estos viejos conceptos y el de “melancolía”, tan caro a la cultura barroca como a los médicos de la Ilustración, influidos por el “redescubrimiento” de los viejos textos galénicos e hipocráticos.<sup>942</sup>

Conforme avanzaba la medicalización y patologización de la muerte voluntaria, también se transformaba la mirada con respecto al suicidio y al suicida. Este último se estaba convirtiendo en un enfermo, un ser desgraciado e ignorante, digno de compasión. En su vista, el fiscal de la Real Audiencia de Buenos Aires, José Márquez de la Plata, pide se sobresea y archive la causa, convencido de que “aquel desastre” había sido únicamente “producto de la

---

<sup>940</sup> Snyder (2015, p. 58).

<sup>941</sup> Como señala Louis Vincent Thomas (2015, p. 250 ss.), en las diferentes cosmovisiones africanas, los elementos constitutivos del yo suelen ser muy numerosos e irreductibles a la dualidad cuerpo-alma del mundo occidental.

<sup>942</sup> Sobre la melancolía y su relación con el suicidio, cfr. Minois (2005b, p. 166 ss).

gran melancolía con que dicho negro andaba los días anteriores, y de los efectos de su barbarie e ignorancia”.<sup>943</sup> Ya no eran la “desesperación”, el orgullo y el demonio los que instigaban al suicida, sino la melancolía, la ignorancia y la barbarie.

#### **b. ¿Melancolía o irreligiosidad?**

En la noche del 29 de junio de 1821 el catalán Jaime Font intentó quitarse la vida degollándose con su navaja de afeitar.<sup>944</sup> Font –quien era soltero y tenía ya 61 años– trabajaba como ayudante en la sastrería de Joaquín Pereyra y vivía en un pequeño cuarto ubicado en el altillo de la tienda. A la mañana siguiente, el sastre fue encontrado con vida, tendido en el piso y con una herida profunda –aunque no mortal– en el costado derecho del cuello. En un cajón de la mesa contigua fue encontrado un sobre cerrado con una carta dirigida a Pereyra, escrita de su puño y letra. Casi toda la misiva se encontraba consagrada a denostar a la esposa de éste, a quien despectiva y enigmáticamente Font llamaba “la diosa opaca”.

Una vez examinado por el cirujano Fernando Cordero y luego de un breve interrogatorio, el sastre fue conducido “en calidad de preso” al Hospital de Belén. En esta oportunidad el reo había confesado que él mismo se había infringido las heridas con la navaja que tenía en su bolsillo. Preguntado por la causa de su conducta, el acusado había reconocido que lo había hecho “a fin de quitarse la vida, è irse al otro Mundo, mediante a no tener como subsistir”.<sup>945</sup> Poco después, a pedido del agente fiscal, le fue tomada una nueva “confesión” con la presencia del Defensor de Pobres, quien fue designado como “padrino” de éste. A continuación, reproducimos la primera parte del interrogatorio:

Preguntado *que Religion profesa* dixo *que profesa la Religion Catolica apostolica Romana*. Reconbenido como siendo Cristiano Catolico y deviendo como tal saber *que* le esta proivido *por* el quinto Mandamiento del Decalogo; se abansó con poco temor de Dios y de la Justicia a querer comenter el Crimen del suicidio intentando quitarse la vida a sí propio, sobre lo qual se le forma culpa y cargo.<sup>946</sup>

---

<sup>943</sup> AHPBA, Real Audiencia, 7-1-95-13, f. 7v.

<sup>944</sup> AHPBA, Real Audiencia, 7-2-98-16.

<sup>945</sup> *Ibid.*, f. 10 v.

<sup>946</sup> *Ibid.*, f. 13.

Como revela la propia pregunta, el suicidio seguía siendo concebido como una ofensa a Dios y a la religión, como un delito y un pecado, como una afrenta tanto a la Justicia de los hombres como a la Justicia divina. En su respuesta, el acusado –asesorado seguramente por el Defensor de Pobres– introdujo una motivación de índole médica o fisiológica, a la que no había hecho mención en su primera declaración:

el motivo (...) fue el de hallarse sumamente pobre y desvalido; y ahora añade, *que* habiendo padecido desde el año de 97 una enfermedad al pecho, de resultas de habersele oprimido una cureña siendo Sargento de Artillería la qual se declina *frecuentemente* en tristesa, melancolía y Ajitación, principalmente quando han tratado de persuadirle ser una manía en el (...), y en estas circunstancias fue ajitado su espíritu en un acto primo, *que* no estuvo en su mano el contener.<sup>947</sup>

A todas luces, el reo trataba de excusarse, aludiendo a sus padecimientos y perturbaciones anímicas. Además, calificaba su actuación como un “acto primo”, es decir, realizado sin premeditación. Sin embargo, Font se vio en dificultades para explicar por qué –tratándose de una acción supuestamente impulsiva– la carta que le había dejado a su patrón se encontraba fechada el día anterior a su fallido intento.

El suicidio planteaba un problema particularmente espinoso para la justicia de la época. Por este motivo, el alcalde de barrio rápidamente dio traslado de la sumaria de “este crimen raro” al juzgado competente. En su dictamen, el fiscal del crimen daba cuenta de las penas establecidas en la vieja legislación hispánica, aunque recordaba que estas excluían a los “locos” y a quienes padecían alguna enfermedad que afectase su juicio. Por este motivo, concluía que el acusado no era acreedor a pena alguna, “por haber pretendido quitarse la vida impulsado de esta gran melancolía *que* dice le afectó”.<sup>948</sup> Pero –no contento con esto– el fiscal iba aún más lejos e impugnaba la vieja actitud punitiva con respecto al suicidio:

A la verdad, en el catalogo de los delitos y penas de una legislación criminal debiera pasarse en silencio el suicidio reservando para el supremo Ser su castigo. Es imposible *que* ninguno se prive por sus mismas manos de la propia existencia, sino en un acto violento de furia, demencia, o pesar. Muy raro debe ser el caso en *que* alguno se quite la

---

<sup>947</sup> *Ibid.*, fs. 13-13 v.

<sup>948</sup> *Ibid.*, f. 15.



vida en su sana razón, y se justifique completamente, y en este la impunidad de tan raro delincuente no puede tener ningún influjo perjudicial en la república.<sup>949</sup>

Acto seguido, continuaba su razonamiento el fiscal:

aun cuando se supusiese a los suicidas con todo su juicio, sería también inútil y superflua contra ellos una ley penal. Esta, a quien desprecia la imperiosa ley de la naturaleza (...), no podrá seguramente contener la mano de quien ha llegado á aborrecerla (...). ¿Que miramiento ni aprecio hará del vilipendio e ignominia *que* haya de hacerse en su insensible y yerto cadáver?<sup>950</sup>

Imbuido de una concepción utilitarista de la pena, el fiscal Cernadas proponía hacer del suicidio una materia no punible. La separación entre pecado y delito comenzaba a materializarse, al tiempo que se insinuaba el nuevo espíritu de “tolerancia”. Sin embargo, la laxitud de Cernadas no era compartida por el Alcalde del Crimen. En su sentencia, éste condenó al reo a la módica pena de dos meses de trabajo en las obras públicas, para que no quedara impune “un exceso que es un testimonio de la mayor irreligiosidad”.<sup>951</sup> Más tradicional que el fiscal, el alcalde seguía concibiendo al suicidio como un acto de impiedad y una afrenta a la ley de Dios.

El contrapunto entre ambas autoridades judiciales devela una transformación más profunda de las sensibilidades colectivas. El suicidio –por largo tiempo concebido como un pecado monstruoso y una ofensa contra Dios y la naturaleza– tendía a ser relegado al terreno de lo patológico y lo irracional. El principio de indistinción entre pecado y delito –característico de la sociedad barroca– comenzaba a tambalearse. Por otro lado, como bien señala Ariès, la despenalización del suicidio formaba parte de un proceso más amplio de desocialización de la muerte. Desprovista de su significación pública y comunitaria, ésta tendía a replegarse cada vez más sobre el terreno de lo íntimo y lo individual. Concomitantemente, el suicidio pasaba a formar parte del fuero privado de los hombres, situado por fuera del alcance de la vindicta pública. En palabras del fiscal Cernadas, la justicia debía tender sobre el suicidio un manto de silencio, “reservando para el Ser supremo su castigo”.

---

<sup>949</sup> *Ídem.*

<sup>950</sup> *Ibid.*, fs. 15-15 v.

<sup>951</sup> *Ibid.*, f. 15 v.

## 2. Las peripecias de un entierro protestante.

En el Buenos Aires colonial la religión protestante estaba estrechamente asociada a la presencia británica, que tenía una larga tradición en la ciudad. Como consecuencia del Tratado de Utrecht, que había puesto fin a la Guerra de Sucesión Española, se le había concedido a Gran Bretaña una participación en el comercio de esclavos hacia las Indias, el llamado “asiento inglés”. La instalación de la *South Sea Company* en Buenos Aires supuso el arribo de un importante contingente de marinos y comerciantes. Para 1734 eran 63 los súbditos británicos residentes en la ciudad.<sup>952</sup> Algunos de ellos tendrían un fugaz paso por el Río de la Plata, mientras que otros –como Juan Wright o José Thompson– se convertirían al catolicismo para integrarse a la creciente élite criolla.

Aún antes de las invasiones de 1806 y 1807, la presencia inglesa en la ciudad no era desdeñable. El censo de extranjeros de 1804 registra una treintena de británicos, además de un número equivalente de norteamericanos.<sup>953</sup> A ellos se sumaba un contingente inestable de marinos que solían ir y venir en los barcos que poblaban las costas del Río de la Plata y tocaban tierra por breves períodos. Quienes optaban por quedarse en la ciudad solían adoptar tarde o temprano la religión católica, aunque no pocos mantenían discretamente la fe anglicana. La presencia de estos disidentes religiosos –que se acentuaría fuertemente luego de la revolución– anunciaba la creciente liberalidad y “tolerancia” que se experimentaba en la ciudad.

Sin embargo, la presencia protestante constituía una cuestión particularmente incómoda para una sociedad nominalmente uniforme en materia religiosa. Y el entierro de estos “herejes” no era un asunto de menor importancia. Sólo aquellos que se hubieran convertido a la fe católica podían ser acogidos en tierra consagrada. Los curas solían ofrecerles a los protestantes la posibilidad del bautismo en el lecho de muerte, ya que con esto se garantizaban una sepultura cristiana. No todos, sin embargo, contaban con esta oportunidad. Permítasenos citar tan sólo un ejemplo. El 27 de octubre de 1804 un marino inglés de nombre

---

<sup>952</sup> Cfr. Hanon y Alfonsín (1998, p. 2).

<sup>953</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 6.

Samuel –que habitaba en un cuarto de alquiler junto a la plaza de Montserrat– fue encontrado muerto de una puñalada. El médico que reconoció el cuerpo constató que la herida le había traspasado el corazón y agregó lo siguiente: “que no le ha dado lugar siendo infiel aunque quisiera, le socorriesen con agua de Socorro *para* el Bautismo (...), pues no ha tenido termino de tres minutos para morir”.<sup>954</sup> La constatación del médico era crucial, ya que la ausencia de bautismo privaba a su cuerpo del correspondiente funeral y entierro en sagrado.

Pero, ¿qué sucedía con aquellos que morían profesando una fe diferente a la católica? El cementerio protestante de Buenos Aires –situado junto al camposanto de la Iglesia del Socorro– no fue inaugurado sino hasta 1821. Antes de esto, la situación de los “cismáticos” era ciertamente precaria. Al momento de discutirse la libertad de cultos –en 1825– uno de los diputados de la legislatura provincial hizo alusión a un enterratorio que se encontraba en “la zanja del bajo del Retiro en que se sepultaban antes los que no eran de nuestra comunión”.<sup>955</sup> El viajero británico William Mc Cann ofrece una explicación similar:

Antes de 1821, los cementerios públicos estaban cerrados para los cismáticos. Estos eran enterrados junto al camino alto que conduce al río desde Retiro, a menos que se dispusiera de alguna influencia –que no excluía el soborno– para que el cadáver tuviera acceso al cementerio católico.<sup>956</sup>

En cualquier caso, las diferencias entre católicos y protestantes no eran un asunto menor para los feligreses de fines del período colonial. Si en Buenos Aires –donde reinaba un cierto clima de tolerancia– estos últimos eran vistos con cierto recelo, mayor aún era la suspicacia que despertaba la presencia de “herejes” en el interior del virreinato. En junio de 1807 el comandante de milicias urbanas de la ciudad de Catamarca imploró que no le enviaran más prisioneros ingleses desde la capital, ya que “estas pobres gentes no acostumbradas a ver estos herejes, les tienen tanto horror y miedo que aún con los pocos que hay se alborotaron de tal manera que ya decían que en una noche degollaban a todos estos ciudadanos”.<sup>957</sup> La figura del “hereje” o del “infel” representaba a ese “otro” lejano y tenebroso, que ahora acechaba desde dentro a la comunidad de los creyentes.

---

<sup>954</sup> AHPBA, Real Audiencia, 7-2-107-1, f. 6.

<sup>955</sup> Citado en Hanon y Alfonsín (1998, p. 12).

<sup>956</sup> Citado en *Ibid.*, p. 6.

<sup>957</sup> Citado en Salas (2013, t. II, p. 263).

Un inusual incidente ocurrido en San Juan a mediados de 1807 nos permite ilustrar este punto con singular claridad. La ciudad cuyana había recibido desde Buenos Aires un importante contingente de soldados británicos, que se encontraban detenidos en calidad de prisioneros de guerra. El 6 de junio de aquel año se produjo el fallecimiento de uno de los soldados ingleses y el comandante de milicias ordenó enterrarlo en un paraje a las afueras de la ciudad. El sitio elegido para inhumar el cadáver se encontraba a unas diez cuadras de la plaza central, en un terreno perteneciente a un tal Gavino Peña. Cuando éste se enteró de lo que estaban por hacer en su propiedad, intentó –sin mayor éxito– convencer a los soldados de cambiar el lugar de la inhumación.<sup>958</sup>

A pesar de las súplicas de Peña, el cadáver del “hereje” fue sepultado en aquel terreno, no muy lejos de su propia casa. Según los testigos, el cuerpo fue conducido por un grupo de milicianos y de soldados ingleses. Estos últimos “le hicieron varias ceremonias de resos con un libro que uno de ellos le leía al difunto”.<sup>959</sup> Escandalizado por la ceremonia y el proceder de los soldados, Peña envió a su esposa para que mediara ante el comandante de milicias. Movidio por los ruegos de la mujer y en vistas del “terror” que el cadáver infundía entre los vecinos, el comandante accedió a que exhumasen el cuerpo y lo sepultasen en el campo, lejos de la ciudad.

Al día siguiente, Peña desenterró el cadáver del inglés y lo llevó arrastrando de la cincha de su caballo hasta una ciénaga situada a dos leguas de distancia. Como ya se había hecho de noche, éste se limitó a arrojar el cuerpo, sin tomarse la molestia de enterrarlo. No obstante, esto no tardó en llegar a oídos de los prisioneros ingleses, quienes se quejaron airadamente por el atropello cometido. Enfurecido por la “falta de humanidad” con que se había realizado el traslado, el comandante mandó devolver el cuerpo del inglés a su anterior ubicación. Además, ordenó el arresto de Peña, quien fue maniatado y sometido al tormento del cepo durante varias horas.

Sin embargo, el escándalo concitó la inmediata reacción de los alcaldes de primer y segundo voto, que veían atropellada su autoridad y menoscabada su jurisdicción. Además, estos criticaban al comandante de milicias por haber permitido que el cadáver del inglés fuese

---

<sup>958</sup> AGN, Sala IX, 3-6-2.

<sup>959</sup> *Ídem*.

enterrado públicamente dentro de la ciudad, “con toda solemnidad y ritos supersticiosos que son peculiares de su pestífera secta”. De acuerdo con las autoridades capitulares, el cuerpo del protestante debía ser enterrado fuera del recinto urbano, “a fin de precaver la mezcla que en lo subcesibo pudiera hacerse de los huesos de este sectario con la de los demas fieles que se hallan en el osario de esta Iglesia”.<sup>960</sup> Por este motivo, los alcaldes ordenaron que el cuerpo fuese exhumado una vez más para ser enterrado en el campo, lejos de la población.

Viéndose desautorizado por los funcionarios municipales, el comandante de milicias puso el caso en conocimiento del virrey Liniers. En su representación, éste reprochaba a los alcaldes su “falta de humanidad” y “desnaturalizada” conducta. En su defensa, el jefe militar ensayaba una postura comprensiva y tolerante frente a la disidencia religiosa:

Dejo a la consideracion Superior la graduacion de este hecho que horroriza a la Naturaleza misma; Por que no hay Exemplo, en que un cadaver de *nuestra* propia Especie, haya benido a ser el blanco de las pasiones de los hombres, Tanto que no se Exercita por la Policia, ni aun con los de los brutos.<sup>961</sup>

Las desavenencias provocadas a partir del entierro del prisionero inglés dan cuenta de las dificultades de la sociedad colonial para asimilar en su seno a ese “otro” lejano y peligroso. El “horror” y el “miedo” al “hereje” aparecen con cierta frecuencia en los testimonios de la época, sobre todo entre los medios plebeyos. Incluso luego de la muerte, el cuerpo de los “cismáticos” retenía una cierta carga de “corrupción” e “impureza”. Por este motivo, se procuraba que los restos de los protestantes no se confundiesen con los de los fieles católicos. Una frontera –tanto real como imaginaria– separaba a unos de otros.

Sin embargo, en consonancia con el creciente influjo ilustrado, un nuevo espíritu de tolerancia comenzaba a ganar terreno entre los círculos letrados. El comandante de milicias de San Juan no estaba sólo en este punto. Las dos primeras décadas del siglo XIX marcan una profunda transformación en este aspecto. La mera posibilidad de que se contemplase la habilitación de un lugar especialmente destinado al entierro de los protestantes constituía una idea hasta cierto punto revolucionaria. Cuando en 1821 un grupo de comerciantes británicos solicitó la autorización del gobierno para construir su propio cementerio, la propuesta no sólo

---

<sup>960</sup> *Ídem.*

<sup>961</sup> *Ídem.*

contó con el apoyo de las autoridades provinciales, sino que obtuvo la venia de las propias autoridades eclesiásticas. El presbítero Antonio Sáenz –quien actuó como fiscal eclesiástico– hizo gala en su dictamen de esta nueva sensibilidad y tolerancia:

la jurisdicción eclesiástica no puede mostrar la menor repugnancia a un pensamiento que por todos respectos es laudable. Ni en los principios católicos de la Iglesia romana hay uno solo que esté en oposición con la inhumación decente que se debe a los cadáveres, sea cual fuese la creencia que los individuos tuvieron viviendo.<sup>962</sup>

Por estos motivos, Sáenz consideraba que la petición de los británicos era “de rigurosa justicia y aún de rigurosa decencia pública concederla”.<sup>963</sup> Luego de un largo recorrido –y no sin ciertas desavenencias en el medio– los herejes o cismáticos habían conquistado finalmente un lugar dentro de la ciudad. Sus muertos podían ahora reposar en un terreno aseado y decente.

### **3. La muerte pública e infamante: delincuentes, criminales y sodomitas.**

Dentro del derecho indiano, las penas capitales –es decir aquellas que tenían por objeto poner fin a la vida del delincuente– eran las más duras y se encontraban por ello reservadas a los delitos más graves. Por regla general, la pena capital solía aplicarse a los reos culpables de homicidio y ciertos tipos de robo, además del delito de lesa majestad. De todas formas, la frecuencia con que se aplicaba esta pena tendió a disminuir en el curso del siglo XVIII bajo el influjo de las ideas ilustradas, liberales y utilitaristas. Según Abelardo Levaggi (1978), “las justicias indianas administraron con general moderación la pena de muerte” (p. 58). En el Río de la Plata, ésta solía conmutarse por castigos más leves, como los azotes o el presidio. Además, los alcaldes no debían ejecutar la sentencia de muerte sin antes obtener la conformidad de las instancias superiores. Una vez establecida la Real Audiencia de Buenos Aires en 1785, cupo a ésta la potestad de confirmar o conmutar este tipo de sentencias.

Pero más allá de su relevancia en términos numéricos, las ejecuciones poseían una profunda carga simbólica. En la legislación hispánica, la pena tenía un sentido tanto o más represivo

---

<sup>962</sup> Citado en Hanon y Alfonsín (1998, p. 17).

<sup>963</sup> *Ibid.*, p. 18.

que correccional. La justicia sancionaba al culpable, al mismo tiempo que procuraba disuadir a los demás mediante el temor que infundía el castigo. El objetivo por tanto era triple: la expiación del delito, la corrección del reo y la ejemplificación o intimidación sobre los otros. De allí el carácter público y espectacular que asumía el castigo –sobre todo la pena capital– en las sociedades de Antiguo Régimen.<sup>964</sup>

Esta muerte pública y espectacularizada constituía además una de las máximas expresiones del poder monárquico. Es de sobra conocida la tesis de Michel Foucault: el poder soberano se asienta en la potestad de disponer arbitrariamente sobre la vida y la muerte de los otros. Toda transgresión, toda infracción, es en última instancia una afrenta contra el propio soberano. Por eso la Justicia asume la forma de una vindicación del monarca ultrajado, descargando toda su fuerza sobre el cuerpo del transgresor. El poder soberano es un poder de “hacer morir y dejar vivir”, un poder visible, espectacular, violento, excesivo. El cuerpo del condenado es precisamente la superficie de inscripción de ese poder glorioso y triunfante. En palabras de Foucault (2005):

La ejecución pública, por precipitada y cotidiana que sea, se inserta en toda la serie de los grandes rituales del poder eclipsado y restaurado (...); por encima del crimen que ha menospreciado al soberano, despliega a los ojos de todos una fuerza invencible. Su objeto es menos restablecer un equilibrio que poner en juego, hasta su punto extremo, la disimetría entre el súbdito que ha osado violar la ley, y el soberano omnipotente que ejerce su fuerza (p. 54).

Pero además de constituir la manifestación paradigmática del poder soberano, la ejecución pública cumplía otro objetivo: “marcar” o señalar al criminal –tanto en su propio cuerpo como en la memoria de los otros– con el signo de la infamia y del oprobio. La publicidad de la pena traía aparejado un castigo adicional, aquel que se infringía sobre el honor de la víctima.<sup>965</sup> Como señala Levaggi (1978), “la pérdida del buen nombre y reputación (...) dejaba, al que había incurrido en ella, aislado en medio de la misma sociedad” (p. 74). De esta forma, el criminal era separado –tanto física como simbólicamente– de la comunidad de la que formaba parte, en tanto miembro corrompido de ésta. Precisamente, éste era uno de

---

<sup>964</sup> Para una historia de la pena de muerte durante la edad moderna, cfr. Prosperi (2013).

<sup>965</sup> El derecho indiano contemplaba cuatro tipos de penas de acuerdo con su objeto: las capitales, las corporales, las infamantes y las pecuniarias; es decir, las que se aplicaban sobre la vida, el cuerpo, la honra y los bienes. Cfr. Levaggi (1978).

los argumentos que empleaba Santo Tomás en su *Suma Teológica* para justificar la pena capital: el hombre corrompido debía ser segregado del cuerpo social, de la misma forma en que era amputado un miembro cuando amenazaba con malograr la salud de todo el organismo.<sup>966</sup>

El ceremonial de la ejecución en el Río de la Plata se inscribe en aquella vieja tradición y da cuenta de la pervivencia del carácter espectacular e infamante de la pena capital. Con la debida antelación, el pregonero anunciaba a viva voz la hora y el lugar de la ejecución. Llegado el momento, el reo era conducido públicamente hasta el patíbulo, escoltado por un vasto cortejo compuesto por los hermanos de la Santa Caridad con su cruz, funcionarios judiciales, escribano, sacerdote y soldados. Allí lo esperaba el verdugo, un individuo de “baja esfera” que solía portar él también el estigma de aquel vil oficio.

Los métodos a través de los cuales se infringía la muerte eran variados: la horca, el “garrote vil”, la decapitación y el fusilamiento. Estos dos últimos poseían un carácter menos oprobioso y por este motivo estaban reservados a los hidalgos y los militares respectivamente. La horca –que según Levaggi (1978) fue el instrumento más utilizado en el Río de la Plata– poseía un carácter particularmente infamante y penoso debido a las contorsiones y movimientos agónicos que provocaba en la víctima. Por este motivo, las autoridades judiciales tendieron a conmutar la pena de horca por el “garrote vil”, un instrumento consistente en un aro de metal adosado a una estructura de madera, con el cual se sujetaba el cuello de la víctima, oprimiéndolo con un tornillo hasta provocar el estrangulamiento.

Otra de las ventajas del “garrote vil” consistía en la fácil manipulación del instrumento, incluso para un verdugo poco experimentado. En 1786 el cabildo de Montevideo encargó un garrote a Buenos Aires, ya que el verdugo local se hallaba “enteramente falto de práctica para dar muerte a los reos destinados a ella, atormentándoles en tan tremenda ora, con una muerte dilatada”.<sup>967</sup> Las palabras de las autoridades orientales se inscriben dentro de un nuevo

---

<sup>966</sup> “Si fuera necesaria para la salud de todo el cuerpo humano la amputación de algún miembro, por ejemplo, si está podrido puede infeccionar a los demás, tal amputación sería laudable y saludable. Pues bien: cada persona singular se compara a toda la comunidad como la parte al todo; y por tanto, si un hombre es peligroso para la sociedad y la corrompe por algún pecado, laudable y saludablemente se le quita la vida para la conservación del bien común”. Citado en Blázquez (1983, p. 279). Sobre la justificación de la pena de muerte dentro de la teología cristiana, cfr. Properi (2013, cap. I. “Tu non ucciderai”).

<sup>967</sup> AGN, Sala IX, 31-4-8, exp. 516.



espíritu de época, tendiente a la moderación de la violencia y el castigo físico. Sin embargo, la pena de horca –más cruenta y oprobiosa que los demás métodos– siguió aplicándose regularmente durante todo el período estudiado. En su extenso y pormenorizado diario, Juan Manuel Beruti da cuenta de la asiduidad con que se reiteraba este “terrible” espectáculo:

El 26 de enero de 1813. Para escarmiento de otros, se ahorcaron por ladrones ocho hombres que con uno que días anteriores se ahorcó por lo mismo, son nueve: los tres fueron fusilados en esta ciudad y después colgados, y los seis restantes, dos en los Quilmes y dos en la cañada de Morón (...).

También hoy, 28 de enero de 1813. Fueron ahorcados cinco ladrones, dos aquí y tres afuera.<sup>968</sup>

Pero a pesar del carácter infamante de la pena capital, los sentenciados no se encontraban espiritualmente desamparados. La historia del “buen ladrón” –a quien Jesús le prometió el paraíso– constituía una prueba fehaciente de que la salvación del criminal era posible incluso en el último instante, siempre y cuando éste se convirtiera y realizara un acto de perfecta contrición.<sup>969</sup> Por este motivo, antes de la ejecución, el reo era “puesto en capilla” por uno, dos o tres días, tiempo durante el cual debía prepararse para tener una “buena muerte”.

La asistencia espiritual de los condenados estaba a cargo de la Hermandad de la Santa Caridad, corporación piadosa que se encargaba del auxilio y entierro de los ajusticiados. Desde el día en que era “puesto en capilla”, el reo era asistido constantemente por un hermano asignado al efecto. Cumpliendo con el imperativo cristiano de misericordia y caridad, los cofrades procuraban auxiliar al condenado, tanto en el plano terrenal como espiritual. Por lo general, se le compraba una camisa y calzones nuevos y se le proveía de abundante comida, además de otros regalos u obsequios. Por ejemplo, al reo Francisco Ocampo –ejecutado en 1806– se le proveyó vino, yerba, dulce para la mesa y dos veces le llevaron café y leche con bizcochos.<sup>970</sup>

Durante el tiempo en que permanecía “en capilla”, el sentenciado recibía el consuelo y auxilio espiritual de los hermanos. Además, el capellán de la Santa Caridad le impartía la confesión

---

<sup>968</sup> Citado en Levaggi (1972, p. 32).

<sup>969</sup> El pasaje referente al “buen ladrón” (también conocido como Dimas o San Dimas), se encuentra en el evangelio de Lucas (23, 39-43).

<sup>970</sup> Arias Divito (2015, p. 8).

y lo acompañaba hasta el patíbulo en el día de la ejecución.<sup>971</sup> También se lo instaba a poner en orden sus asuntos terrenales y eventualmente a hacer testamento. De acuerdo con la constitución de la Hermandad, el entierro de los ajusticiados –que tenía lugar en el cementerio de San Miguel– debía ser realizado “con toda grandeza”. El oficio y procesión solía contar con un acompañamiento de varios sacerdotes revestidos y misa solemne con cantores. En el caso de Ocampo, la Hermandad mandó decir 10 misas por el alma del difunto, además de costear la compra de una mortaja, un escapulario de la Merced y un cordón de San Benito.<sup>972</sup>

Podría sorprender la generosidad de los hermanos para con los reos ajusticiados. Sin embargo, esta es perfectamente comprensible dentro del modelo cristiano de caridad. Al mismo tiempo que la justicia secular descargaba toda su fuerza y rigor sobre el cuerpo del supliciado, la Iglesia daba muestras de misericordia y piedad para con el más débil y miserable de los suyos. La justicia y la misericordia, al igual que el castigo y el perdón, eran las dos caras de una misma moneda. La ley del monarca, tanto como la Ley de Dios, era una ley severa e implacable, pero también justa y compasiva.

#### **a. La “muerte afrentosa” de un sodomita.**

No todos los reos contaban con la posibilidad de un entierro cristiano como el que ofrecía la Santa Caridad. Algunas transgresiones –como la sodomía o el delito de lesa majestad– eran consideradas tan atroces y aberrantes que el castigo estipulado para ellas continuaba aún luego de la muerte. Como señala Alejandro Morín (2001), “el derecho medieval contemplaba la existencia de delitos cuya pena no se extinguía con la muerte del condenado así como una variedad de penas (...) cuya aplicación prescindía del hecho de que el autor estuviera vivo” (p. 180). De esta forma, el castigo podía aplicarse no sólo sobre el cuerpo de la persona viva sino también sobre su cadáver.

---

<sup>971</sup> A fines de la década de 1770, el capellán González Islas se ufana de ser el acendrado esmero con que ejercía esta tarea: “desde que los sacan del calabozo y los ponen en capilla no los desamparo un punto, administrándoles el corporal y espiritual alimento, hasta que padessen el ultimo suplicio cuias exequias solemnizo tambien à exfuerzos de mi trabajo, con grande edificación del publico” (AGN, Sala IX, 6-7-9, Autos seguidos... 1772, fs. 54-54 v.).

<sup>972</sup> Arias Divito (2015, p. 8).

Esta concepción de origen medieval –plasmada en las *Siete Partidas*– persistió en el derecho hispánico durante todo el período colonial. Ante ciertos delitos particularmente graves, la justicia estaba habilitada a aplicar una pena adicional sobre el cuerpo muerto del condenado. En la mayoría de los casos –los más leves– el castigo consistía en la exhibición prolongada del cadáver. Los cuerpos de ciertos delincuentes, luego de ser ahorcados o fusilados, permanecían colgados durante largas horas ante la atenta mirada del público. A otros se les cercenaba una parte del cuerpo (brazo, pierna o cabeza) para ser exhibida públicamente en una picota. En 1813, por ejemplo, un negro de nombre Joaquín –quien había matado a su ama– fue condenado a la pena capital y a que le fuera “cortada la mano derecha y fixada en un Paraje publico del barrio donde cometió el delito”.<sup>973</sup>

En otros casos era el cuerpo entero del delincuente el que era objeto de la violencia judicial. Uno de estos delitos particularmente atroces y monstruosos era la sodomía o “pecado nefando”. En abril de 1772, Mariano de los Santos Toledo –un joven porteño de unos 19 años– fue acusado de sodomía e intento de homicidio ante el alcalde de primer voto de Buenos Aires.<sup>974</sup> De acuerdo con la denuncia, Mariano había sometido por la fuerza a un niño de doce o trece años y luego de satisfacer su “detestable apetito” había intentado estrangularlo con un “cinchón de guasca”. Ante tan infame delito, el alcalde de primer voto aplicó la máxima pena posible:

debía de condenar y condenó (...) a Mariano Santos Toledo a que sufra la pena ordinaria de muerte, suspendiéndole de una horca afrentosa, y después de haber fallecido, a que su cadáver sea quemado a las llamas de una hoguera que para este fin se dispondrá en el paraje acostumbrado, esparciendo posteriormente sus cenizas por el viento para que uno y otro sirva de ejemplar y satisfacción a la causa pública.<sup>975</sup>

El rigor de la sentencia –ciertamente inusual para la época– concitó la apelación del caso ante el gobernador y la Real Audiencia, que confirmaron el fallo de primera instancia. Aunque el defensor reconocía que la condena se correspondía con la pena estipulada en la *Recopilación*, aducía que este castigo había caído en desuso y solía conmutarse por otros más leves. En su

---

<sup>973</sup> Reproducido en Levene (1945, v. VII, p. 412).

<sup>974</sup> Una breve relación del proceso puede encontrarse en AGN, *Revista del Archivo General de la Nación*, año IV, n. 4, pp. 381-390.

<sup>975</sup> Reproducido en *Ibid.*, p. 381.

favor, el abogado citaba un caso de sodomía y otro de “bestialidad” –juzgados en tiempos de Mauricio Bruno de Zabala– en los que se había conmutado la sentencia de muerte por la pena de presidio, destierro o azotes. Por este motivo, el defensor creía que era justo redimir al reo “del literal vigor de dicha ley castellana, cuyo contexto tiempo ha que no está en uso ni es observada por los mismos tribunales de España”.<sup>976</sup>

Sin embargo, el fiscal de la Audiencia, Facundo de Prieto y Pulido, no compartía la opinión del defensor. Luego de citar a Santo Tomás, el fiscal afirmaba que no había “la menor dificultad en condenar a este reo a ser quemado en llamas de fuego, por ser la pena que hoy corresponde a los que (...) corrompen el orden de la naturaleza y son enemigos de ella”.<sup>977</sup> Un pecado atroz, como la sodomía, debía ser condenado con una pena igualmente atroz. El fuego –tradicionalmente connotado como un instrumento de castigo y purificación– constituía la forma más radical de exterminio o aniquilación. Aquel que había atentado contra Dios, el rey o la naturaleza, era consumido por las llamas sin dejar el menor rastro de su existencia.

A pesar del horror que provocaba esta penalidad entre los porteños del período colonial, el caso relatado parece no ser del todo excepcional. En 1821, desde las páginas del *Despertador Teofilantrópico*, el padre Castañeda recordaba otro episodio ocurrido mucho tiempo antes, cuando él aún era un niño:

Un mozo santafesino de oficio platero, y muy buen hombre, sin saber las penas en que incurria sellò, o sobredorò unos pesos fuertes, y empezó a trocarlos como si fueran onzas de oro; el mismo día fue sorprendido, y habiendo confesado su delito fue sentenciado à ser quemado; le dieron primero garrote en la plaza pública, y despues en una carretilla lo llevaron al bajo del retiro, donde estaba una hoguera para quemar el cadaver.<sup>978</sup>

Castañeda acotaba que antes de ser consumido por el fuego el cadáver había sido rescatado de la hoguera por el capellán de la Santa Caridad, a quien se le quemó parte de su manto y se le “chamuscó una mano”. El comentario del franciscano tenía una intención evidente. En un tiempo en el que la crueldad de los viejos suplicios era interpretada como signo de barbarie y atraso, el fraile procuraba exculpar a la Iglesia, a la que presentaba en una actitud compasiva

---

<sup>976</sup> *Ibid.*, p. 388.

<sup>977</sup> *Ibid.*, p. 382.

<sup>978</sup> *El Despertador Teo-filantrópico Místico-Político*, n. 40, 23 de enero de 1821, p. 533.

y misericordiosa. El ejemplo evocado por Castañeda tampoco era casual. La falsificación de moneda constituía un delito de lesa majestad y era castigada con las penas más severas, pero no implicaba un pecado atroz, como la bestialidad o la sodomía.

#### **4. Conclusión**

La “mala muerte” podía asumir formas muy diferentes en el Río de la Plata colonial: suicidas, excomulgados, infieles, supliciados, etc. Sin embargo, un hilo conductor une todos estos casos: el estigma de la alteridad. Estas muertes poseían un carácter infamante y suponían la exclusión del difunto por fuera de la comunidad de creyentes. El fin desgraciado del inconfeso, del excomulgado o del infiel era señal de una casi segura condenación. Sólo aquellos que fallecían en comunión con la Iglesia podían aspirar a gozar de las gracias celestiales y de la vida eterna.

Pero la pretensión unívoca y uniformizante de la Iglesia colonial se topaba también con sus propios límites. El discurso eclesiástico –al promover un determinado ideal o modelo de conducta– producía también su propio “afuera”; el de aquellos que habían “desesperado” de su fe o que habían vivido y muerto fuera de las pautas y de los cánones cristianos. Este “otro” era expulsado física y simbólicamente de la comunidad de los creyentes, dando cuenta de su radical alteridad. La negación de sepultura eclesiástica no era un asunto menor en el seno de la sociedad barroca. La Iglesia sancionaba a aquel que moría fuera de su ley, excluyéndolo de la comunidad de vivos y de muertos. Su cuerpo quedaba desamparado y su memoria se veía amenazada por el olvido. Este dominio sobre el territorio de lo sagrado constituía para la Iglesia un mecanismo intimidatorio y aleccionador.

Sin embargo, la “mala muerte” es una expresión privilegiada de la irreductible heterogeneidad que atravesaba a aquella sociedad, aparentemente uniforme. En cierta forma, ese “otro” daba cuenta de un “resto” inasimilable dentro del marco de la sociedad católica. No todos cumplían los preceptos de la Iglesia, ni morían y vivían de acuerdo con sus reglas. Lo que era “bueno” para unos podía ser “malo” para otros. El suicidio del esclavo Antonio –quien imaginaba un paraíso radicalmente diferente al católico– constituye quizá un caso extremo. No obstante, como podremos apreciar en los próximos capítulos, las creencias en

torno a la muerte y al más allá eran mucho más variadas y heterogéneas de lo que podríamos suponer.

# PARTE III

**Metamorfosis de la sensibilidad:  
muerte e Ilustración.**

## Capítulo XII: “Vanas pompas”: el avance de la piedad ilustrada y la transformación de la sensibilidad.

*Desde que la vanidad se mezcló  
con el espíritu religioso,  
no hubo cosa santa que no la corrompiese.*<sup>979</sup>

En 1775 el cabildo de Buenos Aires elevó un extenso memorial tendiente a la reforma de las órdenes religiosas.<sup>980</sup> El tono crítico de los capitulares porteños –deseosos de liberarse de los molestos censos que gravaban sus casas y fincas– se correspondía con el enrarecido clima que se vivía en la península, donde el clero regular era objeto de una creciente suspicacia y animosidad. La corporación municipal se mostraba indignada ante la extravagancia, ociosidad y codicia de los religiosos, que –a pesar de usufructuar cuantiosas rentas y limosnas– demostraban ser poco “útiles al Público”. En su presentación, los capitulares recurrieron a todo el repertorio de críticas e invectivas característico del discurso ilustrado. El despilfarro y la disipación de los regulares contrariaba los nuevos preceptos de “utilidad” y “juiciosa moderación” promovidos por el cabildo.

La orden franciscana –que era la más numerosa, influyente y próspera de la ciudad– se encontraba en el centro de las críticas. La corporación acusaba a los frailes de hacer un “trato Mercantil de los entierros”.<sup>981</sup> Pero el disgusto del cabildo no residía únicamente en el elevado costo de los funerales. El nuevo criterio de “utilidad” promovido por los capitulares resultaba incompatible con las viejas costumbres y tradiciones, ancladas en el legado barroco. El cabildo –por ejemplo– acusaba a los franciscanos de cobrar una suma exorbitante a cambio de una simple mortaja, cuando ésta no era sino un “Avito viexo, e inutil” que no valía más que “un par de pesos”.<sup>982</sup> La nueva racionalidad ilustrada hacía que los cabildantes no vieran en el hábito franciscano un “tesoro espiritual”, sino un trozo de tela raída.

---

<sup>979</sup> *El Centinela*, n. 22, 22 de diciembre de 1822, p. 357.

<sup>980</sup> AGN, Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires, Serie III, t. V, pp. 454-471. Sobre el proyecto del cabildo, cfr. Peire (2000, pp. 161-174).

<sup>981</sup> AGN, Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires, Serie III, t. V, p. 459.

<sup>982</sup> *Ibid.*, p. 458.



Algo similar puede decirse de las gravosas capellanías y obras pías, que aceitaban el fluido intercambio entre el mundo de los muertos y el de los vivos. Los intentos por limitar la espiritualización de la riqueza material y la acumulación de bienes en “manos muertas” revelan una nueva actitud con respecto a la tradicional indistinción entre lo terrenal y lo eterno. Progresivamente se difunde el deseo de separar al mundo material del espiritual, en tanto que se juzga excesiva y gravosa aquella “hipoteca” que imponen los muertos sobre los vivos. Coincidentemente, el cabildo acusa a las órdenes religiosas de introducir e instigar entre la feligresía prácticas superfluas y escandalosas, como los convites en los entierros o la costumbre de vestir las imágenes de los santos con una profusión de adornos y joyas.

La representación elaborada por el cabildo en 1775 es una de las primeras y más nítidas expresiones del nuevo espíritu de reforma, que comenzaba a calar hondamente en la sociedad porteña hacia fines del siglo XVIII. Durante el último tercio de la centuria la sensibilidad ilustrada irá penetrando progresivamente entre la élite de Buenos Aires. Las críticas al barroco –y en particular a sus excesos, abusos y gastos superfluos– comienza a ganar el favor de los círculos letrados. La moderación, la sencillez y la humildad se transforman en los preceptos de un nuevo modelo de piedad, que va cobrando forma hacia fines del período colonial.

En este capítulo abordaremos el impacto de la piedad ilustrada sobre los discursos, las prácticas y las actitudes ante la muerte. En primer lugar, veremos cómo los círculos letrados –tanto seculares como eclesiásticos– comienzan a tomar distancia y plantear crecientes reparos frente al tradicional conjunto de mediaciones característico del período barroco. Junto a esta crítica ilustrada de la realidad, comienza a esbozarse un discurso alternativo, que insiste en la moderación, la sobriedad y la sencillez. El rechazo de las pompas, vanidades y supersticiones se estructura en torno de un nuevo discurso con respecto a la muerte, al más allá y a la relación entre vivos y difuntos.

En una segunda instancia, veremos cómo el discurso ilustrado comienza a ganar adeptos entre la élite porteña y cómo ésta adapta progresivamente sus conductas de acuerdo a esas nuevas pautas culturales y religiosas. Las transformaciones en las preferencias de los testadores revelan que los cambios no se limitan al terreno de las ideas y del discurso formal, sino que impactan profundamente en el ámbito de las creencias y las prácticas devocionales de buena

parte de la élite porteña. Un nuevo deseo de moderación y sencillez comienza a imponerse, al tiempo que se debilita el rol central del clero regular como gran especialista en la muerte. La relación entre vivos y difuntos también se ve alterada. La sociedad se aleja del lecho del moribundo, en tanto que la muerte comienza a replegarse sobre el terreno de lo íntimo y lo familiar.

### **1. Espíritu reformista y crítica ilustrada.**

Sería un error suponer que el discurso ilustrado es ajeno o incompatible con la Iglesia. En muchas ocasiones, eran los propios clérigos los que con mayor dureza criticaban los viejos excesos barrocos. El presbítero portugués Pedro Fernandes de Mesquita –dejándose llevar por su animadversión hacia los españoles– hacía irrisión de la aparatosa devoción de los porteños y afirmaba que muchas de aquellas prácticas tenían “más de superstición que de religión”.<sup>983</sup> No muy diferente era el juicio del obispo De la Torre, quien abogaba por la reforma de las costumbres y fustigaba los “monstruosos” abusos y excesos de la feligresía porteña. Esta “vana piedad” –como la calificaba el prelado– era incompatible con “la catholica circumspeccion de los juiciosos, prudentes y discretos”.<sup>984</sup>

El clero secular –recurrentemente enfrentado con las órdenes regulares– solía acusar a los frailes de promover o tolerar una piedad desordenada y excesiva. En 1803 el cura de Montevideo –quien abogaba por la construcción de un cementerio a extramuros de la ciudad– afirmaba que era imperioso sacar a los fieles de “las tinieblas que había esparcido la falsa piedad”.<sup>985</sup> Según el párroco, los franciscanos trabajaban “incesantemente difundiendo su error, y conduciendo vajo especiosos y falsos títulos de piedad y religion à su partido à los ignorantes y menos cautos”.<sup>986</sup>

El deseo de sencillez y moderación también se iba apoderando de algunos fieles. En 1785, era el propio procurador de la cofradía de San Eloy el que criticaba la “excesiva solemnidad

---

<sup>983</sup> Pereira Fernandes de Mesquita (1980) [1777]. *Relación de la conquista...*, p. 49.

<sup>984</sup> Cfr. SGU, Libro de difuntos de la parroquia de N. S. de Montserrat, 1770-1800, fs. 9 v. y 13.

<sup>985</sup> AGN, Sala IX, 9-6-4, Sobre establecimiento de cementerios fuera de poblado, f. 29 v.

<sup>986</sup> *Ibid.*, f. 31 v.

y gastos superfluos” que se hacían en la función del santo.<sup>987</sup> Más frecuentemente, eran las autoridades –tanto eclesiásticas como seculares– las que intervenían para limitar el aparato y pompa de las celebraciones. Los conceptos de moderación, utilidad, decencia y sencillez eran compartidos por buena parte de los círculos letrados, ya fueran clérigos o seculares.

Incluso las órdenes regulares –tradicionalmente más apegadas al modelo barroco– procuraron en cierta medida reformar sus costumbres. En 1802 los dominicos decidieron suprimir la teatral ceremonia que se celebraba anualmente durante la fiesta de los patriarcas Santo Domingo y San Francisco. Esta decisión –aseguraban los frailes– sería acogida con “común aplauso de los hombres *sensatos*, que miraban este acto *como ajeno al culto con que la Iglesia manda honrar a los santos en sus imágenes*”.<sup>988</sup> Además, los religiosos afirmaban que era conveniente cesar ese “ridículo espectáculo” antes de que los numerosos protestantes que residían en la ciudad hicieran de él un motivo de burla hacia los católicos. De esta forma, costumbres muy antiguas y arraigadas en la religiosidad local comenzaban a ser tachadas de ridículas y supersticiosas. Incluso los regulares se veían compelidos a abrazar los nuevos principios de sensatez y moderación.

Los tradicionales ritos y ceremonias funerarias –con todo su boato y ostentación– también se encontraban en la mira de los reformadores. Como mencionamos en el capítulo III, diferentes gobernadores y virreyes procuraron limitar los lutos y pompas funerales mediante diversos bandos de gobierno. En 1773, el propio gobernador Vértiz se quejaba del escaso acatamiento que habían tenido las numerosas pragmáticas y bandos que se habían promulgado en la ciudad para “moderar la profusion que en todos tiempos se ha notado en los lutos y pompas funerales”.<sup>989</sup>

También las autoridades eclesiásticas intentaron evitar los excesos derivados de esta exuberante piedad funeraria. En 1769 el obispo De la Torre se quejaba de los “vanos lucimientos”, las “mundanas vanaglorias” y los “desarreglos, con que en esta ciudad se suele ostentar la vanidad en la muerte de los Parbulos”.<sup>990</sup> Unos años más tarde, el capellán González Islas afirmaba que la solemnidad y oficios extraordinarios que se hacían por los

---

<sup>987</sup> AGN, Sala IX, 31-4-6, exp. 444.

<sup>988</sup> Citado en Peire (2000, p. 182). Las bastardillas corresponden a este autor.

<sup>989</sup> AGN, Sala IX, 8-10-3 (641), f. 274.

<sup>990</sup> Cfr. SGU, Libro de difuntos de la parroquia de N. S. de Montserrat, 1770-1800, fs. 16 y 17.

mueritos no tenían otro motivo más que servir “a la hinchazón [vanidad] de los que los costean”.<sup>991</sup> Otro clérigo ilustrado, el presbítero Chorroarín, se quejaba de la “elocuencia artificiosa” que solía emplearse en los sermones fúnebres y de la “soberbia” con que se “hace de un cadaver ó un feretro el idolo de su vanidad en medio del santuario”.<sup>992</sup> Como puede apreciarse, el clero ilustrado mantenía una postura abiertamente crítica con respecto a las viejas costumbres funerarias.

Junto con la condena a los excesos y abusos de la pompa barroca, los eclesiásticos advertían sobre las ingenuas y supersticiosas creencias que alimentaban esta “falsa piedad”. La clerecía ilustrada desconfiaba de esa religiosidad aparatosa y teatral que hacía un uso prolífico de los ornamentos, los sacramentales y otros símbolos externos o materiales de la fe. Los clérigos recelaban de la confianza que los fieles depositaban en el poder salvífico contenido en ciertos objetos sagrados, como reliquias, mortajas o escapularios. Un sermón pronunciado en Buenos Aires hacia fines del período colonial advertía sobre los riesgos de esta “falsa piedad”:

Si queremos imaginar que con la proteccion de Maria nada nos ha de costar la salvacion, que con haber cumplido algunos exercicios de la falsa piedad respecto de Maria podemos satisfacer a *Dios* de lo demas; y que por llevar un havito o escapulario de María estamos libres de los peligros del mundo, de los temores de la muerte, de todas las iras del Cielo, y que con eso no tenemos que temer (...) si asi lo entendemos no es del modo que lo entiende *Dios*.<sup>993</sup>

Las devociones externas o superficiales de los fieles se topaban con el renovado rigorismo moral de los ilustrados, que promovían una religiosidad más sobria e interiorizada. Aunque no cuestionaran directamente el poder salvífico de los símbolos externos o materiales de la fe, los ilustrados supeditaban los efectos benéficos de estos bienes espirituales a la verdadera intención o disposición interior del fiel. Este nuevo paradigma suponía un desplazamiento de la fe, que privilegiaba el fuero íntimo y la comunicación directa con Dios, en detrimento de los tradicionales ritos y mediaciones materiales. A ojos de los ilustrados, la preparación para

---

<sup>991</sup> AGN, Sala IX, 6-7-9, f. 35 v. El *Diccionario de Autoridades* (t. IV, 1734) ofrece la siguiente definición del término hinchazón: “translaticamente significa vanidad, presunción, soberbia o engreimiento”.

<sup>992</sup> AMM, AB, Carpeta 27, n. 6. Elogio fúnebre del obispo Manuel de Azamor y Ramírez, 1796.

<sup>993</sup> AGN, Biblioteca Nacional, legajo 353, pieza 6129, Sermón de Nuestra Señora de las Nieves.

la muerte no debía basarse en el uso de símbolos, ritos u otras manifestaciones externas, sino simplemente en una verdadera conversión y una sincera disposición del alma hacia Dios.

**a. El obispo San Alberto y el discurso ilustrado sobre el “buen morir”.**

Fray José Antonio de San Alberto se desempeñó como obispo de Córdoba a partir de 1780 y como arzobispo de Charcas desde 1789 hasta su muerte, en 1804. De tendencia ilustrada y convicciones fuertemente regalistas, este influyente y riguroso prelado se destacó por su dilatada labor pastoral y su extensa producción escrita. Su obra más famosa consiste en un manual para la buena muerte publicado en Buenos Aires en 1789, titulado *Voces del Pastor en el Retiro. Dispertador, y ejercicios espirituales para vivir y morir bien*. Este libro –que contó con numerosas reimpresiones, tanto en América como en España– gozó de una gran popularidad entre la feligresía tardocolonial.<sup>994</sup>

La obra de San Alberto no constituía –como reconocía el propio autor– un aporte demasiado original, ni era la única en su tipo que circulaba en manos de los fieles rioplatenses. Sin embargo, por tratarse de un libro publicado en Buenos Aires y haber sido escrito por la máxima autoridad eclesiástica del virreinato, su contenido nos resulta particularmente relevante. En sus páginas, el flamante arzobispo condensaba la postura del clero ilustrado tardocolonial con respecto al viejo tema de la “buena muerte”. Si algo explica el relativo éxito del libro es su capacidad para conciliar los nuevos elementos de tendencia ilustrada – como el rigorismo moral y la interiorización de la piedad– con otros muy tradicionales de la prédica barroca –como la idea de “ejercicio”, de evidente inspiración ignaciana–.

En su discurso, San Alberto conjuga las dos alegorías dominantes con respecto al momento de la muerte: la del juicio y la del combate. Por un lado, la vieja imagen de la agonía como un enfrentamiento entre las fuerzas demoníacas y las angélicas, que se disputan el destino del alma del moribundo. Por otro lado, la representación del juicio individual como una instancia decisiva que acontece inmediatamente luego de la separación entre cuerpo y alma. Sin embargo, es esta última imagen –mucho más acorde con la racionalidad y sensibilidad

---

<sup>994</sup>Hemos analizado en profundidad este tema en Roca (2017).

ilustrada— la que se impone a lo largo del libro. Como señala Ariès (1984: 87), el juicio particular e inmediato, que había comenzado a gestarse desde fines de la Edad Media, se articula a partir del siglo XVIII con una nueva noción de individualidad que pone de relieve la biografía del difunto, representada en la metáfora del “libro vital”.

La visión del infierno como castigo eterno que acecha al hombre agonizante también se ha modificado dentro de este nuevo modelo devocional. La evocación de la crueldad de las penas y el uso del realismo macabro como parte de la “pastoral del miedo” ya no tiene lugar en un discurso como el de San Alberto.<sup>995</sup> Aunque el fuego del averno debe aterrar a los vivos, ya no hace falta una descripción detallada del suplicio, dado que el verdadero castigo para el pecador reside en el carácter eterno e inmutable de la condena. Incluso una pena leve resulta intolerable extrapolada a este plano infinito. La eternidad de las penas y la privación de la visión de Dios —conceptos que se corresponden con una piedad más bien abstracta e intelectualizada— rempazan el viejo repertorio de los tormentos barrocos.<sup>996</sup>

Pero si la concepción del infierno ha sufrido una profunda transformación bajo el influjo de las ideas ilustradas, en el caso del purgatorio este impacto tampoco es menor. Aquel “lugar intermedio” —consagrado a la remisión de los pecados ligeros o veniales— constituía uno de los elementos centrales de la vieja piedad barroca. Durante la Edad Media, esta creencia había franqueado el paso de una actitud resignada a una postura más bien optimista y de mayor confianza en la salvación. Es esta “laxitud” típicamente barroca la que el rigorismo ilustrado procura limitar. A lo largo de su obra, San Alberto apenas menciona cuatro veces la palabra “purgatorio”, muy poco para un libro de 275 páginas. Además, las únicas oportunidades en que hace referencia a él es en tanto castigo y no en clave de promesa o augurio de redención.

Para el prelado platense, la salvación es una gracia que se gana en vida, a través de las propias obras y de la misericordia de Dios. Lo que le preocupa a San Alberto es que la confianza en

---

<sup>995</sup> Al igual que otros prelados de tendencia jansenizante, San Alberto descree del miedo al infierno como medio de conversión y arrepentimiento. En este punto, el obispo profundiza en la doctrina de Trento con respecto a la distinción entre contrición y atrición. En el capítulo II hemos expuesto su postura —particularmente rigorista— con respecto a la confesión.

<sup>996</sup> Las descripciones del infierno tienden a simplificarse en el siglo XVIII. La multiplicidad de tormentos de la época barroca es remplazada por el fuego eterno, “que recopila en sí todas las torturas”. Cfr. (Minois, 2005a, p. 308).

los legados póstumos y en la remisión futura de los pecados induzca al hombre a la quietud; es decir, que lo aleje de la “buena vida” y lo motive a la dilación de las buenas obras:

¿La sola voluntad, ò la mera disposicion de que se celebren las Misas : de que se cumplan las fundaciones : de que se repartan las limosnas : de que se restituya lo ageno : de que se paguen las deudas : de que se reparen las injurias ; esta sola disposicion no cumplida, y que pudo cumplirle en vida, bastará à librarlo, ò sacarlo del Purgatorio?<sup>997</sup>

Además de relativizar el poder salvífico de los legados y mandas póstumas, San Alberto desconfiaba de las penitencias “ruidosas” y “exteriores”, que implicaban según él una cierta forma de “vanidad”. En su lugar, promovía una espiritualidad íntima y despojada:

La penitencia interior y del corazon, es la que mas satisface y agrada à Dios, quien no dixo à los de su Pueblo: rasgad vuestros vestidos ni vuestras carnes, sino rasgad y romped vuestros corazones. (...) estas penitencias, por exteriores, mueven mas al espanto, que à la imitacion, y sirven mas para hacer ruido, que provecho; y que por públicas estan expuestas à que una vanidad oculta y solapada, las despoje de toda aquella sustancia y mèrito, que ciertamente tendrian practicadas en oculto, y solo à vista del Padre celestial.<sup>998</sup>

Las penitencias y buenas obras debían hacerse en vida, de forma discreta y reservada. Para el autor, sólo se salvaban quienes “vivían bien”, no quienes se arrepentían a último momento y depositan su confianza en limosnas y legados póstumos. En palabras de San Alberto, “no es imposible que el hombre se convierta à la hora de la muerte, pero es cosa muy difícil”.<sup>999</sup> Al igual que otros recursos y prácticas ritualizadas, el testamento había perdido –a ojos de los ilustrados– buena parte de su antiguo poder salvífico. Lentamente, los viejos instrumentos de la muerte barroca iban viendo erosionada su centralidad y eficacia.

## **2. El rechazo de la vanidad y la crisis de la piedad barroca.**

Es difícil determinar qué impacto tuvo el discurso ilustrado en las prácticas concretas de los fieles porteños. La mayoría de los autores que han abordado este proceso afirma que el influjo de las ideas ilustradas se encontraba circunscripto al plano discursivo y del pensamiento

---

<sup>997</sup> San Alberto, *Voces del Pastor en el Retiro...*, 1789, p. 205.

<sup>998</sup> *Ibid.*, pp. 179-180.

<sup>999</sup> *Ibid.*, p. 216.

formal, así como a sectores muy restringidos de la élite letrada.<sup>1000</sup> Sin embargo, como veremos en este apartado, la influencia del discurso ilustrado se cristaliza muy nítidamente en las preferencias y disposiciones de los testadores porteños. El nuevo deseo de sencillez, la transformación en los legados píos y las variaciones en las preferencias de entierro dan cuenta de un clivaje muy marcado en torno al cambio de siglo. Por lo menos entre una parte importante de la élite porteña comienza a imponerse un nuevo modelo de piedad y una actitud diferente con respecto a la muerte y a la relación entre vivos y difuntos.

Uno de los cambios más notables que puede apreciarse a través del análisis de testamentos es la creciente tendencia a la moderación o atenuación de las pompas y vanidades. Ciertamente este no era un elemento del todo novedoso ni incompatible con la vieja piedad barroca, ya que el rechazo del fasto y solemnidad funeraria era considerado tradicionalmente un gesto de humildad y desprendimiento por parte de los fieles. Sin embargo, a lo largo de la década de 1800 se percibe una insistente preocupación de los testadores porteños por limitar y acotar las pompas y ceremonias públicas. Esto es aún más significativo si tenemos en cuenta que este período coincide con una creciente parquedad de los otorgantes en cuanto a las características del funeral.

Como puede apreciarse en el *Gráfico 1*, cada vez son más los testadores que optan por una ceremonia sencilla o moderada. En los últimos tres decenios del siglo XVIII, sólo un 3 o 4% de los otorgantes pide que se limiten o eliminen las pompas y vanidades. A comienzos del siglo XIX este porcentaje se multiplica por dos o por tres. Entre el 8% y 10% de los fieles (16 testadores sobre un total de 150 en la década de 1810) realiza un pedido de estas características. Si bien los porcentajes son pequeños, cobran relevancia en función del general mutismo que caracteriza a los testadores porteños: menos del 20% pone sus preferencias por escrito. Por otro lado, las cuentas obrantes en los expedientes sucesorios nos permiten afirmar que la tendencia a la moderación era un rasgo relativamente generalizado. Cada vez se gastaba menos en “pompas y vanidades”, sobre todo a partir del cambio de siglo.

---

<sup>1000</sup> Hemos dado cuenta de este punto a lo largo de la introducción.



**Gráfico 1.** Testadores que pedían moderar la pompa o solemnidad de sus funerales.<sup>1001</sup>

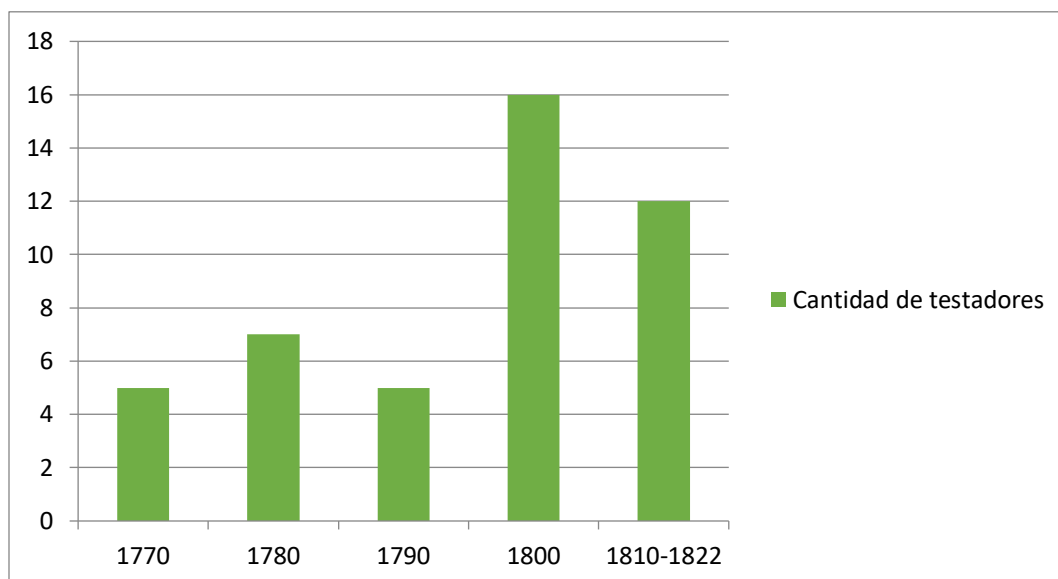
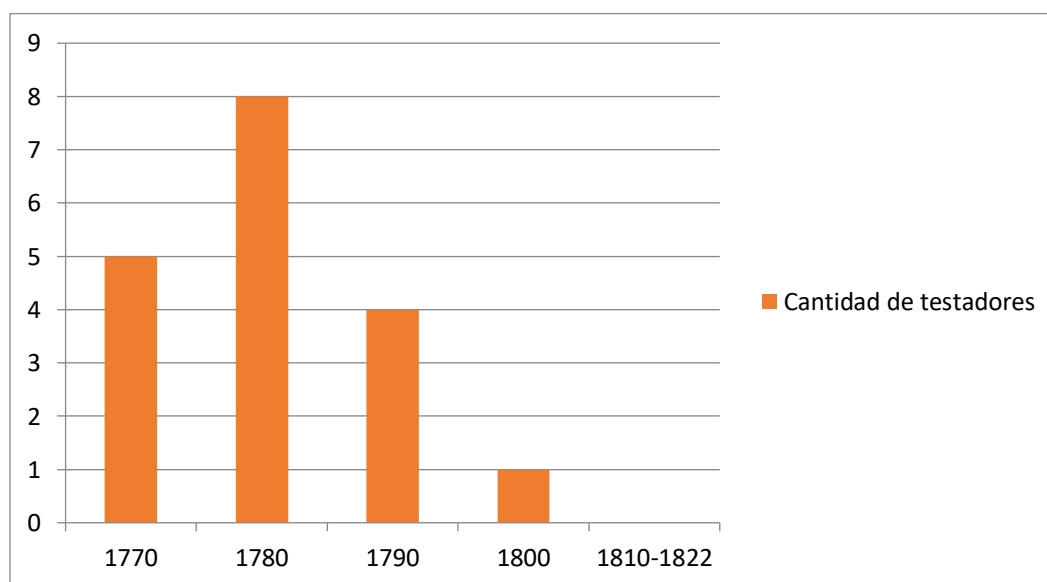


**Gráfico 2.** Testadores que pedían entierro de cruz alta.



<sup>1001</sup> En este y en los demás gráficos, hemos tomado una muestra de 150 testamentos para cada uno de los decenios analizados.

Paralelamente, los testadores parecen despreocuparse por las características del propio funeral. Las descripciones minuciosas y pormenorizadas se vuelven menos frecuentes. Para comienzos del siglo XIX, muy pocos otorgantes se detienen a detallar las condiciones específicas de la ceremonia, como el tipo de cruz, el número de misas, de posas o acompañantes. Como puede apreciarse en el *Gráfico 2*, el pedio de “cruz alta” en el entierro –uno de los tradicionales símbolos de distinción social– tiende a desaparecer en la misma medida en que se acrecienta el deseo de moderación y sencillez.

Estos indicios –de carácter cuantitativo– se ven corroborados por el análisis cualitativo de los testamentos. Las instrucciones que los otorgantes les dejan a sus albaceas reflejan las transformaciones que se producen a lo largo de este período. Los ecos del discurso ilustrado se hacen evidentes en las disposiciones de los fieles, quienes rechazan cada vez con mayor resolución la vieja “ostentación” y “vanidad” del funeral barroco. Dos vecinos del pago de San Isidro, Agustina Gaitán y su esposo Ricardo Ramírez –quienes otorgan testamento recíproco en 1808– piden que su entierro se haga con “mui moderada decencia, sin pompa, fasto ni lujo alguno, atendiendo siempre al bien del alma de aquel *que* falleciere y no al uzo y costumbre que ha introducido la banidad”.<sup>1002</sup> A ojos de estos fieles, la profusión de luces, cantos y ornamentos ya no reditúa en un provecho de carácter espiritual. Muy por el contrario, existe una clara oposición entre aquello que se hace por el “bien del alma” y aquello que se hace por mera “vanidad”.

El poderoso comerciante Antonio José de Escalada –quien hace testamento en 1821– pide que su cuerpo sea sepultado en el cementerio de la catedral con un entierro rezado y muy “pobre”. Las honras y cabo de año –estipula Escalada– deben ser “también rezadas y con la misma pobreza, sin más mesa ni paño negro que el suelo donde se pondrá el ataúd, y sin más velas que cuatro de a media libra”.<sup>1003</sup> Temeroso de que sus familiares no cumplan este deseo, el comerciante implora a sus albaceas que sigan puntualmente sus indicaciones, “sin que (...) pueda ni deba valerles el pretexto de que la obedecen, pero no la cumplen, por consultar su decoro y el de la familia evitando así el maldito qué dirán (que tiene a tantos en el

---

<sup>1002</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 2, 1808, f. 135.

<sup>1003</sup> “Testamento de José Antonio de Escalada”, reproducido en Carranza (1897, p. 57).

infierno)”.<sup>1004</sup> La pompa y lujo de los funerales –insinúa Escalada– sirve para consuelo y lucimiento de los vivos, pero en nada ayuda a los muertos.

Las disposiciones testamentarias sugieren que los fieles comenzaban a perder interés por las viejas ceremonias barrocas, e incluso a juzgarlas incompatibles con el nuevo espíritu de moderación. En su lugar, los testadores concentraban sus esfuerzos en otro tipo de instrumentos y legados. Muchos exigían que se eliminara todo gasto en pompa y “profanidad” y que el dinero ahorrado se invirtiera en misas y limosnas. En 1806, Juan Bravo de Rivero le pidió a su albacea que “en lugar de hacerme honrras y cavo de año (...) mandara decir para sufragio de mi Alma las Misas resadas que le tengo comunicado”.<sup>1005</sup> Juana Paula Giles –quien testó en 1815– puso de manifiesto este mismo deseo, al encomendarle lo siguiente a su hijo:

*que no contento con unos funerales que en nada o en poco pueden contribuir para mi descanso y goce de la eterna Bienaventuranza (como los que la pompa mundana tiene establecidos) se acuerde de redimir mis culpas con limosnas y sacrificios, haciendo aquellas a las personas mas necesitadas, y prefiriendo entre estas a mis parientes (...) y demas pobres que le tengo recomendado.*<sup>1006</sup>

Hacia comienzos del siglo XIX, el rechazo de los fastos y pompas adquiere una nueva connotación. Los testadores no eluden este viejo “aparato y solemnidad” porque se crean indignos de él, sino porque lo consideran vano y superfluo. La crítica ilustrada ha penetrado lo suficiente como para que no pocos fieles –entre los que se encuentra incluso algún que otro pulpero y artesano– rechacen los viejos usos y costumbres. En lugar de gastar en grandes ceremonias, con una profusión de velas, acompañantes y cantores, los testadores se inclinan por costear un mayor número de misas y limosnas. Que “escusen toda pompa y aumenten en lo posible el número de misas”, pedía Úrsula Blades en 1819.<sup>1007</sup> Como ella, muchos fieles optaban por reservar sus caudales para costear legados y obras piadosas que redituaran en el bien de su alma y del público.

---

<sup>1004</sup> *Ídem.*

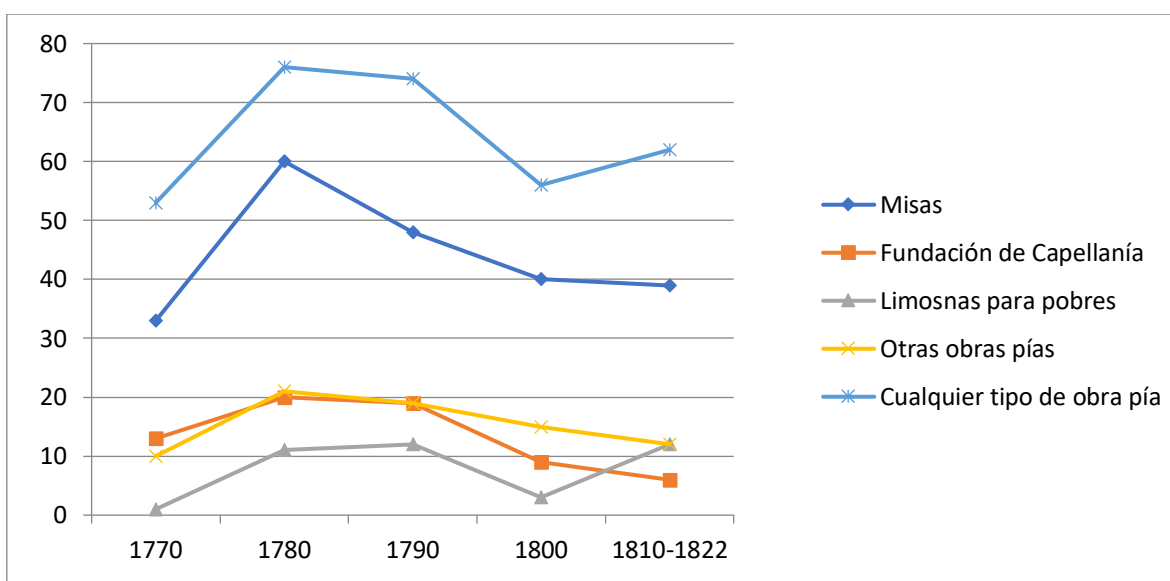
<sup>1005</sup> AGN, Sucesiones 3919, Testamentaria de Juan Bravo de Rivero, fs. 2-2 v.

<sup>1006</sup> AGN, Protocolos notariales, Registro 1, 1815, f. 31.

<sup>1007</sup> AGN, Sucesiones 3920, Testamentaria de Úrsula Blades, f. 9 v.

Como revelan estos indicios, también los legados píos se habían visto modificados, aunque esto no implicaba necesariamente una disminución en cuanto a su cuantía ni relevancia. En el *Gráfico 3* hemos ordenado los legados píos de los testadores de acuerdo con el tipo de manda instituida y su evolución a lo largo del tiempo. A grandes rasgos, la mayor incidencia de cláusulas piadosas se concentra en las décadas de 1780 y 1790; período que coincide con el auge material y simbólico de la sociedad barroca virreinal. En la década de 1780, por ejemplo, poco más del 50% de los testadores (76 sobre un total de 150) instituye alguna manda o legado pío. En torno al cambio de siglo la tendencia se revierte y comienza a evidenciarse un leve decrecimiento y posterior estabilización de los legados.

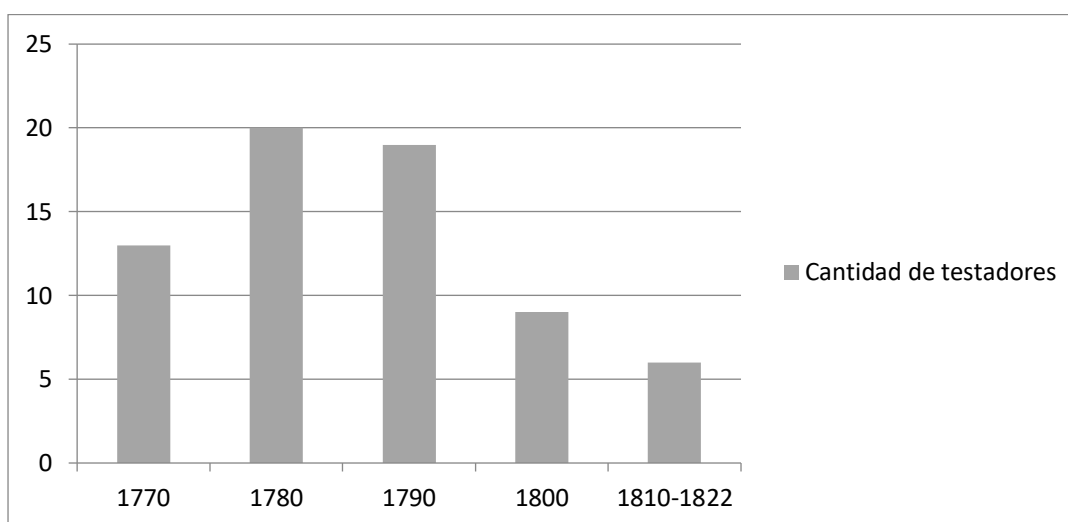
**Gráfico 3.** Testadores que instituyen mandas o legados piadosos.



Sin embargo, la relativa estabilidad que se verifica en el conjunto de las cláusulas piadosas esconde disrupciones mucho más abruptas en su interior. Como puede apreciarse en el *Gráfico 4*, la fundación de capellanías –uno de los mecanismos más tradicionales de “espiritualización” de los bienes terrenales– sufre una pronunciada disminución en torno a los primeros años del siglo XIX. En las décadas de 1780 y 1790 alrededor de un 13% de los testadores mandó fundar una o más capellanías. Esa proporción disminuye al 6 y 4% en las

décadas de 1810 y 1820 respectivamente. En términos generales, puede apreciarse una mayor reticencia de los testadores porteños frente a este tradicional mecanismo de “espiritualización de la riqueza”. En lugar de inmovilizar sus bienes o caudales en “manos muertas”, muchos fieles prefieren costear misas o bien repartir limosnas entre los pobres. Esta última práctica permite conciliar las virtudes de la vieja caridad cristiana con la nueva preocupación por la “utilidad y el “bien público”.

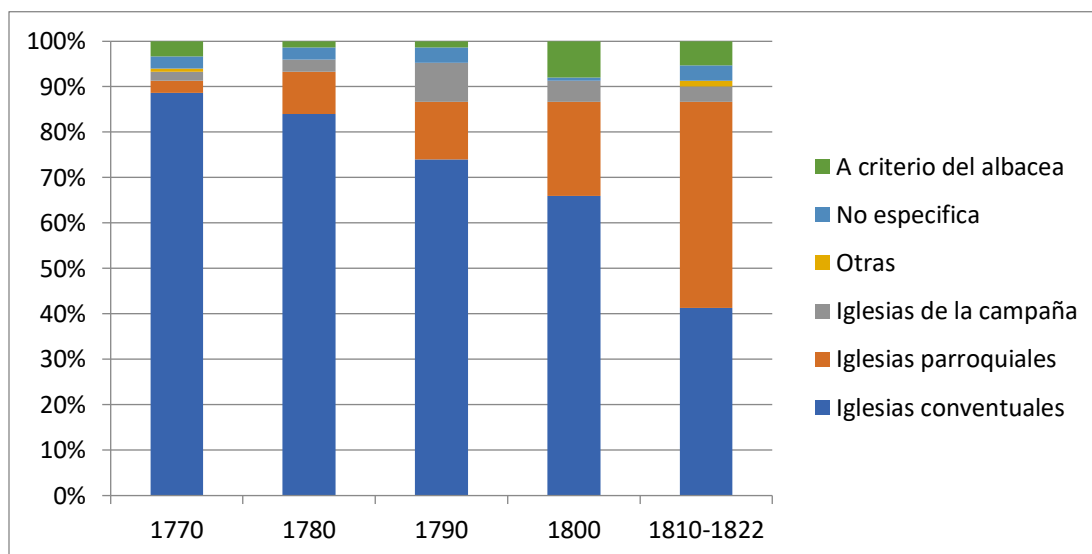
**Gráfico 4.** Testadores que fundan una o más capellanías.



Además de los legados píos, las pautas de entierro también se modifican a lo largo de estos cincuenta años. En el *Gráfico 5* puede observarse cómo cambian las preferencias de los otorgantes en materia de sepulturas. Casi el 90% de los testadores de la década de 1770 piden ser enterrados en alguna de las iglesias de los regulares. Por sí sólo el convento de los franciscanos reúne casi la mitad de las preferencias (71 testadores sobre un total de 150). Para la década de 1810, la participación de las iglesias conventuales se ha visto reducida a menos de la mitad. Aunque muchos siguen manifestando su devoción por los templos de los regulares, una creciente proporción expresa cierto desapego o indiferencia frente a esta vieja costumbre. Por otro lado, la elección de sepultura se ve condicionada por las medidas

restrictivas que se introducen a comienzos del siglo XIX (cfr. capítulo XIII). Por un motivo u otro, cada vez son más los fieles que piden ser sepultados en su propia parroquia.

**Gráfico 5.** Lugar de entierro elegido por los testadores.

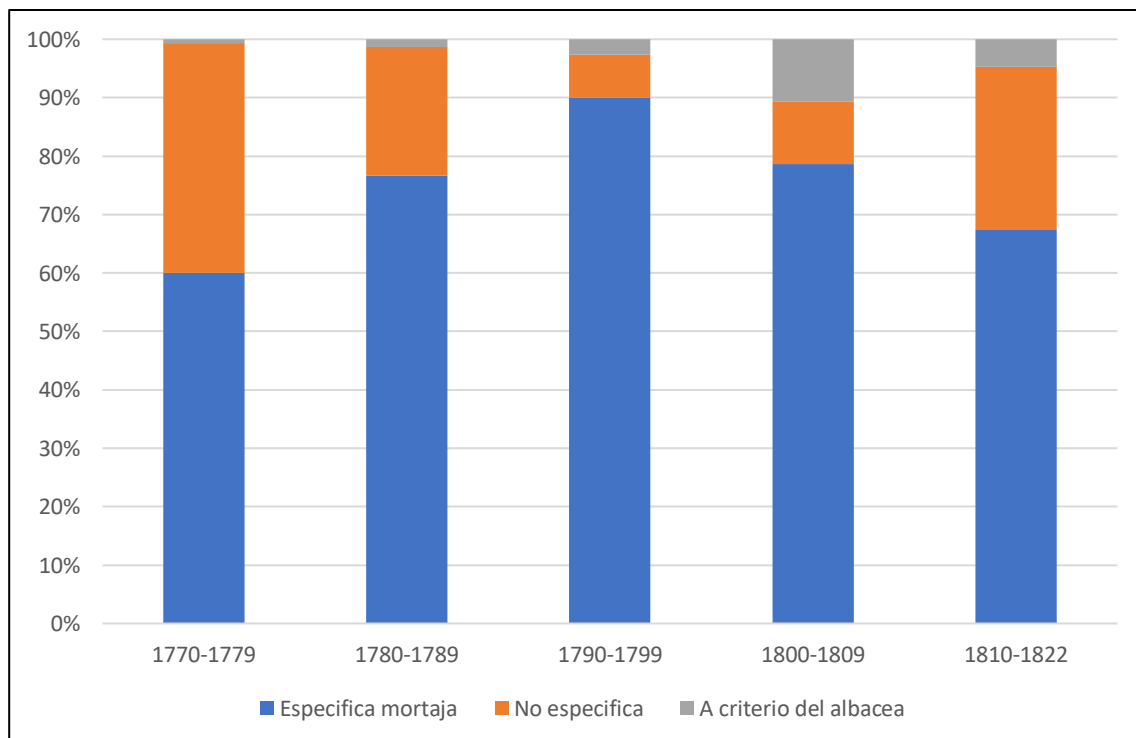


Otras dos variables nos permiten percibir la transformación en las pautas de los testadores: la solicitud de mortaja y la pertenencia a una hermandad o cofradía. En el *Gráfico 6* podemos ver cómo disminuye sensiblemente la proporción de fieles que declaran su pertenencia a una cofradía, especialmente en el último tramo del período analizado. En la década de 1770 casi dos terceras partes de los otorgantes (100 testadores de un total de 150) afirman pertenecer a una hermandad o congregación. Hacia fines del período, la proporción es casi la inversa: sólo 53 sobre 150 testadores se declaran miembros de alguna hermandad. Una tendencia similar –aunque no tan pronunciada– se verifica en el *Gráfico 7*. Los pedidos de mortaja –tradicionalmente asociados a las órdenes regulares– aumentan a lo largo de todo el siglo XVIII, para luego decrecer en una proporción similar durante las primeras dos décadas del siglo XIX.

**Gráfico 6.** Testadores que declaran pertenecer a una hermandad o cofradía.



**Gráfico 7.** Testadores que consignan la mortaja con la que desean ser enterrados.



Estos datos parecen sugerir dos grandes conclusiones. En primer lugar, que el ceremonial barroco alcanza su mayor despliegue durante las últimas dos décadas del siglo XVIII; período que coincide con la consolidación de la sociedad virreinal y el auge económico-demográfico que experimenta la ciudad hacia fines de la centuria. Al igual que se ha verificado en buena parte de España, el cambio de siglo constituye un momento “bisagra” en cuanto a las actitudes de los testadores porteños.<sup>1008</sup> La difusión de la nueva sensibilidad ilustrada parece limitar o contrarrestar el progresivo enriquecimiento de las ceremonias, que había acompañado el notable crecimiento de la cultura material de la ciudad durante el último tercio del siglo precedente. Las modificaciones en las pautas de entierro o en la elección de mortaja indican que el clero regular –y el modelo barroco de piedad que ellos representan– constituye la principal “víctima” de estas transformaciones.

### **3. La reforma de las costumbres: pudor, silencio y privacidad.**

Además del rechazo explícito a la pompa y la vanidad barroca, una multitud de pequeños cambios se suceden en el ceremonial de la muerte. Algunas de estas variaciones –a primera vista intrascendentes– reflejan mutaciones mucho más profundas. La forma de cubrir y presentar el cuerpo muerto, por ejemplo, comienza a cambiar. Los ataúdes –que hasta entonces se alquilaban y servían únicamente para transportar el cadáver– empiezan a ser usados también en los entierros. Por este motivo, hacia inicios del siglo XIX comienzan a aparecer tímidamente las primeras alusiones a los “cajones de madera” en los expedientes sucesorios.

Sin ser aún una práctica demasiado frecuente, algunos deudos se inclinaban por esta nueva modalidad de entierro. En 1805, los herederos del presbítero José de Acosta pagaron poco más de 15 pesos por “un cajón que se hizo para el cadáver”.<sup>1009</sup> Otros 15 pesos costó en 1817 la “caxa ataud en que fue puesto, y enterrado el cuerpo” de Petrona Mora y Agüero.<sup>1010</sup> La

---

<sup>1008</sup> Cfr. Gómez Navarro (2010, párr. 39).

<sup>1009</sup> AGN, Sucesiones 3468, Testamentaria de José Antonio de Acosta.

<sup>1010</sup> AGN, Sucesiones 6780, Testamentaria de Petrona Mora y Agüero, f. 18.



nueva sensibilidad impone la necesidad de cubrir el cuerpo antes del entierro. La mortaja parece ya no ser suficiente. Como señala Vovelle (2000, p. 454), este proceso da cuenta de una nueva forma de relacionarse con el cadáver y de un nuevo sentido del pudor, que habrá de desarrollarse plenamente en el curso del siglo XIX. La individualización del ataúd es un paso más en el proceso de “intimización” y “privatización” de la muerte.

La frecuente exposición de los cadáveres y su presencia en el espacio público –hasta entonces naturalizada– comenzaba a chocar con la nueva sensibilidad ilustrada. En el Buenos Aires colonial los muertos cohabitaban con los vivos, convivían con ellos de forma casi “promiscua” y cotidiana. Tradicionalmente, los cadáveres de las personas asesinadas o ahogadas eran exhibidos públicamente bajo los portales de la casa capitular. Haciéndose eco de la nueva sensibilidad ilustrada, el cabildo manifestó en 1804 que esta costumbre era “demasiado indecente” y dispuso que se confeccionara un ataúd para colocar transitoriamente los cuerpos.<sup>1011</sup> Sin embargo, esta medida parece no haber bastado para acallar las quejas de los espíritus ilustrados.

A comienzos de 1822, *El Argos* clamaba por la extinción del “pavoroso espectáculo” que ofrecían los cadáveres tirados bajo los portales del cabildo. Aquella costumbre –afirmaba el periódico– “aunque encuentre su apoyo en la doctrina de los criminalistas, no puede tolerarla la razón ni el buen sentido”.<sup>1012</sup> También los familiares de los muertos se resistían a cumplir con este viejo mandato. En 1820, la esposa del maestro de herrería Juan Kobach –quien había sido asesinado de un balazo– pidió encarecidamente al alcalde de barrio que no se llevara el cuerpo de su marido y que “excusase la manifestación al Público”.<sup>1013</sup> Un nuevo sentido del pudor y de la intimidad contrariaba aquella vieja tendencia a la publicidad y a la exhibición del cadáver.

La transformación de las prácticas funerarias refleja también una nueva relación del hombre con su propio cuerpo. El temor a ser enterrado vivo, inquietud que acosa a las élites europeas desde mediados del siglo XVIII, expresa una nueva y dolorosa conciencia del yo corporal,

---

<sup>1011</sup> AGN, Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires, Serie IV, t. I, p. 437.

<sup>1012</sup> *El Argos de Buenos Aires*, t. I, n. 8, 13 de febrero de 1822, p. 4. La discusión sobre el tema continúa en el número siguiente (t. I, n. 9, 16 de febrero de 1822, p. 4).

<sup>1013</sup> AGN, Sucesiones 4842, Inventarios obrados por la intestada muerte de Don Juan Cobacho [sic], f. 1 v.

de su fragilidad y corruptibilidad.<sup>1014</sup> Los viejos temores metafísicos han sido internalizados y suplantados por un pavor mucho más tangible y terrenal. Abundan en periódicos y folletos historias tenebrosas y aterradoras. A comienzos de 1822, *El Argos de Buenos Ayres* reproduce la historia verídica de una viuda inglesa que se había salvado de ser sepultada viva, saliendo de su ataúd en el día de su entierro.<sup>1015</sup> Unos meses más tarde, el mismo periódico publica –está vez en tono satírico– la historia de un silletero holandés dado por muerto y resucitado en la víspera de su funeral.<sup>1016</sup>

Lejos de ser un mero motivo de irrisión o curiosidad, estos sucesos son vistos con inquietud y preocupación. El temor es lo suficientemente grande como para solicitar la intervención de las autoridades de policía. Un suelto publicado en agosto de 1821 se ocupa de denunciar este mal omnipresente:

una costumbre la mas bárbara, la mas atroz, y de que se resiente hasta la misma naturaleza. Tal es la inhumación precipitada de los *cadaveres*. Esta conducta la mas aflictiva de cuantas el tiranicidio ha inventado, se ve ejercitada en todos los pueblos y ciudades del estado, y sancionada por las autoridades respectivas. No han bastado à contenerla los avisos meditados de los sabios. Han sido inútiles los testimonios autenticos de los sucesos mas asombrosos. (...). No habra un ser racional que al reflexionar sobre el riesgo, à que està expuesto, no presienta en si mismo un horror terrible; efecto necesario del temor que le manda la idea posible de ser *enterrado vivo*.<sup>1017</sup>

El suscriptor del texto, identificado como *El Cosmopolita*, solicitaba a las autoridades de policía diferir los entierros hasta tanto se hubiera “marcado sensiblemente la descomposición física”.<sup>1018</sup> El miedo a ser enterrado vivo se hacía presente en familiares y moribundos y alimentaba las pesadillas o fantasías de mujeres y hombres. Estas nuevas angustias revelan una modificación profunda de la sensibilidad colectiva y reflejan los cambios acontecidos en las representaciones de la muerte. El temor ya no tenía su asiento en el alma sino en el cuerpo. Los castigos y las penas del infierno no inquietaban tanto como la posibilidad de una muerte

---

<sup>1014</sup> Las historias de muertes falsas o aparentes se propagan por toda Europa desde mediados del siglo XVIII e inundan los periódicos, memorias y tratados médicos. Sobre este tema puede verse Ariès (1984, pp. 329-335), Vovelle (2000, pp. 455-456), Lara Ródenas (1999, pp. 68-69), Gómez Navarro (1998, p. 47) y Alemán Illán (2001, p. 235 ss.), entre otros.

<sup>1015</sup> *El Argos de Buenos Ayres*, t. I, n. 12, 27 de febrero de 1822.

<sup>1016</sup> *Ibid.*, t. I, n. 35, 18 de mayo de 1822.

<sup>1017</sup> *Ibid.*, n. 20, 18 de agosto de 1821. Las bastardillas corresponden al original.

<sup>1018</sup> *Ibid.*, n. 21, 23 de agosto de 1821.

dolorosa y desesperada. Como señala Vovelle (2000, p. 456), “esta revalorización del cuerpo” constituye una de las mayores transformaciones que sufre la sensibilidad ante la muerte durante el siglo de las Luces.

Junto con el desarrollo del “pudor” y de la nueva conciencia corporal, se verifica una tendencia a la desocialización de la muerte. Al mismo tiempo que el cadáver abandona el espacio público, el duelo comienza a transformarse en un asunto privado y familiar, sujeto a una nueva esfera de intimidad. Las esquelas de convite y los banquetes de honras se ven acotados por un espíritu de moderación y recogimiento, que tiende a limitar la dimensión comunitaria y pública del funeral. En su testamento de 1808, Manuel Verdía le rogaba a sus albaceas que “se abstengan de algunos gastos superfluos *que* suelen hacerse en los conbites de entierro y honrras, (...) y en su lugar se manden decir quatro misas”.<sup>1019</sup> También Antonio José de Escalada prevenía a sus parientes frente a estas irracionales “corruptelas”:

[que no hagan] el costo y repartimiento de esquelas de convite para el entierro y funerales, cuando basta un recado verbal a los parientes, vecinos y amigos, y el costo de mate, chocolate, panales y mesa de licores tan impropio y pensionoso en una casa mortuoria, y que lo más es un mero desperdicio y fugaz ostentación en vez de conmutarlo a beneficio de los pobres. Así también ordeno y mando que se excusen dichos gastos, que aunque de costumbre, no la tengo por racional, sino por corruptela.<sup>1020</sup>

En el capítulo III mencionamos que las tradicionales comidas de honras perdieron vigencia a finales del siglo XVIII, siendo remplazadas por un ligero “refrigerio”. Pero incluso estos convites de dulces y licores resultaban inaceptables para los nuevos espíritus ilustrados, entre los que se encontraba el propio Escalada. El duelo ya no involucraba la participación activa de la comunidad ni la repartición de invitaciones entre parientes y amigos. Lo que hasta hacía poco tiempo era una costumbre extendida y aceptada por toda la sociedad se había transformado en algo “impropio” e “irracional”. Un nuevo precepto de privacidad, silencio y moderación comenzaba a imponerse.

---

<sup>1019</sup> AGN, Sucesiones 3918, Testamentaria de Manuel Verdía, f. 33 v.

<sup>1020</sup> Reproducido en Carranza (1897, p. 57).

### **a. El silencio de las campanas: crisis y transformación de una cultura sonora.**

En las sociedades de Antiguo Régimen las campanas desempeñaban un papel fundamental, especialmente como medio de comunicación. Estos instrumentos, considerados casi sagrados, marcaban el ritmo de los días, de los meses y de los años. El tañido de las campanas daba cuenta además de un tiempo cualitativo, discontinuo, escandido por los hitos del calendario religioso y las horas litúrgicas, al igual que por el pulso de los ciclos vitales. Las muertes y los nacimientos, los bautismos y los funerales, eran anunciados desde lo alto de los campanarios y con su sonido introducían una nueva temporalidad que interrumpía – aunque fuese por un instante– el ritmo ordinario de la vida.<sup>1021</sup>

El mensaje sonoro que descendía desde las torres de las iglesias se correspondía con momentos particularmente importantes en la vida de los fieles, que atañían no sólo al individuo, sino a la sociedad, a la *cristianitas* en su conjunto. Son famosos los versos del clérigo y poeta isabelino John Donne: “*No man is an Iland, intire of it selfe (...), any mans death diminishes me, because I am involved in Mankinde; And therefore never send to know for whom the bell tolls; It tolls for thee*”.<sup>1022</sup> La muerte –afirma Donne– no es un asunto privado o individual, es una cuestión que concierne al conjunto de la comunidad. Las campanas no doblan por el muerto, doblan por todos y cada uno de los fieles.

El tañido fúnebre –bien diferenciado de aquel que se usaba para llamar a misa o dar cuenta de un casamiento o bautismo– no sólo daba a conocer el fallecimiento, sino que al mismo tiempo invocaba el rezo de los fieles en favor del alma de los difuntos. Pero el sonido del bronce no era siempre el mismo. Mientras mayor era el rango social del fallecido, mayor también era la cantidad de dobles y repiques. Un complejo entramado sonoro daba cuenta de la identidad del difunto de acuerdo con su género, edad y condición.

El arancel eclesiástico sancionado por el obispo Mancha y Velazco a mediados del siglo XVII establecía diferentes regímenes sonoros de acuerdo a la condición del fallecido: cuatro toques para los sacerdotes, tres para los hombres y dos para las mujeres, además de los

---

<sup>1021</sup> Sobre el uso de las campanas y la modificación del paisaje sonoro en el siglo XIX, puede verse el excelente trabajo de Alain Corbin (1994).

<sup>1022</sup> Donne, J. *Devotions upon Emergent Occasions*, 1624, Meditation XVII.

respectivos repiques y “dobles ordinarios”.<sup>1023</sup> Poco más de un siglo después, el obispo De la Torre confirmaba lo dispuesto por su antecesor y acotaba lo siguiente:

en muriendo alguno, den los interesados puntual cuenta al cura para que este mande sin dilación hacer seña con las campanas a fin de que los vivos rueguen a Dios por los difuntos, para cuyo sufragio han concedido los sumos Pontífices varias indulgencias (...); y cuando el enfermo se hallare en las últimas agonías, será piedad (como se estila en otras partes) hacer seña con algún toque de campanas para rogar a Dios acabe en paz con su divina gracia, lo que encargamos al celo de los párrocos.<sup>1024</sup>

Sin embargo, para fines del siglo XVIII no todos estaban de acuerdo con la pervivencia y “utilidad” de esta vieja e “inmemorial costumbre”. A comienzos de la década de 1790 se llevaron a cabo diversos intentos por moderar el número de toques y repiques, tanto en la península como en América.<sup>1025</sup> En 1791, el obispo de La Habana publicó un minucioso edicto destinado a la reforma de esta costumbre. El flamante prelado se quejaba del “desorden y abuso que hay en el toque de las Campanas” y del “exceso de la pompa fúnebre con que se hacen los entierros, exequias, y cabo de año”.<sup>1026</sup> Para solucionar este “abuso”, el obispo estableció una estricta graduación de tañidos, en función de la condición y dignidad de la persona fallecida. En 1794 el rey Carlos IV hizo suya la iniciativa del prelado y sancionó una Real Cédula por medio de la cual hacía extensivo el reglamento cubano a todos sus dominios de Indias y Filipinas. Además, el monarca pedía a sus prelados y vice-patronos que procuraran reducir lo más posible “el numero de los toques, repiques y campanas (...), prohibiendo en donde estuvieren en uso las funciones nombradas Laudates, con adornos, pompa y gastos”.<sup>1027</sup> Según Jaime Valenzuela Márquez (2010), este repliegue de la sonoridad sacra se correspondía además con el creciente protagonismo que asumían la artillería y los sonidos militares en el marco de las ceremonias públicas.

En Buenos Aires, la orden real fue recibida por el virrey Arredondo y remitida al obispo Azamor y Ramírez para dar cumplimiento a las disposiciones del monarca. Sin embargo, en

---

<sup>1023</sup> Cfr. *Arancel de los derechos parroquiales...* [1655], en Frías (2007, p. 157).

<sup>1024</sup> *Arancel de los derechos pertenecientes a los curas...* [1769], en Frías (2007, p. 161).

<sup>1025</sup> En la diócesis de México, la reforma en el uso de las campanas fue implementada por el arzobispo Núñez de Haro y Peralta, en 1791 (cfr. Turrent, 2013, p. 222 ss.). Un proceso similar, aunque mucho más radical, tiene lugar en la Francia postrevolucionaria (cfr. Corbin, 1994).

<sup>1026</sup> AGN, Biblioteca Nacional, legajo 186, pieza 1645.

<sup>1027</sup> AGN, Biblioteca Nacional, legajo 427, pieza 6663.

1799 el marqués de Avilés dejó constancia de que nada se había obrado en la materia y volvió a remitir el oficio a las autoridades eclesiásticas. A pesar de la insistencia de los funcionarios virreinales, la real cédula seguía sin cumplirse. En 1802, el síndico procurador de la ciudad –José de la Oyuela– elevó una representación al virrey, quejándose de la inacción del provisor y del cabildo eclesiástico. En lugar de moderarse los toques y repiques, éstos –decía el procurador– habían ido en aumento por “la tolerancia y descuido con que se han mirado”. En su representación, Oyuela dejaba traslucir el deseo de sencillez y moderación característico de la nueva sensibilidad ilustrada:

Ya son excesivos los abusos sobre el toque de las campanas (...) y no son pocos los desordenes que se advierten en los funerales y sobre todo en los Laudates o entierros de niños. Los bicios de los primeros no solo hacen olvidar el *Santo* obgeto para que se establecieron las campanas, sino tambien hacen odiosas y casi inhabitables las cercanias de los conbentos; y los desordenes de los segundos solo han producido el efecto de desterrar la moderación y humildad (...) y de sustituir en su lugar, el lujo, la pompa y la vanidad, tan perjudicial.<sup>1028</sup>

En su representación, el procurador aludía tanto a la incomodidad y perturbación que generaban estos incesantes repiques como también a los “vicios” y “vanidad” que esta práctica traía aparejada. No parece casual que a fines del siglo XVIII una costumbre tan antigua y arraigada entre los fieles cristianos comenzara a despertar crecientes reparos a ambos lados del Atlántico. El rechazo de los toques y repiques revelaba una nueva actitud con respecto a la muerte, así como una profunda modificación en la concepción del tiempo y del espacio.

A pesar de las quejas de los ilustrados, las estruendosas campanadas seguían escuchándose a toda hora en Buenos Aires. Según Alexander Gillespie, las campanas sonaban durante todo el día, “desde la mañana hasta la noche”.<sup>1029</sup> Las mismas impresiones pueden extraerse de otras fuentes, como las *Memorias curiosas* de Juan Manuel Beruti o el *Diario de un soldado*. Sin embargo, las quejas en contra de los repiques, dobles y tañidos fúnebres no harían sino

---

<sup>1028</sup> AGN, Sala IX, 31-8-4, exp. 1313.

<sup>1029</sup> Gillespie, A., *Gleanings and remarks...*, 1818, p. 81.

incrementarse conforme avanzaba el siglo XIX. La reforma eclesiástica rivadaviana terminaría por hacer realidad ese viejo deseo de silencio y moderación.

A comienzos de 1822 el gobierno provincial sancionó un decreto para limitar el toque de las campanas por parte de los hospitales, prohibiendo el “uso de repiques, dobles y todo otro acto de esta naturaleza”.<sup>1030</sup> *El Argos de Buenos Aires* acogió con beneplácito la medida e incitó al gobierno a profundizar los cambios. “La reforma ha subido hasta los campanarios de los hospitales”, exclamaba el periódico.<sup>1031</sup> No pasarían mucho tiempo antes de que el provisor del obispado –compelido por el clima de reforma que se vivía en Buenos Aires– hiciera extensiva esta medida al resto de las iglesias de la ciudad.

Atento a la controversia que había desatado el tema, *El Centinela* publicó a fines de 1822 un artículo sobre la reforma en el uso de las campanas. El periódico encomiaba la medida, al tiempo que denostaba a aquellos “secuaces del fanatismo” que únicamente se preocupaban por las “apariencias”. El uso de las campanas –afirmaba el articulista– no era una costumbre inmemorial ni un instrumento esencial del culto público, sino un elemento accesorio introducido con el curso de los siglos. De acuerdo con el periódico, las “santas prácticas establecidas en el ejercicio de las campanas” habían sido adulteradas y corrompidas por un “espíritu de ligereza y de superstición”. Imbuido de los nuevos preceptos ilustrados, *El Centinela* promovía un uso moderado y sensato de estos símbolos sensoriales de la fe.

Pero los argumentos del periódico expresaban además una nueva concepción del tiempo y del espacio público. La religión –replegada sobre el plano de lo íntimo e individual– no debía interrumpir o perturbar la vida de los ciudadanos. El toque fúnebre de las campanas no podía importunar a los vivos, requiriendo de ellos a cada instante una plegaria en favor de los difuntos. *El Centinela* expresaba estos reparos con suma claridad:

Y ¿qué diremos ahora de la importunidad de los repiques, de su vana prodigalidad, y de su impertinente duración? La vida civil de los ciudadanos está ajustada al giro que le prescriben sus ocupaciones, sus comodidades (...). El ejercicio del culto y de la religión no debe ofender lo esencial de estas funciones cívicas, ni causar graves incomodidades á la comunidad; antes bien la Iglesia, penetrada del espíritu del cristianismo, siempre

---

<sup>1030</sup> *Leyes y decretos promulgados en la provincia de Buenos Aires desde 1810 á 1876*, 1877, t. II, p. 240.

<sup>1031</sup> *El Argos de Buenos Aires*, 13 de febrero de 1822, t. I, n. 8, p. 4.

amable, siempre prudente, (...), no puede querer que las campanas sean el suplicio del pueblo.<sup>1032</sup>

El silencio de las campanas –vehementemente promovido por las élites letradas– da cuenta del influjo y desarrollo de las nuevas sensibilidades religiosas. El sonido triste de los dobles, al igual que el tono alegre de los “laudates”, constituía una de las expresiones más tangibles de esa religiosidad pública y comunitaria, que apelaba a los símbolos y estímulos sensoriales como medio de comunión con la divinidad. La dimensión colectiva y comunitaria de la fe tendía a resentirse en la medida en que estos símbolos eran sustraídos del espacio público. Entre otras cosas, las campanas eran la voz de los muertos, que incesantemente imploraban el auxilio de los vivos en forma de plegarias y sufragios. El nuevo régimen sonoro –al imponer el sigilo y la moderación– cercenaba los lazos que conectaban a la Iglesia militante con la Iglesia purgante. El silencio de las campanas era un paso más en el proceso de intimización y privatización de la muerte.

#### **4. Conclusiones.**

Durante el último tercio del siglo XVIII, las ideas ilustradas se articulan en función de un discurso coherente y sistemático. En el Río de la Plata este nuevo paradigma encuentra sus principales apoyos en el clero secular y en la burocracia borbónica, ampliándose luego al conjunto de la élite letrada. En términos devocionales, el discurso ilustrado se plantea como una crítica a la ostentosa religiosidad de matriz barroca y como un intento de recuperación de la perdida sencillez y disciplina de la “Iglesia primitiva”. Bajo un nuevo espíritu de simpleza y depuración, los ilustrados procuran desterrar todas aquellas costumbres que consideran “vanas”, “superfluas” o “supersticiosas”. Este deseo de sencillez se conjuga con una exaltación de las nuevas virtudes ilustradas: moderación, sensatez y utilidad. En oposición a la publicidad y exterioridad del culto barroco, los “hombres sensatos” promueven una piedad privada, rigurosa e intimista.

Hacia fines del período colonial las prácticas concretas de los fieles comienzan a verse afectadas por esta nueva sensibilidad. Los tradicionales símbolos de la piedad barroca pierden

---

<sup>1032</sup> *El Centinela*, n. 22, 22 de diciembre de 1822, p. 358.



buena parte del interés y atractivo que habían despertado hasta entonces. Cada vez son más los feligreses que manifiestan su rechazo o indiferencia frente a esos atributos o signos externos de la fe, a los que tachan de “vanos”, “superfluos y “artificiosos”. Los cambios en las conductas y preferencias de los testadores demuestran que la nueva sensibilidad ilustrada ha penetrado en la sociedad porteña mucho más de lo que suele creerse. Ciertos elementos característicos del modelo barroco –como la participación en cofradías o la fundación de capellanías– experimentan un marcado retroceso durante las primeras dos décadas del siglo XIX. Los cincuenta años que median entre el decenio de 1770 y el 1820 son escenario de una profunda crisis y transformación de las creencias y prácticas religiosas.

A medida que se extiende la sensibilidad ilustrada, también se desarrolla una nueva actitud con respecto a la muerte, tanto propia como ajena. La exposición pública del cadáver despierta un creciente pavor, disgusto e incomodidad entre los “espíritus refinados”. Los ilustrados rechazan la vieja confusión entre lo sagrado y lo profano, como también la promiscua convivencia entre vivos y difuntos. Despojada de su carácter público y comunitario, la muerte tiende a replegarse al territorio de lo doméstico, lo privado y lo familiar. Los muertos pierden sus derechos sobre los vivos. Una frontera mucho más estricta e impermeable se levanta entre unos y otros.

## Capítulo XIII. El largo camino al cementerio: de los entierros intramuros a la Recoleta.

*La religión, la política, la filosofía (...),  
todo concurre a persuadirnos  
que libertemos nuestros pueblos  
de la infección de los cadáveres.*<sup>1033</sup>

Durante los primeros siglos del cristianismo los entierros intramuros fueron ganando terreno, hasta desplazar por completo a las antiguas necrópolis del mundo clásico. A lo largo del tiempo y hasta bien avanzada la edad media, diversos concilios procuraron limitar esta práctica, que en un principio había estado reservada exclusivamente a los miembros más distinguidos de la nobleza y el clero. En el ámbito castellano, las *Partidas* de Alfonso X consagraron definitivamente el derecho a la libre sepultura, avalando una costumbre que ya gozaba de fuerte arraigo entre la inmensa mayoría de los feligreses. Desde entonces y hasta mediados del siglo XVIII, nadie osaría disputar el derecho de los fieles a ser sepultados en los templos, junto a los restos de los santos y al abrigo de los peligros y perturbaciones del mundo.

El siglo de las Luces abre una nueva etapa, en la cual el avance del saber médico-científico y la promoción de una piedad más sobria y despojada se conjugan para hacer de las viejas prácticas de sepultura una costumbre no sólo sospechosa y potencialmente nociva, sino también ajena al verdadero espíritu cristiano y a las leyes y cánones de la Iglesia primitiva. Detrás de las diatribas contra los cadáveres y sus exhalaciones deletéreas, se vislumbra el vigor del nuevo discurso médico, que hace de la enfermedad no tanto una manifestación de la voluntad divina, sino antes bien un fenómeno natural potencialmente prevenible o reversible. Junto a la crítica de los facultativos, se alza la voz de los letrados y los funcionarios regios, así como la de no pocos eclesiásticos, que ven en los sepulcros atestados y en el hedor de los templos uno de los tantos errores o desviaciones que han llevado a la Iglesia –

---

<sup>1033</sup> *La abeja argentina*, n. 4, 15 de julio de 1822, pp. 156-157.

demasiado propensa a ceder ante los excesos del “vulgo”– a apartarse de su “antigua disciplina”.

A las razones de índole médica y a las argumentaciones propiamente religiosas se les suma una motivación no menos acuciante: el avance de la sensibilidad ilustrada impone una nueva relación con la muerte, menos “promiscua” o acaso más distante que la que había caracterizado a la cultura barroca. Según Philippe Ariès (1984), esta intimidad con los muertos “desaparece a finales del siglo XVIII sin dejar huellas en nuestras costumbres contemporáneas” (p. 33). Sin embargo, como veremos en este capítulo, la redefinición de esta compleja relación constituye un proceso mucho más conflictivo y menos inmediato que lo que la sentencia del historiador francés hace suponer.<sup>1034</sup>

### **1. La génesis de un proyecto: reformismo borbónico e Ilustración.**

A fines de 1706 –luego de que una aparente “epidemia de muerte súbita” sacudiera a la ciudad de Roma– el Papa Clemente XI solicitó al Colegio de Médicos que evaluara los posibles efectos que los entierros intramuros tenían sobre la salud de la población, así como la conveniencia de introducir una reforma en las prácticas fúnebres. El informe resultante, redactado por Giovanni Maria Lancisi, médico personal del Papa, proyectaba la construcción de nuevos cementerios y aconsejaba la prohibición de las viejas sepulturas intramuros. Aunque el plan finalmente no se llevó a la práctica, se trataba –como señala María Pía Donato (2014)– de la primera iniciativa para “abordar un tema que, en la segunda mitad del siglo XVIII, movilizaría a expertos y gobernantes de muchos países europeos y eventualmente conduciría a la creación de los modernos cementerios extra-urbanos” (p. 70). No deja de ser sugestivo que el primer antecedente –aunque fallido– de esta nueva iniciativa ilustrada haya provenido de los propios cenáculos pontificios. Menos aún debería sorprender que los funcionarios borbónicos encargados de la reforma de cementerios en la España de Carlos III

---

<sup>1034</sup> Si bien existen muchos trabajos sobre los cementerios de Buenos Aires, éstos no abordan el período y el proceso analizado en estas páginas. Pueden encontrarse algunas referencias muy generales en Núñez (1970) y Patti y Poltarak (1991).

hayan recurrido a este viejo proyecto papal para avalar la ortodoxia y legitimidad de la medida.<sup>1035</sup>

Sin embargo, el ejemplo más directo del que se nutrirían los reformadores españoles provenía –como en tantas otras áreas– de la Francia absolutista. Desde la década de 1730, el Parlamento de París venía considerando la posibilidad de modificar el viejo régimen de sepulturas. Aunque las primeras tentativas se vieron frustradas por la resistencia de clérigos y feligreses, finalmente la medida fue sancionada por el rey Luis XVI. Ese mismo espíritu llevaría a la clausura del célebre cementerio de los Inocentes, en 1779.<sup>1036</sup> Pero –como intuían algunos suspicaces clérigos– las razones de orden médico explicaban tan sólo parcialmente el celo reformador de la nueva burocracia ilustrada. La separación entre iglesia y camposanto, así como la injerencia de las autoridades sanitarias, tendería a sustraer al cementerio del dominio irrestricto de la Iglesia, desplazándolo súbitamente de la esfera eclesiástica a la estrictamente civil.

Cuando en 1781 una devastadora epidemia asoló la pequeña villa de Pasajes, en el extremo nororiental de la provincia de Guipúzcoa, los asesores del rey Carlos III no dudaron en atribuirle a los nefastos efectos provocados por la descomposición de los cadáveres enterrados en la iglesia local.<sup>1037</sup> Este pequeño episodio fue suficiente para convencer al rey y a su secretario de estado, el conde de Floridablanca, de la necesidad de introducir una reforma en las tradicionales prácticas funerarias.<sup>1038</sup> El Consejo de Castilla, a quien se encomendó la investigación del tema y la elaboración de un informe final, no haría sino corroborar las sospechas iniciales.

De acuerdo con el prominente letrado Melchor Gaspar de Jovellanos, quien dedicó al tema una disertación en 1783, la proximidad entre vivos y muertos no sólo ocasionaba notorios perjuicios a la salud pública, sino que era absolutamente irrelevante en términos espirituales

---

<sup>1035</sup> Cfr. Donato (2014, p. 68, n. 5). La autora cita una copia del manuscrito de Lancisi que se encuentra en el Archivo Histórico Nacional de Madrid.

<sup>1036</sup> Sobre la reforma de cementerios en Francia, cfr. Ariès (1984, pp. 398-412).

<sup>1037</sup> Cfr. Voekel (2002, pp. 77-81).

<sup>1038</sup> Este proyecto se enmarcaba dentro de un conjunto de reformas promovidas por la monarquía borbónica en materia sanitaria y urbanística, que tendían a favorecer el aumento de la población y elevar el nivel de salud de los vasallos en las distintas regiones del Imperio. Sobre las reformas sanitarias borbónicas, cfr. Alzate Echeverri (2007) y Warren (2010). Para el Buenos Aires colonial, cfr. Favelukes (2007) y Sidy (2011).

y no comportaba beneficio alguno para las almas detenidas en el purgatorio. Por su parte, los obispos consultados por el Consejo –aunque no dejaron de alertar sobre la resistencia que podía encontrar la reforma entre las órdenes regulares y algunos de los fieles más recalcitrantes– se apresuraron a reafirmar la legitimidad y conveniencia de la iniciativa, apelando a las antiguas costumbres de la Iglesia.

Los argumentos reunidos por el Consejo bastaron para convencer al rey, quien en 1787 dictó una Real Cédula en la que disponía la construcción de “cementeros fuera de las poblaciones” y el cese de los entierros intramuros.<sup>1039</sup> En su favor, Carlos III invocaba el beneficio que esta medida suponía tanto para la “salud pública” como para el “decoro de los templos”. A tono con la argumentación del alto clero, el monarca presentaba la medida, no tanto como una innovación, sino como un “restablecimiento” de la antigua disciplina de la Iglesia. A pesar de que los funcionarios regios habían procedido con cierta cautela al eximir de su cumplimiento a quienes ya contaran con “sepultura propia”, la medida ocasionó una fuerte y persistente resistencia en la mayoría de los pueblos y villas de la península. La escasa adhesión que había despertado este proyecto entre clérigos y feligreses se vio reflejada en la insistencia con que el monarca debió instar a sus súbditos a que dieran cumplimiento a esta orden. La reiteración de la Real Cédula a través de las circulares de 1794, 1804 y 1805 confirma las serias dificultades a las que se enfrentaba el nuevo plan de cementeros.<sup>1040</sup>

A pesar de los obstáculos que la reforma debió enfrentar en la península, el proyecto encontró rápidamente un eco favorable entre la élite ilustrada que se desempeñaba al servicio de la Corona a ambos lados del Atlántico. Aunque la Real Cédula de 1787 no tenía efectos prácticos en las colonias americanas, la controvertida iniciativa no tardó en llegar a los oídos de los letrados y altos funcionarios apostados en Indias. Incluso antes de que el rey Carlos III hiciera suyo este proyecto, muchos de ellos –influidos por el espíritu de la Ilustración y

---

<sup>1039</sup> *Novísima Recopilación de las Leyes de España*, Madrid, 1804., t. I, Libro I, Título III, Ley I, p. 18.

<sup>1040</sup> Frente a las persistentes demoras, la circular de 1804 disponía “activar en todo el Reyno la construcción de (...) estos utilísimos establecimientos”, recomendando se haga en “parages bien ventilados y cuyo terreno por su calidad sea el más apropiado para absorber los miasmas pútridos.” La circular, del 17 de octubre de 1805 reconocía que “se han promovido en algunos pueblos dudas que entorpecen la construcción de cementeros” y reafirmaba que “no pueden las personas ó Comunidades eclesiásticas (...) establecer para su uso cementeros distintos de los que se construyan en los respectivos pueblos para el enterramiento de los cadáveres de todo el vecindario.” (*Suplemento de la Novísima Recopilación de las Leyes de España*, Libro I, Título III, Leyes I y II., pp. 3-5, en *Ibíd.*, 1807, t. V).

partidarios de una piedad más interior y menos ostentosa— juzgaban necesario introducir una reforma en las perniciosas prácticas de sepultura. Ya en 1779, en ocasión de una disputa con el obispo de Buenos Aires, el reformista virrey Vértiz sugería la posibilidad de trasladar los cementerios fuera de la ciudad:

por que siendo pocas las Yglesias y enterrarse casi todos en las de los Conventos con evidente perjuicio de los Parrocos, el mal olor que despiden los cadáveres enterrados unos sobre otros, trastornan los sentidos, es inmundicia, y próximo a la peste.<sup>1041</sup>

El comentario de Vértiz, quien criticaba los excesos del barroco pero elogiaba el “estilo, y loable costumbre de la primitiva Yglesia”, no era más que una muestra de la repulsión con que la nueva burocracia borbónica contemplaba aquellas vanas y perniciosas costumbres. Las recurrentes epidemias que acechaban a las ciudades y villas americanas ofrecían a los funcionarios ilustrados un argumento particularmente potente en contra de la preservación del viejo régimen de sepulturas. Movido por esta inquietud, el comandante de Colonia del Sacramento, Miguel Fermín de Riglos, se opuso en 1786 a que el teniente de cura continuase enterrando a los difuntos en la Capilla del Rey, que hacía las veces de parroquia. En un oficio enviado al virrey Loreto, el comandante sostenía que nadie debía enterrarse dentro de la capilla, a no ser los “Oficiales y personas de distinción del Pueblo”, ya que esto podía generar “fatales consecuencias” en la salud de la población.<sup>1042</sup> Si el virrey consentía a su pedido, Riglos se comprometía a encargarse él mismo de la construcción de un nuevo camposanto, sin que esto implicase costo alguno para la Real Hacienda.<sup>1043</sup>

Como demuestran las palabras de Riglos y de Vértiz, también en América la burocracia ilustrada miraba con recelo esa promiscua e indecente convivencia entre vivos y difuntos. En este punto, se equivoca Guillermo Furlong (1947) cuando afirma que la iniciativa tendiente a la traslación de cementerios “no surgió en América, sino que vino de Madrid” (p. 226). La sanción de la Real Cédula de 1787 no haría sino agudizar las ansias y el celo reformista que ya manifestaban los propios funcionarios americanos. No ha de sorprender que —al enterarse

---

<sup>1041</sup> *Documentos y planos relativos al período edilicio colonial de la ciudad de Buenos Aires*, t. IV, p. 184.

<sup>1042</sup> AGN, Sala IX, 31-4-8, exp. 497, f. 3.

<sup>1043</sup> *Ibíd.*, f. 11 v.

de esta resolución– el gobernador de Cuba le enviara una carta al monarca solicitándole que ampliase esta iniciativa a sus posesiones americanas.

En dicha misiva, el funcionario afirmaba que las enfermedades epidémicas que asolaban a la isla tenían su principal origen en los “ayres corrompidos e impuros” que exhalaban los cadáveres enterrados en los templos. El gobernador –quien afirmaba que “en algunas Iglesias apenas podía pisarse sin tocar sepulturas blandas y hediondas”– proponía “el establecimiento de un Cementerio fuera de poblado en donde se enterrasen todos sin excepción de personas.”<sup>1044</sup> Carlos IV, que acababa de suceder a su difunto padre, no desoyó estos pedidos, aunque –consciente de las resistencias que la medida había despertado en la península– optó por tomar una resolución de carácter meramente consultivo. Por medio de una Real Cédula expedida en junio de 1789, el monarca ordenó a sus prelados y representantes en Indias que

informen (...) con justificación, y la brevedad posible lo que se les ofreciere acerca del insinuado establecimiento (...); comprendiendo también el estado de las rentas de las Fabricas de sus Iglesias; si estas podrán sufragar el coste de los mencionados Cementerios.

1045

A pesar de su notoria ambigüedad, la Real Cédula despertó arduas controversias en el seno de las élites americanas y sentó las bases de un proceso de reforma que no haría sino profundizarse a lo largo de los últimos años del período colonial. Precisamente, la propia vaguedad de la orden regia alentó la arbitrariedad de gobernadores y virreyes y contribuyó a la prolongación y reiteración de los debates. Las discusiones en el seno de los cabildos, así como los diversos expedientes administrativos y judiciales que se tramitaron en toda América, contribuyeron a agudizar y resaltar las diferencias entre los partidarios de la reforma, defensores en su mayoría de la nueva piedad ilustrada, y los detractores de ésta, identificados con la defensa de la vieja tradición barroca. Lo que se dirimía en esta disputa – y sus protagonistas lo sabían muy bien– no era simplemente la forma en que debían sepultarse los cadáveres, sino la relación misma entre el mundo de los vivos y el de los muertos, entre lo sagrado y lo profano, entre los hombres y la divinidad.

---

<sup>1044</sup> *Memorial literario, instructivo y curioso de la Corte de Madrid*, Madrid: Imprenta Real, 1789, t. XVII, pp. 161-162.

<sup>1045</sup> *Ibid.*, pp. 163-164.

## **2. La reforma de cementerios en el Virreinato del Río de la Plata: discusiones en Córdoba y Montevideo.**

La Real Cédula de 1789 tuvo una acogida diferente en cada uno de los territorios americanos, aunque en todos ellos tendió a agudizar las diferencias preexistentes dentro de las propias élites locales. Como era previsible, la reforma contaba con el favor de gobernadores y virreyes, pero también con el beneplácito del alto clero. En su mayoría, los prelados compartían las reservas de los ilustrados con respecto a los excesos y las supersticiones del vulgo, pero además veían en este tipo de reformas una oportunidad para reafirmar su propia autoridad, sobre todo frente a la primacía y autonomía que en muchas regiones detentaba aún el clero regular. La suerte del proyecto en cada lugar dependió en buena medida del peso relativo de uno y otro sector dentro de la sociedad local, del impacto que las ideas ilustradas ejercían sobre la élite dirigente y de las costumbres y tradiciones imperantes entre la propia feligresía.

Sería imposible –y excedería largamente el propósito de esta tesis– siquiera reseñar las diferentes reacciones que la reforma de cementerios suscitó en las diversas regiones del imperio. Sin embargo, por su cercanía y porque en cierta forma prefiguran el tratamiento que la Real Cédula recibiría años más tarde en Buenos Aires, nos interesan dos casos en particular: los de Córdoba y Montevideo. En ambas ciudades, la discusión en torno a la posible construcción de un cementerio extramuros involucró a autoridades y funcionarios que luego entrarían en escena en la controversia porteña. Cuando el cabildo de Buenos Aires se avino a tratar el tema –en 1794– los funcionarios locales ya estaban bien informados de la reticencia que esta propuesta había despertado en otros puntos del virreinato.

En Córdoba, el proyecto cosechó rápidamente la entusiasta adhesión del ilustrado gobernador intendente, el marqués Rafael de Sobremonte. Sin embargo, la iniciativa no contaba con el visto bueno del clero regular, como dejan entrever los dictámenes desfavorables emitidos por los tres religiosos consultados por el gobernador: el betlemita José de la Natividad, el mercedario José de Suasnábar y el dominico Tomás Díaz.<sup>1046</sup> Pero lo más sorprendente es

---

<sup>1046</sup> Los tres informes se encuentran reproducidos en Furlong (1947, pp. 227-232).



que los regulares no se limitaron a contrarrestar el proyecto con argumentos de carácter jurídico o teológico, sino que se valieron del mismo lenguaje médico-científico al que apelaban los reformadores.

El fraile betlemita, por ejemplo, afirmaba que –debido al curso de los vientos y a las características climáticas del lugar– resultaría contraproducente instalar un cementerio general a las afueras de la ciudad. Por el contrario, “la unión de tantos cadáveres sepultados en un lugar o en pocos no dejarían de servir de algún peligro a la salud pública; el medio oportuno de disminuirlo sería multiplicarlos con respecto a los fondos de nuestras iglesias y conventos”.<sup>1047</sup>

El mercedario Suasnábar también procuró dotar a su argumentación de un tono científico y erudito. De acuerdo con el fraile, el suelo en que se asentaba la ciudad favorecía la descomposición de los cadáveres, cuyo corto número tampoco implicaba gran peligro, por “no abundar demasiadamente las gentes”. Sin embargo, el religioso mercedario –cuya propuesta se limitaba a ampliar los cementerios contiguos a las iglesias– no se privó de invocar los tradicionales deseos de los fieles, así como el beneficio espiritual que comportaba la cercanía entre vivos y difuntos:

Los fieles por su cercanía e intermediación, cuando concurren a éstas [las Iglesias], tendrían presentes las sepulturas de sus parientes y amigos, y se acordarían de rogar a Dios por ellos; los encomendarían a aquellos santos cuya honra y nombre son fundadas, para que estos intercediesen por aquellos que están sepultados en sus cementerios; reflexionarían que así como los sepulcros de los cristianos están más cercanos a las Iglesias, así también la creencia de ellos debe estar más unida a Dios que la de las otras naciones.<sup>1048</sup>

Lo que los frailes no decían es que existía una motivación ulterior y menos desinteresada detrás de sus elaboradas argumentaciones. En caso de imponerse el proyecto, las órdenes regulares deberían resignar los tradicionales derechos de entierro, que constituían una de sus principales fuentes de ingresos.<sup>1049</sup> Por este mismo motivo, no debería extrañar que los tres

---

<sup>1047</sup> Citado en *Ibid.*, p. 227.

<sup>1048</sup> *Ibid.*, p. 230.

<sup>1049</sup> Jorge Troisi (2016, pp. 94-95) destaca un detalle particularmente interesante: la única orden que no emitió opinión con respecto a este proyecto fueron los franciscanos, que contaban con otras importantes fuentes de ingresos, como limosnas y capellanías. Según Troisi (2016), en 1791 los franciscanos de Córdoba obtuvieron

religiosos hayan coincidido en su rechazo unánime al proyecto. Aún así, los regulares habían aprendido a hablar el lenguaje de la ilustración y sabían que las argumentaciones de base científica tenían muchas más posibilidades de conquistar la adhesión de la burocracia borbónica que las alambicadas disquisiciones teológicas y las razones derivadas del derecho canónico.

A pesar de su esfuerzo, los frailes no lograron conquistar el favor del gobernador. Desoyendo los argumentos de los regulares y aprovechando la posición un tanto ambigua del cabildo<sup>1050</sup>, Sobremonte impuso su propio parecer. El gobernador sostenía que la construcción de cementerios extramuros era una medida no sólo útil sino también necesaria, ya que las “fiebres malignas y otras enfermedades se originan en la forma de enterrar”.<sup>1051</sup> Sin embargo, el celo reformista de Sobremonte no alcanzó para vencer las reticencias y suspicacias que conspiraban contra el nuevo proyecto. Ni siquiera una nueva Real Cédula, fechada el 24 de septiembre de 1798 –en la que el monarca establecía la obligación de fundar cementerios extramuros en todas las ciudades de las intendencias de Salta y Córdoba del Tucumán–, bastó para abatir las resistencias de los vecinos y del clero regular.<sup>1052</sup> Como bien señala Valentina Ayrolo (2009), Córdoba debería esperar otros cincuenta años para contar con su primer cementerio extraurbano.<sup>1053</sup>

Aún mayores conflictos desencadenó la discusión de este proyecto en la ciudad de Montevideo. Allí, la Real Cédula despertó arduas controversias.<sup>1054</sup> En 1790, los capitulares prohibieron los entierros dentro de las iglesias y dispusieron que las inhumaciones se realizaran únicamente en los camposantos contiguos a los templos, por lo menos hasta tanto se construyera un “cementerio común”.<sup>1055</sup> A pesar de las intenciones del cuerpo, la ejecución

---

en concepto de limosnas nueve veces lo recaudado en materia de entierros (pp. 84-85). La situación de las demás órdenes de la ciudad parece no haber sido tan holgada.

<sup>1050</sup> En su vista, el procurador del cabildo consideró que los entierros intramuros no entrañaban un gran peligro para la ciudad, dada su escasa población, pero al mismo tiempo afirmaba que era más seguro no sepultar en las iglesias. Cfr. Furlong (1947, p. 233).

<sup>1051</sup> Citado en Ayrolo (2009, p. 123).

<sup>1052</sup> Cfr. Furlong (1947, p. 233).

<sup>1053</sup> Algo similar sucede en San Salvador de Jujuy, como da cuenta el trabajo de Osvaldo Geres (2010).

<sup>1054</sup> Esta controversia derivó en un extenso conflicto administrativo y judicial, tramitado paralelamente ante el Virrey y ante la Real Audiencia. El primero de estos expedientes (AGN, Sala IX, 37-5-3, exp. 14) ha sido analizado por María Isabel Seoane (1991). Sin embargo, la autora desconoce el proceso tramitado ante la Real Audiencia. La primera parte de este segundo expediente (cuaderno 1) se encuentra en AGN, Sala IX, 31-5-8, exp. 793. La segunda parte (cuaderno 2) la hemos hallado en AHPBA, 7-4-4-82.

<sup>1055</sup> AGN, Sala IX, 31-5-8, exp. 793, f. 84 ss. Cfr. también Barrán (2017, pp. 208-209).

del proyecto suscitó airadas quejas por parte de la orden franciscana y derivó en un duro conflicto entre el cabildo y las autoridades virreinales.

Hasta entonces, la gran mayoría de los entierros tenía lugar en la iglesia de San Francisco, la única orden regular con presencia efectiva en la ciudad desde la expulsión de los jesuitas. El párroco Juan José Ortiz, quien se desempeñaba como cura propietario y vicario eclesiástico, fue uno de los principales instigadores de la resolución adoptada por el cabildo. Mediante la prohibición de los entierros intramuros, Ortiz veía la oportunidad de arrebatárselos a los regulares el monopolio que hasta entonces habían detentado en materia de sepulturas. El párroco –que mantenía una muy conflictiva relación con los franciscanos– aspiraba a concentrar el total de los derechos de entierro, privando al convento de su principal fuente de ingresos. Por su parte, los frailes acusaban al cura de “avaricia” y lo denunciaban como el principal instigador de “una abierta conjuración que se ha levantado contra los religiosos de San Francisco”.<sup>1056</sup>

En efecto, Ortiz había intervenido fuertemente en favor de la prohibición de los entierros intramuros, argumentando que esta medida –lejos de ser contraria a la religión católica– implicaba una restauración de la “antigua disciplina de la Iglesia”. La posición del cura –aunque funcional a sus propios intereses– refleja su identificación con el nuevo discurso ilustrado y su desprecio por las viejas costumbres barrocas. De acuerdo con el párroco, el deseo de ser enterrado dentro de las iglesias se originaba en la “falsa piedad”, en la “arrogancia” y en la vieja y errada creencia de que con esto “se liverarian de las penas del Purgatorio o aun del Infierno”. Según el cura, los “hombres sensatos” tenían el deber de sacar a los fieles de esas “tinieblas” y falsas creencias.<sup>1057</sup>

Por este motivo, los nuevos cementerios debían realizarse “sin adorno enteramente al descubierto, y sin más decencia que la necesaria para guardar el lugar, y preservar que sea hollado de las bestias, o profanado con alguna otra indecencia”.<sup>1058</sup> En estos camposantos –afirmaba el cura– debían “enterrarse todos, sin distinguir dignidades, empleos y oficios”.<sup>1059</sup>

---

<sup>1056</sup> AGN, Sala IX, 31-5-8, exp. 793, f. 79.

<sup>1057</sup> AGN, Sala IX, 9-6-4, Sobre establecimiento de Cementerios fuera de poblado, f. 29 v.

<sup>1058</sup> Citado en Seoane (1991, p. 153).

<sup>1059</sup> *Ibid.*, pp. 153-154.

En su discurso, Ortiz conjugaba el igualitarismo de las Luces con las nuevas máximas de la piedad ilustrada: moderación, sobriedad y decencia.

La posición de los franciscanos no podía ser más disímil. Los regulares afirmaban que la resolución del cabildo atentaba contra la tradición y contravenía las “inmemoriales costumbres” de la Iglesia. Aunque los franciscanos reconocían que los primeros cristianos no tenían la costumbre de enterrarse “*intra urbes*”, esto se debía –según ellos– a que “viviendo junto a los Judios y Gentiles estavan sugetos a sus Leyes civiles y Políticas”.<sup>1060</sup> Después de que fuera “dada la paz a la Iglesia” –continuaban los frailes– “no solamente los Santos Martires se enterraban en las Iglesias, sinó tambien los fieles legos para *que* fuesen participantes de los sacrificios y oraciones que alli se hacian, y para *que* fuesen asistidos por los meritos de los Santos, cuias venerables reliquias allí descansan”.<sup>1061</sup> Si bien los franciscanos reconocían que diversos sínodos y concilios habían procurado limitar estos entierros, con el tiempo las restricciones se habían relajado, franqueándose la sepultura a todos sin distinción.

Las airadas quejas de los religiosos dieron lugar a una dilatada serie de conflictos entre las diferentes autoridades intervinientes: el virrey, el cabildo, el gobernador y la Real Audiencia. La controversia llegó a su punto más alto en abril de 1791, cuando el cura Ortiz intervino en plena ceremonia para impedir el entierro de un cadáver en el atrio de la iglesia del convento.

Luego de recurrir infructuosamente ante el virrey y el gobernador, los frailes se presentaron ante la Real Audiencia y paralelamente pusieron su caso en conocimiento del Consejo de Indias.<sup>1062</sup> A fines de 1791, los franciscanos lograron finalmente un fallo favorable por parte de la Audiencia. Aunque los oidores se negaron a la exhumación y “restitución” de los cadáveres sustraídos por el cura, autorizaron a los frailes a continuar con los entierros:

Amparece al convento de San Francisco de Montevideo en la posesion (...) en *que* se hallaba de enterrar en su Iglesia todos los Cadaveres *que* se acredite en ultima voluntad, ò de otro modo legal (...), despachándose Provisiòn Real para *que* el Cura de la Plaza de

---

<sup>1060</sup> AGN, Sala IX, 31-5-8, exp. 793, f. 8.

<sup>1061</sup> *Ibid.*, f. 8 v.

<sup>1062</sup> El memorial elevado por el guardián del convento se encuentra reproducido en Otero (1908, pp. 131-135).

Montevideo no se entrometa a alterarlos, dejando al referido Combento en la *que* tenían antes del despojo.<sup>1063</sup>

Pero la provisión de la Real Audiencia no bastó para dar por terminado el asunto. La cuestión de fondo seguía sin resolverse y la subsistencia de los entierros intramuros continuaba siendo motivo de controversia.<sup>1064</sup> El 21 de enero de 1792, respondiendo a la queja que los franciscanos habían presentado ante el Consejo de Indias, el rey Carlos IV dictó una real cédula dirigida a la Audiencia de Buenos Aires. Por medio de la misma, el monarca ordenaba al tribunal que elevara el demorado informe que había solicitado al virrey en 1789.<sup>1065</sup> La controversia suscitada en Montevideo obligó finalmente a las autoridades virreinales y al cabildo de Buenos Aires a expedirse, acelerando el lento trámite de tan conflictivo expediente.

### **3. ¿Inmemoriales costumbres o perniciosos abusos? Las primeras tentativas de reforma en el Buenos Aires virreinal.**

En Buenos Aires, el proyecto de cementerios fue acogido favorablemente, aunque con cierta cautela, por parte de la burocracia ilustrada. Al recibir la Real Cédula de 1789, el fiscal Márquez de la Plata dispuso que se oyeran las opiniones del cabildo, de los ministros de la Real Hacienda y de los facultativos del Protomedicato.<sup>1066</sup> Paralelamente, la orden real —que también se hallaba dirigida a los prelados de Indias— llegó a conocimiento del obispo de Buenos Aires, Manuel de Azamor y Ramírez. Cumpliendo con las providencias exigidas por el monarca, éste resolvió convocar al cabildo eclesiástico y consultar el asunto con el Protomedicato y con los curas de las parroquias urbanas. En marzo de 1791, el obispo libró

---

<sup>1063</sup> *Ibid.*, f. 96.

<sup>1064</sup> Finalmente, en 1809 fue erigido un cementerio a las afueras de la ciudad (cfr. Bentancor, Bentancur y González, 2008, p. 130). El 27 de septiembre de ese mismo año, el obispo Lué se quejó de que el gobernador de Montevideo había procedido mal al realizar la traslación de los huesos al nuevo cementerio, por “faltar al Rito establecido *para* tales casos” (AGN, Sala IX, 6-7-7, s/n.).

<sup>1065</sup> AHPBA, Real Audiencia, 7-4-4-82, s/n. También en *Cedulario de la Real Audiencia de Buenos Aires*, t. II, p. 49 ss.

<sup>1066</sup> Citamos por la copia contenida en la causa seguida ante la Real Audiencia: AHPBA, Real Audiencia, 7-4-4-82, s/n.

también una circular a sus curas vicarios en Montevideo, Santa Fe y Corrientes, para que le informaran sobre la conveniencia de establecer cementerios en las respectivas ciudades.<sup>1067</sup>

Reunido el cabildo eclesiástico, éste manifestó su decidido apoyo a la iniciativa real. Es más, los canónigos afirmaban estar al tanto de la reforma de cementerios sancionada en 1787 y esperaban con ansias que se hiciese extensiva a la ciudad: “desde que [el cabildo] en algunos papeles periodicos leyó la primera providencia, librada por el Real y Supremo Consejo de Castilla, con impaciencia esperaba que se extendiera, entre otras a esta ciudad”.<sup>1068</sup> Con un tono abiertamente ilustrado, los canónigos no dudaron en suscribir las teorías miasmáticas, de acuerdo a las cuales las enfermedades y epidemias que diezmaban a la población obedecían al influjo de los vapores y exhalaciones mefíticas.

Por otro lado, en una velada invectiva contra los regulares, los eclesiásticos afirmaban que en Buenos Aires las sepulturas estaban “mal repartidas”, ya que “en solos dos de los Conventos es donde los fieles de todas Clases, y Condicion quieren ser enterrados”.<sup>1069</sup> Para subsanar esta situación, los clérigos proponían construir dos cementerios a las afueras de la ciudad, uno al sur y otro al norte. En todo caso, sin por esto restar apoyo al proyecto, los canónigos se apresuraron a aclarar que ni la fábrica de la catedral ni la masa decimal estaban en condiciones de financiar esta obra, cuyo costo estimaban en unos 6000 pesos.

Luego de que el cabildo eclesiástico emitiera dictamen, el obispo “pasó vista” a los párrocos de la ciudad, que acordaron celebrar una “conferencia” para tratar el tema. Por el tenor de sus presentaciones, sabemos que los curas no lograron ponerse de acuerdo. En lo que sí coincidían era en la necesidad de terminar con los entierros dentro de los templos. En este punto, los párrocos demostraban estar bien informados, ya que señalaban que “de algunos años a esta parte, en todas las Ciudades cultas de la Europa, estan saliendo a luz discursos, Disertaciones y libros en que se declama vigorosamente contra el abuso de enterrar los muertos en los Templos y poblados”.<sup>1070</sup> En lo que también coincidían era en señalar al clero regular como el principal beneficiario e instigador de esta abusiva práctica. La competencia

---

<sup>1067</sup> Cfr. AGN, Sala IX, 9-6-4, Sobre establecimiento de Cementerios fuera de poblado, fs. 11 v.-12.

<sup>1068</sup> *Ibid.*, fs. 8-8 v.

<sup>1069</sup> *Ibid.*, f. 9.

<sup>1070</sup> *Ibid.*, f. 13.

que debían soportar por parte de los regulares era su principal motivación para apoyar el proyecto:

No es de menos provecho a las Iglesias Parroquiales, y a sus fabricas; por que correspondiendo á estas los dichos Enterratorios, percibiran entonces los Derechos, *que* pertenecen a sus fabricas, y de *que* en la actual situacion estan enteramente despojadas; pues con el Privilegio *que* gozan los Regulares, para *que* los fieles puedan ser sepultados en sus Iglesias, se ha visto casi abolido el *Derecho que* tienen las Parroquias para que se entierren en ellas sus Feligreses; decayendo con esto en el lamentable estado a *que* se ven reducidas; pues apenas los Pobres son los *que* en ellas se sepultan.<sup>1071</sup>

El punto de la discordia entre los párrocos de la ciudad no giraba en torno a la conveniencia de la reforma en sí —tema sobre el que existía un amplio consenso—, sino sobre la solución que debía adoptarse. Los curas de la catedral proponían crear dos cementerios nuevos a las afueras de la ciudad, tal como había planteado el cabildo eclesiástico. Para costear la obra sugerían imponer un nuevo impuesto o “ramo de entierros”.<sup>1072</sup> Por el contrario, los curas de las demás parroquias preferían una solución menos drástica. A diferencia de la catedral, que no contaba con espacio para ampliar su camposanto, los demás curatos poseían la ventaja de hallarse en zonas menos pobladas, motivo por el cual los párrocos pretendían continuar usando sus viejos cementerios.

De acuerdo con los curas, una medida de este tipo sería mejor recibida por la población, ya que —al hallarse los camposantos situados junto a las iglesias— se quitaría “de algun modo el horror, que al principio tendrán los Fieles al ver enterrar sus muertos fuera de los Templos, donde han acostumbrado enterrarse hasta ahora”.<sup>1073</sup> Aunque existía un cierto consenso en cuanto a la necesidad de las reformas, las diferencias entre los párrocos no eran menores.<sup>1074</sup>

Los siguientes en pronunciarse fueron los facultativos Miguel Gorman y José Alberto Capdevila, en representación del Real Protomedicato. En su extenso y pormenorizado dictamen, los médicos argumentaban sobre la importancia que tenía la circulación y pureza

---

<sup>1071</sup> *Ibid.*, f. 14.

<sup>1072</sup> *Ibid.*, f. 18.

<sup>1073</sup> *Ibid.*, f. 15.

<sup>1074</sup> También los curas de Santa Fe y de Montevideo se expresaron a favor del proyecto, aunque aclararon que la fábrica de sus parroquias no estaba en condiciones de costear la obra. Para esto, ambos propusieron recurrir a las temporalidades.

del aire, así como los efectos nocivos que podían ejercer los vapores y exhalaciones mefíticas sobre la salud de la población. De acuerdo con los facultativos, ya en un informe elevado al cabildo en 1788 el Protomedicato había advertido sobre las perjudiciales consecuencias de las emanaciones cadavéricas:

siempre el abuso de enterrar los Muertos en las Iglesias se ha mirado por los mejores Fisicos, como uno de los primeros principios de la alteración del aire y aun en aquel informe tocamos este punto y manifestamos quanto interesaba llegase la epoca feliz en que se cortase este avuso.<sup>1075</sup>

A tono con el influjo de la Ilustración, los protomédicos invocaban no sólo a los más renombrados químicos y físicos, sino que otorgaban un rol particularmente importante a la experiencia y la observación.<sup>1076</sup> Pero al condenar los entierros intramuros, Gorman y Capdevila no sólo se basaban en argumentos de carácter médico o científico, sino también en consideraciones de índole histórica e incluso religiosa. Haciendo alarde de su formación latinista, los facultativos señalaban que “los Griegos y los Romanos jamas enterraron los muertos dentro de las ciudades”, ya que se encontraba expresamente prohibido por las Leyes de las Doce Tablas. La antigua “disciplina eclesiástica” y los primeros concilios –recordaban los protomédicos– también prohibían estos perniciosos abusos. Imbuidos del espíritu de la Ilustración y guiados por las nuevas máximas de la “utilidad” y la “salud pública”, los facultativos empleaban un discurso muy similar al que habían esgrimido los letrados y consejeros consultados por Carlos III en la década de 1780.<sup>1077</sup>

A pesar de la pretendida solidez de sus argumentos, los médicos actuaron con cautela al momento de proponer una solución. Conscientes de las reticencias de los fieles –y probablemente advertidos de la polémica que este tema había suscitado en Córdoba y Montevideo– los facultativos se abstuvieron de promover una propuesta demasiado drástica.

---

<sup>1075</sup> AHPBA, Real Audiencia, 7-4-4-82, s/n.

<sup>1076</sup> En su informe, los médicos reivindicaban explícitamente el nuevo conocimiento empírico: “estos principios, que toda la medicina abraza como dogmas los mas sagrados y cuya hutilidad es apoyada, no solo por la autoridad, sino por una constante experiencia” (AHPBA, Real Audiencia, 7-4-4-82, s/n.).

<sup>1077</sup> Tanto Gorman como Capdevila formaban parte de la nueva camada de médicos ilustrados que llegaron al Río de la Plata en el último tercio del siglo XVIII. El primero había estudiado medicina en Reims y París y había sido enviado en 1771a Inglaterra para aprender el método de la variolización. Capdevila, por su parte, había estudiado en la flamante Universidad de Cervera, que Felipe V había ordenado construir luego de la Guerra de Sucesión para remplazar a las vetustas universidades catalanas. Ambos médicos llegaron a Buenos Aires en 1777, como parte de la expedición comandada por el virrey Pedro de Cevallos.



En lugar de un único cementerio extraurbano, Gorman y Capdevila proponían que se usasen los camposantos contiguos a las iglesias o bien que cada iglesia y convento construyese un cementerio nuevo en un lugar conveniente. Las nuevas parroquias podrían continuar usando sus propios cementerios, por estar “situadas en los arrabales y quasi extramuros”.<sup>1078</sup> Por el contrario, la catedral y la iglesia de San Ignacio, al igual que los conventos de los regulares y los hospitales de San Miguel y de los betlemitas, debían construir nuevos cementerios por no contar éstos con espacio suficiente y por hallarse situados en el centro de la ciudad.

Con la anuencia del Protomedicato, de los párrocos, del obispo y del cabildo eclesiástico, podría pensarse que la reforma se encaminaba a un resultado favorable. Sin embargo, en 1794 el proyecto habría de toparse con la firme resistencia del cabildo secular. A pesar de que el síndico procurador –cargo que en aquel año desempeñaba el militar Miguel de Azcuénaga– se había pronunciado a favor del proyecto, los capitulares resolvieron adoptar una posición contraria.<sup>1079</sup> Habiendo tratado el “expediente, y reflexionado muchas veces sobre él”, los miembros del cabildo juzgaron conveniente no “innovar” en la materia.<sup>1080</sup>

Al igual que lo habían hecho los frailes cordobeses, la corporación municipal recurría al mismo lenguaje médico-científico esgrimido por los reformadores, aunque en este caso para oponerse al proyecto. En su informe, los capitulares afirmaban que no se daban en la ciudad de Buenos Aires las condiciones insalubres que invocaba la Real Cédula, ya que

hallandose esta Capital en un terreno llano a las márgenes de este gran Rio de la Plata, es muy ordinaria, y facil la vintilacion para que los efluvios se esparzan, y no perjudiquen a sus habitantes, y si estendemos la vista al interior de este Reyno, hallaremos ser menos la necesidad, por las pocas Poblaciones y temperamentos menos expuestos a *que* se impregnen los Ayres.<sup>1081</sup>

La argumentación de los capitulares porteños se asemejaba a la que habían ensayado sus pares montevidEOS tan sólo un año antes. Los razonamientos de índole médica o científica podían ser manipulados de acuerdo a la conveniencia y al interés de cada una de las partes. Sin embargo, eran otras las razones que motivaban el rechazo de la reforma, como reconocía

---

<sup>1078</sup> AHPBA, Real Audiencia, 7-4-4-82, s/n.

<sup>1079</sup> Cfr. AGN, Sala IX, 19-4-6, f. 659 y AGN, AECBA, Serie III, t. X, p. 249.

<sup>1080</sup> AGN, AECBA, Serie III, t. X, p. 379.

<sup>1081</sup> *Ibíd.*

el propio cabildo. En otro pasaje de su informe, los capitulares sugerían que debían tolerarse las antiguas costumbres, ya que éstas se basaban en la “piedad de los fieles, que hasta despues de muertos quieren estar unidos en la casa de las Misericordias”.<sup>1082</sup>

Lo que insinuaba el cabildo era que –más allá de los potenciales beneficios que pudiera generar el proyecto en términos de “salud pública”– éste contrariaba el modelo de piedad dominante entre la feligresía local. Separar a la iglesia del cementerio significaba separar a los vivos de los difuntos e introducir un quiebre dentro de la comunidad de creyentes. Como sugería el cordobés Suasnábar, la unión entre vivos y muertos, congregados por igual en la “casa de las Misericordias”, simbolizaba la alianza entre las tres iglesias: la militante, la purgante y la triunfante.

La actitud renuente manifestada por el cabildo podría haberse visto condicionada también por otros factores. En primer término, es probable que los capitulares dudaran de la predisposición de la población a aceptar una medida de este tipo. No en vano los párrocos de la ciudad aludían al “horror” con que muchos fieles contemplarían la medida. Por otro lado, la financiación de la obra no constituía un aspecto menor, ya que tanto los curas como el cabildo eclesiástico habían rehuido la posibilidad de costear el proyecto. Aún en caso de que se recurriera a las temporalidades o se contase con un aporte extraordinario del Real Erario, era muy probable que una parte de los fondos debiera ser aportada por el propio cuerpo. Los capitulares no debieron ver con buenos ojos la posibilidad de ver comprometido en este proyecto los escasos recursos del ya menguado ramo de propios.

Aunque el cabildo de la ciudad nunca había escatimado críticas a las órdenes regulares, no es menos cierto que muchos de ellos también pertenecían a las cofradías y órdenes terceras asentadas en los conventos.<sup>1083</sup> Los miembros de la élite capitular solían monopolizar también los principales cargos o magistraturas de sus respectivas hermandades. Es decir, la propia élite mercantil –representada en el cabildo– reunía a los principales beneficiarios del viejo sistema de sepulturas. Eran los grandes comerciantes –movidos tanto por una genuina

---

<sup>1082</sup> *Ibíd.*

<sup>1083</sup> Cfr. Peire (2000).

vocación religiosa, como también por un expreso deseo de legitimación y reconocimiento social— los que recurrían con mayor diligencia y asiduidad a las viejas pompas barrocas.

No se equivocaba el cura Ortiz cuando señalaba que el viejo sistema de entierros había nacido de la “arrogancia con que los hombres intentan igualarse, y aun superar a otros”.<sup>1084</sup> La nueva disposición de las sepulturas, así como el modelo de religiosidad que ésta entrañaba, venía en cierta forma a subvertir uno de los mecanismos tradicionales a través de los que se legitimaban y representaban las diferencias sociales en el mundo colonial.<sup>1085</sup> Como señala Pamela Voekel (2002), el igualitarismo de los nuevos cementerios atentaba contra la estructura simbólica del Antiguo Régimen y su tendencia a la “santificación espiritual de la jerarquía social” (p. 5).

Aunque la propia élite mercantil también estaba cambiando la imagen que tenía de sí misma, no eran pocos quienes veían en el nuevo igualitarismo ilustrado una peligrosa innovación, que venía a difuminar los límites que separaban a la “plebe” de la “gente decente”. No debiera extrañar que los cabildos americanos vieran con cierto recelo el desmantelamiento del complejo aparato simbólico a través del cual se reproducían, se “mostraban” y “demostraban” las diferencias jerárquicas que estructuraban el orden social. En su estudio sobre las reformas de entierro en el Perú tardocolonial, Adam Warren (2013), señala una actitud similar por parte de los comerciantes limeños:

los mercaderes de Lima y los hacendados veían en el elaborado rito barroco de los cortejos fúnebres, en su ubicación privilegiada dentro de las iglesias y en las capellanías representaciones simbólicas de su posición social en el orden colonial. Prohibir los entierros en las iglesias en nombre de la salud y la piedad significaba eliminar la principal práctica ritual a través de la cual los mortales immortalizaban su status y poder (p. 8).

Aunque la situación de los comerciantes porteños no puede equipararse a la de sus pares peruanos, ambos se enfrentaban a similares desafíos. La desestructuración del viejo modelo social de Antiguo Régimen se vislumbraba detrás de muchas de las medidas promovidas por la Corona y sus celosos administradores americanos. Sin embargo, ambas situaciones difieren en función de las respuestas que cada una de estas élites instrumentó ante el común

---

<sup>1084</sup> AGN, Sala IX, 9-6-4, Sobre establecimiento de Cementerios..., f. 31 v.

<sup>1085</sup> Remitimos en este punto al cap. V.

desafío que planteaban las aceleradas transformaciones del período tardocolonial. En Lima, la tradicionalista élite mercantil –mucho más antigua y rica que la porteña– mantuvo su plena adhesión a la fe barroca, compensando la tendencia igualitarista de los cementerios, a través de funerales “cada vez más extravagantes”.<sup>1086</sup> Por el contrario, en Buenos Aires –como veremos más adelante– la reticencia inicial ante las reformas fue cediendo paso a una actitud cada vez más acorde a la nueva piedad ilustrada.

#### **4. Una nueva coyuntura: avances y retrocesos de un proyecto frustrado.**

Para 1803, el proyecto llevaba casi diez años de parálisis, precisamente desde que el cabildo desaconsejara la construcción de un cementerio extramuros. Sin embargo, la situación estaba cambiando en Buenos Aires. En abril de ese mismo año había llegado a la ciudad, luego de un largo período de sede vacante, el nuevo obispo –Benito Lué y Riega–, un prelado de tendencia fuertemente regalista y particularmente intransigente. Además, la reforma de cementerios seguía cosechando adhesiones entre los círculos letrados, al punto de que en mayo de 1804 el rey Carlos IV ordenó –ahora sí explícitamente– la construcción de cementerios extramuros en todas las ciudades y villas americanas.

Por otro lado, en 1803 Buenos Aires sufrió una epidemia de “fiebre pútrida” o angina gangrenosa, que preocupó seriamente a las autoridades locales.<sup>1087</sup> A ésta se sumaba una peste de viruelas, que había recrudecido durante los últimos meses del año anterior.<sup>1088</sup> El tema inquietó al cabildo, que solicitó la opinión del Protomedicato. No era para menos, ya que la tasa de mortalidad en Buenos Aires había registrado una suba interanual del orden del 33% en 1802 y del 45% en 1803 (*Anexo I*).

Paradójicamente, fue el propio cabildo –el mismo cuerpo que casi diez años antes había rechazado la iniciativa– el que insufló nueva vida al proyecto. El tono de los capitulares había

---

<sup>1086</sup> Cfr. Warren (2013, p. 11).

<sup>1087</sup> Cfr. Besio Moreno (1940, pp. 118-119).

<sup>1088</sup> Los primeros años del siglo XIX parecen haber sido particularmente penosos en materia de salud pública. En febrero de 1803, en carta a Ambrosio Funes, Antonio Letamendi, señalaba que “ha mitigado mucho la fatal Epidemia que hiba haciendo mucho estrago”. Sin embargo, en 1804, volvía a aludir a la “epidemia catarral”, que había generado “bastantes destrozos” y había sido seguida por otra de “Tabardillo y costados” de la que “han muerto muchos” (*Papeles de Don Ambrosio Funes*, 1918, pp. 98, 138 y 140).

cambiado, ya que las reiteradas advertencias de los facultativos parecían haberse cumplido. En diciembre de 1802, el cuerpo había ordenado reforzar las medidas de higiene, “conjeturando que el mal mui bien puede provenir del desaseo de las calles, de las basuras que se detienen en las casas, y de las que se juntan y estancan en varios huecos de la Ciudad.”<sup>1089</sup> Una vez más, los entierros intramuros se tornaron sospechosos y la reforma de cementerios volvió a situarse en la agenda de los funcionarios. A principios de 1803, un colaborador anónimo del *Semanario de Agricultura, Industria y Comercio* sugirió esta misma hipótesis:

El ayre impuro de que se compone la atmosfera impregnada de tantas exhalaciones pútridas como despiden incesantemente los vivos, y mas que todo las que despiden los muertos sepultados en los sagrados asilos donde asiste con frecuencia la piedad christiana, son la causa inmediata de las epidemias y las pestes de que se ven no pocas veces afligidos los poblados: esta es una de las principales causas de la epidemia cruel que devasta esa Ciudad.<sup>1090</sup>

No muy distinta era la opinión esgrimida por el Protomedicato. Al ser consultados sobre las causas de la epidemia y los medios posibles para prevenirla, los médicos dictaminaron que el origen de ésta se hallaba en la “infección del aire” y recomendaron nuevamente “la construccion de cementerios en los extramuros y lugares distantes”.<sup>1091</sup> Recogiendo esta inquietud, el síndico procurador solicitó que se enviase una representación al virrey con el objeto de proceder a la inmediata reactivación del proyecto. De esta forma –afirmaba el procurador– se evitarían los “males que padece esta Ciudad, la epidemia que experimenta, y otras á que está expuesta con la infeccion del aire”.<sup>1092</sup>

Sin hacer siquiera mención a su negativa de 1794, el cabildo manifestó su enfático apoyo a la propuesta de los médicos y del procurador. En su representación al virrey, los capitulares se manifestaban completamente convencidos de los efectos perniciosos que producían los entierros intramuros: “el Cavildo, (...) advierte en la costumbre de dar sepultura a los muertos

---

<sup>1089</sup> AGN, AECBA, Serie IV, t. I, p. 184.

<sup>1090</sup> *Semanario de Agricultura, Industria y Comercio*, n. 19, t. I, 26 de enero de 1803. Más de un año después, el periódico volvería a insistir en el tema, al comentar elogiosamente la construcción de un cementerio extramuros en la ciudad de Arequipa (Cfr. *Ibid.*, n. 77, t. II, 7 de marzo de 1804).

<sup>1091</sup> AGN, Sala IX, 9-6-4, Sobre establecimiento de Cementerios..., f. 1.

<sup>1092</sup> AGN, AECBA, Serie IV, t. I, p. 210.

en las Iglesias el maior perjuicio, el origen y causa principal de la epidemia que oprime a este Pueblo, y de varias otras enfermedades que se han hecho comunes”.<sup>1093</sup>

El temor a la epidemia y a la enfermedad había convencido al cabildo de la necesidad de introducir una reforma que –en primera instancia– había sido vista con cierta aprensión o reticencia por parte de la élite local. El cambio de opinión de los capitulares no podría haber sido más oportuno, ya que en mayo de 1804 el rey Carlos IV libró una Real Cédula, por medio de la cual hacía obligatorio lo que hasta ese momento no era sino una mera sugerencia.<sup>1094</sup> A través de esta disposición, el monarca ordenaba a sus preladados y vicepatronos que procedieran “con la debida prudencia al establecimiento de cementerios (quanto ménos sean posibles), (...) haciendo entender á los Curas el mérito, que contraerán en contribuir á tan loable fin”.<sup>1095</sup> Además, la Real Cédula incluía un plano de cementerios, que debía servir de modelo para las diferentes poblaciones americanas (*Imagen 1*).

El proyecto contaba también con el beneplácito del nuevo virrey, el marqués Rafael de Sobremonte, quien ya había demostrado su escasa simpatía por los antiguos entierros barrocos, en ocasión de su paso por la gobernación de Córdoba del Tucumán. En septiembre de 1804 –ante la larga demora que registraba el expediente– el virrey no dudó en urgir al cabildo a que evacuara “el informe pendiente sobre construcción de cementerios con preferencia a qualquier otro asunto.”<sup>1096</sup> Sobremonte –un funcionario de nuevo cuño permeado por el discurso ilustrado y el centralismo administrativo de la España borbónica– se mostraba plenamente identificado con el programa de reformas prescripto por la Corona.

Sin embargo, en lo que respecta a su celo reformador, los capitulares no le iban a la zaga al nuevo virrey. En su demorado informe, el cabildo fustigaba la “ignorancia” y “falsa piedad” de quienes insistían en ser enterrados dentro de las iglesias. Además, dado el notable crecimiento de la ciudad, afirmaban que no era posible mantener los antiguos cementerios parroquiales. En su lugar, proponían construir tres cementerios a buena distancia del núcleo urbano: uno al norte, otro al oeste y otro al sur de la ciudad. El informe puntualizaba tres

---

<sup>1093</sup> AGN, Sala IX, 9-6-4, Sobre establecimiento de Cementerios..., f. 1 v.

<sup>1094</sup> La Real Cédula llegó con cierto retraso al Río de la Plata, lo cual no debiera sorprender teniendo en cuenta que las comunicaciones con la península se veían resentidas en tiempos de guerra.

<sup>1095</sup> *Ibid.*, f.

<sup>1096</sup> AGN, AECBA, Serie IV, t. I, p. 474.

posibles ubicaciones: “las inmediaciones de la Recoleta, corrales de Miserere y barrancas al sur de la Población”.<sup>1097</sup>

El proyecto contaba además con el explícito apoyo del obispo Benito Lué y Riega. A lo largo de su visita diocesana, que se extendió entre 1803 y 1805, el prelado había constatado –no sin cierta indignación– que muchas parroquias rurales no contaban siquiera con cementerio, ya que todas las inhumaciones se realizaban dentro de los templos. Aunque el obispo no condenaba los entierros dentro de las iglesias, incitaba a los curas a que aplicaran un criterio más bien restrictivo en esta materia. En su paso por San Nicolás de los Arroyos, por ejemplo, el prelado dispuso que “no se entierren en la Iglesia mas que las personas eclesiasticas, de conocida virtud, o especiales Bienhechoras, y si en el Cementerio con arreglo a la Orden Real”.<sup>1098</sup> Además, en un intento por reforzar la institución parroquial, el obispo procuró limitar los entierros en los conventos de los regulares:

que los Feligreses Hermanos de la orden tercera de *San Francisco* establecida en el Convento sito en el rincon de *San Pedro*, y que murieren intestados no fuesen sepultados en el dicho Convento aunque lo pretendiesen si no en la Parroquia; mas si hiciesen Testamento y declarasen asi en el se execute procediendo de acuerdo con el Cura Vicario y satisfaciendo los *derechos* que en tal caso le correspondan.<sup>1099</sup>

Luego de recibir la nueva Real Cédula, el obispo endureció aún más su discurso. En la parte final de su visita, el prelado prohibió sistemáticamente los entierros dentro de los templos, incluidas las iglesias de los regulares. En cada una de las parroquias visitadas, Lué se encargó personalmente de señalar el lugar que debía ocupar el nuevo cementerio, actuando en colaboración con el alcalde de hermandad y el comandante del lugar. En una carta dirigida al virrey Sobremonte –en mayo de 1806– el obispo afirmaba que luego de recibir “la Real Cédula y Plan de Cementerios”, había procurado “promover su cumplimiento en la Ciudad de Montevideo, y en las demás Parroquias Rurales (...), acordando con los respectivos

---

<sup>1097</sup> Sala IX, 9-6-4, Sobre establecimiento de Cementerios..., f. 49 v.

<sup>1098</sup> Barral, M. E. (coord.) (2021). *La visita del Obispo Lué y Riega. Transcripción y edición de la Santa y General Visita...*, p. 84.

<sup>1099</sup> *Ídem*.

Gobiernos el medio y modo de cumplirla”.<sup>1100</sup> De acuerdo con el prelado, el proyecto no sólo era conveniente, sino muy “útil, religioso, y benéfico a la humanidad”.<sup>1101</sup>

Aunque no contamos con la parte de la visita correspondiente a los curatos de la ciudad de Buenos Aires, sabemos que Lué –sin prohibirlos terminantemente– procuró desalentar los entierros dentro de las iglesias. En el curato catedral, por ejemplo, las partidas de difuntos comenzaron a discriminar templo y cementerio recién a partir de 1804, año en que el obispo visitó la fábrica parroquial.<sup>1102</sup> Algo similar sucedió en las demás parroquias urbanas. En el curato de Montserrat, por ejemplo, el libro de difuntos ya no consigna ningún entierro dentro de la iglesia, mientras que se generaliza el uso del camposanto, destinado hasta entonces exclusivamente a la inhumación de pobres y miserables.<sup>1103</sup>

Sin embargo, no todos se manifestaban tan conformes con estas innovaciones. Como habían predicho los propios párrocos, muchos fieles veían con horror los cambios en materia de sepulturas. Esta reticencia no dejó de generar discusiones y conflictos entre clérigos y feligreses. Una de estas disputas tuvo como protagonistas a la orden de los dominicos y a la cofradía del Rosario de “menores”, conformada en su mayoría por pardos, mestizos y morenos.

En 1805 el tesorero de la cofradía, Francisco de los Santos, recurrió a la justicia real para manifestar su queja contra las innovaciones introducidas por el nuevo prior. De acuerdo con el tesorero, la hermandad pagaba 200 pesos anuales al convento “por enterrar en la Iglesia a los finados Cofrades, en cuja observancia inmemorial ha permanecido hasta ahora; pero la elección del actual Prior del citado convento ha alterado la costumbre”.<sup>1104</sup> No es casual que el tesorero respaldara su reclamo en la “costumbre” y la “observancia inmemorial”. La tradicional apelación a los “usos y costumbres” –a la que también solían recurrir los propios

---

<sup>1100</sup> AGN, Sala IX, 6-7-7, s/n.

<sup>1101</sup> *Ídem*.

<sup>1102</sup> Cfr. Olivero (2004, p. 531).

<sup>1103</sup> Hasta 1804, el interior del templo parroquial concentraba más de la mitad de las sepulturas, mientras que el cementerio representaba alrededor de un 20% de éstas, en su mayoría entierros de limosna. Cfr. SGU, Libro de Difuntos de la Parroquia de Montserrat, 1801-1811.

<sup>1104</sup> AGN, Sala IX, 31-8-7, exp. 1419, f. 1 v.



regulares– fue uno de los principales argumentos usados en contra de las reformas e innovaciones promovidas durante el período borbónico.

Pero el reclamo del tesorero no implicaba únicamente una defensa de la tradición, sino que suponía una denuncia de la forma parcial y sesgada con que se estaba poniendo en práctica la reforma. Mientras que los miembros de la cofradía eran enterrados en “una especie de Campo Santo” situado “a espaldas de la Iglesia”, los blancos seguían siendo sepultados dentro del templo. El reclamo de la cofradía ponía en primer plano la desigualdad con que se aplicaba la norma:

Si pues nuestro convenio ha sido, que los fieles Cofrades se sepulten en la Iglesia ¿Por que se interrumpe este pacto, y se nos priva del consuelo de ser enterrados en la misma Iglesia? Si acaso se hace en virtud de las ordenes que se dice haber para quitar el uso de enterrar en los Templos, ¿Por qué tambien no se executa con los Blancos? ¿Y por que finalmente el Convento entierra a estos en la Iglesia, sin observarse en esas Reales Ordenes (...)?<sup>1105</sup>

El prior de los dominicos no negaba la innovación introducida en materia de sepulturas ni tampoco el trato diferenciado entre blancos y castas. El fraile afirmaba que “la indecencia del pavimento y el feto del ayre” habían forzado al convento a costear un camposanto en el cual enterrar a pobres y negros. Obligados por las circunstancias, los dominicos prefirieron reservar el interior de la iglesia para los más acaudalados y distinguidos. Los frailes tan sólo se limitaron a aclarar que el convenio entre la cofradía y el convento nada decía sobre el lugar de entierro.

Por su parte, la justicia regia no sólo le dio la razón a la orden, sino que dispuso que en adelante no se admitiera ninguna “otra instancia dirigida a la renobacion de la antigua costumbre, que absolutamente debe reformarse”.<sup>1106</sup> Para la burocracia ilustrada del período tardocolonial, la “utilidad pública” y el cumplimiento irrestricto de la ley eran las nuevas máximas a seguir. La apelación a las “antiguas e inmemoriales costumbres” estaba perdiendo buena parte de su vieja efectividad.

---

<sup>1105</sup> *Ibid.*, f. 2.

<sup>1106</sup> *Ibid.*, f. 8.

La reticencia de los fieles demoró el curso del expediente pero no bastó para detener el avance del proyecto. En 1807 el fiscal Villota solicitó que se prohibieran definitivamente los entierros dentro de las iglesias y propuso que se creara una Junta de Cementerios para tratar el tema. La misma sería presidida por el virrey y estaría compuesta por el obispo, el oidor decano, el fiscal de la Audiencia, el asesor general, el alcalde de primer voto y el procurador del cabildo. Recordando el conflicto desatado en Montevideo, Villota deploraba la “obstinada resistencia” de aquellos fieles y religiosos que se oponían a la reforma, dejándose llevar por una “piedad mal entendida”.<sup>1107</sup> Aunque no lo decía explícitamente, el fiscal vislumbraba las quejas y recursos que podrían interponer las órdenes regulares, al verse súbitamente privadas de una de sus principales fuentes de ingresos.

La Junta de Cementerios celebró su primera sesión el 8 de marzo de 1808, con la presencia de todos sus miembros y presidida por el virrey Santiago de Liniers. Siguiendo el plan presentado por el cabildo cuatro años antes, la Junta comisionó al oidor decano y al alcalde de primer voto para que –junto con un ingeniero y un médico de la Junta de Sanidad– determinaran los parajes más apropiados para la realización de la obra. En su informe, los funcionarios propusieron erigir un solo cementerio para reducir costos y señalaron dos ubicaciones posibles: una quinta situada junto al convento de los recoletos y otra al sur, junto a la chacarita de los dominicos.

Sin embargo, las cosas no marchaban tan rápido como esperaba Villota, ya que a fines de 1809 éste elevó una representación al nuevo virrey haciéndole presente la demora que sufría el expediente. La insistencia del fiscal se debía a un incidente ocurrido tan sólo unos días antes, en la iglesia de Santo Domingo: en pleno día los sepultureros habían sacado del interior del templo un cadáver que estaba todavía “fresco”, para poder enterrar uno nuevo en su lugar. No sólo la iglesia se había llenado de “fetidez” –decía Villota– sino que la escena había provocado en los concurrentes una “consternación irreverente y espantosa”.

Atendiendo a las palabras del fiscal, el 8 de enero de 1810 el virrey Cisneros dispuso que no se realizaran más sepulturas dentro de las iglesias, sino en los atrios o en los camposantos situados junto a éstas.<sup>1108</sup> Los párrocos de la ciudad manifestaron su apoyo a la medida y

---

<sup>1107</sup> Sala IX, 9-6-4, Sobre establecimiento de Cementerios..., f. 59.

<sup>1108</sup> *Ibid.*, f. 71. Cfr. también AGN, Sala X, 2-2-3 y 2-2-9.

pidieron al virrey que no autorizara ninguna excepción, ya que esto sólo “serviría para fomentar la preocupación de la plebe”.<sup>1109</sup> Para convencer realmente a la población –decían los curas– era necesario que todos, incluso los sacerdotes y las religiosas, fueran enterrados en los cementerios.

La Junta volvió a reunirse dos veces más durante los meses de enero y febrero de 1810. Elegida la ubicación en una quinta del Alto de San Pedro, los funcionarios dispusieron que se procediese a levantar los planos para la construcción de un cementerio de 150 varas de frente por 300 de fondo. Además de los cuartos para los capellanes, sacristán y sirvientes, el ambicioso proyecto contemplaba una capilla, un pórtico, un osario y un extenso muro con “dos órdenes de nichos” y un “angelorio”.<sup>1110</sup> La fachada principal –de sobrio estilo neoclásico– reflejaba en sus líneas rectas y depuradas los principales rasgos del nuevo gusto ilustrado (*Imágenes 2, 3 y 4*). El plano y el presupuesto –que ascendía a la exorbitante suma de 99.000 pesos– fueron remitidos al virrey Cisneros el 5 de mayo de 1810. Tan sólo una semana más tarde, se conocía en Buenos Aires la noticia de la caída de la Junta de Sevilla, y con ella daba inicio una sucesión de complots e intrigas que habrían de terminar en la destitución del fugaz virrey.

Mientras el orden colonial se hundía bajo el peso de las turbulencias revolucionarias, quedaba en el olvido uno de los proyectos más ambiciosos urdidos por la burocracia borbónica en el Río de la Plata. Aunque difícilmente las autoridades virreinales hubiesen consentido en costear los casi 100.000 pesos que insumía la monumental obra, el proyecto por sí mismo constituía una muestra de las nuevas inquietudes que asaltaban a la élite ilustrada. A pesar de algunas reticencias iniciales, la iniciativa había logrado reunir el apoyo del virrey, del obispo, del clero parroquial, del cabildo eclesiástico y del secular.

Lejos de constituir un ataque frontal contra la Iglesia y sus privilegios, el proyecto venía a sentar las bases de una nueva forma de religiosidad y una nueva relación entre vivos y difuntos. Por este motivo, la iniciativa promovida por Carlos IV no sólo contó con el apoyo de los nuevos círculos letrados, sino también de gran parte del clero local. Los obispos y canónigos –influidos por las ideas de la Ilustración católica– veían en estas medidas una

---

<sup>1109</sup> *Ibid.*, f. 80.

<sup>1110</sup> *Ibid.*, f. 88 v.

oportunidad para recuperar la perdida sencillez y disciplina de la “Iglesia primitiva”, mientras que buena parte del clero parroquial vislumbraba en la reforma un fortalecimiento de su propia autonomía y autoridad pastoral, en detrimento de la insidiosa injerencia de las órdenes regulares.

A diferencia del catolicismo barroco, en el cual las mediaciones materiales constituían una puerta de acceso al mundo trascendente, la piedad ilustrada promovía una espiritualidad más interior y racional, que no dependía esencialmente de los estímulos sensoriales ni de los signos visibles o exteriores de la fe. En este contexto, no debiera sorprender que un conspicuo letrado de la Ilustración, como Melchor Gaspar de Jovellanos, juzgase que el lugar de entierro era completamente indiferente en términos espirituales. La distancia que separaba al hombre de Dios –sugería el ilustrado español– no era una distancia “física” o material, ni guardaba relación alguna con el lugar concreto en que descansaba el cuerpo del difunto. Bajo esta nueva óptica, ser enterrado en el cementerio o dentro de la Iglesia no tenía mayor sentido. Ambos se encontraban igual de cerca o igual de lejos de la divinidad.

Detrás de la controversia por los cementerios se vislumbra una disputa más amplia y más profunda, en la que se enfrentaban dos sensibilidades y dos modelos de religiosidad. No es casual que en sus argumentaciones a favor o en contra del proyecto, tanto los curas como el cabildo de Buenos Aires o el propio fiscal, terminaran opinando –peyorativa o elogiosamente– de la “piedad” de los fieles. Lo que para algunos era una “loable e inmemorial costumbre”, para otros constituía solamente una “falsa piedad” o una “piedad mal entendida”. De un lado se encontraba el tradicional modelo barroco, que defendía la proximidad entre vivos y muertos o entre el mundo material y el espiritual; mientras que del otro, se hallaban los autoproclamados “sensatos”, que abogaban por la sencillez y la moderación en la fe.

Las argumentaciones de índole médica, jurídica e histórica no terminaban de disipar la controversia religiosa que se dirimía por detrás del proyecto. Las consecuencias de esta discusión no eran menores: de lo que se trataba era de diferenciar la piedad “verdadera” de la “falsa”, de determinar la forma correcta de vivir la fe. Y junto a las consecuencias espirituales se encontraban las no menos decisivas consecuencias terrenales. Si el proyecto

no implicaba un ataque o un “asedio” contra la Iglesia en su conjunto, no dejaba de suponer un muy duro golpe para el clero regular.

A los ojos de los reformadores, las órdenes religiosas eran las principales responsables e instigadoras de estas perniciosas prácticas. La elección del enemigo no era casual: por el modelo de espiritualidad que encarnaban y por su propia estructura institucional, los regulares se encontraban desde hacía tiempo en la mira de los ilustrados. Tampoco es casual que las órdenes religiosas fueran las principales damnificadas con la creación de los nuevos cementerios extramuros.

### **5. “El feliz triunfo de la filosofía”: las reformas rivadavianas y el combate contra la muerte intraviviente.**

El orden colonial tocaba a su fin en el Río de la Plata sin que hubiese llegado esa “época feliz” en la que ya nadie se enterrase en las iglesias, como anhelaba el Protomedicato en 1793. Las intrigas y turbulencias de la política revolucionaria –en un primer momento– y las urgencias de la guerra –en una segunda instancia– habrían de acaparar toda la atención de la élite ilustrada. Poco tiempo y pocos recursos quedaban disponibles para un proyecto como éste. Sin embargo, muchas cosas habían cambiado en esos últimos años del período colonial. Aunque los vecinos más distinguidos seguían enterrándose dentro de los templos, el cementerio lentamente se había impuesto como la alternativa más popular y prácticamente la única en la mayoría de las parroquias de la ciudad. A pesar de no haber logrado su cometido, la reforma de cementerios había resquebrajado buena parte de las resistencias iniciales. Aunque la piedad barroca contaba aún con numerosos adherentes en Buenos Aires, no le faltaba razón al fiscal Villota cuando afirmaba que en pocos años se había producido una “dichosa variación” en la opinión de la población y que era ya “general la ilustración en este punto”.<sup>1111</sup>

---

<sup>1111</sup> Las palabras del fiscal cobran mayor relevancia si tenemos en cuenta que en 1808, un grupo de vecinos del pueblo de Mercedes (Banda Oriental) se presentaron ante el obispo y luego ante el virrey para solicitar que el cementerio de la capilla se trasladara a “otro lugar donde no cause perjuicio a la Salud” (Cfr. AGN, Sala IX, 23-7-5, exp. 782, f. 1).

La coyuntura y las prioridades habían cambiado, pero los altos funcionarios del período revolucionario compartían el mismo espíritu reformista que había caracterizado a la burocracia borbónica. No es casual que al disponer la fundación del pueblo de Curuzú Cuatiá, en noviembre de 1810, Manuel Belgrano incluyese la siguiente disposición:

Que en el ejido se ha de señalar una cuadra cuadrada para cementerio, en el cual se hayan de enterrar todas las personas que fallecieren, sean de la clase que fuesen, pues en esto no habrá distinción alguna, hallándose resuelto por la excelentísima Junta, conforme a la voluntad del rey, de que ninguno se entierre en los templos.<sup>1112</sup>

En su *Reglamento para los 30 pueblos de las Misiones*, Belgrano reiteraba la misma orden y llamaba a desterrar esta “absurda costumbre”.<sup>1113</sup> No es difícil ver en Belgrano –él mismo un conspicuo funcionario borbónico– una continuidad del proyecto reformista impulsado por la propia Corona. La uniformidad del cementerio –por oposición al complejo ordenamiento jerárquico que imperaba dentro de las iglesias– no podía sino corresponderse con el discurso nominalmente igualitarista declamado por la élite ilustrada del período revolucionario. A los ojos de la nueva dirigencia criolla, la piedad ilustrada constituía el complemento perfecto de la naciente ética ciudadana.

En el contexto reformista de 1813, el Segundo Triunvirato procuró reflotar el fallido proyecto de cementerios y prohibió una vez más que se diera entierro a los cadáveres dentro de las iglesias. Cumpliendo con esta resolución, el nuevo gobernador intendente de Buenos Aires, Miguel de Azcuénaga, dio traslado de la orden al provisor del obispado y a los superiores de las órdenes religiosas:

Siendo expresamente contrario a la decencia del culto de los Santos Alcázares destinados a adorar a la divinidad se conserve el abuso de la inhumación de los muertos; (...) expedirá V. S. las más estrechas órdenes al Provisor Gobernador del Obispado y Prelados Regulares para que faciliten respectivamente los cementerios bendiciéndolos conforme al

---

<sup>1112</sup> “Fundación del pueblo de Nuestra Señora del Pilar de Curuzú Cuatiá”, en *Documentos del Archivo de Belgrano*, 1914, t. III, p. 112.

<sup>1113</sup> “Reglamento para el régimen político y administrativo y reforma de los 30 pueblos de las Misiones”, en *Ibid.*, p. 124.

ceremonial, y cooperando todos a que se forme un Panteón Público, sin que en lo sucesivo se atreva eclesiástico alguno, mandar enterrar los muertos en los templos.<sup>1114</sup>

A pesar de las intenciones de los funcionarios, tampoco en esta oportunidad prosperó el proyecto ni se dejaron de realizar los entierros dentro de los templos. Aunque los registros parroquiales revelan que la mayoría de las inhumaciones se efectuaba en los cementerios contiguos a las iglesias, la costumbre de enterrar a los difuntos dentro de los templos seguía vigente, especialmente entre los miembros de la élite. Sin embargo, será una parte creciente de esa misma élite la que –cada vez con mayor vigor– comenzará a clamar por la “reforma” de las antiguas costumbres.

Un suelto aparecido en *El Censor* en 1817 –bajo el título “Policía”– vuelve a insistir sobre la necesidad de establecer cementerios “ventilados” a las afueras de la ciudad. No eran únicamente motivos de índole médica, histórica y religiosa los que dictaban la necesidad de esta obra, sino la propia “razón” y “buen sentido” de los “hombres sensatos”. Un nuevo consenso se estaba forjando entre los círculos letrados, que juzgaban evidente la necesidad de los cementerios. La persistencia de los entierros intramuros contravenía la nueva sensibilidad ilustrada y su sentido de la “civilidad” y la “policía”. A pesar de los recientes avances, la reforma –decía el articulista– había quedado a mitad de camino:

Fue uno de los triunfos de la filosofía desterrar de los templos el hedor y los horrores de la podredumbre; más en esta parte se detuvo la reforma a mitad de camino. Esto es muy doloroso pues ya tenía vencido todos los obstáculos. El buen sentido y la razón naturalmente despejada del pueblo permitió hacerse pacíficamente lo que en otros países no pudo emprenderse sin prepararlo antes con los escritos más persuasivos (...). Se creía acaso que se completaba la gran obra y se consultaba a la salud pública con solo construir cementerios fuera de las murallas de las iglesias (...)? Yo no puedo creer que nuestros médicos no hayan clamado contra este descuido de la antigua policía.<sup>1115</sup>

La conformación de lo que podríamos considerar un incipiente ámbito de “opinión pública” contribuía a amplificar y difundir las preocupaciones que inquietaban a la élite ilustrada. Las

---

<sup>1114</sup> Citado en Udaondo (1920, pp. 41-42). Sabemos que en la misma época el Triunvirato libró una orden similar dirigida al obispado de Córdoba (cfr. *Leyes y decretos promulgados en la provincia de Buenos Aires desde 1810 á 1876*, 1877, t. I, p. 468).

<sup>1115</sup> *El Censor*, n. 76, 27 de febrero de 1817, p. 7. Unos meses más tarde el periódico vuelve a aludir al tema (cfr. *El Censor*, n. 86, 8 de mayo de 1817, p. 2).

teorías miasmáticas y atmosféricas, que ya promovían los médicos del siglo XVIII, encontraban un renovado eco en las publicaciones periódicas –muchas de ellas efímeras– que abundaban en esa primera década revolucionaria.<sup>1116</sup> El nuevo discurso científico se solazaba en la descripción detallada y meticulosa de los devastadores efectos que producían las exhalaciones cadavéricas. El “aire corrompido” –afirma *El Censor* en 1818– es “causa de innumerables enfermedades”.<sup>1117</sup> El hombre – dice otro periódico– “quiere (...) habitar un país sano: no ser enterrado vivo: ni respirar una atmosfera contagiada por la descomposición de los cuerpos animales”.<sup>1118</sup>

Ya en 1803, el *Semanario* evocaba la aterradora imagen de una muerte ubicua y silenciosa, que flotaba libremente en el aire: “el hombre tiene necesidad de respirar para vivir, y si esa indispensable operación la ejercita dentro de una atmosfera apestada y corrompida, se traga a sorbos la muerte”.<sup>1119</sup> El miedo a la muerte y a la “corrupción” –por largo tiempo monopolio de la Iglesia– encuentra en el discurso médico-científico un nuevo y poderoso aliado.

La preocupación por el efecto pernicioso que los “vapores pestilentes” ejercen sobre la “salud pública” revela además otras inquietudes sociales. Alain Corbin (1987) sostiene que hacia mediados del siglo XVIII se opera un descenso en el umbral de la “tolerancia olfativa”; es decir, se produce un creciente rechazo de sensaciones que hasta entonces eran universalmente aceptadas. Esta “revolución perceptiva” estaría ligada a una nueva “angustia” frente al “deambular de la muerte intraviviente”, expresada en la putrefacción de los cuerpos. El combate contra los malos olores se convierte en un intento más por “separar la mansión de los muertos de la residencia de los vivos.”<sup>1120</sup> Como señala Corbin (1987),

desde que, a los ojos de los químicos, "el aire fijo" figura como cemento de los cuerpos, la muerte flota en la atmósfera con el olor de los cadáveres. La putrefacción intestinal y el principio vital cohabitan en el interior de los organismos; la primera mantiene en él la

---

<sup>1116</sup> A comienzos de 1818, el español Ventura Salinas expone en un largo artículo, publicado por entregas en el *El Censor*, los principales fundamentos de las teorías miasmáticas en boga (cfr. *El Censor*, n. 128-130, 26 de febrero y 5 y 12 de marzo de 1818).

<sup>1117</sup> *El Censor*, n. 148, 18 de julio de 1818, p. 2.

<sup>1118</sup> *El espíritu de Buenos Aires*, n. 8, 20 de febrero de 1822, p. 90.

<sup>1119</sup> *Semanario de Agricultura, Industria y Comercio*, n. 19, t. I, 26 de enero de 1803.

<sup>1120</sup> Corbin, A. (1987, p. 70).



presencia permanente de la muerte; (...) "El aire fijo" (...) rodea a los vivientes (...) y vuelve irrisoria la barrera tradicional de la tumba (pp. 38-39).

En el Río de la Plata, la batalla contra los vapores pestilenciales y los malos olores atrae a médicos, letrados y funcionarios, especialmente en tiempos de epidemia y alta mortandad. En 1818 un colaborador anónimo de la prensa porteña señalaba que era “de necesidad absoluta remover del centro de la ciudad los cementerios” y afirmaba que “por esta omisión se halla el focus de la corrupción, y los principios de la muerte en el centro de la ciudad”.<sup>1121</sup> Entre los círculos letrados, un miedo más concreto y más terrenal –el de la putrefacción y la corrupción de los cuerpos– desplazaba en buena medida a las antiguas preocupaciones de carácter trascendente. La “utilidad” y la “salud pública” adquirirían una nueva centralidad, mientras que la religión tendía a replegarse a la esfera de lo íntimo y lo personal.

El clima reformista que se abría a comienzos de la década de 1820 –superado el breve período de “anarquía”– no hacía sino acrecentar y profundizar el ímpetu transformador de la nueva élite letrada. Con la reforma eclesiástica promovida por el ministro Rivadavia, resurgiría también la iniciativa de crear un cementerio a extramuros de la ciudad.<sup>1122</sup> Como señala Haydeé Frizzi de Longoni (1947), este problema “bifurcará la atención de los gobernantes en dos direcciones: una, la del interés profiláctico y otra, la del religioso” (p. 52).

Sin embargo, ambas preocupaciones se reforzaban mutuamente. El temor a los vapores cadavéricos concernía tanto a la preservación de la salud pública, como a una redefinición en la relación entre vivos y difuntos. El olor nauseabundo de los muertos, al igual que el de la basura y el de los animales en descomposición, introducía en el seno de la ciudad el recuerdo de la corruptibilidad de los cuerpos, de la fragilidad de la vida y de la finitud del hombre. Desodorizar era también un sutil esfuerzo por expulsar a la muerte del dominio de los vivientes. Como señala Corbin, (1987) “el silencio olfativo no hace sino (...) negar el correr de la vida y la sucesión de los seres” (p. 105).

---

<sup>1121</sup> *El Censor*, n. 148, 18 de julio de 1818, p. 3.

<sup>1122</sup> Sobre la reforma eclesiástica, cfr. Calvo (2001). Es importante señalar que este espíritu reformista no afectaba sólo a Buenos Aires. En España, la década de 1820 comienza con el pronunciamiento de Riego y el inicio del Trienio liberal. Las reformas, especialmente en materia eclesiástica, también se imponen en otras regiones del Río de la Plata, como Córdoba y las provincias cuyanas (cfr. Ayrolo, 2017).

El nuevo modelo de sociedad promovido por la élite reformista obedecía a un impulso modernizador que se nutría de los principios utilitaristas e ilustrados. Como señalaba el propio Jeremy Bentham, la utopía del utilitarismo consistía en evitar “toda sensación que un hombre preferiría no sentir”.<sup>1123</sup> Acabar con los malos olores era también eludir el recuerdo de la muerte y de la corrupción de los seres, alejando de sí ese sutil *memento mori* que había acompañado a las sociedades de Antiguo Régimen.

El deseo de separar a lo sano de lo malsano y a los vivos de los muertos obedecía también a una redefinición del concepto mismo de ciudad. El traslado de las sepulturas se sumaba a la relocalización de otras actividades desagradables o peligrosas, y expresaba –como señala Fernando Aliata (2004)– la consolidación de un “nuevo orden cuyo principio fundamental es colocar todo aquello que es de sana utilidad en el centro y enviar todo aquello que es peligroso o malsano a las márgenes” (p. 38). La regularización y la racionalización del espacio urbano se correspondían en cierto sentido con la uniformización y la simplificación de la fe.

Todos estos factores confluyeron en el ánimo del grupo reformista al momento de decidir la reactivación del viejo proyecto de cementerios. La oportunidad se presentó finalmente en 1821, cuando –al reiniciarse la demorada obra de la catedral– quedó temporalmente inhabilitado el camposanto contiguo, uno de los más importantes de la ciudad. Esta particular coyuntura volvió aún más apremiante la necesidad de un nuevo cementerio. Los funcionarios no dudaron en manifestar su creciente inquietud frente al “espectáculo horroroso que ofrece el cementerio de la parroquia de la catedral” y las “consecuencias funestas que es capaz de producir.”<sup>1124</sup>

El 13 de diciembre de 1821, el gobernador Martín Rodríguez y su ministro de gobierno, Bernardino Rivadavia, dictaminaron la creación de dos cementerios a las afueras de la ciudad, además de prohibir las sepulturas intramuros a partir del 1 de enero del año siguiente.<sup>1125</sup> De acuerdo con el decreto, el primero de los cementerios se ubicaría en el antiguo hospicio de

---

<sup>1123</sup> Cfr. Gallo (2008, p. 197).

<sup>1124</sup> *Registro oficial de la provincia de Buenos Aires*, 1822, Libro II, Nro. 1, pp. 3-4.

<sup>1125</sup> Cfr. *Leyes y decretos promulgados en la provincia de Buenos Aires desde 1810 á 1876*, 1877, t. I, pp. 215-216.

los franciscanos, en los corrales de Miserere.<sup>1126</sup> El funcionamiento del cementerio y de los carros fúnebres habría de quedar bajo la órbita del Jefe de Policía, mientras que los capellanes serían nombrados por el gobierno, a partir de una terna propuesta por el provisor del obispado. Para regular el funcionamiento del nuevo enterratorio —que debía ponerse en marcha a la brevedad— se sancionó un extenso y minucioso reglamento.<sup>1127</sup>

Sin embargo, el “ruinoso estado” del antiguo hospicio franciscano obligó al gobierno provincial a cambiar sus planes y dilatar la ejecución del proyecto. La escasa disponibilidad de fondos persuadió a los funcionarios de que debían optar por una alternativa más sencilla y económica: suprimir el antiguo convento de la Recoleta para erigir allí el nuevo cementerio. A principios de julio de 1822, el gobierno dispuso por decreto la creación del nuevo “Cementerio del Norte”.<sup>1128</sup> Asimismo, mediante un nuevo reglamento, se designó un custodio, un administrador y una dotación de sepultureros, además de establecer un sistema de carros fúnebres a cargo de la policía, con servicios de primera, segunda y tercera clase. Por otra parte, se estipuló que los tradicionales derechos de entierros debían ser distribuidos por partes iguales entre los curas párrocos y el administrador del cementerio.<sup>1129</sup>

Pero el proyecto impulsado por el gobierno provincial no dejó de suscitar polémicas y resistencias. Consciente de las potenciales objeciones, Rivadavia reafirmaba la necesidad de “vencer todas las dificultades que se opongan” a la ejecución de esta iniciativa.<sup>1130</sup> Las resistencias se volvieron particularmente intensas una vez que el gobierno decidió avanzar con la supresión de la Recoleta. El guardián del convento, fray Domingo Bustos, interpuso un pedido de reconsideración ante el gobierno, al tiempo que procuraba ganar el apoyo de la Sala de Representantes.<sup>1131</sup> Entre otras proposiciones y argumentos, los franciscanos se

---

<sup>1126</sup> Esta zona de la ciudad ya había sido propuesta para erigir el cementerio en la década de 1800, siendo descartado por los médicos e ingenieros por tratarse de un paraje demasiado poblado y de difícil ventilación. Sobre el hospicio franciscano o iglesia de Balvanera, cfr. Luqui Laglayze (1981, p. 157 ss.).

<sup>1127</sup> *Registro oficial de la provincia de Buenos Aires*, 1821, Libro I, Nro. 21, pp. 177-178.

<sup>1128</sup> El artículo cuarto establecía explícitamente que “el Cementerio de la Recoleta se denominará Cementerio del Norte” (*Leyes y decretos promulgados en la provincia...*, t. I, 1877, p. 331). No deja de ser significativo que se eligiera un nombre “secular” o mundano, en remplazo de uno religioso.

<sup>1129</sup> Además de abolir los diezmos, el gobierno también estaba contemplando la posibilidad de suprimir los “derechos de estola”, es decir, entierros, matrimonios y bautismos (Cfr. *El Centinela*, n. 14, 27 de octubre de 1822, p. 230).

<sup>1130</sup> Cfr. *Leyes y decretos promulgados en la provincia...*, t. I, 1877, p. 215.

<sup>1131</sup> *Diario de Sesiones de la Junta de Representantes de la Provincia de Buenos Aires*, t. I, sesión del 22 de julio de 1822, p. 23. La supresión de la Recoleta por parte de la Sala de Representantes no dejó de suscitar

ofrecían ellos mismos como capellanes del cementerio y prometían “enterrar de balde” a los muertos. Sin embargo, la propuesta de los frailes se topó con la intransigencia del ministro de gobierno, quien afirmaba que las razones esgrimidas por los regulares ya habían sido tenidas en cuenta y que no debían “prevalecer sobre el mejor orden e intereses del país”.<sup>1132</sup>

La supresión de la Recoleta y la construcción del nuevo cementerio formaban parte de la avanzada contra las órdenes regulares, uno de los puntos más polémicos de la reforma eclesiástica. En julio de 1822, *La abeja argentina* –vocero oficioso del grupo reformista– dedicó al tema un extenso y minucioso artículo.<sup>1133</sup> El texto daba cuenta de las motivaciones e ideas que impulsaban al gobierno para llevar adelante este proyecto. Al igual que sus antecesores borbónicos, los reformadores rivadavianos apelaban a argumentaciones de índole histórica para demostrar que las inhumaciones intramuros no eran una obligación religiosa ni una costumbre inmemorial, sino un “abuso” o un “error” que se había introducido con el curso de los siglos.<sup>1134</sup> Movidos por el “fanatismo”, el “orgullo” y el temor al olvido, los cristianos habían introducido esta perniciosa práctica, desconocida en aquellos “felices tiempos” en que “los hombres no tuvieron más guía que los sentimientos de la razón”.<sup>1135</sup> A tono con el nuevo gusto por la antigüedad clásica, *La abeja* ponderaba las nobles y saludables tradiciones de los griegos y los romanos, por oposición a los abusos introducidos en esa “época desgraciada” y “bárbara” que había sido la Edad Media.

Las disquisiciones históricas se complementaban con una igualmente pormenorizada argumentación científica. Imbuidos de las últimas novedades en materia médica, los letrados porteños adherían plenamente a las teorías miasmáticas, al atribuir a la putrefacción de los cadáveres la causa principal de las innumerables enfermedades que minaban la salud de la población.<sup>1136</sup> A los ojos de los reformadores, la prohibición de los entierros intramuros constituía lisa y llanamente un triunfo de la razón:

---

polémica. La votación, que había sido muy ajustada, debió reiterarse a pedido de uno de los diputados. En noviembre de 1822, los representantes Gascón y Díaz Vélez solicitaron, sin éxito, que se reconsiderase la resolución. Cfr. *Diario de sesiones...*, t. I, 12 de noviembre de 1822, p. 603 ss.

<sup>1132</sup> Citado en Frizzi de Longoni (1947, p. 55).

<sup>1133</sup> Como sugiere Frizzi de Longoni (1947), el autor de esta nota bien podría ser el deán Gregorio Funes.

<sup>1134</sup> Paradójicamente, como señala Nancy Calvo (2001), la reforma se presenta como una vuelta al pasado: “la Iglesia de los primeros siglos es la fuente de legitimación recurrente de los cambios que se proponen” (p. 96).

<sup>1135</sup> *La abeja argentina*, n. 4, 15 de julio de 1822, p. 151.

<sup>1136</sup> En el artículo se menciona al célebre médico francés Vicq d'Azir.

La religión, la política, la filosofía, la civilización actual de Europa, todo concurre a persuadirnos que libertemos nuestros pueblos de la infección de los cadáveres. Felizmente ha amanecido un día en que mandando el gobierno construir un cementerio en la Recoleta mudó el actual destino de la cosas.<sup>1137</sup>

Igualmente entusiastas se mostraban otros periódicos de tendencia liberal, como *El espíritu de Buenos Aires*, *El Argos* o *El Centinela*.<sup>1138</sup> Sin embargo, la reforma también contaba con encarnizados y vehementes adversarios. Particularmente reactivos e intransigentes se mostraron los franciscanos, que habían sufrido un duro golpe con la pérdida de la Recoleta y que contaban entre sus filas con dos hábiles polemistas: el erudito Fray Cayetano Rodríguez y el encendido padre Francisco de Paula Castañeda.

Desde las páginas de su efímero periódico *—El oficial del día—*, Rodríguez fustigaba insistentemente a los partidarios de la reforma eclesiástica. Particularmente virulento fue su enfrentamiento con *El Centinela*, quien acusaba a los frailes de “no vivir sino de la muerte de sus semejantes”.<sup>1139</sup> Fray Cayetano no se quedaba atrás al polemizar con aquellos impíos letrados que calificaban de “inútil” la labor de los frailes y no toleraban que “en las iglesias de los regulares haya entierros, honras, y sufragios por los difuntos”.<sup>1140</sup> No estaba del todo equivocado Rodríguez cuando decía que estos “estrictos cristianos” habían perdido la fe en el dogma del purgatorio y que por eso vivían “en la persuasión de ser inoficiosos los medios para subvenir al alivio de los que allí padecen”.<sup>1141</sup> Aunque ninguno lo reconociese de forma explícita, ni el purgatorio, ni los sufragios e indulgencias, formaban parte central de la nueva piedad ilustrada promovida por los sectores reformistas.

La novedosa fe de estos cristianos “estrictos” o “refinados”, como los llamaba —no sin cierta ironía— el padre Rodríguez, difería sensiblemente de la tradicional piedad barroca que cultivaban los regulares. Mientras que los reformadores porteños recurrían a la tradición ilustrada y jansenista, el sacerdote franciscano no dudaba en asimilar la reforma rivadaviana con la del “heresiarca Lutero”. Sin embargo, bien sabía Rodríguez que la construcción de

---

<sup>1137</sup> *La abeja argentina*, n. 4, 15 de julio de 1822, pp. 156-157.

<sup>1138</sup> Cfr. *El espíritu de Buenos Aires*, n. 3, 2 de febrero de 1822, p. 3 y *El Argos de Buenos Ayres*, n. 3, 26 de enero de 1822, p. 11.

<sup>1139</sup> *El Centinela*, n. 7, 8 de septiembre de 1822, p. 85.

<sup>1140</sup> *El oficial del día*, n. 7, 19 de septiembre de 1822, p. 71.

<sup>1141</sup> *Ídem*.

cementerios extramuros había sido inicialmente promovida por el “piadoso” Carlos III. Tampoco dejaban de recordárselo los partidarios de la reforma:

SEÑOR CENTINELA. ¡Creerá V. que a pesar de sus sermones, y las ventajas palpables que reportamos del cementerio (...), este establecimiento y sus autores son todavía la víctima de las censuras más atroces! (...) es tanta la ignorancia y estupidez de sus malignos detractores que hasta para desacreditar esta útil institución, usan de su arma favorita: (...) innovación peligrosa introducida por un gobierno herege. Adviertales V. (...) que el establecimiento de cementerios fue objeto de las mas serias providencias de nuestros antiguos reyes, es decir, de los reyes que se llamaban y se llaman aun por antonomasia reyes católicos.<sup>1142</sup>

Sin embargo, los regulares eran muy conscientes de que las normas dictaminadas por el gobierno provincial no atañían exclusivamente al lugar de entierro. Además de prohibir las inhumaciones en sagrado, la reforma implementada por Rivadavia apuntaba a acabar con buena parte de los viejos ritos y ceremonias característicos de la piedad funeraria barroca. De acuerdo con el nuevo reglamento, una vez constatada la muerte, los cadáveres debían ser inmediatamente llevados al cementerio, sin que mediase la posibilidad de realizar las tradicionales vigiliass y misas de “cuerpo presente”. Una vez allí, los cuerpos serían colocados en un depósito y luego “enterrados (...) sin distinción de clases ni personas”. Además, el reglamento prohibía al capellán cualquier tipo de “detención voluntaria” que retardara el “despacho de los dolientes e interesados”, así como “depositar los cadáveres en la Iglesia, ni dar ninguna especie de solemnidad al oficio de sepultura”.<sup>1143</sup> La radicalidad de este austero y despojado ceremonial constituía una de las expresiones más audaces de la nueva cultura ilustrada.

El mismo deseo de sencillez y uniformidad en que se basaba la reforma urbanística se expresaba también detrás de la reforma eclesiástica.<sup>1144</sup> La pluralidad de los espacios de entierro —entrelazados dentro del entramado mismo de la ciudad— sería remplazada por un único emplazamiento, a prudente distancia de la población. Como señala Roberto Di Stefano (2007), la iniciativa rivadaviana puede ser leída como “un intento de reducir a la unidad la

---

<sup>1142</sup> *El Centinela*, n. 27, 2 de febrero de 1823, p. 57.

<sup>1143</sup> *Registro oficial de la provincia de Buenos Aires*, 1821, Libro I, Nro. 21, pp. 177-178.

<sup>1144</sup> Como señala Nancy Calvo (2001), uno de los principales objetivos de la reforma eclesiástica consistía precisamente en “establecer la uniformidad de los ministros del culto” (p. 77).

fragmentación de los espacios de la muerte” (p. 13). El espacio complejo, corporativo y jerarquizado de los viejos templos sería remplazado por la arquitectura sobria y uniforme del nuevo cementerio. La subsistencia del aparato simbólico que conformaba la piedad funeraria barroca se vería seriamente comprometida. Sin implicar una negación u ocultamiento de la muerte, la prohibición de los entierros intramuros marca una nueva y estricta separación entre el mundo de los difuntos y el de los vivos.

## **6. Conclusión**

La bendición del Cementerio del Norte, realizada el 17 de noviembre de 1822 por el deán Mariano Zavaleta, marca el final de un largo y sinuoso recorrido. A pesar de su radicalidad, el proyecto urdido por el ministro Rivadavia contaba con numerosos antecedentes en el pasado colonial. Más de cuarenta años habían pasado desde que el virrey Vértiz sugiriera la posibilidad de construir un cementerio extramuros. En esas casi cinco décadas, la sociedad porteña había cambiado lo suficiente como para que una iniciativa como ésta –que en otro tiempo hubiera sonado descabellada– pudiese llevarse a cabo. Aunque los reformadores rivadavianos no se salvaron de las predecibles acusaciones de impiedad y herejía, su accionar se revela menos audaz y disruptivo si se lo enmarca dentro de la larga saga de reformas iniciada por la administración borbónica a fines del siglo XVIII.

En este punto, las reformas rivadavianas constituyen al mismo tiempo una continuidad y una ruptura con respecto a la tradición precedente. La consumación del viejo proyecto borbónico marca también su propia superación. Difícilmente los funcionarios coloniales, formados en la cultura de la ilustración católica, hubiesen imaginado muchas de las medidas adoptadas por la provincia de Buenos Aires en esos primeros años de la década de 1820. Algunas inquietudes se habían agudizado, mientras que otras –completamente nuevas– comenzaban a despuntar en ese turbulento y cambiante contexto. La igualdad del cementerio –por oposición a la jerarquización tradicional del espacio eclesiástico– cobraba un nuevo cariz a la luz del igualitarismo revolucionario y de los flamantes ideales republicanos.

La acumulación de cadáveres en las iglesias y los malos olores que estos producían no eran ciertamente una novedad. Durante siglos, vivos y difuntos habían convivido

“promiscuamente” en el interior de los templos y de las ciudades. Sin embargo, el hedor de los cadáveres y la imagen de los cuerpos descompuestos –hasta entonces ignorada o naturalizada– comenzaba a resultar cada vez más intolerable a los ojos de la nueva élite ilustrada. La convivencia entre vivos y difuntos se estaba volviendo demasiado dificultosa. La sensibilidad ilustrada se imponía lentamente por sobre la vieja cultura barroca. No en vano el padre Castañeda deploraba la nueva “delicadeza” de quienes se horrorizaban ante los ominosos símbolos de la muerte: “muerte amarga, cuya memoria debe desterrarse de los pueblos para que la marcialidad, la *delicatese*, la frivolidad y todas las demas zarandajas aparezcan con el viso de un *por venir maravilloso*”.<sup>1145</sup> Alejar a los muertos de los vivos implicaba –como bien intuía el vehemente fraile– apartar de sí el recuerdo de la propia finitud.

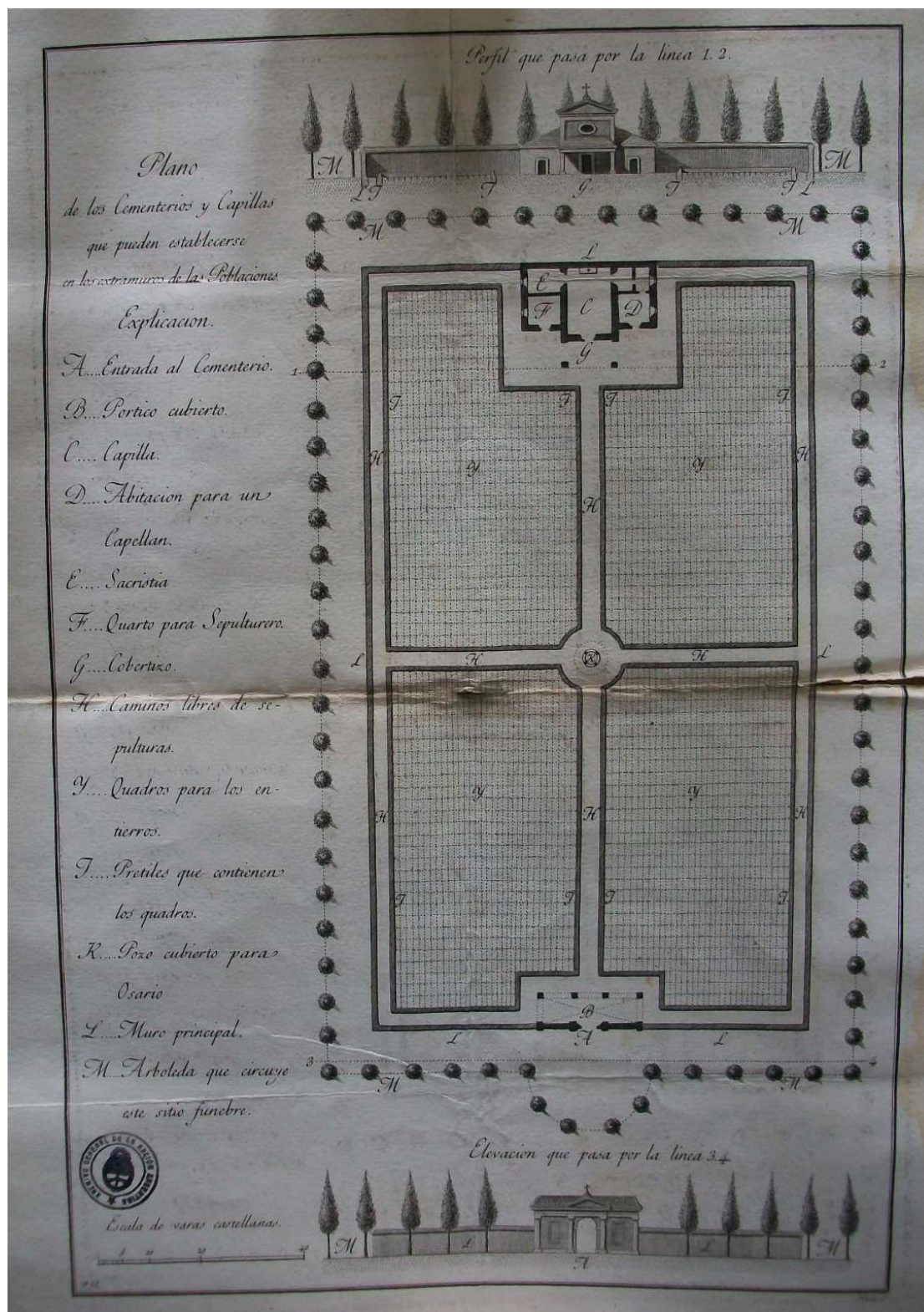
La nueva actitud ante la muerte se correspondía también con una profunda transformación en el plano de las prácticas y de las creencias religiosas. El deslinde entre el mundo de los vivos y el de los difuntos, así como la simplificación del tradicional aparato simbólico y ritual, constituía una muestra más de la profunda crisis de la piedad barroca. Aquellos elementos que le eran característicos, como la centralidad del purgatorio y la potencia salvífica de indulgencias y sufragios, comenzaban a perder vigor en ese atribulado siglo XIX. Despojada de esta dimensión concreta y comunitaria, la salvación parecía convertirse en una búsqueda eminentemente individual, en una experiencia íntima y personal. La tradicional convivencia entre vivos y difuntos había perdido buena parte de su antigua razón de ser.

---

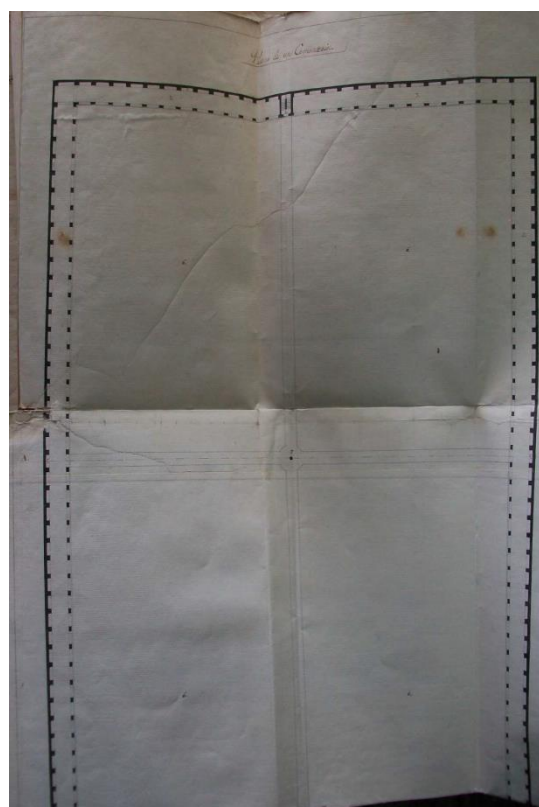
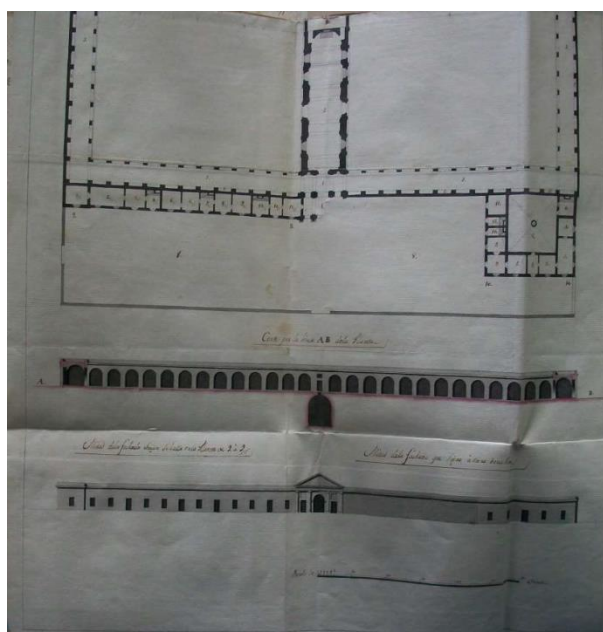
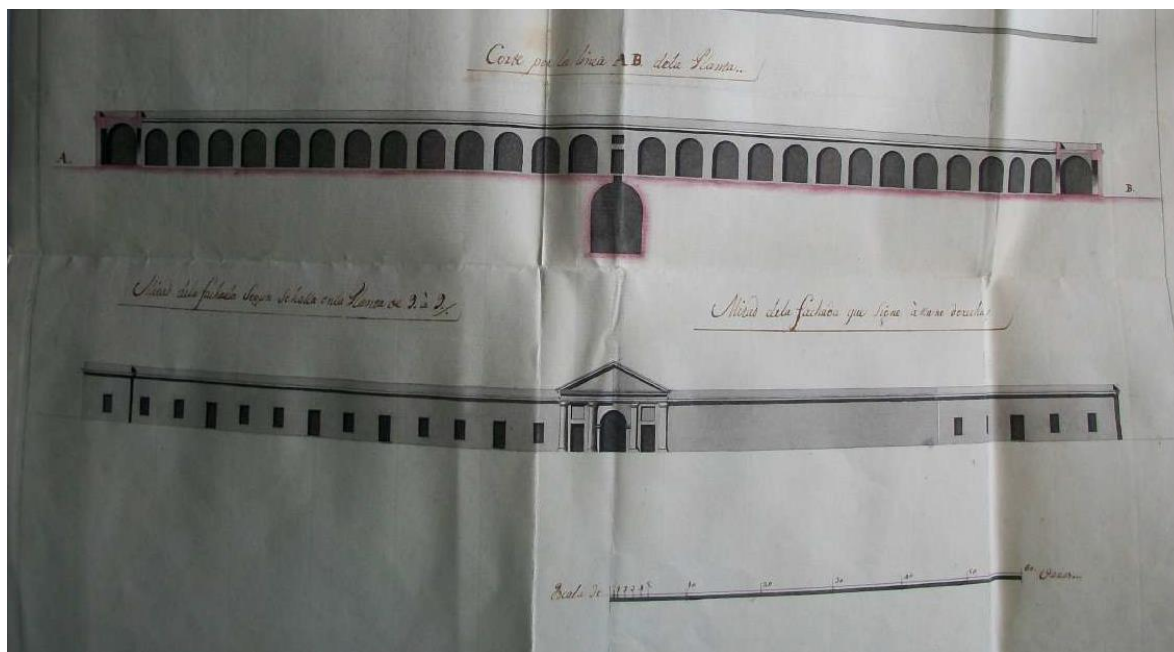
<sup>1145</sup> *Doña María Retazos*, n. 13, 5 de octubre de 1822, p. 206.



**Imagen 1.** Plano para cementerios y capillas (incluido en la Real Cédula de 1804).<sup>1146</sup>



Imágenes 2, 3 y 4. Plano del cementerio de Buenos Aires, proyectado en 1810 (detalle).<sup>1147</sup>



<sup>1147</sup> *Ídem.*

## Capítulo XIV. El germen de la incredulidad: materialismo, deísmo y “espíritu volteriano”.

*Desde que en esta ciudad  
se ha dado entrada a extranjeros  
se han perdido las costumbres,  
la religión y el sosiego*  
José Serra y Vall, ca. 1810.

A fines del período colonial comenzaban a evidenciarse los primeros síntomas del resquebrajamiento de las antiguas creencias y convicciones religiosas. Iglesia y sociedad nunca coincidieron plenamente, ni el catolicismo colonial constituía un “todo” plenamente coherente y unívoco. Sin embargo, esta apariencia de uniformidad había logrado mantener ciertos visos de realidad, por lo menos durante casi trescientos años. Sólo en las últimas décadas del siglo XVIII, comenzaron a ponerse en duda algunas de estas antiguas certezas, aunque más no fuera entre un sector minoritario de la nueva élite letrada.

Al margen de la ilustración católica –aunque vinculada a ésta–, comenzaba a extenderse un espíritu más radical, asociado comúnmente al pensamiento de los *philosophes*. Las diatribas de estos “incrédulos y libertinos” no atañían únicamente a las formas exteriores de la fe, sino a aspectos esenciales del dogma. Más que por el alcance real de las nuevas ideas –ciertamente minoritarias–, esta transformación nos resulta particularmente relevante en tanto supone la ruptura de una antigua y consolidada pretensión de uniformidad religiosa. Una nueva alternativa se alzaba tímidamente en el horizonte mental de la élite porteña. La pretendida correspondencia entre Corona e Iglesia, entre súbdito y feligrés, y entre Iglesia y sociedad, se volvería cada vez más dificultosa. A medida que la religión se deslizaba hacia el ámbito privado, un nuevo espíritu de tolerancia comenzaba a cobrar forma.

A lo largo de toda su historia y por su particular situación dentro del imperio español en América, Buenos Aires fue tradicionalmente un lugar de circulación y encuentro de diversas culturas e ideas. Ya en el siglo XVII, el Santo Oficio había considerado la posibilidad de establecer un tribunal con sede en la ciudad, dado el alto número de judíos conversos que

entraban por aquel “puerto mal cerrado”.<sup>1148</sup> Pero a fines del siglo XVIII, el “enemigo de la fe” había cambiado de rostro. Ya no preocupaban los “criptojudíos” ni los “herejes luteranos”, sino los deístas, los francmasones, los materialistas, los “olvidados” de la fe y de la religión.<sup>1149</sup> El avance de las nuevas ideas y la circulación de libros y folletos – particularmente intensa durante las últimas dos décadas del dominio colonial– comenzaba a preocupar seriamente a las autoridades borbónicas. Las supuestas simpatías por el regicidio y la revolución jacobina se combinaban con acusaciones igualmente graves en materia religiosa.

A comienzos de la década de 1790, el obispo Azamor y Ramírez advertía sobre la existencia de algunos “tibios o helados” que no cuidaban de las cosas de la religión.<sup>1150</sup> La creciente circulación de extranjeros –atraídos por las posibilidades comerciales de la pujante ciudad-puerto– no hacía más que agravar esta situación. En una carta enviada a Ambrosio Funes en 1803, el comerciante Francisco Letamendi comentaba este preocupante panorama:

Aquí [en Buenos Aires] está mucho más apagada la devocion, y nadie piensa ahora en fomentarla, ni propender a solemnizar las festividades: Los sujetos mas principales hullen de los Templos donde hay Jubileos por poder formar tertulias en otros que no hay tal atencion, y asi con el roce de los extranjeros va perdiendo esta Ciudad a pasos largos hasta los principios de religion, sobre la qual tienen ya voto hasta las mujeres mas ignorantes, y no es delito hablar de sus dogmas con la mayor livertad.<sup>1151</sup>

Según Letamendi, la religión iba “decayendo a gran prisa” y no quedaba más alternativa para el hombre piadoso que replegarse sobre el espacio doméstico y familiar: “en precausion de esto, he hecho en esta Chacara mi oratorio publico, y vivo con la familia libre del contagio que pudiera tocarle en el pueblo”.<sup>1152</sup> En sus rústicas poesías, escritas hacia fines del período colonial, el catalán José Serra y Vall también se lamentaba de estos influjos nocivos: “desde que en esta ciudad/ se ha dado entrada a extranjeros/se han perdido las costumbres,/la religión y el sosiego”. Por su parte, el deán Gregorio Funes deploraba el avance de la “incredulidad”

---

<sup>1148</sup> Sobre la Inquisición en el Río de la Plata puede verse la clásica obra de Medina (1945). Cfr. también Lewin (1950 y 1967).

<sup>1149</sup> Sobre las heterodoxias y transgresiones religiosas en el Río de la Plata colonial, cfr. Di Stefano (2012, pp. 19-74).

<sup>1150</sup> Citado en Rípodas Ardanaz (1982, p. 175).

<sup>1151</sup> *Papeles de Don Ambrosio Funes*, 1918, pp. 108-109.

<sup>1152</sup> *Ibíd.*, p. 225.



y el “diluvio de libros impíos” que llegaban a la península desde el otro lado de los Pirineos.<sup>1153</sup>

Para comienzos del período revolucionario, la tendencia era ya evidente. Las reformas rivadavianas pondrían de relieve el grado de adhesión que habían alcanzado estas ideas entre algunos exponentes de la élite letrada. A comienzos de la década de 1820, un inglés residente en Buenos Aires señalaba que el “espíritu volteriano” se había apoderado completamente de las “nuevas generaciones”.<sup>1154</sup> Otro súbdito británico –que visitó la ciudad en 1821– afirmaba que la influencia de la religión estaba decreciendo y que la gente de Buenos Aires manifestaba un “gran espíritu de tolerancia”.<sup>1155</sup> Incluso en las provincias del interior comenzaban a retumbar los ecos del revulsivo discurso ilustrado. Desde la lejana San Juan, el padre Juan José de Uribe clamaba contra los “políticos semifilósofos, incrédulos y libertinos” y contra las “malas costumbres y opiniones herético liberales”.<sup>1156</sup>

Las reacciones anti-ilustradas tampoco se harían esperar. En medio de la discusión por la reforma eclesiástica, el provisor del obispado de Buenos Aires, Mariano Medrano, espetó al grupo reformista: “ya os conocemos, fraudulenta intriga... Sois discípulos de Voltaire”.<sup>1157</sup> Por su parte, en 1821, Fray Cayetano Rodríguez criticaba desde el púlpito la circulación de “esos libros de moda que (...), infestan nuestros países, después de haber inundado toda la Europa, sembrados de blasfemias contra la Divinidad.”<sup>1158</sup> Aún más enfático y polémico era el polifacético Francisco de Paula Castañeda, quien denostaba a los “sabios monos” que “nos quieren hacer andar a la francesa” y llamaba a encender “una hoguera en medio de la Plaza” y quemar en ella a “Voltaire con sus sesenta tomos”.<sup>1159</sup>

La circulación y difusión de las nuevas ideas suponía también un cambio en la concepción de la muerte y del más allá. En su versión más extrema y radical, la filosofía de la Ilustración

---

<sup>1153</sup> “Oración fúnebre que en las exequias del católico rey Don Carlos III...”, reproducido en *Archivo del doctor Gregorio Funes, deán de la santa iglesia Catedral de Córdoba*, t. I, 1944, p. 333.

<sup>1154</sup> “Las generaciones jóvenes de Buenos Aires han ido de un extremo a otro y son completamente volterianas: en el teatro, durante una exhibición de representaciones de diferentes personajes públicos, la de Voltaire se llevó todos los aplausos”. (An englishman, *A five years residence in Buenos Ayres...*, 1825, p. 102).

<sup>1155</sup> Caldcleugh, A. *Travels in South America...*, vol. I. 1825, p. 177.

<sup>1156</sup> Citado en Ayrolo (2007, p. 224).

<sup>1157</sup> Citado en Gallo (2005, p. 118).

<sup>1158</sup> “Elogio fúnebre del benemérito ciudadano..., don Manuel Belgrano”, reproducido en *El clero argentino de 1810 á 1830*, 1907, t. II, p. 140.

<sup>1159</sup> Citado en Gallo (2005, pp. 119-120).

implicaba un duro cuestionamiento de las tradicionales enseñanzas cristianas. Imbuidos de un renovado racionalismo, los *philosophes* negaban la concepción canónica del cielo teocéntrico<sup>1160</sup>, el dogma de la reencarnación, e incluso la supervivencia del alma luego de la muerte. Partidarios de un deísmo difuso, los principales pensadores de la Ilustración no promovían necesariamente una “laicización” o “desacralización” de la muerte. Se trataba más bien, como apunta Vovelle (2000), de una “ofensiva desmitificadora, que soñaba con purgar el imaginario colectivo de los terrores del más allá” (p. 397). Los ilustrados no combatían contra Dios, sino contra los ecos tenebristas de la pastoral barroca, contra la idea de una vida dominada por el pensamiento de la muerte, contra los viejos temores escatológicos que anidaban en el imaginario heredado de la Contrarreforma.

Sin embargo, estos cuestionamientos no se limitaban a la promoción de una nueva religiosidad o forma de piedad, sino que atentaban directamente contra aspectos fundamentales del dogma católico. Las instituciones eclesiásticas procuraban impugnar y contradecir la dura avanzada iluminista. Una tesis sostenida en Córdoba en 1788, y dada a la imprenta ese mismo año en Buenos Aires, nos permite atisbar el clima intelectual en que se movía la élite eclesiástica a fines del período colonial. Una de las proposiciones de la tesis establecía lo siguiente: “sostenemos contra los materialistas, indiferentistas, libertinos, panteístas, y contra los incontables malvados filósofos de nuestro tiempo, que el alma humana goza de espiritualidad e inmortalidad”.<sup>1161</sup> Todos los enemigos de la Iglesia se encontraban reunidos en esta breve sentencia. En última instancia, era la cuestión de la trascendencia la que estaba en juego en estos arduos debates.

Es difícil determinar en qué medida estas nuevas ideas estaban presentes en el Buenos Aires de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX. Por su carácter hegemónico y oficial, la religión católica –en sus múltiples expresiones– gozaba de una visibilidad que estaba vedada a cualquier otro sistema de creencias. Incluso los “tibios” o “helados” de los que hablaba el

---

<sup>1160</sup> Frente al cielo estático de la “visión beatífica”, los pensadores ilustrados proponían un más allá de acción y progreso eterno. Colleen McDonnell y Bernhard Lang (2001), señalan que, “aunque el origen de la idea de progreso en el Cielo se encuentre en Calvino, los verdaderos artífices de que el Cielo pasara de ser un lugar de descanso a un centro de actividad fueron los teólogos influidos por la noción de progreso terrenal de la Ilustración” (p. 383). Como afirman estos autores, “desde Diderot a Benjamin Franklin y Hume, los pensadores ilustrados exaltaron la vida de acción, los logros terrenales y la iniciativa humana” (2001, pp. 383-384).

<sup>1161</sup> Citado en Furlong (1955, p. 62).

obispo Azamor, solían cuidarse al momento de expresar su apatía o escepticismo en materia de fe. Sin embargo, alusiones como las de Serra y Letamendi nos hacen pensar que la circulación de las ideas ilustradas a fines del período colonial era mucho intensa de lo que suele suponerse.

El control sobre las expresiones y actos impíos estaba a cargo de una vieja institución que se mantenía vigente a fines del período colonial, pese a haber perdido parte de su viejo poder punitivo: el tribunal del Santo Oficio. Sin embargo, son muy pocos los registros de los que disponemos para el área rioplatense. Por su condición marginal durante los primeros tiempos de la colonia, Buenos Aires nunca fue sede de un tribunal inquisitorial. Hasta su derogación, en 1813, la Inquisición en el Río de La Plata dependía directamente del tribunal con sede en Lima.<sup>1162</sup> Las distancias y los costos que implicaba el traslado de los acusados y testigos, además del escaso interés que demostraban las autoridades locales para cooperar con los inquisidores limeños, demoraron y limitaron notablemente el número y el alcance de los procesos.

Sin embargo, conocemos un puñado de casos tramitados ante el tribunal inquisitorial que resultan de particular interés para nuestro estudio. En ellos aparecen diversas apreciaciones relativas a la muerte y al más allá, que se encuadran dentro de los típicos cuestionamientos de corte ilustrado: la negación de la inmortalidad del alma, la desconfianza con respecto a la resurrección de la carne o las dudas sobre la existencia del infierno. La mayoría de los casos llevados por el Santo Oficio conciernen a vecinos de la ciudad que se encontraban de viaje y eran delatados en su paso por otras tierras, o bien a extranjeros que recalaban en Buenos Aires.

Como veremos, la movilidad de las personas era un denominador común, que reflejaba la importancia de los viajes en la circulación de las nuevas ideas. No casualmente, además de la élite letrada, se destacaban entre los acusados actores sociales particularmente móviles, como marineros y soldados.<sup>1163</sup> Por otro lado, la lejanía con respecto a Lima, explica la relativa libertad de la que gozaban los vecinos de Buenos Aires. Según Letamendi, los

---

<sup>1162</sup> Sobre la supresión del Santo Oficio en el Río de La Plata, cfr. Lewin (1957).

<sup>1163</sup> La creciente presencia de marinos ingleses y franceses, y la influencia que éstos podían ejercer sobre la población local, llegó a inquietar seriamente a las autoridades tardocoloniales. Cfr. Mariluz Urquijo (1987, p. 497).

porteños hablaban de dogmas “con la mayor libertad”. En efecto, sólo una de todas las denuncias estudiadas había sido promovida ante el comisario del Santo Oficio con sede en la ciudad. Este podría ser un indicio del relativo clima de “tolerancia” que reinaba en Buenos Aires, ya desde fines del período colonial.

### 1. Las dudas de un materialista.

Como muchos “hijos de Buenos Aires”, José Payo había partido rumbo al Alto Perú alrededor de 1790, para continuar sus estudios en la Universidad de San Francisco Javier de Chuquisaca. Por esos años, Charcas constituía el punto nodal de un nutrido flujo de libros y folletos, entre los que se contaban las principales obras de la Ilustración europea. En ese bullicioso ambiente intelectual, los jóvenes estudiantes podían acceder con cierta facilidad a las revulsivas ideas de los *philosophes*, aunque más no fuese de forma indirecta. Las declaraciones contenidas en el proceso inquisitorial abierto en su contra en 1801 alumbran algunos aspectos de esa formación ilustrada.

Según un testigo, el joven porteño había dicho que leyendo *El deísmo refutado* del canónigo Bergier –un libro escrito en contra de Rousseau– “había aprendido mas teología que en tantos años como había cursado en ella”.<sup>1164</sup> También se le había oído decir que “nunca havia tenido excrúpulo de leer Libros Prohibidos”<sup>1165</sup> y que “a los Estudiantes les era licito provar estas proposiciones bajo de hipotesis”<sup>1166</sup>. Otro testigo afirmaba que el acusado le había dejado para que leyese “un trozo de versos del impío Frances Rouseau traducido al Castellano”.<sup>1167</sup> No caben dudas de que el joven estudiante había tenido acceso a las obras de los ilustrados franceses, por lo menos de forma parcial o a través de comentadores.

Luego de culminar sus estudios, el flamante abogado había decidido quedarse en el Alto Perú, dedicándose al negocio de la explotación minera. Por esos años, Payo pasaba largas temporadas en Tarapacá, donde sería denunciado ante el Santo Oficio en 1801. Ya de regreso

---

<sup>1164</sup> AHN, Inquisición, 3730, exp. 91, fs. 3-3v. Recuperado de PARES: <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/3669703>

<sup>1165</sup> *Ibid.*, f. 5.

<sup>1166</sup> *Ibid.*, f. 5v.

<sup>1167</sup> *Ibid.*, f. 4.



a Buenos Aires, el tribunal dispuso su comparecencia y el secuestro de los libros y papeles prohibidos que tuviese en su poder. Amparándose en sus conexiones y contactos –y bajo el pretexto de encontrarse demasiado enfermo para emprender el viaje– el joven letrado logró rehuir los requerimientos del tribunal limeño. Sin embargo, las declaraciones contenidas en el proceso inquisitorial revelan un vasto conjunto de ideas, apreciaciones y conjeturas en torno a la muerte y al más allá, en las que se expresaba la profunda influencia de la filosofía ilustrada, especialmente de cuño francés. Las afirmaciones, un tanto imprudentes, del joven abogado porteño ilustran la creciente influencia de las nuevas ideas, por lo menos entre una pequeña porción de la élite ilustrada de Buenos Aires.

Además de no creer en milagros y en la divina providencia, el acusado sostenía que “no entendía de *Dios* sino por la razón”<sup>1168</sup>. De acuerdo con la declaración de algunos testigos, el abogado se definía a sí mismo como un “materialista”. De esta posición se desprendían sus dudas con respecto a la inmortalidad del alma y la resurrección de la carne. En una oportunidad, por ejemplo, había afirmado que “*algunos dogmas eran repugnantes a la razón del hombre*”.<sup>1169</sup> Sus cuestionamientos expresaban una tendencia muy marcada a la racionalización de la fe y un creciente recelo hacia las viejas creencias y enseñanzas de la Iglesia. Un testigo le había oído decir que “no podían resusitar los mismos Cuerpos porque siendo formados de tierra y nutridos de diversas Carnes y vegetables venían a transformarse en un compuesto enteramente distinto”.<sup>1170</sup> Otro declarante recordaba haberle oído la siguiente proposición:

[¿]Que como un hombre *que* se hubiese aogado y *que* los peses lo hubieran comido, y a estos otros peces u hombres, y despues *que* esto hubiera sucedido casi infinitas veces hasta el fin del Mundo podría resucitar con su propio Cuerpo[?]”<sup>1171</sup>

Este razonamiento es particularmente interesante, ya que el mismo caso había sido planteado originalmente por el romano Porfirio y reformulado en idénticos términos por el griego Atenágoras hacia el siglo II d. C. Autores posteriores, desde San Agustín en adelante, citan el mismo ejemplo, aunque con el propósito de refutarlo. Que el joven letrado conociera estos

---

<sup>1168</sup> *Ibid.*, f. 1.

<sup>1169</sup> *Ibid.*, f. 3v.

<sup>1170</sup> *Ibid.*, f. 4v.

<sup>1171</sup> *Ibid.*, f. 4.

argumentos es indicio de una amplia cultura libresca, que seguramente era deudora de su estadía en Charcas. Es muy probable que gran parte de estos conocimientos proviniesen de una lectura “a contrapelo” de las refutaciones y comentarios críticos de los autores cristianos. No sólo los textos, sino también la forma de leer estaba cambiando. Ante todo, lo que esto revela es una actitud de sospecha y desconfianza, una inconformidad manifiesta con respecto a los viejos dogmas.

Las declaraciones recogidas en el proceso inquisitorial alumbran una actitud ante la muerte radicalmente opuesta al viejo modelo barroco. Frente a la muerte lenta y previsible de las *ars moriendi*, el joven abogado prefería un desenlace súbito e indoloro. Según un testigo, éste solía decir que “deseaba morir de una muerte subita como la de un raio por ser dulce”.<sup>1172</sup> De acuerdo con el testimonio del delator, en una oportunidad Payo había dicho que tenía el deseo de morir y que “haría que al tiempo de su muerte le tocaren buenos instrumentos de Musica”.<sup>1173</sup> Nada más alejado del temor reverencial y la penitencia del agonizante, de la solemnidad y circunspección que aconsejaban los manuales para la “buena muerte”.

Sin embargo, esto no quiere decir que el joven letrado porteño no abrigase la esperanza de una “vida eterna” o de un más allá venturoso. Muy por el contrario, su posición con respecto a este punto era mucho más alentadora que la clásica perspectiva barroca. En una oportunidad, el acusado había manifestado que “el Infierno es una ficcion ó no es eterno, i que Dios no es tan tirano que castigue a un Pecador con penas eternas”.<sup>1174</sup> Otro de los declarantes decía haber oído –aunque no recordaba si de parte del acusado o de otra persona– que “las Almas no podían estar en el Purgatorio arriba de 10 años”.<sup>1175</sup> Esta relativa laxitud y optimismo, muy frecuente en la época de la Ilustración, se contraponía con la imagen tradicional del juicio y del purgatorio, derivada de la vieja “pastoral del miedo”.

El escepticismo con respecto al infierno era un tópico recurrente entre los pensadores ilustrados. Como señala Georges Minois (2005), “en el siglo XVIII, los filósofos se lanzan en pos de él cada vez con mayor audacia, asestando al infierno golpes cada vez más duros” (p. 377). En particular, el aspecto más intolerable de la vieja doctrina era el carácter eterno

---

<sup>1172</sup> *Ibid.*, f. 1v.

<sup>1173</sup> *Ídem.*

<sup>1174</sup> *Ibid.*, f. 2v.

<sup>1175</sup> *Ibid.*, f. 5

de las penas. Si para los ilustrados el Cielo se había transformado –como señalan Mc Donnel y Lang (2001, p. 383)– en un lugar de “progreso”, no podía esperarse otra cosa del infierno. La inmutabilidad y la desesperanza de una eternidad de tormentos resultaba inaceptable en el marco de esta nueva sensibilidad. Según Minois (2005),

en esta segunda mitad del siglo XVIII se tiene la impresión de un verdadero estallido del infierno. Al margen de la concepción tradicional, constantemente defendida por las Iglesias oficiales, y cada vez más criticada, cada uno se fabrica su infierno personal según su sensibilidad. El movimiento general va en sentido de un suavizamiento, de una humanización. Casi todos estos infiernos individuales se convierten en purgatorios, sin eternidad. En la élite intelectual del siglo XVIII el purgatorio ha matado al infierno. Llegará la hora del purgatorio pero mucho más tarde (p. 386).

Este relativo optimismo con respecto al más allá se correspondía también con una nueva actitud hacia el “más acá”. Los ilustrados, imbuidos de un cierto hedonismo, ya no veían en la negación del “mundo” la clave de la salvación, sino que promovían un goce más o menos libre de los placeres terrenales. Como señala Robert Muchembled (2006), en el curso del siglo XVIII se desarrolla “un nuevo deseo de vivir, haciendo más difíciles de escuchar los sermones sobre la necesidad de prepararse para la muerte” (p. 188). En este contexto, el joven abogado porteño se preguntaba: “por qué havia de mortificar su Cuerpo *que se le habia dado para adornarlo, cuidarlo y alimentarlo y no molestarlo.*”<sup>1176</sup> Con los mismos argumentos, rechazaba que la fornicación fuera pecado, se negaba a hacer penitencias y decía que él nunca ayunaba, “que *siempre comia de Carne, y que en aquel Viernes Santo habia comido un Costillar bien asado.*”<sup>1177</sup> Como sugieren estos testimonios, las nuevas perspectivas y creencias en torno a la “otra vida” y al más allá tenían consecuencias muy concretas en el comportamiento y las acciones de los vivientes.

A pesar de sus particularidades, el caso analizado no era del todo excepcional. Los “hijos de Buenos Aires” que partían para continuar sus estudios en España o en el Alto Perú se encontraban con el auge –apenas disimulado– de un discurso que atacaba los cimientos

---

<sup>1176</sup> *Ibíd.*, f. 1.

<sup>1177</sup> *Ibíd.*, f. 2v.

mismos del dogma y desbordaba ampliamente los límites de la ortodoxia. Al regresar a Buenos Aires, muchos de estos jóvenes traían consigo las peligrosas “novedades del siglo”.

En 1803, otro joven abogado porteño fue procesado por el Santo Oficio, aunque en esta oportunidad por un hecho acontecido en la ciudad de Cádiz.<sup>1178</sup> El “reo” –identificado como Antonio Birute o Binute– supuestamente había vertido proposiciones impías mientras comía en una posada, en compañía de otros dos americanos. Entre otras muestras de irreligiosidad, el joven había hecho irrisión de los ejercicios y disciplinas y había manifestado que estas eran “un medio mas oportuno para excitar la luxuria *que* para la virtud”.<sup>1179</sup> El acusado –que afirmaba ser abogado e hijo de un escribano de Buenos Aires–no pudo ser localizado por el tribunal, ya que había partido inmediatamente a su “patria”. En realidad, el supuesto “Birute” no era otro que Antonio Luis Beruti, militar y abogado de destacada actuación en los sucesos de mayo de 1810, e hijo del notario real Pablo Manuel Beruti.

Casos como los de Payo y Beruti ilustran el profundo impacto del renovado discurso ilustrado en la sensibilidad de las nuevas generaciones letradas. El rechazo de las penitencias y las disciplinas como medio de salvación expresa un nuevo horizonte de expectativas, una nueva concepción de la vida, de la muerte y del más allá. Como señala Muchembled (2006, p. 188), difícilmente estos “incrédulos” aceptasen de buena gana aquella vieja concepción que hacía del mundo terrenal un mero “mar de lágrimas”.

## 2. Las contradicciones de un marinero:

No sólo la minoría letrada, que leía las obras de los *philosophes* y asistía a las universidades europeas y americanas, era receptiva a las nuevas ideas. Lentamente, la sensibilidad ilustrada iba permeando todas las capas sociales. La movilidad y circulación de los hombres era crucial en este proceso. Marineros, militares, comerciantes y funcionarios procedentes de diversas latitudes traían consigo ideas, costumbres y actitudes que ponían en duda muchas de las antiguas certezas. Fernando Rivas, un soldado destinado al Fijo de Buenos Aires, había sido

---

<sup>1178</sup> AHN, Inquisición, 3730, exp. 193. Recuperado de PARES: <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/3627395>

<sup>1179</sup> *Ibíd.*, f. 1v.

delatado en 1786 ante el comisario del Santo Oficio de La Coruña. Entre otras cosas, Rivas había dicho que “en el infierno no habia las penas *que se contaban*”.<sup>1180</sup> Sin el trasfondo teórico de la élite letrada, estos testimonios expresan girones o retazos de una transformación a gran escala, que desbordaba los estrechos confines del pensamiento formal para convertirse en una sensibilidad colectiva. El temor al infierno y a la muerte, que había nutrido el discurso eclesiástico a lo largo de varios siglos, comenzaba lentamente a eclipsarse.

A fines de mayo de 1803, el marino José Treviño fue denunciado ante el comisario del Santo Oficio en Buenos Aires por una vecina llamada Paula Gallardo.<sup>1181</sup> Treviño era capitán de barco y se encontraba de paso por la ciudad, habiéndose alojado durante algunos días en la casa de doña Paula. En ese corto lapso de tiempo la denunciante le había escuchado decir diversas proposiciones “escandalosas” y contrarias a la fe. Además de afirmar que no creía en ningún santo ni en la “potestad del Papa”<sup>1182</sup>, el acusado predicaba un cierta “laxitud moral”, inaceptable a los ojos de sus anfitriones.

De acuerdo con los testigos, Treviño sostenía que “la fornicacion era irremediable”<sup>1183</sup>, que “a nuestro Padre Adan havia mandado Dios que comiese de la Manzana” y que “no era pecado pecar los hombres con las Mugerres, que en todas partes havia Mugerres y era preciso pecar”<sup>1184</sup>. Esta laxitud en materia de moral se conjugaba con una extraordinaria confianza en la benignidad y misericordia divina. Según Treviño, “ningún Cristiano se condenaba” y “todos muriendo iban al Cielo”, aún aquellos que no habían hecho buenas obras.<sup>1185</sup> Incluso la “mala muerte” –que no daba tiempo al moribundo para arrepentirse de sus culpas– era subsanada por el perdón y la misericordia del Señor. El acusado afirmaba, por ejemplo, que “ningún aogado se condenaba, porque Dios le perdonaba llamandole en *aquella* hora”.<sup>1186</sup>

---

<sup>1180</sup> AHN, Inquisición, 3730, exp. 110, f. 1. Recuperado de PARES: [http://pares.mcu.es/ParesBusquedas/servlets/ControlServlet?accion=4&txt\\_accion\\_origen=2&txt\\_id\\_desc\\_u d=3661913](http://pares.mcu.es/ParesBusquedas/servlets/ControlServlet?accion=4&txt_accion_origen=2&txt_id_desc_u d=3661913)

<sup>1181</sup> AHN, Inquisición, 3730, exp. 92. Recuperado de PARES: [http://pares.mcu.es/ParesBusquedas/servlets/ControlServlet?accion=4&txt\\_accion\\_origen=2&txt\\_id\\_desc\\_u d=3670002](http://pares.mcu.es/ParesBusquedas/servlets/ControlServlet?accion=4&txt_accion_origen=2&txt_id_desc_u d=3670002) Este caso ha sido brevemente analizada por Roberto Di Stefano (2012, pp. 65-67) y por Patricia Fogelman (2003, pp. 400-402).

<sup>1182</sup> AHN, Inquisición, 3730, exp. 92, f. 1

<sup>1183</sup> *Ibid.*, f. 1v.

<sup>1184</sup> *Ibid.*, f. 2v.

<sup>1185</sup> *Ibid.*, fs. 2 y 2v.

<sup>1186</sup> *Ibid.*, f. 1v.

Sin embargo, el discurso de Treviño no constituía un todo coherente y armónico. El optimismo con respecto a la benignidad divina, característico de la piedad ilustrada, convivía con una visión mucho más radical y sombría de la muerte y del más allá. Por momentos, sus afirmaciones parecían las de un ateo o un materialista. De acuerdo con los testigos, Treviño no creía en el infierno ni en el demonio e incluso habría llegado a afirmar que “no havia Dios”.<sup>1187</sup> Según doña Paula, en otra oportunidad el marino había dicho que “con la muerte se acaba todo, y que *nuestra* Alma era como la de las Bestias.”<sup>1188</sup> Su posición frente a la muerte entrañaba un cierto nihilismo: “[decía que] contra las pasiones no se podía pelear, pues la pelea se hacia con cuchillo y matandose como lo hacían los Franceses e Ingleses, y que matandose se acababa todo”.<sup>1189</sup>

Otro elemento recurrente en la prédica del acusado –y que hemos constatado también en el caso de Payo– es el escepticismo con respecto al infierno y a la eternidad de sus penas. En este sentido, se le había oído decir que “el Infierno no se habia hecho *para* ningún Cristiano” y que “no havian venido Cartas de alla”.<sup>1190</sup> El recelo, la suspicacia y la ironía con que se expresaba Treviño configuraba una actitud típicamente ilustrada, aunque no necesariamente consciente. Sin saberlo, el acusado formaba parte de un nuevo clima de época, en el cual los viejos temores y ansiedades metafísicas comenzaban progresivamente a apaciguarse.

También el demonio, protagonista central de las *ars moriendi* y personaje ineludible de la *hora mortis*, había perdido buena parte de su veracidad. De acuerdo con el acusado, “no habia Demonios, sino que lo eramos nosotros mismos”.<sup>1191</sup> No es difícil entrever cuán lejos se encontraba Treviño de la vieja fe barroca de aquellos testadores que –como Josefa Alvarado– temían que la “sugestión del demonio” les hiciese decir o hacer “alguna cosa contra la Santa Fe Católica”.<sup>1192</sup> Entre ambos mundos, entre el escepticismo ilustrado de Treviño y la sensibilidad barroca de Alvarado, comenzaba a abrirse una creciente distancia.

---

<sup>1187</sup> *Ibid.*, f. 2v.

<sup>1188</sup> *Ibid.*, f. 1.

<sup>1189</sup> *Ibid.*, f. 1v.

<sup>1190</sup> *Ídem.*

<sup>1191</sup> *Ibid.*, f. 1

<sup>1192</sup> AGN, Protocolos Notariales, Registro 1, 1770-1771, f. 38v.

Afirmaciones como las del marinero vizcaíno se correspondían con un proceso más vasto de interiorización del infierno y de introyección del mal. A medida que la “túnica teológica” comenzaba a desgarrarse, el mundo se sumía en un acelerado proceso de “desencantamiento” y la figura del diablo perdía la centralidad y visibilidad de la que hasta entonces había gozado. El demonio aterrador que acosaba y tentaba al moribundo en sus últimos instantes estaba siendo objeto de un proceso de creciente fragmentación. Como señala Muchembled (2006), “la imagen del diablo, transformada profundamente, se aleja de la representación de un ser aterrador, exterior a la persona humana, para convertirse cada vez más en una figura del Mal que cada uno lleva dentro de sí” (p. 218). Las palabras de Treviño resumen con nitidez el nuevo espíritu de época: “no había Demonios, sino que lo eramos nosotros mismos”.<sup>1193</sup>

Junto con el optimismo típicamente ilustrado y la desconfianza con respecto a ciertos aspectos del dogma, convivían en el discurso de este marinero elementos muy tradicionales del viejo modelo de buena muerte, como el carácter decisivo atribuido a la *hora mortis*. A través del arrepentimiento sincero y la intercesión de la Virgen y de los santos se podía salvar el alma, incluso en el instante previo a la muerte. El acusado llevaba este supuesto hasta su máxima expresión. ¿Qué sentido tenía confesar los pecados –se preguntaba Treviño- cuando “bastaba un acto de contrición hallándose en riesgo de muerte”?<sup>1194</sup>

Por otro lado, el reo decía tener confianza en que la intercesión de Santa Bárbara lo protegería de una muerte repentina. A pesar de sus proposiciones escandalosas, uno de los testigos afirmaba que muchas veces había oído al marino “hablar con sentimientos verdaderamente cristianos, como era decir que esperaba en la misericordia divina que lo había de perdonar

---

<sup>1193</sup> La figura del demonio también era objeto de burla y mofa entre los espíritus ilustrados. Es significativo que en mayo de 1816 se estrenara en Buenos Aires una obra jocosa titulada *El diablo predicador*. Aunque había sido escrita en el siglo XVII por el dramaturgo español Luis Belmonte Bermúdez, la obra sintonizaba perfectamente con el nuevo espíritu ilustrado y anticlerical. Como señala Roberto Di Stefano (2007), en esta pieza teatral el diablo es obligado por Dios a convertirse en predicador y a pedir limosnas para sostener a una comunidad franciscana que se encontraba falta de sustento. Sin embargo, esto no quiere decir que “el maligno” hubiese desaparecido súbitamente de la mente de los porteños. En 1807, el británico Thomas Howell, soldado del regimiento 71 de Glasgow, realizaba la siguiente observación sobre sus anfitriones montevideanos: “Cuando María o el viejo Santanos bostezaban hacían la señal de la cruz sobre sus bocas con la mayor rapidez, para evitar que el diablo descendiera por sus gargantas” (*Journal of a soldier of the seventy-first, or Glasgow regiment...*, 1819, p. 34). Difícilmente, costumbres tan arraigadas hubiesen cambiado en tan poco tiempo. Si el diablo se había transformado en motivo de burla e irrisión para la élite letrada, su presencia seguía siendo muy real para buena parte de los fieles.

<sup>1194</sup> AHN, Inquisición, 3730, exp. 92, f. 3.

*siempre que lo invocara en un peligro mortal y que tenía mucha confianza en la misericordiosa intercesión de nuestra Señora del Carmen*".<sup>1195</sup>

Sin embargo, este aparente optimismo no despejaba del todo la culpa, el temor y el remordimiento, tan arraigados en la piedad de la Contrarreforma. El discurso de Treviño, con todas sus contradicciones, constituía una compleja amalgama de creencias, en la que convivían tanto el escepticismo y optimismo de los ilustrados como las angustias y ansiedades del barroco. El propio acusado reconocía la "mala vida" que llevaba y manifestaba el deseo de enmendar su conducta en un futuro no muy lejano. El marino aceptaba que hacía ocho años que no se confesaba, pero añadía que "pensaba entrar en ejercicios, i que en retirandose de Piloto mudaría de vida pues *que* andando en la Mar no era posible vivir bien".<sup>1196</sup> En efecto, el marido de la denunciante había partido junto con el acusado, empeñado en hacerle entrar en ejercicios en Montevideo, antes de que emprendiera viaje. No sabemos si finalmente el reo llevó a cabo este retiro piadoso, pero la mera intención anunciada ante los testigos es un indicio de las dudas que abrigaba con respecto a su conducta pasada y al juicio que le esperaba al final de sus días.

### **3. La muerte del filósofo:**

A los ojos de la jerarquía eclesiástica, la figura del "filósofo" se había transformado en el arquetipo perfecto que condensaba todos los males de la sociedad dieciochesca. Este hombre impío e incrédulo no sólo se mostraba refractario a la "pastoral del miedo", sino que cuestionaba el propio monopolio de la Iglesia en materia espiritual. A él se encontraban dirigidas las críticas más duras y las argumentaciones más refinadas del nuevo discurso eclesiástico. La agonía desesperada del filósofo o bien su arrepentimiento póstumo se constituyeron rápidamente en un tema privilegiado entre los predicadores y letrados católicos.<sup>1197</sup> Como señala Alemán Illán (2001), los sermones se orientaron "apologeticamente frente a la muerte del filósofo (...), recurriendo a pintar unas agonías violentas y a contraluz de las supuestas buenas muertes de los personajes que eran objeto de

---

<sup>1195</sup> *Ibid.*, f. 2v.

<sup>1196</sup> *Ibid.*, f. 2.

<sup>1197</sup> Cfr. Vovelle (2000, p. 384).



Oración fúnebre” (pp. 337-338). La muerte se transformaba nuevamente en un motivo de desengaño, que dejaba al descubierto las vanidades de aquellos hombres libertinos e impíos.

El filósofo desdeñaba la muerte, pero no por confianza en la vida eterna, sino por descreimiento en los castigos y penas del más allá. Esta despreocupación irreverente y risueña ponía en cuestión el tono circunspecto y solemne con que se representaba tradicionalmente a la muerte en el discurso eclesiástico. Los “incrédulos” –decía el padre Castañeda en 1820– “se engrien contra todo lo que es Dios (...), y hasta de los entierros hacen burla”.<sup>1198</sup> Frente a la amenaza abierta que suponía el avance de los *philosophes*, la Iglesia entendía que era hora de potenciar y reforzar el secular paradigma barroco. El recuerdo de la muerte, viejo instrumento de la “pastoral del miedo”, debía ser recuperado en aras de esta nueva disputa contra el materialismo y la incredulidad que anidaba en la filosofía de la Ilustración.

Desde mediados del siglo XVIII se venía gestado un género de obras específicamente destinado a refutar las enseñanzas de los “filósofos” ilustrados así como reforzar el alicaído aparato de la religiosidad contrarreformista. En sus sermones, Fray Pantaleón García solía recurrir a la figura del “filósofo” como contracara del hombre piadoso y del buen cristiano. En una de estas oportunidades, el fraile porteño afirmaba:

Los libertinos, los impios, los falsos filósofos, esos monstruos de iniquidad que en todo tiempo ha vomitado el infierno, poseídos de un espíritu de orgullo y soberbia, no solo rompen osados las barreras de la razón en orden á las verdades naturales, sino que pretenden temerarios subir por sí solos á la altura de los divinos misterios y dogmas de nuestra fe.<sup>1199</sup>

Ya fuera en obras impresas o en forma manuscrita, el discurso anti-ilustrado circulaba profusamente a ambos lados del Atlántico. También en el Río de la Plata abundaban estas diatribas. En el fondo de la Biblioteca Nacional del AGN se conserva una copia manuscrita de un discurso atribuido al cardenal Giovanni Ganganelli, futuro Papa Clemente XIV (1769-1774), titulado *El rostro del hombre*.<sup>1200</sup> No sabemos por quién ni en qué contexto fue

---

<sup>1198</sup> *Despertador Teofilantrópico Místico-Político*, n. 5, 21 de mayo de 1820, p. 60.

<sup>1199</sup> García, P. *Sermones...*, 1805, t. VI, p. 411.

<sup>1200</sup> AGN, Biblioteca Nacional, legajo 260, pieza 3930.

copiado este discurso<sup>1201</sup>, aunque solamente el interés en transcribirlo revela que estos temas encontraban un cierto eco entre la gente de Buenos Aires. En este texto el pontífice deploraba el influjo de los “materialistas y gentes corrompidas”, afirmaba que de nada valía la “razón sin religión” y se lamentaba de los pensamientos impíos que proliferaban en su tiempo. En su discurso Ganganelli señalaba:

Este siglo ofrece los mas tristes exemplos, el qual a pesar de la ilustracion, y conocimientos con que há adornado, parece se olvida del mismo Dios, por correr detras de fantasmas, y darles adoracion. Todo el Mundo deveria sublevarse naturalmente contra semejante absurdo; pero el nombre de Filosofo, atribuido a aquellos que dudan de la inmortalidad del alma, y existencia de la Divina engaña a la muchedumbre, y hace sean mirados como Oraculos infalibles los sofistas mas perniciosos.<sup>1202</sup>

En su diatriba contra la antropología iluminista, el futuro pontífice recurría, como no podía ser de otro modo, al terrible e inefable momento de la muerte:

Los Filósofos por razon de asunto no se han ocupado bastante en la consideracion de este instante en que el hombre ya no es nada en la tierra para serlo todo en la eternidad. Parece que sus consideraciones solo llegan hasta la sepultura. (...). Bien sé que la noche del sepulcro es un cahos que no podemos comprender, mientras caminamos por este valle de lagrimas. Tambien se que a pesar de todo lo que la Fe nos ha revelado sobre este articulo nos hallaremos sumamente sorprendidos al entrar en la eternidad. Esta es un abismo en que toda nuestra razon se pierde, y que jamas conozeremos hasta que lleguemos a verla.<sup>1203</sup>

De acuerdo con el cardenal, la razón no era capaz de penetrar en los arcanos de la muerte, el entendimiento humano era completamente impotente ante aquel último y formidable misterio. Frente a la terrible experiencia de la finitud, los argumentos y sistemas de los “malvados filósofos” se mostraban vacuos e insignificantes. En palabras de Pantaleón García, aquellos hombres vanos jamás podrían elevarse “a la altura de los divinos misterios”. Sólo la Fe podía preparar al cristiano para su destino final, y aún así éste no podía sino hallarse “sumamente sorprendido” ante la inmensidad divina. Por esto mismo, las ideas y

---

<sup>1201</sup> Podría tratarse de Saturnino Seguro, pero no podemos afirmarlo con seguridad.

<sup>1202</sup> AGN, Biblioteca Nacional, legajo 260, pieza 3930, fs. 128-128v.

<sup>1203</sup> *Ibid.*, fs. 132v-133.

teorías que albergaban aquellos hombres impíos debían ser rechazadas de forma plena y taxativa.

Hacia fines del siglo XVIII, la contracara de la “buena muerte”, el reverso de la muerte santa de matriz tridentina, estaba representada por el fin aciago y desdichado del filósofo. La agonía del *philosophe* constituía una reactualización del viejo paradigma del desengaño y de la “mala muerte”. En su biblioteca personal, el obispo Azamor y Ramírez poseía un libro cuyo mero título es ilustrativo de esta nueva operación retórica: *El éxito de la muerte correspondiente á la vida de los tres supuestos heroes del siglo XVIII, Voltaire, D'Alambert y Diderot, demostrado con la simple y verdadera narración de su muerte* (1792).<sup>1204</sup> Sobre la muerte de Voltaire –a la que estaba consagrado el grueso de la obra– se afirmaba lo siguiente:

En medio de tanto padecer, el desgraciado Voltaire no fue Filósofo ni Christiano; antes por el contrario, se mostró aun menos que hombre, pues que no supo sufrir á ninguno de los que le asistían, ni fue tampoco capaz de sufrirse á sí mismo. Muy á menudo se enfurecía y desesperaba, de modo que es imposible explicarlo; (...) blasfemaba, amenazaba, vomitaba las mayores injurias, particularmente contra los que le asistían, y los castigaba cuando se le acercaban. (...) El fuego que internamente le abrasaba era tan intenso, que nada le aliviaban los refrigerios que se le suministraban: estaba del todo desnudo en la cama sin querer ni poder sufrir nada que le cubriese.<sup>1205</sup>

Desesperado, enfurecido y abrazado por un fuego intenso, Voltaire representaba en sus postrimerías el nuevo epítome de la “mala muerte”. La pastoral anti-ilustrada hacía de este fin desgraciado y tormentoso la consecuencia necesaria de la irreverencia e incredulidad de los “malvados filósofos”. La mala muerte era el desenlace ineludible de una vida de “libertinaje” e impiedad.

Sin embargo, el cruce entre muerte y filosofía no se limitaba a las escenas desdichadas descritas por la nueva “pastoral del miedo”. Como señala Francisco Lafarga (2002), la “atormentada muerte del filósofo”, de connotaciones negativas y cuño anti-ilustrado, se

---

<sup>1204</sup> El libro se encuentra consignado en el inventario publicado por D. Ripodas Ardanaz (1994, p. 39). Sobre esta obra en particular y sobre la “muerte del filósofo” como tópico general, cfr. Lafarga (2002). Con respecto al caso de Voltaire y las diversas interpretaciones sobre su muerte, cfr. Laqueur (2015, pp. 183-203).

<sup>1205</sup> *El Éxito de la muerte correspondiente á la vida de los tres supuestos heroes del siglo XVIII...*, 1792, pp. 77-79.

contraponía, en el imaginario dieciochesco, con una “imagen de la muerte «filosófica» (...), como muerte serena y tranquila” (p. 63). Mientras los eclesiásticos insistían en el desventurado y aterrador final de los impíos pensadores, los partidarios de la Ilustración rescataban una cierta “actitud filosófica” ante la muerte, que se nutría de las enseñanzas de ciertos autores clásicos, como Lucrecio, Séneca y Cicerón.<sup>1206</sup> Según Lafarga (2002), “la muerte filosófica se presentaba como una muerte dulce, sin angustias, con la tranquilidad que da la virtud y el saberse querido y apreciado por los demás” (p. 72).

Esta actitud tranquila y serena ante la muerte formaba parte de una nueva sensibilidad ilustrada que se hacía sentir con fuerza en el Río de la Plata revolucionario. A principios de 1823 sería estrenada en Buenos Aires una tragedia titulada *La muerte de Sócrates*. Según Roberto Di Stefano (2007), esta pieza teatral, atribuida a Voltaire, “dormía en un cajón desde 1818, cuando fuera traducida para la *Sociedad del Buen Gusto del Teatro* y autorizada para su representación” (p. 15). Además de oponerse al “poder religioso corrupto” y al “poder civil despótico”, la figura de Sócrates encarnaba la actitud serena del sabio ilustrado ante la inminencia de la muerte. Como sostiene Di Stefano (2007), “Sócrates es en esta pieza figura a la vez del sabio ilustrado y del Cristo, mártir de la verdadera religión en manos de quienes la manipulan al servicio de intereses inconfesables y alimentan la ignorancia y la superstición del pueblo” (p. 17). El “hombre sabio” enfrentaba con tranquilidad la muerte y podía prescindir de la mediación eclesiástica. En esta obra de fuerte tono anticlerical, la actitud resignada del mesías y la del filósofo se asemejaban peligrosamente.

#### **4. Conclusión**

El discurso ilustrado podía adoptar formas muy diferentes. En términos generales, el iluminismo rioplatense era una variante de la Ilustración española y no suponía un ataque frontal hacia el cristianismo o los dogmas de la Iglesia. Muy por el contrario, la mayoría de los ilustrados –entre los que se encontraba una parte sustancial del alto clero– aspiraba a una recuperación de la vieja disciplina cristiana. Esta depuración y perfeccionamiento de la fe apuntaba a expurgar los excesos y abusos de la piedad barroca, pero no ponía en entredicho

---

<sup>1206</sup> Cfr. Vovelle (2000, pp. 450-452).

los fundamentos del dogma. Sin embargo, junto con esta vertiente de la Ilustración católica –abrumadoramente mayoritaria–, comenzaba a evidenciarse el peligro creciente de la “incredulidad”. Por su radicalidad, los “incrédulos” y los “filósofos” –aunque minoritarios– se convertirían en los adversarios predilectos de la Iglesia.

Una delgada línea –decisiva pero no siempre bien definida– separaba a los partidarios de la “piedad ilustrada” de aquellos que directamente cuestionaban los fundamentos y la utilidad de la fe. Antonio José de Escalada era consciente de lo precario de este difícil equilibrio cuando –antes de morir– le aconsejó a su hijo: “se, pues, tan buen católico como buen tolerante (...), pero cuidado que tu tolerancia no sea como la de los filósofos modernos (...) que se encarnizan en perseguir el catolicismo”.<sup>1207</sup> Al igual que otros miembros de la élite porteña, Escalada profesaba un catolicismo de corte netamente ilustrado, sin por eso caer en la “incredulidad” de los “filósofos” de su tiempo. Sin embargo, como el propio comerciante intuía, muchas de las críticas lanzadas por esos “malvados filósofos” se encontraban contenidas *in nuce* en aquella piedad sobria y despojada, con la cual los “hombres sensatos” de la colonia –como él mismo– habían procurado diferenciarse de su pasado barroco.

A pesar de los temores y las diatribas de la Iglesia, las formulaciones más radicales del discurso iluminista, lindantes con el ateísmo y el materialismo extremo, eran abiertamente minoritarias entre los círculos ilustrados porteños. Incluso los miembros más prominentes de la élite reformista reconocían la “utilidad” de la religión en pos de la construcción de una nueva “moral pública”. La creencia en la divinidad y en el más allá se mantenía a pesar de los crecientes embates ilustrados. En todo caso, era la relación entre el hombre y la divinidad, entre el “más acá” y el “más allá”, entre vivos y muertos, lo que comenzaba a cambiar profundamente. Desde fines del período colonial, el complejo aparato de mediaciones que englobaba la religiosidad barroca comenzaba a ser objeto de críticas e incluso de burlas. Al margen de las disquisiciones teológicas y las formulaciones teóricas –que interesaban al alto clero y a la élite ilustrada– por lo menos desde fines del siglo XVIII, se verificaba una lenta transición hacia un modelo de piedad más abstracto, más simple e individual.

---

<sup>1207</sup> “Memorias para mi hijo José Antonio” [1821], reproducido en Carranza (1897, pp. 4-5).

## Conclusiones finales

¿Qué representaba la muerte para un porteño de fines del siglo XVIII? ¿Cuál era su significado? ¿De qué forma se la percibía y se la experimentaba? ¿Cómo podía el moribundo prepararse ante su inminente llegada? ¿De qué forma reaccionaban los parientes y amigos del difunto? ¿Qué tipo de “relación” existía entre vivos y muertos? ¿Cuáles eran los nexos o vasos comunicantes que unían al mundo terrenal con el más allá? ¿En el marco de qué sistema de creencias y en función de qué tipo de prácticas se estructuraba esa relación? La primera parte de esta tesis ha procurado ofrecer algunas respuestas –no siempre definitivas ni concluyentes– frente a este vasto conjunto de interrogantes. Sin dejar de atender a la heterogeneidad y diversidad de prácticas que configuraban la religiosidad porteña tardocolonial, nos hemos concentrado en delinear los principales contornos de la muerte barroca.

En las sociedades del Antiguo Régimen vivos y muertos convivían de forma más o menos estrecha. La muerte acechaba a los vivientes, poblaba sus sueños y fantasías, se hacía presente en infinidad de imágenes, así como en sermones y textos piadosos. La vida no era la negación o lo contrario de la muerte, sino su reverso y complemento. El tiempo de los vivos no gozaba de plena independencia y autonomía, ya que se veía incesante e ineludiblemente perturbado por esa inquietante y multiforme presencia. Los cortejos fúnebres recorrían libremente la ciudad, los cadáveres de niños y adultos permanecían largo tiempo expuestos a la vista del público y los tañidos lúgubres de las campanas propagaban consigo el triste sonido de la muerte.

Una multitud silenciosa e invisible convivía con la comunidad de vivientes. Las tablillas colocadas en los altares recordaban los nombres de los difuntos, en tanto que innumerables capellanías –asentadas en pesados censos e hipotecas– perpetuaban la memoria de sus lejanos instituyentes. Todos los días y en todas las iglesias se realizaban incontables misas y sufragios en alivio de aquella comunidad ausente. Difícilmente podemos imaginar hasta qué punto la

muerte y los muertos permeaban y contaminaban las vivencias y experiencias cotidianas de los hombres y mujeres del siglo XVIII.

La publicidad y omnipresencia de la muerte es ciertamente una de las principales características del modelo barroco. La relativa indistinción entre el mundo de los vivos y el de los difuntos responde, a su vez, a una forma muy específica de concebir la relación entre el hombre y lo sagrado. A los ojos del feligrés barroco la divinidad no era una pura y mera abstracción, ya que ésta también habitaba y permeaba el mundo de la materia y de los sentidos. Entre el plano terrenal y el eterno, entre el más acá y el más allá, existía una mutua interdependencia. Las plegarias de los vivos tenían el poder de aliviar las penas de los difuntos y la intercesión de los santos podía incidir sobre el curso de la vida terrenal. Como señala Barrán (1998) un trasfondo monista suavizaba –hasta cierto punto– las tradicionales dicotomías cristianas. La materia se veía redimida en su condición de mediadora entre el hombre y la divinidad.

El carácter fuertemente simbólico y gestual del barroco da cuenta también de la crucial importancia que tenían las convenciones, ritos y ceremonias en el momento de la muerte. Las expectativas, las ansias salvíficas y las preocupaciones terrenales se encontraban codificadas en una serie de prácticas e instrumentos muy concretos: la elección del lugar de sepultura, el uso de una determinada mortaja o la profusión de velas en el entierro. Cada uno de estos elementos contenía una cierta potencia salvífica, pero también un alto valor simbólico en términos estrictamente terrenales. Una sepultura de “privilegio”, por ejemplo, permitía al difunto gozar de las gracias y beneficios espirituales emanados de la propia sacralidad del lugar, al mismo tiempo que servía como un mecanismo de legitimación y diferenciación social. Las inquietudes terrenales y las espirituales dotaban al lenguaje simbólico del barroco de una importancia crucial.

Sin embargo, el peso del rito y de la convención no bastaba para hacer de la muerte barroca una vivencia fría e impersonal. Existía un considerable margen para el “desvío”, el exceso y la creatividad. La religiosidad de los fieles desbordaba ampliamente el marco de las ceremonias y ritos estipulados por la Iglesia. La sociedad porteña contaba con sus propias tradiciones y con modalidades específicas de conmemorar y experimentar la muerte. Muchas de estas prácticas poco tenían que ver con los preceptos y dictados eclesiásticos. El carácter

lúdico y festivo de los velorios, los excesos en el uso de luces y ornamentos, así como las bulliciosas y concurridas procesiones fúnebres, por poner tan sólo un par de ejemplos, contradecían abiertamente las providencias y amonestaciones emanadas de las máximas autoridades diocesanas. Entre la religión prescripta y la vivida existía un considerable margen de negociación.

Por otro lado, ni la estrecha convivencia con la muerte ni el carácter mediatizado y convencional del duelo hacían de ésta una experiencia menos traumática y disruptiva. Las angustias y temores asaltaban con fuerza a enfermos y moribundos. Si bien la Iglesia propugnaba un ideal de abandono y resignación ante la muerte, no todos cumplían con este precepto. La pérdida del ser querido también era motivo de angustia y de dolor. La sociabilidad desbordante y festiva de los velorios –lejos de desmentir ese sentimiento de pérdida– da cuenta de una forma muy particular de “gestionar” las emociones. Los deudos también podían consolar sus penas con la compañía de familiares y amigos, con la bebida, la música y el baile. La muerte no se encontraba confinada al terreno de lo íntimo y de lo familiar, no era un asunto privativo del individuo sino también de la comunidad.

El carácter público y comunitario de la muerte se correspondía con la propia estructuración corporativa de la sociedad barroca. Vivos y difuntos pertenecían por igual a la comunidad de creyentes, al “cuerpo místico” de la Iglesia. Bajo este amplio paraguas, coexistían una multiplicidad de congregaciones, devociones e identidades diferentes. El ámbito de lo sagrado se encontraba atravesado por las mismas diferencias étnicas, sociales y económicas que estructuraban la vida profana. El espacio altamente fragmentado y heterogéneo de la muerte daba cuenta de la propia diversidad y complejidad de la sociedad barroca. En el irregular pavimento de las iglesias se plasmaban las identidades y preferencias devocionales, así como las diferencias jerárquicas que separaban a unos de otros. En la sociedad colonial el mundo de los muertos era tan complejo y diverso como el mundo de los vivos.

La segunda parte de esta tesis ha tenido por objeto dar cuenta de la diversidad de formas de morir y de entender e interpretar la muerte que coexistían en el seno de la sociedad porteña a fines del siglo XVIII y principios del XIX. La constatación de esta irreductible heterogeneidad nos permite arribar a dos grandes conclusiones. En primer lugar, la diversidad de interpretaciones, de actitudes y sensibilidades contradice el carácter aparentemente



igualador y universalizante de la muerte. Junto con su innegable facticidad biológica, la muerte es también y ante todo un hecho cultural. La aprehensión e interpretación del fenómeno físico supone siempre una atribución de sentido. Tampoco las modalidades y “condiciones materiales” en que se presenta son siempre las mismas. No hay una “muerte”, sino muchas muertes diferentes. Como sugerimos en la introducción, la pluralidad de “muertes” –entendida ésta como una categoría biológico-cultural– impide que exista una definición unívoca y taxativa. Su lugar es el “no-lugar”, el lugar del “otro”, el lugar de la alteridad radical.

Pero esta diversidad de prácticas e interpretaciones no responde únicamente a una característica intrínseca al acto de morir, sino también a la propia heterogeneidad de la sociedad en la que éstas se insertan. Formas muy diversas –e incluso contradictorias– de sentir y de entender la muerte conviven en el seno de la sociedad colonial. La insistencia en la uniformidad, en el unanimismo religioso y en la fusión entre Iglesia y sociedad –aunque refleja la pretensión universalizante que permea el discurso eclesiástico– es incapaz de dar cuenta del universo de prácticas y de creencias que bullía debajo de aquella aparente univocidad católica. Una sociedad supuestamente uniforme en materia religiosa –como lo era el Buenos Aires colonial– cobijaba –sin embargo– una amalgama de actitudes y de creencias extremadamente compleja. La Iglesia como institución, y los eclesiásticos como sus agentes, detentaban un lugar de preeminencia en el mundo colonial, pero no poseían el monopolio de lo sagrado. La protección contra la muerte y la enfermedad, por ejemplo, podía buscarse en votos, sufragios y novenas, pero también en creencias “mágicas” y “supersticiosas”, así como en la intervención de médicos y curanderos.

Como hemos visto en la segunda parte de esta investigación, no todas las muertes cuadraban en el modelo canónico promovido por la Iglesia. No todos accedían a las mismas gracias y beneficios espirituales, ni gozaban de un entierro y funeral de similares características. El acceso a lo sagrado, a sus símbolos y espacios más preciados, se encontraba atravesado por las mismas tensiones y jerarquías que estructuraban el mundo profano. Por otro lado, la Iglesia producía su propia alteridad, su “resto” o “afuera”: herejes, incrédulos, suicidas, libertinos e impíos. Para los eclesiásticos, este “otro” constituía la contracara sombría y aleccionadora del modelo ideal de “buena muerte”.

Poco tenían en común el esclavo Antonio y el letrado José Payo. Sin embargo, con sus palabras o con sus actos ambos encarnaban –de una u otra forma– el paradigma condenatorio de la “mala muerte”. Lo único que los unía era que ambos sostenían o profesaban creencias y actitudes contrarias a las enseñanzas de la Iglesia. Aún siendo excepcionales –y en buena medida por esto mismo–, casos como los de Payo y Antonio ilustran la profunda diversidad y heterogeneidad que caracterizaba a la sociedad porteña tardocolonial. La “energía creyente” –como la llama De Certeau (2000, p. 195)– desbordaba ampliamente los márgenes de la ortodoxia cristiana.

La sociedad porteña tardocolonial no sólo era más heterogénea de lo que suele pensarse, sino también mucho más dinámica. Recordemos la vieja imagen perfilada por Halperín Donghi (2014) en su clásico *Revolución y Guerra*: la sociedad apenas se había visto afectada por los “impulsos renovadores” de la economía y “la piedad rioplatense permanecía aún del todo fiel a esa tradición barroca”. Buena parte de esta tesis podría interpretarse como un intento por refutar –o cuanto menos matizar– esta última afirmación. En la tercera parte de nuestra investigación hemos procurado demostrar que los cambios socio-religiosos eran ciertamente mucho más profundos de lo que han supuesto Tulio Halperín (2014) y Roberto Di Stefano (2000). La agonía de la sensibilidad barroca y el avance de la piedad ilustrada se insinuaba claramente desde antes de que la crisis europea y las turbulencias revolucionarias trastocaran el frágil escenario rioplatense.

La relativa opulencia de la sociedad porteña virreinal no estaba del todo desprovista de un cierto carácter paradójico. La nueva prosperidad económica y las ansias de lucimiento y legitimación social de la élite local dieron lugar al florecimiento de este barroco tardío. En la profusión de luces y ornamentos, así como en la solemnidad y circunspección de las grandes ceremonias, los fieles porteños encontraban el correlato del nuevo estatus y centralidad a la que aspiraba la creciente urbe. Las preocupaciones de índole espiritual tanto como las de carácter puramente terrenal conspiraban para hacer de éste un escenario privilegiado del viejo lenguaje barroco. Lo paradójico del caso es que el auge simbólico y material de la sociedad barroca colonial coincide con el creciente avance de las ideas ilustradas, que permean con fuerza en una ciudad-puerto abierta a las migraciones, al tráfico mercantil y al accionar de la nueva burocracia borbónica. Apogeo y crisis del barroco son –en Buenos Aires– procesos

entrelazados, casi contemporáneos. Ambas fuerzas parecen anularse mutuamente hacia fines del siglo XVIII. Con el cambio de centuria, la balanza se inclinará definitivamente.

Poco más de tres décadas separan las muertes de Vicente de Azcuénaga y de Antonio José de Escalada. Quien compare los testamentos de ambos comerciantes podrá llevarse una sucinta idea de la profunda transformación que ha experimentado la sensibilidad y el imaginario religioso en esos escasos treinta años. Las consideraciones espirituales y las cláusulas piadosas no han desaparecido, pero sí ha cambiado sensiblemente el tono del discurso. Un nuevo deseo de sencillez y sobriedad reemplaza la tradicional exuberancia y dramatismo de la piedad barroca. La muerte no ha dejado de preocupar a los fieles, pero la relación con ella se ha visto profundamente transformada. La indistinción entre lo sacro y lo profano, entre lo material y lo espiritual, entre el mundo de los vivos y el de los difuntos, se ha vuelto cada vez más intolerable. Desprovista en buena medida de su carácter público y comunitario, la muerte ha comenzado a migrar hacia la esfera de lo privado y de lo individual.

Esta reconversión de la piedad funeraria revela transformaciones más profundas en el plano de la religiosidad. Más que un proceso de secularización o “descristianización”, lo que vemos es una transición hacia un nuevo modelo de piedad. Bajo el influjo de la ilustración, el mundo deja de ser un *continuum* material-espiritual. Lo sagrado se desprende de sus adherencias profanas, la materia se separa del espíritu y los vivos se alejan de los muertos. La escisión entre el reino de los vivientes y el de los difuntos es uno de los máximos paradigmas de la separación entre lo terrenal y lo espiritual. Pero la religión no desaparece de la vida de los hombres. Muy por el contrario, adquiere una esfera que le es propia de pleno derecho, aunque a expensas de su vieja pretensión de totalidad. Una piedad más íntima, abstracta e individual comienza a perfilarse entre los espíritus ilustrados.

¿Cómo se explican estos cambios? ¿En qué fuerzas y actores sociales se sustenta esta gran transformación de las sensibilidades colectivas? La difusión del discurso ilustrado durante el último tercio del siglo XVIII constituye ciertamente un elemento crucial, aunque no excluyente. El ímpetu reformista de la Corona durante las últimas décadas del período colonial y el particular dinamismo económico y demográfico que adquiere la ciudad de Buenos Aires a fines de la centuria abonan un clima de grandes transformaciones sociales. Lejos de constituir una mera curiosidad intelectual, el discurso ilustrado penetra en los

entresijos de la sociedad y se materializa en prácticas e instituciones concretas. La prohibición de los entierros intramuros es tan sólo una de las tantas concreciones de este nuevo espíritu de época. Por debajo del plano de las ideas, del pensamiento formal o de la “ideología” –para utilizar un término caro a Michel Vovelle (1985)– se desenvuelve una mutación mucho más sutil del orden de las sensibilidades.

En este contexto, la reforma eclesiástica de 1822 marca un punto de llegada, pero también de inflexión. La creación del Cementerio del Norte es un buen ejemplo de la común sensibilidad en la que abrevaban tanto los nuevos funcionarios provinciales como sus antecesores del período virreinal. La audacia de la élite gobernante de Buenos Aires habrá de hacer realidad un proyecto que ya había sido insinuado por la burocracia borbónica en tiempos de Carlos III y Carlos IV. La creación del nuevo cementerio a extramuros de la ciudad no era más que la consumación de aquel inicial “triunfo de la filosofía”.

Somos conscientes de que esta transformación de la sensibilidad religiosa no dejaba de ser parcial y de que no afectaba al conjunto de la sociedad de forma íntegra y uniforme. Las prácticas y creencias barrocas seguirían gozando de una notable popularidad entre amplios sectores de la sociedad porteña. Sin embargo, la nueva sensibilidad ilustrada había penetrado lo suficiente entre la élite –e incluso fuera de ella– como para hacer posible un proyecto que de otra forma hubiese resultado impensable. Mucho antes de que fuesen prohibidas las sepulturas intramuros en la ciudad, ya una parte importante de los testadores porteños optaba voluntariamente por ser enterrado fuera del templo.

El enfoque comparativo nos permite vislumbrar hasta qué punto los cambios socio-religiosos acontecidos en Buenos Aires entre fines del siglo XVIII y comienzos del XIX señalan ya el curso de un derrotero diferente al que habrán de seguir otras regiones del imperio e incluso del propio virreinato. Pamela Voekel (2002, p. 223) sugiere que la nueva piedad ilustrada penetró más tempranamente y con mayor fuerza en la “periferia” hispanoamericana, sobre todo en las regiones de desarrollo más reciente –como las urbes portuarias y las zonas de frontera–, en contraposición con los viejos polos del poder imperial, como México o Lima. Aunque no creemos que exista una relación mecánica entre ambas variables, es indudable que el dinamismo económico y demográfico de fines del período colonial contribuyó a socavar los fundamentos del viejo modelo barroco de sociedad, sobre todo en aquellos

lugares que –como Buenos Aires– no contaban con instituciones y estructuras de poder tan arraigadas como las que caracterizaban a las regiones centrales del imperio.

El impacto desigual de las reformas y la despareja difusión del discurso ilustrado a fines del período colonial seguirán marcando realidades bien diferentes aún ya avanzado el siglo XIX. En este sentido, Valentina Ayrolo (2017) propone una sugerente hipótesis: las reformas sancionadas en las diferentes provincias rioplatenses durante la década de 1820 no diferían tanto “por la orientación de los gobiernos que las impulsaron sino por las sociedades en las que se aplicaron” (p. 84). La perduración de la reforma eclesiástica en Buenos Aires –incluso luego del agotamiento de la “feliz experiencia”– contrasta con la reversión de estas medidas en Córdoba y en las provincias cuyanas. A diferencia de lo que ocurre en otras regiones – menos influidas por el discurso ilustrado y el énfasis reformador de la burocracia borbónica–, en Buenos Aires la reforma no constituye una innovación totalmente disruptiva, sino el corolario de una larga transformación de la sensibilidad religiosa.

De todas formas, conviene aclarar que el espíritu reformista del grupo rivadaviano era ciertamente de una naturaleza mucho más radical que la de sus antecesores del período colonial. Por este motivo, hemos caracterizado a la reforma de 1822 como un punto de llegada pero también de clivaje o inflexión. La diferencia entre unos y otros es equiparable a la que establecía Escalada entre el “católico tolerante” y el “filósofo moderno”. La piedad ilustrada de los letrados coloniales promovía una nueva relación –más directa e íntima– entre el hombre y lo divino, no un olvido u oclusión de la dimensión religiosa. Si bien es cierto que los reformadores de la década de 1820 tampoco negaban la importancia de la Iglesia y de la moral cristiana, ésta se encontraba supeditada a las nuevas máximas del pensamiento ilustrado: la utilidad y el bien público. El poder eclesiástico debía estar al servicio del orden terrenal y no el poder secular al servicio del orden divino. La semilla de la incredulidad comenzaba a germinar.

# Fuentes

## 1. Fuentes inéditas:

### Archivo General de la Nación (AGN)

#### - Sala VII

- **Fondo: Biblioteca Nacional.**

Legajos: 186 (pieza 1645); 260 (pieza 3930); 353 (piezas 6129, 6130, 6131); 395 (pieza 6608); 427 (piezas 6663, 6675).

#### - Sala IX:

- **Fondo: Virrey y Secretaría de Cámara (Bandos de gobierno).**

Legajos: IX-8-10-1; IX-8-10-3.

- **Fondo: Secretaría de la Gobernación y de la Gobernación Intendencia.**

**Serie:** Administrativos.

Legajo: IX-23-7-5 (exp. 782).

**Serie:** Justicia.

Legajos: IX-31-4-2 (exp. 306); IX-31-4-3 (exp. 322); IX-31-4-4 (exp. 367); IX-31-4-6 (exp. 444); IX-31-4-8 (exp. 497, 511, 514, 516); IX-31-5-8 (exp. 793, 804); IX-31-6-2 (exp. 858); IX-31-6-4 (exp. 909); IX-31-7-6 (exp. 1168); IX-31-7-7 (exp. 1200, 1201, 1215); IX-31-8-3 (exp. 1299); IX-31-8-4 (exp. 1313, 1326); IX-31-8-5 (exp. 1355, 1363, 1365, 1366, 1368); IX-31-8-7 (exp. 1393, 1414, 1419).

**Sección:** Gobernaciones-Intendencias.

Legajo: IX, 9-6-4.

**Sección:** Intendencias. **Serie:** San Juan.

Legajo: XI-3-6-2.

- **Fondo: Cabildo, Justicia y Regimiento de Buenos Aires.**

**Sección:** Archivo.

Legajo: IX-19-4-6; IX-19-5-10.

**Sección:** Tribunales. **Serie:** Juzgado del Crimen.

Legajo: IX-32-3-5 (exp. 452).

- **Fondo: Hermandad de la Santa Caridad.**

Legajo: IX-6-7-9.

- **Fondo: Obispado de Buenos Aires.**

Legajos: IX-6-7-6; IX-6-7-7.

- **Sala X:**

- **Fondo: Gobierno.**

**Sección:** Archivo del Gobierno de Buenos Aires.

Legajos: X-2-2-3; X-2-2-9.

- **Fondo: Policía.**

**Sección:** Departamento General o Central. **Serie:** Cementerios y Carros fúnebres.

Legajo: X-35-11-5

- **Sala XIII**

- **Fondo: Orden de la Merced.**

**Serie:** Convento de San Ramón de Buenos Aires.

**Legajo:** XIII-15-2-5.

- **Sucesiones:**

Legajos: 3468, 3470, 3471, 3472, 3474, 3475, 3476, 3478, 3863, 3864, 3865, 3866, 3867, 3917, 3918, 3919, 3920, 3921, 3924, 4306, 4308, 4311, 4322, 4838, 4839, 4840, 4841, 4842, 4843, 4845, 5873, 6727, 6780, 7151, 7260, 7261, 8418.

- **Protocolos notariales:**

**Registro 1:** 1770-1771, 1772-1773, 1776-1777, 1780-1781, 1790-1791, 1796-1797, 1813-1815, 1822-1824.

**Registro 2:** 1780-1782, 1786, 1808-1809.

**Registro 3:** 1785-1787, 1800, 1806-1807.

**Registro 4:** 1774-1775.

**Registro 5:** 1782.

**Registro 6:** 1775, 1777.

**Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires (AHPBA).**

- **Escribanía General de Gobierno:**



Legajos: 13-1-3-48; 13-2-7-28.

- **Real Audiencia:**

Legajos: 5-1-4-5; 7-1-95-13; 7-2-98-16; 7-2-105-11; 7-2-107-1; 7-4-4-82.

**Archivo del Museo Mitre (AMM).**

- **Archivo Belgrano:**

Carpeta 27, n. 15.

Carpeta 28, n. 33.

Carpeta 29, n. 6.

**2. Repositorios digitales:**

**Sociedad Genealógica de Utah ([familysearch.org](http://familysearch.org)).**

- Libro de Bautismos de la Parroquia de Montserrat: Libro I.
- Libro de Difuntos de la Parroquia de Montserrat: Libro I (1770-1800), Libro II (1800-1810).
- Libro de Difuntos de la Parroquia de la Catedral (1802-1816).

**Portal de Archivos Españoles ([pares.culturaydeporte.gob.es](http://pares.culturaydeporte.gob.es)).**

- **Archivo General de Indias (AGI):**

**Contratación, 5501.**

N. 3, R. 20: <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/161914>

- **Archivo Histórico Nacional (AHN):**

**Inquisición, 3730.**

Exp. 91: <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/3669703>

Exp. 92: <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/3670002>

Exp. 110: <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/3661913>

Exp. 193: <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/3627395>

**Repositorio Digital Institucional de la Universidad de Buenos Aires  
([repositorioubi.sisbi.uba.ar](http://repositorioubi.sisbi.uba.ar)).**

- **Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”, Colección  
Eduardo O. Dürnhöfer - Documentos Eclesiásticos.**

“Sermón de San Miguel predicado en su propia Iglesia el día 29 de septiembre de 1792”:  
[http://repositorioubi.sisbi.uba.ar/gsdl/collect/archivos/durn/index/assoc/HASH0169.dir/ihaya\\_cdur\\_ecl\\_21.pdf](http://repositorioubi.sisbi.uba.ar/gsdl/collect/archivos/durn/index/assoc/HASH0169.dir/ihaya_cdur_ecl_21.pdf)

### **3. Fuentes impresas:**

#### **a. Publicaciones periódicas:**

*Despertador Teofilantrópico Místico-político*, Buenos Aires, 1820-1822.

*Doña María Retazos...*, Buenos Aires, 1821-1822.

*El Argos de Buenos Aires*, Buenos Aires, 1821-1822.

*El Censor*, Buenos Aires, 1816-1818.

*El Centinela*, Buenos Aires, 1822-1823.

*El Espíritu de Buenos Aires*, Buenos Aires, 1822.

*La abeja argentina*, Buenos Aires, 1822.

*La Matrona comentadora de los cuatro periodistas*, Buenos Aires, 1821-1822.

*Semanario de agricultura, industria y comercio*, Buenos Aires, 1803-1806.

*Telégrafo Mercantil, Rural, Político, Económico e Historiográfico del Río de la Plata*, Buenos Aires, 1801.

#### **b. Compilaciones documentales y libros antiguos.**

AGN (1926-1934). *Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires*, Serie III (t. V a X) y Serie IV (t. I y II). Buenos Aires: Kraft.

AGN (1960). *Diario de un soldado*. Buenos Aires: Ministerio del Interior.

AGN, *Revista del Archivo General de la Nación*, año IV, n. 4, 1974.

AHPBA (1929-1938). *Cedulario de la Real Audiencia de Buenos Aires*, t. I-III. La Plata: Taller de impresiones oficiales.

An englishman (1825). *A five years residence in Buenos Ayres, during the years 1820 to 1825: containing remarks on the country and inhabitants; and a visit to Colonial del Sacramento*. Londres: G. Hebert.

ANBA (1947). *Documentos de arte argentino XX. La Santa Casa de Ejercicios*. Buenos Aires: Academia Nacional de Bellas Artes.

ANBA (1998-2010). *Inventario de bienes muebles. Ciudad de Buenos Aires*, t. I y IV. Buenos Aires: Academia Nacional de Bellas Artes.

“Aranceles parroquiales en 1773”, en *Archivum*. n. 10, 1968.

Arbiol, A. (1786). *Visita de enfermos y ejercicio santo de ayudar a bien morir con las instrucciones más importantes para tan Sagrado Misterio*. Madrid: Imprenta y Librería de Blas Román.

*Archivo del Doctor Gregorio Funes, deán de la Santa Iglesia Catedral de Córdoba*, t. I. Buenos Aires: Imprenta de la Biblioteca Nacional, 1944.

*Asambleas Constituyentes argentinas...*, t. I. 1813-1833. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Históricas de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires, 1937.

Astete, G. (1787). *Catecismo de la doctrina christiana*. Valladolid: Imprenta de Manuel Santos Matute.

Barral, M. E. (coord.). (2021). *La visita del Obispo Lué y Riega. Transcripción y edición de la Santa y General Visita Pastoral del Ilustrísimo Señor Obispo Don Benito Lué y Riega Obispo de la Santísima Trinidad Puerto de Santa María de Buenos Aires (1803-1805)*. Rosario: Prohistoria.

Beaumont, J. A. (1828). *Travels in Buenos Ayres and the adjacent provinces of the Río de La Plata...* Londres: James Ridgway.

Beruti, J. M. (1942-1946). “Memorias curiosas”, en *Revista de la Biblioteca Nacional*, n. 22-37.

Calatayud, P. (1796). *Misiones y sermones del P. Pedro de Calatayud...*, t. I. Madrid: Imprenta de Don Benito Cano.

Caldcleugh, A. (1825). *Travels in South America, during the years 1819-20-21; containing an account of the present state of Brazil, Buenos Ayres and Chile*, vol. I. Londres: John Murray.

Cangiamila, Francesco (1785). *Embriología sagrada, ó Tratado de la obligacion que tienen los Curas, Confesores, Médicos, Comadres, y otras personas, de cooperar á la salvacion de los Niños que aun no han nacido, de los que nacen al parecer muertos, de los abortivos, de los mounstruos, &c.* Madrid: Imprenta de Pantaleón Aznar.

Carranza, A. P. (1897). *Un siglo después: 1797 -7 de junio- 1897*. Buenos Aires: Compañía Sud-Americana de Billetes de Banco.

“Casa de Niños Expósitos (documentos oficiales)”, en *La Revista de Buenos Aires*, año VIII, n. 91, 1870.

*Catecismo de los padres Ripalda y Astete*, t. I. Madrid: Administración del Real Arbitrio de Beneficencia, 1800.

*Caton Christiano, o explicacion de la doctrina christiana, en que se declaran los principales Misterios de N. Sta. Fé...* Buenos Aires: Real Imprenta de los Niños Expósitos, 1795.

Ciruelo, P. (2005). [1538]. *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*. Valladolid: Maxtor.

*Diario de Sesiones de la Junta de Representantes de la Provincia de Buenos Aires*, t. I. Buenos Aires: Imprenta de la Independencia, 1822.

*Documentos del Archivo de Belgrano*, t. III. Buenos Aires: Museo Mitre, 1914.

*Documentos para la historia del virreinato del Río de la Plata*, vol. I. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras. Sección Historia, 1912.

*Documentos y planos relativos al período edilicio colonial de la ciudad de Buenos Aires*, vol. IV. *Catedral, Fundaciones Religiosas*. Buenos Aires: J. Peuser, 1910.

*El éxito de la muerte correspondiente á la vida de los tres supuestos heroes del siglo XVIII, Voltaire, D'Alambert y Diderot, demostrado con la simple y verdadera narración de su muerte...* Madrid: Imprenta de Don Joseph Doblado, 1792.

*Exercicio utilísimo que comprende la perfeccion Christiana, y la suma de la Ley Evangelica. Con el cual el alma deseosa de su salvacion dará principio al dia, para vivir y morir santamente, y ayudar a otros en el trance de la muerte*. Buenos Aires: Real Imprenta de los Niños Expósitos, 1790.

“Enfermedad, muerte y funerales del Ilustrísimo señor Obispo de Buenos Aires, Mons. Manuel Azamor y Ramírez”, en *Revista de la Biblioteca Nacional*, 1940, vol. 4, n. 15.

*El clero argentino, de 1810 a 1830*, t. II. *Alocuciones y panegíricos*. Buenos Aires: Museo Histórico Nacional, 1907.

Essex Vidal, E. (1999). *Buenos Aires y Montevideo*. Buenos Aires: Emecé.

Fernández de Agüero, J. A. (1797). *Segunda parte de las poesías fúnebres consagradas a la tierna grata memoria del Exmo. Sr. Pedro Melo de Portugal y Villena...* Buenos Aires: Real Imprenta de los Niños Expósitos.

García, P. (1810). *Sermones panegíricos de varios misterios, festividades y santos*, t. I-VI. Madrid: Imprenta de Collado.

Gillespie, A. (1818). *Gleanings and remarks collected during many months of residence at Buenos Ayres and the Upper Country...* Leeds: B. Dewhirts.

*Guia de forasteros en la ciudad y virreynato de Buenos-Ayres: para el año 1792*, Buenos Aires: Imprenta de Niños Expósitos, 1792.

*Guia de forasteros del Virreynato de Buenos-Ayres para el año 1803*, Buenos Aires: Imprenta de Niños Expósitos, 1803.

Haigh, S. (1831). *Sketches of Buenos Ayres, Chile and Peru*. Londres: Effingham Wilson.

Head, F. B. (1826). *Rough notes taken during some rapid journeys across the Pampas and among the Andes*. Londres: J. Murray.

Howell, J. (1819). *Journal of a soldier of the seventy-first Glasgow Regiment, Highland Light Infantry, from 1806 to 1815*. Edimburgo: William and Charles Tait.

*La Revolución de Mayo a través de los impresos de la época*. Buenos Aires: Comisión Nacional Ejecutiva del 150° Aniversario de la Revolución de Mayo, 1965.

*Las Siete Partidas del Sabio Rey Don Alonso el IX* [sic], t. I. Madrid: Oficina de D. León Amarita, 1829.

*Leyes y decretos promulgados en la Provincia de Buenos Aires desde 1810 á 1876*, t. I-III. Buenos Aires: Imprenta del Mercurio, 1877.

*Memorial literario, instructivo y curioso de la Corte de Madrid*, vol. XVII. Madrid: Imprenta Real, 1789

Montero, José (1798). *Oracion funebre que en las solemnes exequias que celebraron los señores albaceas... por el alma del Exmo. Señor Don Pedro Melo de Portugal y Villena...* Buenos Aires: Real Imprenta de los Niños Expósitos.

Murillo Velarde, P. (1792) *Practica de testamentos, en que se resuelven los casos mas frecuentes, que se ofrecen en la disposicion de las ultimas voluntades*. Buenos Aires: Real Imprenta de los Niños Expósitos.

Nieremberg, J. E. (1714). *Partida a la Eternidad*. Madrid: Imprenta de Agustín Fernández.

Nieremberg, J. E. (1777). *Diferencia entre lo temporal y eterno. Crisol de desengaños, con la memoria de la eternidad, postrimerías humanas, y principales misterios divinos*. Madrid: Imprenta y Librería de Don Manuel Martín.

*Novena al glorioso San Roque, protector contra pestilentes dolencias.* Montevideo: Imprenta de la Caridad, s/f.

*Novísima Recopilación de las leyes de España.* Madrid: Imprenta Real, 1805.

*Papeles de Don Ambrosio Funes.* Córdoba: B. Cubas, 1918.

Parish, W. (1852). *Buenos Aires y las provincias del Río de La Plata...* Buenos Aires: Imprenta y Librería de Benito Hortelano.

Perdriel, J. (1906). [1799]. *Oración fúnebre pronunciada por el R. P. Fr. Julián Perdriel... el día 12 de julio de 1799 en las solemnes exequias que se celebraron en la iglesia de Santo Domingo por el alma de la señora Beata Da. María Antonia de la Paz.* Buenos Aires: Imp. y Encuad. "San Martín".

Pereira Fernandes de Mesquita, P. (1980) [1777]. *Relación de la conquista de la Colonia por D. Pedro de Cevallos y descripción de la ciudad de Buenos Aires.* Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia.

Puig, J. C. (1910). *Antología de poetas argentinos*, vol. I. *La colonia.* Buenos Aires: Martín Biedma e Hijos

*Recopilacion de las Leyes destos Reynos, hecha por mandato de la Magestad Catholica don Philippe Segundo nuestro Señor.* Alcalá de Henares: Juan Iñíguez de Liquerica, 1581

*Recopilacion de las Leyes de los Reynos de las Indias, mandadas imprimir y publicar por la Megestad Católica del Rey Don Carlos II nuestro señor.* Madrid: Viuda de Ibarra, 1791.

*Registro Oficial de la Provincia de Buenos Aires*, Libros I y II, Buenos Aires: Imprenta de la Independencia, 1822.

*Regla de la muy humilde, y real Hermandad de la hospitalidad de la Santa Caridad, sita en su casa y hospital del Señor San Jorge de Sevilla.* Madrid: Viuda de Ibarra, 1785.

Reymundínez y del Coso, L. (1785). *Congregante y siervo perfecto de la Ssma. Virgen de los Dolores.* Barcelona: Francisco Suria y Bugarda.

*Rituale Romanum Pauli V. Pont. Max. Jussu Editum.* Roma: Typis Sac. Congreg. de Propag. Fide, 1750.

San Alberto, J. A. (1786). *Relox espiritual para llevar a Dios presente en toda hora.* Madrid: Imprenta Real.

San Alberto, J. A. (1788). *Prevenciones del Pastor en su Visita, que dirige a todos los curas y tenientes de su Diocesi.* Buenos Aires: Real Imprenta de los Niños Expósitos.

San Alberto, J. A. (1789). *Oracion funebre que en las solemnes exequias del muy alto, y poderoso señor Carlos III..., dixo el Ilustrisimo Sr. D. Fr. Joseph Antonio de San Alberto, Arzobispo de la Plata*. Buenos Aires: Real Imprenta de los Niños Expósitos.

San Alberto, J. A. (1789). *Voces del pastor en el retiro. Dispertador y ejercicios espirituales para vivir y morir bien con la asistencia del glorioso patriarca San Joseph*. Buenos Aires: Real Imprenta de los Niños Expósitos.

San Alberto, J. A. (1806). *Voces del pastor en su visita, que dirige a todos sus diocesanos*. Madrid: Imprenta de Agapito Fernández Figueroa.

Sánchez de Thompson, Mariquita (2010). *Intimidad y política. Diario, cartas y recuerdos*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Serra y Vall, J. (2000). *Colección de versos: Buenos Aires, 1807-1810*. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia.



## Bibliografía

Acevedo, Edberto Oscar (1986). “Los Aranceles eclesiásticos altoperuanos (Estudio histórico-jurídico)”. *Revista Chilena de Historia del Derecho*, n. 12, pp. 11-27.

Agulhon, Maurice (1984). *Pénitents et Francs-Massons de l'ancienne Provence. Essai sur la sociabilité méridionale*. París: Fayard.

Aguirre Salvador, Rodolfo (2005). “La diversificación de ingresos parroquiales y el régimen de sustento de los curas. Arzobispado de México, 1700-1745”. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. 36, n. 142, pp. 195-235.

Aguirre Salvador, Rodolfo (2008). “El establecimiento de jueces eclesiásticos en las doctrinas de indios. El arzobispado de México en la primera mitad del siglo XVIII”. *Historia Crítica*, n. 36, pp. 14-35.

Aliata, Fernando (2004). “Gestión urbana y arquitectura en el Buenos Aires posrevolucionario (1821-1835)”. *Perspectivas urbanas*, n. 5, pp. 33-46.

Alemán Illán, Anastasio (2001). *Actitudes colectivas ante la muerte en Murcia durante el siglo XVIII*. Tesis doctoral (Universidad de Murcia). Disponible en:  
<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcv1210>

Alfonsín, Jorge y Hanon, Maxine (1998). *El pequeño cementerio protestante de la Calle del Socorro en la ciudad de Buenos Ayres, 1821-1833*. Buenos Aires: Edición del autor.

Alzate Echeverri, Adriana María (2007). *Suciedad y orden: reformas sanitarias borbónicas en la Nueva Granada, 1760-1810*. Bogotá: Universidad del Rosario.

Alzate Echeverri, Adriana María (2015). “El escandaloso delito de matarse. Proceso criminal contra el esclavo Ambrosio Mosquera, Nuevo Reino de Granada, 1775”, en Bonnett Vélez, Diana (ed). *Una Obra Para La Historia: Homenaje A Germán Colmenares*. Bogotá: Universidad del Rosario.

Aranda Mendíaz, Manuel (1993). *El hombre del siglo XVIII en Gran Canaria: El testamento como fuente de investigación histórico-jurídico*. Las Palmas: Universidad de Las Palmas de Gran Canaria.

Arias de Saavedra Alías, Inmaculada y López-Guadalupe Muñoz, Miguel (1998). “Cofradías y ciudad en la España del siglo XVIII”. *Studia historica. Historia moderna*, n. 19, pp. 197-228.

Arias de Saavedra Alías, Inmaculada y López-Guadalupe Muñoz, Miguel (2017). “Las cofradías españolas en la Edad Moderna desde una óptica social. Tres décadas de avance historiográfico”. *Cuadernos de estudios del siglo XVIII*, n. 27, pp. 11-50.

Arias Divito, Juan Carlos (2015). *Aspectos poco conocidos de una institución benéfica*. Buenos Aires: Dunken.

Ariès, Philippe (1975). *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*. París: Seuil.

Ariès, Philippe (2007) [1975]. *Morir en Occidente: desde la Edad Media hasta nuestros días*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Ariès, Philippe (1984) [1977]. *El hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus.

Arroyo, Julián (2018). *Los significados de la desesperación: Las representaciones del suicidio en Buenos Aires (1868-1903)*. Tesis de doctorado (Universidad Nacional de La Plata). Disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1589/te.1589.pdf>

Asúa, Miguel (2010). *La ciencia de Mayo: la cultura científica en el Río de la Plata, 1800-1820*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Ayrolo, Valentina (1996). “Una nueva lectura de los informes de la misión Muzi: la Santa Sede y la Iglesia de las Provincias Unidas”. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, tercera serie, n. 14, pp. 31-60.

Ayrolo, Valentina (2000). “Representaciones sociales de los eclesiásticos cordobeses de principios del siglo XIX”. *Andes*, n. 11, pp. 161-175.

Ayrolo, Valentina (2001). “Congrua sustentación de los párrocos cordobeses. Aranceles eclesiásticos en la Córdoba del ochocientos”. *Cuadernos de Historia. Serie Economía y Sociedad*, n. 4, pp. 39-66.

Ayrolo, Valentina (2007). *Funcionarios de Dios y de la República: clero y política en la experiencia de las autonomías provinciales*. Buenos Aires: Biblos.

Ayrolo, Valentina (2009). “Reflexiones sobre el proceso de secularización a través del morir y ser enterrado. Córdoba del Tucumán en el siglo XIX”. *Dimensión Antropológica*, año 16, vol. 46, pp. 109-140.

Ayrolo, Valentina (2017). *El abrazo reformador. Las reformas eclesiásticas en tiempos de construcción estatal. Córdoba y Cuyo en el concierto iberoamericano (1813-1840)*. Rosario: Prohistoria.

Ayrolo, Valentina y Barral, María Elena (2015). “La Historia de la Iglesia Católica en Argentina: un campo historiográfico que crece”. *Folia Histórica del Nordeste*, n. 24, pp. 139-149.

Barbero, Estela Rosa (1994). “Imaginería”, en Porro Girardi, Nelly Raquel y Barbero, Estela Rosa. *Lo suntuario en la vida cotidiana del Buenos Aires virreinal: de lo material a lo espiritual*. Buenos Aires: PRHISCO-CONICET.

Barile, Cristina y Castiglione, Celeste (comps.) (2018). *Morir no es poco: estudios sobre la muerte y los cementerios*. Buenos Aires: Continente.

Barral, María Elena (1996). “La Iglesia en la sociedad y economía de la campaña bonaerense. El hospicio mercedario de San Ramón de las Conchas (1779-1821)”. *Cuadernos de Historia Regional*, n. 19, pp. 95-135.

Barral, María Elena (1998a). “Iglesia, poder y parentesco en el mundo rural colonial. La cofradía de Ánimas benditas del Purgatorio, Pilar, 1774”. *Cuadernos de Trabajo*, n. 10, pp. 15-56.

Barral, María Elena (1998b). “Limosneros de la Virgen, cuestores y cuestaciones: La recolección de la limosna en la campaña rioplatense, siglo XVIII y principios del XIX”.

*Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, tercera serie, n. 18.

Barral, María Elena (2007). *De sotanas por la Pampa. Religión y sociedad en el Buenos Aires rural tardocolonial*. Buenos Aires: Prometeo.

Barral, María Elena (2010). “Un salvavidas de plomo: Los curas rurales de Buenos Aires y la reforma eclesiástica de 1822”. *Prohistoria*, vol. 14.

Barral, María Elena y Moriconi Miriam (2016). “Los otros jueces: vicarios eclesiásticos en las parroquias de la diócesis de Buenos Aires durante el período colonial”, en Caselli, Elisa (coord.). *Justicias, agentes y jurisdicciones. De la Monarquía Hispánica a los Estados Nacionales (España y América, siglos XVI-XIX)*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Barrán, José Pedro (1998). *La espiritualización de la riqueza: catolicismo y economía en Uruguay (1730-1900)*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.

Barrán, José Pedro (2017) [1989]. *Historia de la sensibilidad en el Uruguay*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.

Barriera, Darío G. (2008). “Voces legas, letras de justicia. Culturas jurídicas de los legos en los lenguajes judiciales. (Río de la Plata, siglos XVI-XIX)”, en Mantecón Movellán, Tomás Antonio (ed.). *Bajtín y la historia de la cultura popular: cuarenta años de debate*. Santander: Universidad de Cantabria.

Barthes, Roland (1997). *Sade, Fourier, Loyola*. Madrid: Cátedra.

Besançon, Alain (2003). *La imagen prohibida. Una historia intelectual de la iconoclasia*. Madrid: Siruela.

Bentancor, Andrea; Bentancur, Arturo y González, Wilson (2008). *Muerte y religiosidad en el Montevideo colonial: una historia de temores y esperanzas*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.

Bernand, Carmen (2001). *Negros esclavos y libres en las ciudades hispanoamericanas*. Madrid: Fundación Histórica Tavera.

Besio Moreno, Nicolás (1920). *Las fundaciones matemáticas de Manuel Belgrano*. Buenos Aires: Imprenta Mercatalli.

Besio Moreno, Nicolás (1940). *Historia de las epidemias de Buenos Aires: Estudio demográfico estadístico*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

Bialostocki, Jan (1973). *Estilo e iconografía. Contribución a una ciencia de las artes*. Barcelona: Barral.

Binetti, Jesús (2019). “Pedir y agradecer. La religiosidad pública de Buenos Aires entre dos reformas, 1771-1821”. *Andes. Antropología e Historia*, n. 30, vol. 1, pp. 1-31.

Binetti, Jesús y Suárez, Federico (2016). *Una virgen para el pago. Historia y patrimonio del Luján, 1580-1740*. Buenos Aires: Cienflores.

Birocco, Carlos María (2020). *Muy noble y muy leal. Buenos Aires durante la Guerra de Sucesión Española, 1700-1714*. Rosario: Prohistoria.

Bjerg, María (2019). “Una genealogía de la historia de las emociones”. *Quinto Sol*, vol. 23, n. 1.

Blanco, Martín (2019). *El servicio funerario en Buenos Aires durante el período virreinal y la primera década revolucionaria*. Buenos Aires: Autores de Argentina.

Blázquez, Niceto (1983). “La pena de muerte según Santo Tomás y el abolicionismo moderno”. *Revista chilena de derecho*, vol. 10, n. 2, pp. 277-316.

Borucki, Alex (2016). “Notas sobre el tráfico de esclavos al Río de La Plata durante el siglo XVIII”. *Revista Latino-Americana de Estudos Avançados*, vol. 1, n. 1, pp. 7-28.

Borucki, Alex (2017). *De compañeros de barco a camaradas de armas. Identidades negras en el Río de la Plata, 1760- 1860*. Buenos Aires: Prometeo.

Booth, Philip y Tingle, Elizabeth (2000). “Introduction: Dying, Death, and Commemoration, 1350– 1700”, en *A Companion to Death, Burial, and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe, c.1300– 1700*. Leiden-Boston: Brill.

Bourdieu, Pierre (1997). *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.

Brading, David A. (1994). *Una iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bruno, Cayetano (1966-1981). *Historia de la Iglesia en Argentina*, t. I-XII. Buenos Aires: Don Bosco.

Bruno, Cayetano (1994). *La Virgen generala: estudio documental*. Rosario: Ediciones Didascalía.

Burke, Peter (2000). *Formas de Historia Cultural*. Madrid: Alianza.

Burrieza Sánchez, Javier (2009). “Los jesuitas. De las postrimerías a la muerte ejemplar”. *Hispania Sacra*, vol. 61, n. 124, pp. 513-544.

Burucúa, José Emilio (1992). “Ambigüedades del primer paisaje rioplatense. El fondo en el retrato del lego Zemborain”, en AA. VV. *Ciudad/campo en las artes en Argentina y Latinoamérica*, pp. 63-69. Buenos Aires: Centro Argentino de Investigadores de Arte.

Burucúa, José Emilio, et al. (2000). *TAREA de diez años*. Buenos Aires: Fundación Antorchas.

Bustos Posse, Alejandra (2005). *Piedad y muerte en Córdoba (Siglos XVI y XVII)*. Córdoba: Universidad Católica de Córdoba.

Calvo, Nancy (2001). “Cuando se trata de la civilización del clero. Principios y motivaciones del debate sobre la Reforma Eclesiástica porteña de 1822”. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, n. 24.

Campagne, Fabián A. (2002). *Homo catholicus, homo superstitiosus: el discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Carbia, Rómulo (1914). *Historia eclesiástica del Río de La Plata*. Buenos Aires: Alfa y Omega.

Caretta, Gabriela (2015). “Y el Cielo se tiñó de rojo... Muerte heroica y Más allá en las Provincias Des-Unidas del Río de la Plata (1820-1852)”. *Locus: revista de história*, v. 21, n. 2, pp. 319-338.

Caretta, Gabriela y Zacca, Isabel (2007). “Lugares para la muerte en el espacio meridional andino, Salta en el siglo XVIII”. *Memoria Americana*, n. 15.

Caretta, Gabriela y Zacca, Isabel (2009). “Deambulando entre las Eusapias: Lugares de entierro y sociedad tras la ruptura independentista en Salta”, en Folquer, Cynthia y Amenta, Sara (eds.). *Sociedad, cristianismo y política. De la colonia al siglo XX*. Tucumán: Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino.

Carlos Varona, María Cruz (2007). “Cuerpos gloriosos: la muerte de los santos y las reliquias en la pintura española del siglo XVII”, en Arellano Ayuso, Ignacio y Vitse, Marc (coords.). *Modelos de vida en la España del Siglo de Oro, 2. El sabio y el santo*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert.

Carnevale, Diego (2012). “Medicina e religione di fronte alla morte nella Napoli del XVIII secolo”, en Mazzola, Roberto (ed.). *Antropologia e scienze sociali a Napoli in età moderna*. Roma: Aracne.

Carnevale, Diego (2014). *L'affare dei morti: Mercato funerario, politica e gestione della sepoltura a Napoli (secoli XVII-XIX)*. Roma: École française de Rome.

Caro Baroja, Julio (1985). *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los Siglos XVI y XVII*. Madrid: Sarpe.

Catalano, Amy J. (2015). *A Global History of Child Death. Mortality, burial, and parental attitudes*. Nueva York: Peter Lang.

Chaile, Telma L. (2004). “Las devociones marianas en la sociedad colonial salteña. Siglo XVIII”. *Andes*, n. 15.

Chaile, Telma L. (2005). “Piedad ilustrada y cultos locales en Salta durante la segunda mitad del siglo XVIII”. *X Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*, Rosario. Disponible en: <https://cdsa.aacademica.org/000-006/126.pdf>

- Chaile, Telma L. (2010) *Los cultos religiosos en Salta: Procesos de identidad y relaciones de poder*. Tesis doctoral (Universidad Nacional de La Plata).
- Chartier, Roger (1992). *El mundo como representación: estudios sobre historia cultural*. Barcelona: Gedisa.
- Chaunu, Pierre (1978). *La mort à Paris: XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles*. París: Fayard.
- Chiaramonte, José Carlos (2007). *La Ilustración en el Río de la Plata. Cultura eclesiástica y cultura laica durante el Virreinato*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Chinchilla, Perla (2020). “La Historia *magistra vitae* y el *practical past*”. *Historia y Grafía*, año 28, n. 55, pp. 83-127.
- Christian, William A. (1991). *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Madrid: Nerea.
- Cohen Imach, Victoria (1999). “Relecturas: epístolas oficiales y conventos femeninos”. *Anales de Literatura Hispanoamericana*, vol. 28, n. 2, pp. 1335-1352.
- Corbin, A. (1987). *El perfume o el miasma: El olfato y lo imaginario social. Siglos XVIII y XIX*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Corbin, Alain (1994). *Les cloches de la terre. Paysage sonore et culture sensible dans les campagnes au XIXe siècle*. París: Albin Michel.
- Cowen, Pablo (2000). “La Muerte Niña: Las patologías de la primera infancia en Buenos Aires. Fines del siglo XVIII - primeras décadas del siglo XIX”. *Anuario del Instituto de Historia Argentina*, n. 1, pp. 95-108.
- Cowen, Pablo (2006). “Las víctimas más propicias. Infancia y abusos en la Buenos Aires de la primera mitad del siglo XIX”, en Zapico, Hilda Raquel (coord.). *De prácticas, comportamientos y formas de representación social en Buenos Aires (s. XVII-XIX)*. Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur.
- Cruz, Enrique Normando (2009). *La política social en el antiguo régimen: Cofradías, hospitales, profesión médica, declaraciones de pobreza y montepíos en Jujuy (Argentina) en el período colonial*. Jujuy: CEIC.



Cruz de Amenábar, Isabel (1998). *La Muerte: Transfiguración de la Vida*. Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile.

Dal Castello, David (2017). *La ciudad circular: espacios y territorios de la muerte en Buenos Aires (1868-1903)*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires-Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo-Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas.

De Certeau, Michel (2000). *La invención de lo cotidiano, I. Artes de Hacer*. México: Universidad Iberoamericana.

De Certeau, Michel (2006). *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana.

Del Arco Moya, Juan (2003). “Religiosidad popular en Jaén durante el siglo XVIII. Actitud ante la muerte”, en Álvarez Santaló, Carlos; Buxó Rey, María Jesús y Rodríguez Becerra, Salvador (coords.). *La Religiosidad Popular II. Vida y Muerte: la imaginación religiosa*. Barcelona: Anthropos.

Deleuze, Gilles (1987). *Foucault*. Barcelona: Paidós.

Delumeau, Jean (1972). “Démographie et mentalités: la mort en Anjou (XVIIe-XVIIIe siècle)”. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, año 27, n. 6, pp. 1389-1399.

Delumeau, Jean. *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII*. Madrid: Alianza.

Delumeau, Jean (2012). *El miedo en Occidente: (Siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*. Barcelona: Taurus.

Di Stefano, Roberto (1997). “Abundancia de clérigos, escasez de párrocos: las contradicciones del reclutamiento del clero secular en el Río de la Plata (1770-1840)”. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, tercera serie, n. 16, pp. 33-59.

Di Stefano, Roberto (1997). “Magistri clericorum. Estudios eclesiásticos e identidades sacerdotales en Buenos Aires a fines de la época colonial”. *Anuario IEHS*, n. 12, pp. 177-195.

Di Stefano, Roberto (2000). "Entre Dios y el César: El clero secular rioplatense de las reformas borbónicas a la Revolución de Independencia". *Latin American Research Review*, vol. 35, n. 2, pp. 130-159.

Di Stefano, Roberto (2002). "La formación del movimiento asociativo, 1776-1860: de las cofradías coloniales a la asociación libre", en AA. VV. *Historia de la iniciativa asociativa en Argentina, 1776-1990*. Buenos Aires: Gadis.

Di Stefano, Roberto (2004). *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Di Stefano, Roberto (2007). "El púlpito anticlerical. Ilustración, deísmo y blasfemia en el teatro porteño postrevolucionario (1814-1824)". *Itinerarios*, año 1, n. 1, pp. 183-227. Versión online en: [http://historiapolitica.com/datos/biblioteca/relxix\\_distefano.pdf](http://historiapolitica.com/datos/biblioteca/relxix_distefano.pdf)

Di Stefano, Roberto (2008). "Ut unum sint. La reforma como construcción de la Iglesia (Buenos Aires, 1822-1824)". *Rivista di Storia del Cristianesimo*, n. 3, pp. 499-523.

Di Stefano, Roberto (2010). "Colegas clérigos del joven Darwin". *Anuario IEHS*, n. 25, pp. 259-280.

Di Stefano, Roberto (2012). *Ovejas negras. Historia de los anticlericales argentinos*. Buenos Aires: Sudamericana.

Di Stefano, Roberto y Peire, Jaime (2004). "De la sociedad barroca a la ilustrada: aspectos económicos del proceso de secularización en el Río de la Plata". *Andes. Antropología e Historia*, n. 15, pp. 117-150.

Di Stefano, Roberto y Zanatta, Loris (2000). *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires: Grijalbo Mondadori.

Di Stefano, Roberto y Zanca, José (2015). "Iglesia y catolicismo en la Argentina. Medio siglo de historiografía". *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 24, pp. 15-45.

Didi-Huberman, Georges (2011). *Ante el tiempo: historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

- Donato, María Pía (2014). *Sudden Death: Medicine and Religion in Eighteenth-Century Rome*. Farnham: Ashgate.
- Dose de Zemborain, Justa (1952). *Vida heroica de José de Zemborain, 1741-1804*. Buenos Aires: La Facultad.
- Dosse, François (2006). *La historia en migajas*. México: Universidad Iberoamericana.
- Duby, Georges (1988). *Guillermo el Mariscal*. Madrid: Alianza.
- Elias, Norbert (1988). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Elias, Norbert (1989). *La soledad de los moribundos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Estruch, Dolores (2009). "Fundar, gobernar y rezar. Una aproximación a los vínculos entre sociedad, política y religión en el Jujuy colonial (1656-1776)". *RUNA, Archivo para las Ciencias del Hombre*, vol. 30, n. 1, pp. 45-60.
- Farge, Artlette (2008). *Efusión y tormento, el relato de los cuerpos: historia del pueblo en el siglo XVIII*. Buenos Aires: Katz.
- Fasolino, Nicolás (1944). "La hermandad de San Pedro en la antigua diócesis de Buenos Aires". *Archivum. Revista de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina*, t. 2, Cuaderno II, pp. 249-284.
- Favelukes, Graciela (2007). "Para el mejor orden y policía de la ciudad: reformas borbónicas y gobierno urbano en Buenos Aires". *Seminario de Crítica-Instituto de Arte Americano*, n. 158. Disponible en: <http://www.iaa.fadu.uba.ar/publicaciones/critica/0158.pdf>
- Febvre, Lucien (1941). "La sensibilité et l'histoire: Comment reconstituer la vie affective d'autrefois?". *Annales d'histoire sociale*, t. 3, n. 1-2, pp. 5-20.
- Fernández Conde, Francisco Javier (2005). *La religiosidad medieval en España, 2. Plena Edad Media (ss. XI-XII)*. Gijón: Trea.

Fernández de Burzaco, Hugo (1986-1991). *Aportes biogenealógicos para un padrón de habitantes del Río de la Plata*, vol. I-VI. Buenos Aires: Edición del Autor.

Fiquepron, Maximiliano (2020). *Morir en las grandes pestes. Las epidemias de cólera y fiebre amarilla en la Buenos Aires del siglo XIX*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Flores Galindo, Alberto (1991). *La ciudad sumergida: aristocracia y plebe en Lima, 1760-1830*. Lima: Horizonte.

Fogelman, Patricia (2000). “Una cofradía mariana urbana y otra rural en Buenos Aires a fines del período colonial”. *Andes*, n. 11.

Fogelman, Patricia (2003). *La Omnipotencia Suplicante. El culto mariano en la ciudad de Buenos Aires y la campaña en los siglos XVII y XVIII*. Tesis doctoral (Universidad de Buenos Aires). Disponible en: <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1420>

Fogelman, Patricia (2004). “Coordenadas marianas: tiempos y espacios de devoción a la Virgen a través de las cofradías porteñas coloniales”. *Trabajos y comunicaciones*, n. 30-31.

Fogelman, Patricia (2011). “Las representaciones de la Virgen María en el Cielo. Una aproximación al imaginario cristiano americano colonial”, en *Entre cielos e infiernos. Memoria del V Encuentro Internacional sobre Barroco*. La Paz (Bolivia): Fundación Visión Cultural.

Foucault, Michel (2001). *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, Michel (2002). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, Michel (2005). *Vigilar y castigar: el nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Franco Rubio, Gloria (2015). “Fragmentos de cotidianeidad. Historiar lo cotidiano”. *Cuadernos de Historia Moderna*, n. 14, pp. 11-32.

Fraschina, Alicia (2010). *Mujeres consagradas en el Buenos Aires colonial*. Buenos Aires: Eudeba.

Fraschina, Alicia (2015). *La expulsión no fue ausencia. María Antonia de San José, beata de la Compañía de Jesús: biografía y legado*. Rosario: Prohistoria.

Frías, Susana (2007). “Aranceles eclesiásticos, norma y costumbre”. *Investigaciones y Ensayos*, n. 56, pp. 133-162.

Frías, Susana y Montserrat, María Inés (2017). “Pestes y muerte en el Río de la Plata y Tucumán (1700-1750)”. *Temas de Historia Argentina y Americana*, n. 25, vol. 1, pp. 29-59.

Frizzi de Longoni, Haydeé E. (1947). *Rivadavia y la reforma eclesiástica*. Buenos Aires: La Prensa Médica Argentina.

Furlong, Guillermo (1945). “La Casa de Ejercicios de Buenos Aires”. *Archivum. Revista de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina*, t. III, Cuaderno 1, pp. 96-111.

Furlong, Guillermo (1947). *Médicos argentinos durante la dominación hispánica*. Buenos Aires: Huarpes.

Furlong, Guillermo (1953-1955). *Historia y bibliografía de las primeras imprentas rioplatenses (1700-1850)*, t. I-II. Buenos Aires: Guaranía/Librería del Plata.

Gallo, Klaus (2005). “¿Una sociedad volteriana? Política, religión y teatro en Buenos Aires (1821-1827)”. *Entrepasados*, n. 27, pp. 117-131.

Gallo, K. (2008). “A la altura de las luces del siglo: el surgimiento de un clima intelectual en la Buenos Aires posrevolucionaria”, en Altamirano, Carlos (dir.) y Myers, Jorge (ed.). *Historia de los intelectuales en América Latina, I. La ciudad letrada, de la conquista al modernismo*. Buenos Aires: Katz.

Garavaglia, Juan Carlos (2007). *Construir el estado, inventar la nación: El Río de la Plata, siglos XVIII-XIX*. Buenos Aires: Prometeo.

García Belsunce, César A. (dir.) (1977). *Buenos Aires, 1800-1830*, t. II. *Salud y Delito*, Buenos Aires: Emecé.

García Belsunce, César A. (2013). *Pertenencias extrañas: libros en Buenos Aires en 1815*. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia.

García Fernández, Máximo (2003). “Vida y muerte en Valladolid. Un estudio de religiosidad popular y mentalidad colectiva: los testamentos”, en Álvarez Santaló, Carlos; Buxó Rey, María Jesús y Rodríguez Becerra, Salvador (coords.). *La Religiosidad Popular II. Vida y Muerte: la imaginación religiosa*. Barcelona: Anthropos.

García Gascón, María José (2003). “El ritual funerario a fines de la Edad Moderna: una manifestación de la religiosidad popular”, en Álvarez Santaló, Carlos; Buxó Rey, María Jesús y Rodríguez Becerra, Salvador (coords.). *La Religiosidad Popular II. Vida y Muerte: la imaginación religiosa*. Barcelona: Anthropos.

Gayol, Sandra (2012). “La celebración de los grandes hombres: funerales gloriosos y carreras post-mortem en Argentina”. *Quinto Sol*, vol. 16, n. 2.

Gayol, Sandra y Kessler, Gabriel (2015). *Muerte, política y sociedad en la Argentina*. Buenos Aires: Edhasa.

Gayol, Sandra y Kessler, Gabriel (2018). *Muertes que importan. Una mirada sociohistórica de los casos que marcaron la Argentina reciente*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Geertz, Clifford (2003). “Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura”, en *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Geremek, Bronislaw (1989). *La piedad y la horca: historia de la miseria y de la caridad en Europa*. Madrid: Alianza.

Geres, René Osvaldo (2010). “Con el muerto a otra parte... Consideraciones sobre la piedad mortuoria y sus espacios en la ciudad de Jujuy entre fines de la colonia y los primeros años independientes”. *Andes*, n. 21, pp. 95-114.

Ginzburg, Carlo (1999). *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*. Barcelona: Muchnik.

Gómez, Fernando (2015). “Conflictos religiosos y adhesiones políticas en la guerra revolucionaria. La retirada del ejército auxiliar del Perú en 1811”. *Folia histórica del Nordeste*, n. 23, pp. 219-241.

Gómez Navarro, Soledad (1998). *Una elaboración cultural de la experiencia del morir. Córdoba y su provincia en el Antiguo Régimen*. Córdoba (España): Universidad de Córdoba.

Gómez Navarro, Soledad (2010). “Historiografía e historia de las actitudes ante la muerte: la España del antiguo régimen vista desde la provincia de Córdoba”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Disponible en: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/60167>

González, Ricardo (2005). *Arte y cofradías. Los signos de la unión*. Tesis doctoral (Universidad de Buenos Aires). Disponible en: <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1357>

González, Rubén (2000). *El General Belgrano y la Orden de Santo Domingo*. Tucumán: Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino.

González Cruz, David y Lara Ródenas, Manuel José (2003). “Actitudes ante la muerte en los hospitales sevillanos: El Hospital de las Cinco Llagas (1700-1725)”, en Álvarez Santaló, Carlos; Buxó Rey, María Jesús y Rodríguez Becerra, Salvador (coords.). *La Religiosidad Popular II. Vida y Muerte: la imaginación religiosa*. Barcelona: Anthropos.

González Fasani, Ana Mónica (2006a). “¿Qué entendemos por cofradía colonial? Una aproximación a un marco teórico para su estudio”, en Zapico, Hilda R. (coord.). *De prácticas, comportamientos y formas de representación social en Buenos Aires (s. XVII-XIX)*. Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur.

González Fasani, Ana Mónica (2006b). “El espíritu cofradiero en el Buenos Aires colonial (siglos XVII-XVIII)”, en Zapico, Hilda R. (coord.). *De prácticas, comportamientos y formas de representación social en Buenos Aires (s. XVII-XIX)*. Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur.

Greshake, Gisbert (1974). “Hacia una teología del morir”. *Concilium. Revista Internacional de Teología*, n. 94, pp. 76-94.

Gutiérrez, Juan María (1866). *Bibliografía de la primera imprenta de Buenos Aires desde su fundación hasta el año 1810 inclusive...* Buenos Aires: Imprenta de Mayo.

Halperín Donghi, Tulio (1975). “Una estancia en la campaña de Buenos Aires, Fontezuela, 1753-1809”, en Florescano, Enrique (coord.). *Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina*. México: Siglo XXI.

Halperín Donghi, Tulio (2014). *Revolución y guerra: formación de una élite dirigente en la Argentina criolla*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Hernández, Manuel. 1990. *La muerte en Canarias en el siglo XVIII (Un estudio de historia de las mentalidades)*. Santa Cruz de Tenerife: Centro de la Cultura Popular Canaria.

Huizinga, Johan (1994). *El otoño de la Edad Media*. Madrid: Alianza.

Iogna Prat, Dominique. (2010). “Le religieux et le sacré”, en Sirinelli, Jean François; Cauchy, Pascal y Gauvard, Claude (dirs.). *Les historiens français à l'œuvre*. París: PUF.

Jijena, Lucrecia (2006). *La venerable Orden Tercera de Santo Domingo: presencia en Buenos Aires durante el siglo XVIII*. Tucumán: Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino.

Johnson, Lyman L. (ed.) (2004). *Death, Dismemberment, and Memory: Body Politics in Latin America*. Albuquerque: New Mexico University Press.

Johnson, Lyman L. (2013). *Los talleres de la revolución: la Buenos Aires plebeya y el mundo del Atlántico, 1776-1810*. Buenos Aires: Prometeo.

Jungmann, Josef A. (1951). *El Sacrificio de la Misa: Tratado histórico-litúrgico*. Madrid: Herder.

Kantorowicz, Ernst H. (2012). *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Madrid: Akal.

Lafarga, Francisco (2000). “La muerte del filósofo”. *Cuadernos de Estudios del Siglo XVIII*, n. 10-11, pp. 63-74.



Lafuente Machain, Ricardo (1946). *Buenos Aires en el siglo XVIII*. Buenos Aires: Municipalidad de la Ciudad de Buenos Aires.

Laqueur, Thomas W. (2015). *The Work of the Dead: A Cultural History of Mortal Remains*. Princeton: Princeton University Press

Lara Ródenas, Manuel José (1999). *La muerte barroca: Ceremonia y sociabilidad funeral en Huelva durante el siglo XVII*. Huelva: Universidad de Huelva.

Larkin, Brian (2010). *The very nature of God. Baroque catholicism and religious reform in Bourbon Mexico City*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Lauwers, Michel (1999). “Le cimetière dans le Moyen Âge latin. Lieu sacré, saint et religieux”. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, año 54, n. 5, pp. 1047-1072.

Lauwers, Michel (2005). *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*. París: Aubier.

Le Goff, Jacques (1982). *Mercaderes y banqueros de la Edad Media*. Buenos Aires: Eudeba.

Le Goff, Jacques (1989). *El nacimiento del purgatorio*. Madrid: Taurus.

Le Goff, Jacques (2003). *La bolsa o la vida. Economía y Religión en la Edad Media*. Gedisa: Barcelona.

Le Roy Ladurie, Emmanuel (1974). “L'histoire immobile”. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, año 29, n. 3, pp. 673-692.

Lebrun, François (1971). *Les hommes et la mort en Anjou aux XVIIe et XVIIIe siècles: essai de démographie et de psychologie historiques*. París-La Haya: Mouton.

Levaggi, Abelardo (1972). “La pena de muerte en el derecho argentino precodificado. Un capítulo de la historia de las ideas penales”. *Revista de Historia del Derecho “Ricardo Levene”*, vol. 23, pp. 17-91.

Levaggi, Abelardo (1978). *Historia del derecho penal argentino*. Buenos Aires: Perrot.

Levaggi, Abelardo (1986). “La desamortización eclesiástica en el Virreinato del Río de la Plata”. *Revista de Historia de América*, n. 102, pp. 7-89.

Levene, Ricardo (1945). *Historia del derecho argentino, t. VII. Documentos referentes al derecho patrio argentino hasta 1829*. Buenos Aires: Kraft.

Levi, Giovanni (1990). *La herencia inmaterial. La historia de un exorcista piamontés del siglo XVII*. Madrid: Nerea.

Lewin, Boleslao (1950). *El Santo Oficio en América: y el más grande proceso inquisitorial en el Perú*. Buenos Aires: Sociedad Hebraica Argentina.

Lewin, Boleslao (1957). *Supresión de la inquisición y libertad de cultos en la Argentina*. La Plata: FaHCE-UNLP.

Lewin, Boleslao (1967). *La inquisición en hispanoamérica: judíos, protestantes y patriotas*. Buenos Aires: Paidós.

Lomnitz, Claudio (2013). *Idea de la Muerte en México*. México: Fondo de Cultura Económica.

López Carvajal, David (2013). “La reforma de las cofradías en el siglo XVIII: Nueva España y Sevilla en comparación”. *Estudios de historia novohispana*, n. 48, pp. 3-33.

López López, Roberto J. (2003). “Las disposiciones testamentarias sobre misas y fundaciones de misas en Asturias en los siglos XVI a XVIII”, en Álvarez Santaló, Carlos; Buxó Rey, María Jesús y Rodríguez Becerra, Salvador (coords.). *La Religiosidad Popular II. Vida y Muerte: la imaginación religiosa*. Barcelona: Anthropos.

Lorite Cruz, Pablo (2014). “Las exequias de niños en el catolicismo, fiesta “alegre” a nivel iconográfico dentro de la muerte”, en Campos y Fernández de Sevilla, Francisco Javier (coord.). *El mundo de los difuntos: culto, cofradías y tradiciones*. San Lorenzo del Escorial: Ediciones Escorialenses.

Lozano López, Juan Carlos (2014). “La cultura simbólica en el Barroco”, en Lomba Serrano, Concha y Lozano López, Juan Carlos (eds.). *El recurso a lo simbólico. Reflexiones sobre el gusto, II*. Zaragoza: Institución “Fernando el Católico”.

Lucero, Juan A. (2013). “Hermandad de San Ginés en Buenos Aires”. *Revista del Notariado*, n. 912, pp. 283-299. Disponible en:

<https://www.colegio-escribanos.org.ar/biblioteca/cgi-bin/ESCRI/ARTICULOS/63389.pdf>

Luqui Lagleyze, Julio Ángel (1981). *Las iglesias de la ciudad de la Trinidad y Puerto de Santa María de los Buenos Aires: 1536-1810*. Buenos Aires: Municipalidad de la Ciudad de Buenos Aires.

Mallo, Silvia (2004). “Pobreza y formas de subsistencia en el Virreinato del Río de La Plata a fines del siglo XVIII”, en *La sociedad rioplatense ante la justicia. La transición del siglo XVIII al XIX*. La Plata: Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires “Dr. Ricardo Levene”.

Mandrou, Robert (1959). “Pour une histoire de la Sensibilité”. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations.*, año 14, n. 3, pp. 581-588.

Maravall, José Antonio (1975). *La cultura del barroco: análisis de una estructura histórica*. Barcelona: Ariel.

Mariluz Urquijo, José María (1977). “El elogio de Melo por el Doctor Montero: Un modelo rioplatense del oficio de virrey”, en AA. VV. *Bicentenario del Virreinato del Río de la Plata*, vol II, pp. 315-332. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia.

Mariluz Urquijo, José María (1987). *El Virreinato del Río de la Plata en la época del marqués de Avilés (1799-1801)*. Buenos Aires: Plus Ultra.

Mariluz Urquijo, José María (2006). “La predicación rioplatense frente al poder en el siglo XVIII”. *Revista de Historia del Derecho*, n. 34, pp. 191-212.

Martínez, I. (2016). “¿Víctimas o partícipes necesarios? Cómo pensamos el papel del clero y la Iglesia en la construcción de la república (Diócesis de Buenos Aires, siglo XIX)”. *Anuario IEHS*, vol. 31, n. 1.

Martínez Casado, Guillermina (2002). “La cofradía de los señores soldados del presidio de Buenos Aires, 1639-1762”, en Barrios, Feliciano (coord.). *Derecho y administración pública en las Indias hispánicas: Actas del XII Congreso Internacional de Historia del Derecho Indiano*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha.

Martínez de Sánchez, Ana María (1995). “De lo pecuniario a lo espiritual: La Bula de Composición”. *Revista de Historia del Derecho*, n. 23, pp. 199-228.

Martínez de Sánchez, Ana María (1996). *Vida y “buena muerte” en Córdoba durante la segunda mitad del siglo XVIII*. Córdoba: Centro de Estudios Históricos “Prof. Carlos S. A. Segreti”.

Martínez de Sánchez, Ana María (2005). “La resurrección de los muertos: significado del espacio sepulcral”. *Hispania Sacra*, vol. 57, n. 115, pp. 109–140.

Martínez de Sánchez, Ana María (2007). *Los jesuitas: sus cofradías y congregaciones*. Córdoba: Universidad Católica de Córdoba.

Martínez de Sánchez, Ana María (2008). “El arancel eclesiástico en Cuyo”. *Revista de Historia del Derecho*, nº 36, pp. 181-227.

Martínez Gil, Fernando (2000). *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha.

Mayo, Carlos A. (1986). “Iglesia y esclavitud en el Río de La Plata: El caso de la Orden Betlemita (1748-1822)”. *Revista de Historia de América*, n. 102, pp. 91-102.

Mayo, Carlos A. (1991). *Los betlemitas en Buenos Aires: convento, economía y sociedad (1748-1822)*. Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla.

Mayo, Carlos A. (2001). “Notas y debates: La Iglesia colonial en perspectiva”. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, tercera serie, n. 23, pp. 155-156.

Mayo, Carlos A. (2004a). *Estancia y sociedad en la Pampa, 1740-1820*. Buenos Aires: Biblos.

Mayo, Carlos A. (2004b). *Porque la quiero tanto: historia del amor en la sociedad rioplatense (1750-1860)*. Buenos Aires: Biblos.

Mazzoni, María Laura (2019). *Mandato divino, poder terrenal: administración y gobierno de la diócesis de Córdoba del Tucumán (1778-1836)*. Rosario: Prohistoria.

McDonnell, Colleen y Lang, Bernhard (2001). *Historia del Cielo. De los autores bíblicos hasta nuestros días*. Madrid: Taurus.

Mc Evoy, Carmen (ed.). (2006). *Funerales republicanos en América del Sur: tradición, ritual y nación, 1832-1896*. Santiago de Chile: Centro de Estudios Bicentenario.

Medina, José Toribio (1945). *La Inquisición en el Río de la Plata*. Buenos Aires: Huarpes.

Minois, Georges (2005a). *Historia de los infiernos*. Barcelona: Paidós.

Minois, Georges (2005b). *Storia del mal di vivere. Dalla malinconia alla depressione*. Bari: Dedalo.

Mitre Fernández, Emilio (1988). *La muerte vencida. Imágenes e historia en el Occidente Medieval (1200-1348)*. Madrid: Encuentro Ediciones.

Molina, Raúl A. (1991). *La familia porteña en los siglos XVII y XVIII. Historia de los divorcios en el período hispánico*. Buenos Aires: Fuentes Históricas y Genealógicas Argentinas.

Moreno, José Luis (2004). *Historia de la familia en el Río de la Plata*. Buenos Aires: Sudamericana.

Morín, Alejandro (2001). "Suicidas, apóstatas y asesinos. La desesperación en la Séptima Partida de Alfonso el Sabio". *Hispania*, vol. 61, n. 207, pp. 179–219.

Mörner, Magnus (1985). *Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata*. Buenos Aires: Hyspamérica.

Muchembled, Robert (2006). *Historia del Diablo. Siglos XII-XX*. México: Fondo de Cultura Económica.

Muñoz Fernández, A. (2006). “Plantus Mariae: Mujeres, lágrimas y agencia cultural”. *Arenal*, n. 13, vol. 2.

Núñez, Luis F. (1970). *Los cementerios*. Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas-Ministerio de Cultura y Educación.

Olivero, Sandra (2004). “Muerte y ritual en Buenos Aires (1785-1816)”, en Hernández Palomo, José Jesús (coord.). *Enfermedad y muerte en América y Andalucía (siglos XVI-XX)*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Ortemberg, Pablo (2012). “Las Vírgenes Generales: acción guerrera y práctica religiosa en las campañas del Alto Perú y el Río de la Plata (1810-1818)”. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, n. 35, pp. 11-49.

Ortiz Caballero, María Inés (2010). *El pensamiento ilustrado en el surgimiento de cementerios extramuros en la Ciudad de México, 1787-1821: historia de un proyecto frustrado*. Tesis de Licenciatura (Universidad Nacional Autónoma de México). Disponible en: [https://ru.dgb.unam.mx/handle/DGB\\_UNAM/TES01000666501](https://ru.dgb.unam.mx/handle/DGB_UNAM/TES01000666501)

Otero, José Pacífico (1908). *La Orden franciscana en el Uruguay: crónica histórica del convento de San Bernardino de Montevideo*. Buenos Aires: Cabaut y Cía.

Otto, Walter (1956). *Theophania: Der Geist der altgriechischen Religion*. Hamburgo: Rowohlt.

Pantoja Barco, Rosita (2008). *Afrodita barroca: fragmentos para el estudio de una sensibilidad de la cultura. Popayán, siglos XVII y XVIII*. Quito: Abya-Yala.

Page, Carlos A. (2009). “La vida de Santa Rosa de Lima en los lienzos del convento de Santa Catalina de Córdoba (Argentina)”. *Anales del Museo de América*, n. XVII, pp. 28-41.

Patti, Beatriz y Poltarak, Sara (1991). “Los cementerios en la evolución de la ciudad de Buenos Aires (siglo XIX)”. *Documentos de Arquitectura Nacional y Americana*, Nro. 30., pp. 13-20.

Peire, Jaime (s/f). *Bibliotecas tardocoloniales: los libros como semióforos culturales: 1767-1816*, mimeo.

Peire, Jaime (1993). “La manipulación de los capítulos provinciales, las élites, y el imaginario sociopolítico colonial tardío”. *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 50, n. 1, pp. 13-54.

Peire, Jaime (2000). *El taller de los espejos: Iglesia e Imaginario, 1767-1815*. Buenos Aires: Claridad.

Peire, Jaime (2001). “Notas y debates: Los pliegues de la unidad múltiple”. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, tercera serie, n. 23, pp. 142-147.

Petrucci, Armando (2013). *Escrituras últimas: Ideología de la muerte y estrategias de lo escrito en el mundo occidental*. Buenos Aires: Ampersand.

Prosperi, Adriano (2013). *Delitto e perdono. La pena di morte nell'orizzonte mentale dell'Europa cristiana. XIV-XVIII secolo*. Turín: Einaudi.

Quesada, Vicente (1864). “Noticias históricas sobre la fundación y edificación de la iglesia de San Miguel (Buenos Aires)”. *La Revista de Buenos Aires*, año II, n. 19.

Porro Girardi, Nelly Raquel (1994). “Alhajas”, en *Lo suntuario en la vida cotidiana del Buenos Aires virreinal: De lo material a lo espiritual*. Buenos Aires: PRHISCO-CONICET.

Rabinovich, Alejandro (2009). “La gloria, esa plaga de nuestra pobre América del Sud. Ethos guerrero en el Río de la Plata durante la Guerra de la Independencia, 1810-1824”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Disponible en: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/56444>

Rahner, Karl (1969). *Sentido teológico de la muerte*. Barcelona: Herder.

Ramos, Gabriela (2015). *Muerte y conversión en los Andes: Lima y Cuzco, 1532-1670*. Lima: Institut français d'études andines-Instituto de Estudios Peruanos-Embajada de Francia.

Rebagliati, Lucas (2016). “Del «pobre afligido» al «vicioso holgazán»: concepciones de pobreza en Buenos Aires (1700-1810)”. *Anuario del Instituto de Historia Argentina*, vol. 16, n. 2.

Reis, João José (1991). *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras.

Reitano, Emir (2003). *Los portugueses del Buenos Aires tardocolonial: Inmigración, sociedad, familia, vida cotidiana y religión*. Tesis doctoral (Universidad Nacional de La Plata). Disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.237/te.237.pdf>

Ribera, Adolfo Luis y Schenone, Héctor H. (1948). *El arte de la imáginería en el Río de la Plata*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires-Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas.

Rípodas Ardanaz, Daisy (1982). *El obispo Azamor y Ramírez: tradición cristiana y modernidad*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

Rípodas Ardanaz, Daisy (1992). “El ingrediente religioso en las exequias y proclamaciones reales”. *Archivum. Revista de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina*, n. 16, pp. 163-176.

Rípodas Ardanaz, Daisy (1994). *La biblioteca porteña del obispo Azamor y Ramírez: 1788-1796*. Buenos Aires: PRHISCO-CONICET.

Roca, Facundo (2017). “Libros para la buena muerte en el Río de La Plata tardocolonial: el «Dispertador» de Fray José de San Alberto”. *VI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*, Mar del Plata Disponible en: <https://cdsa.aacademica.org/000-019/185.pdf>

Roca, Facundo (2020). “Abogada e intercesora. Muerte y devoción mariana en el Buenos Aires tardocolonial (1750-1810)”. *Hispania Sacra*, vol. 72, n. 146, pp. 501–513.

Roca, Facundo (2020). “La militarización de la muerte: guerra y religión en el Río de la Plata a comienzos del siglo XIX (1806-1820)”. *Historia Caribe*, vol. 15, n. 36, pp. 205-234.

Roche, Daniel (1976). “La Mémoire de la Mort: recherche sur la place des arts de mourir dans la Librairie et la lecture en France aux XVIIe et XVIIIe siècles”. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, año 31, n. 1, pp. 76-119.

Rodrigues, Claudia (2005). *Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. Río de Janeiro: Arquivo Nacional.

Rodríguez González, Ana Luz (1999). *Cofradías, capellanías, epidemias y funerales: Una mirada al tejido social de la Independencia*. Bogotá: Banco de la República-El Áncora.



Rodríguez Trujillo, Wilson V. (2010). *Arquitectura de madera en las misiones jesuíticas de Chiquitos (Bolivia) del siglo XVIII y sus orígenes prehispánicos y europeos*. Tesis doctoral. (Universidad Politécnica de Catalunya). Disponible en:

<https://upcommons.upc.edu/bitstream/handle/2117/93458/TJADG1de2.pdf>

Romano, Ruggerio (1996). "Historia cuantitativa, historia económica e historia: algunas consideraciones sobre la historiografía francesa de hoy", en Gortari, Hira y Zemeño, Guillermo (comp.). *Historiografía francesa. Corrientes temáticas y metodológicas recientes*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto de Investigaciones Históricas/UNAM /Instituto Mora/Universidad Iberoamericana.

Rosal, Miguel Ángel (2007). "Religiosidad afroamericana. Cofradías y sincretismo afrocatólico, siglos XVI-XIX". *I Jornadas Nacionales de Historia Social*, La Falda. Disponible en: [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.9652/ev.9652.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.9652/ev.9652.pdf)

Rubial García, Antonio (2010). *El paraíso de los elegidos: una lectura de la historia cultural de Nueva España 1521-1804*. México: Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México.

Salas, Alberto Mario (2013). *Crónica y diario de Buenos Aires, 1806-1807*, t. I-II. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.

Saldaña Retamar, Reginaldo (1914). *Rasgos hagio-biográficos del venerable hermano José del Rosario Zemborain, lego dominico (1741-1804)*. Buenos Aires: Escuela tipográfica "Huerfanitos de D. Bosco".

Salvia, Ernesto R. (2003). "La creación de parroquias en la iglesia particular de Buenos Aires, 1ra parte. Desde la Colonia hasta 1923". Disponible en: [http://www.historiaparroquias.com.ar/document/creacion\\_parroquias\\_p1.pdf](http://www.historiaparroquias.com.ar/document/creacion_parroquias_p1.pdf)

Schenone, Héctor H. (1960). "La escultura funeraria en el Perú". *Anales del Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas*, n. 13, pp. 44-58.

Schenone, Héctor H. (1992). *Iconografía del arte colonial: los santos*, vol. I-II. Buenos Aires: Tarea.

Schenone, Héctor H. (1998). *Iconografía del arte colonial: Jesucristo*. Buenos Aires: Tarea.

Schmitt, Jean Claude (1976). “Le suicide au Moyen Âge”. *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, año 31, n. 1, pp. 3-28.

Scocchera, Vanina (2014). “Imágenes, lecturas y prácticas barrocas del buen morir. Los tránsitos de la Virgen y San José en el monasterio de San José de Córdoba del Tucumán (segunda mitad siglo XVIII)”. *VI Congreso Internacional de Ciencias Sociales y Humanidades: Imágenes de la Muerte*, Salta.

Seoane, María Isabel (1985). *Sentido espiritual del testamento indiano*. Buenos Aires: FECIC.

Seoane, María Isabel (1991). “El ejercicio del derecho de sepultura en Montevideo”. *Revista Historia del Derecho*, n. 28, pp. 141-154.

Seoane, María Isabel (1995). *Forma y contenido de los testamentos bonaerenses del siglo XVIII: estudio iushistoriográfico*. Buenos Aires: Edición del Autor.

Seoane, María Isabel (2006). *Un salvoconducto al cielo. Prácticas testamentarias en el Buenos Aires indiano*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho.

Sidy, Bettina (2011). “Política y suciedad. Concepciones y prácticas gubernamentales en torno a la limpieza y la salubridad en el Buenos Aires colonial (1740-1776)”. *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*, n. 19, vol. 2.

Siegrist de Gentile, N. (2005). “Enterramientos antiguos en las iglesias de la Ciudad de Buenos Aires: siglos XVII y XVIII”, en Maronese, Leticia (comp.). *Patrimonio cultural en cementerios y rituales de la muerte.*, vol. II. Buenos Aires: Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires.

Smith, Daniel S. (1985). “Child naming practices, kinship ties and change in family attitudes in Hingham, Massachusetts, 1641 to 1880”. *Journal of Social History*, vol. 18, n. 4, pp. 541-566.

Snyder, Terri L. (2015). *The Power to Die: Slavery and Suicide in British North America*. Chicago: The University of Chicago Press.

Socolow, Susan (1978). *The Merchants of Buenos Aires 1778-1810. Family and commerce*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Soto Cortés, Alberto (2010). *Reina y soberana. Una historia sobre la muerte en el México del siglo XVIII*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Steinberg, María Eugenia; Portantier Gabriela y Sapere, Analía (2008). “Poder y representación. Inscripciones latinas en Buenos Aires”. *Espacios de crítica y producción*, n. 37.
- Taylor, William B. (1999). *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*. Zamora-México: El Colegio de Michoacán-Secretaría de Gobernación-El Colegio de México.
- Tenenti, Alberto (1957). *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento (Francia e Italia)*. Turín: Einaudi.
- Thomas, Louis Vincent (1978). *Mort et pouvoir*. París: Payot.
- Thomas, Louis Vincent (1991). *La muerte: una lectura cultural*. Barcelona: Paidós.
- Thomas, Louis Vincent (2015). *Antropología de la Muerte*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Torre Revello, José (2004). *Crónicas del Buenos Aires colonial*. Buenos Aires: Taurus.
- Troisi Meleán, Jorge (1995). “Mercedarios, franciscanos y dominicos en el Río de la Plata: Estructura etaria, procedencia geográfica y patrones de carrera. Fines del período colonial”, en AA. VV. *Iglesia, sociedad y economía colonial*. La Plata: FAHCE-UNLP.
- Troisi Meleán, Jorge (1999). “Los colegios de la provincia del Paraguay y sus esclavos”, en *Congreso Internacional Jesuitas 400 años en Córdoba*, t. 1. Córdoba: Junta Provincial de Historia de Córdoba.
- Troisi Meleán, Jorge (2016). *Socios incómodos. Los franciscanos de Córdoba en una era de transformaciones (1767-1829)*. Rosario: Prohistoria.
- Trujillo, Oscar (2014). “Los pobres del Buenos Aires colonial: Caridad, poder y prestigio”. *Revista del Departamento de Ciencias Sociales UNLu*, n. 4, pp. 5-21.
- Turrent, Lourdes (2013). *Rito, música y poder en la Catedral Metropolitana. México, 1790-1810*. México: Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México.

- Udaondo, Enrique (1920). *Crónica histórica de la venerable orden tercera de San Francisco en la República Argentina*. Buenos Aires: Sebastián de Amorrortu.
- Udaondo, Enrique (1945). *Diccionario biográfico colonial argentino*, Buenos Aires: Huarpes.
- Valenzuela, Márquez (2010). “Entre campanas y cañones: perspectivas sobre la sonoridad política en el Santiago borbónico”. *Hib. Revista de Historia Iberoamericana*, vol 3, n. 1.
- Vigarello, Georges (2016). *Histoire des pratiques de santé. Le sain et le malsain depuis le Moyen Âge*. París: Seuil.
- Voekel, Pamela (2002). *Alone Before God: The Religious Origins of Modernity in Mexico*. Durham: Duke University Press.
- Von Balthasar, Hans Urs (1997). *Teodramática 5: El último acto*. Madrid: Encuentro.
- Von Wobeser, Gisela (2006). “La Consolidación de Vales Reales como factor determinante de la lucha de independencia en México, 1804-1808”. *Historia Mexicana*, n. 56, vol. 2, pp. 373-425.
- Von Wobeser, Gisela (2012). “Certezas, incertidumbres y expectativas en torno a la salvación del alma. Creencias escatológicas en Nueva España, siglos XVI-XVIII”. *Historia Mexicana*, vol. 61, n. 4, pp. 1311-1348.
- Vovelle, Michel (1973). *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle. Les attitudes devant la mort d'après les clauses de testaments*. París: Plon.
- Vovelle, Michel (1975). “Les Attitudes devant la mort, front actuel de l'histoire des mentalités”. *Archives de sciences sociales des religions*, n. 39, pp. 17-29. Disponible en: [http://www.persee.fr/doc/assr\\_0335-5985\\_1975\\_num\\_39\\_1\\_2764](http://www.persee.fr/doc/assr_0335-5985_1975_num_39_1_2764)
- Vovelle, Michel (1985). *Ideologías y Mentalidades*. Barcelona: Ariel.
- Vovelle, Michel (1990) [1974]. *Mourir autrefois: attitudes collectives devant la mort aux XVIIe et XVIIIe siècles*. París: Gallimard.
- Vovelle, Michel (2000) [1983]. *La mort et l'Occident: de 1300 à nos jours*. París: Gallimard.

Vovelle, Michel y Vovelle Gaby (1969). “La mort et l'au-delà en Provence d'après les autels des âmes du purgatoire (XVe-XXe siècle)”. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, año 24, n. 6, 1602-1634.

Warren, Adam (2010). *Medicine and Politics in Colonial Peru. Population Growth and the Bourbon Reforms*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Warren, Adam (2013). “Piedad barroca, epidemias, y las reformas funerarias y de entierro en las iglesias limeñas, 1808-1850”. *Horizontes, Bragança Paulista*, vol. 21, pp. 7-14.

Warner, Marina (2013). *Alone of all her sex. The myth and cult of the Virgin Mary*. Oxford: Oxford University Press.

White, Hayden (2014). *The Practical Past*. Evanston (Illinois): Northwestern University Press.

Wilde, Guillermo (2016). *Religión y poder en las misiones guaraníes*. Buenos Aires: SB.

Woolf, Stuart (1989). *Los pobres en la Europa moderna*. Barcelona: Crítica.

Zapata Gollan, Agustín (1960). *Supersticiones y amuletos*. Santa Fe: Ministerio de Educación y Cultura-Departamento de Estudios Etnográficos y Coloniales

Zapico, Hilda Raquel (2005a). “El rey y sus reinos: Poder y Ceremonias Funerarias en el Buenos Aires del siglo XVII”, en Maronese, Leticia (comp.). *Patrimonio cultural en cementerios y rituales de la muerte*, vol. II. Buenos Aires: Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires.

Zapico, Hilda Raquel (2005b). “Una demostración pública de honor, fama y notabilidad en el Buenos Aires del siglo XVII: las honras fúnebres”, en Maronese, Leticia (comp.). *Patrimonio cultural en cementerios y rituales de la muerte.*, vol. II. Buenos Aires: Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires.

Zárate Toscano, Verónica (2005). *Los nobles ante la muerte en México: actitudes, ceremonias y memoria, 1750-1850*. México: El Colegio de México-Instituto de Investigaciones Dr. José Luis Mora.

Zárate Toscano, Verónica (2014). “La memoria de la muerte en México entre el siglo XVIII y el XIX”, en Rodrigues, Claudia y Henrique Lopes, Fábio (eds.). *Sentidos da Morte e do Morrer na Ibero-América*. Río de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Ziegler, Jean (1975). *Les vivants et la mort. Essai de sociologie*. París: Seuil.

Zuretti, Juan Carlos (1972). *Nueva historia eclesiástica argentina: del Concilio de Trento al Vaticano II*. Buenos Aires: Itinerarium.

## Anexo<sup>1208</sup>

### Anexo III-1. Gasto en comida de honras (María José Pando, 1780).<sup>1209</sup>

| Cuenta de los gastos causados en la comida de honras |             |
|------------------------------------------------------|-------------|
| Pan                                                  | 3 p.        |
| Tres libras de azúcar                                | 1 p. 3 r.   |
| Papel                                                | 1 r.        |
| Frasco de vino para cocer el Jamón                   | 6 r.        |
| Otro para la cocina                                  | 6 r.        |
| Pasas                                                | 1 r.        |
| Dos libras y medias de fideos                        | 6 r.        |
| Sal                                                  | 1 r.        |
| Medio frasco de vinagre                              | 2 ½ r.      |
| Cuatro libras de azúcar                              | 1 p. 6 r.   |
| Trece gallinas                                       | 4 p. 7 r.   |
| Nueve pollos                                         | 1 p. 5 ½ r. |
| Tres pollos                                          | 3 r.        |
| Un pato                                              | 7 r.        |
| Huevos                                               | 2 p. 3 r.   |
| Nueve libras de mantequilla                          | 5 p. 5 r.   |
| Carne                                                | 4 ½ r.      |
| Pimienta                                             | 3 r.        |
| Clavo                                                | 3 r.        |
| Cuatro libras de salmón                              | 1 p.        |
| Pescado                                              | 1 p. 6 r.   |
| Ocho patos                                           | 1 p. 4 r.   |
| Brócoli                                              | 2 r.        |
| Repollo                                              | 1 r.        |
| Zanahorias                                           | 1 r.        |
| Perejil                                              | ½ r.        |
| Cebollas                                             | ¼ r.        |

<sup>1208</sup> Los números romanos indican el capítulo al que corresponde cada cuadro o documento.

<sup>1209</sup> AGN, Sucesiones 3866, Testamentaria de Martín de Altolaguirre y María José Pando y Patiño.

|                                                           |                     |
|-----------------------------------------------------------|---------------------|
| Lechuga                                                   | ¼ r.                |
| Escarola                                                  | 2 r.                |
| Sesos                                                     | 1 ½ r.              |
| Cordero                                                   | 1 r.                |
| Dos docenas de becasinas grandes                          | 1 p. 2 r.           |
| Dos docenas de becasinas más pequeñas                     | 1 p.                |
| Limones                                                   | 1 r.                |
| Nabos                                                     | 1 r.                |
| Una botijuela de aceite                                   | 2 p. 4 r.           |
| Dos botijuelas de leche                                   | 4 r.                |
| Seis libras de dulce                                      | 3 p. 6. r.          |
| Café                                                      | 1 p. 4 r.           |
| Dulces de la casa del confitero Bautista para los postres | 26 p. 3 r.          |
| Trabajo del cocinero y mozo                               | 25 p.               |
| Carretada de leña                                         | 5 p. 4 r.           |
| <b>Total</b>                                              | <b>94 p. 6 ½ r.</b> |

**Anexo III-2.** Entierros con posas en la parroquia de Montserrat (1770-1800).<sup>1210</sup>

| Número de Posas                    | Entierros   | Porcentaje sobre el total |
|------------------------------------|-------------|---------------------------|
| <b>Sin posas</b>                   | <b>1845</b> | <b>86,46%</b>             |
| 2                                  | 62          | 2,90%                     |
| 3                                  | 65          | 3,04%                     |
| 4                                  | 54          | 2,53%                     |
| 5                                  | 28          | 1,31%                     |
| 6                                  | 31          | 1,45%                     |
| 7                                  | 21          | 0,98%                     |
| 8                                  | 11          | 0,51%                     |
| 10-14                              | 11          | 0,51%                     |
| No especifica                      | 6           | 0,28%                     |
| <b>Total con posas</b>             | <b>289</b>  | <b>13,54%</b>             |
| <b>Total de adultos enterrados</b> | <b>2134</b> | <b>100%</b>               |

**Anexo III-3.** Solicitud de funeral o entierro en los testamentos porteños (1770-1822).

|                                        |
|----------------------------------------|
| <b>Solicitud de entierro o funeral</b> |
|----------------------------------------|

<sup>1210</sup> En base a SGU, Libro de difuntos de la Parroquia de Nuestra Señora de Montserrat, 1770-1800. Se excluyó de esta muestra a los párvulos, ya que las posas eran privativas de los adultos.



|                                                 |            |                |
|-------------------------------------------------|------------|----------------|
| A criterio del albacea                          | 448        | 59,73%         |
| No específica                                   | 129        | 17,20%         |
| Pedidos específicos (cruz, misas, posas, etc.). | 173        | 23,07%         |
| <b>Total</b>                                    | <b>750</b> | <b>100,00%</b> |

#### **Anexo III-4. Gastos en cera (Joaquín de Arana, 1810).<sup>1211</sup>**

Cuenta de la sera que se ha gastado en el Entierro Onras Novenario y Cavo de año del finado D.<sup>n</sup> Joaquin de Arana que en paz Descance.

Entierro Por alquiler de Doce cirios y su Consumo 10 p.<sup>s</sup> 1 rr.<sup>1</sup>

Por tres belas dadas a los SS.<sup>res</sup> Rebestidos que vinieron con la Chruz de la Paroquia y siete belas mas a los SS.<sup>res</sup> del Clero que los acompañaban todas 4 livras. 5 – 4

Por alquiler de los 12 acheros para los sirios. 3 –

Novenario Por alquiler y consumo de quatro sirios que se an puesto cada dia para las vixilias missa cantada y responso a doce reales cada dia. 13 – 4

Por alquiler de los 4 acheros los 9 dias a 1 rr.<sup>1</sup> como es de costumbre. 4 – 4

Onrras Por alquiler de 18 Sirios y su consumo. 15 – 2

Por alquiler de 18 acheros a 2 rr.<sup>s</sup> 4 – 4

Por alquiler de 10 belas de a livra a 1 rr.<sup>1</sup> que se pusieron seis en el altar mayor dos en los siriales en el Tumulo y dos en la mesa de la Pila de agua bendita y la merma q.<sup>e</sup> tuvi.<sup>n</sup> 2 – 3

Por alquiler de 24 belas a ½ rr.<sup>1</sup> que se pusieron en los altares para las Misas que desde temprano comenzaron a celebrar p.<sup>r</sup> sufragios y mermaron hasta acavar las ultimas Onras 5 ½ livras que todo son 9 – ½

Por 2 frascos de Bino dados para las Missas 2 –

Por alquiler y consumo de 50 belas que se dieron a los SS.<sup>res</sup> del Duelo y acompañados en tiempo del Responso en 1 r.<sup>1</sup> 6 – 2

Cavo de año Por alquiler y Consumo de 18 Sirios en el Tumbulo belas

<sup>1211</sup> AGN, Sucesiones 3470, Testamentaria de José Joaquín de Arana.

en el alta Mayor Siriales en todos los Altares para las misas.

Por alquiler de 18 acheros como es de costumbre este día.

Por alquiler y consumo de ocho sirios que se pusieron el día que hizo las onras la V.<sup>o</sup> orn. Tercera p.<sup>r</sup> dho finado.

Por alquiler de los 8 acheros a rr.<sup>l</sup>

Se pago el día del entierro un peso p.<sup>r</sup> abrir y cerrar la cepultura.

Son noventa y nueve pesos seis y medio r.

99 – 6½

#### **Anexo IV-1. Testadores clasificados por género.**

| <b>Género del testador</b> |            |                |
|----------------------------|------------|----------------|
| Hombre                     | 446        | 58,15%         |
| Mujer                      | 321        | 41,85%         |
| <b>Total</b>               | <b>767</b> | <b>100,00%</b> |

#### **Anexo IV-2. Testadores clasificados de acuerdo a su estado de salud.**

| <b>Estado de salud al momento de testar</b> |            |                |
|---------------------------------------------|------------|----------------|
| Enfermo                                     | 601        | 78,36%         |
| Sano                                        | 156        | 20,34%         |
| Condenado a muerte                          | 2          | 0,26%          |
| No dice                                     | 8          | 1,04%          |
| <b>Total</b>                                | <b>767</b> | <b>100,00%</b> |

**Anexo IV-3.** Testamentos clasificados de acuerdo al dinero destinado a mandas forzosas.

| <b>Dinero legado a mandas forzosas</b> |            |                |
|----------------------------------------|------------|----------------|
| 1/2 r. c/u                             | 5          | 0,67%          |
| 1 r. c/u                               | 94         | 12,53%         |
| 2 r. c/u                               | 271        | 36,13%         |
| 3-7 r. c/u                             | 104        | 13,87%         |
| 1 p. c/u                               | 74         | 9,87%          |
| 2 p. c/u                               | 20         | 2,67%          |
| 3-10 p. c/u                            | 11         | 1,47%          |
| > 10 p. c/u                            | 3          | 0,40%          |
| No especifica                          | 167        | 22,27%         |
| Ilegible                               | 1          | 0,13%          |
| <b>Total</b>                           | <b>750</b> | <b>100,00%</b> |

**Anexo VII-1.** Cofradías y hermandades en la ciudad de Buenos Aires (1770-1822).<sup>1212</sup>

| <b>Cofradía/Hermandad</b>                  | <b>Iglesia</b>                 | <b>Fundación</b> | <b>Tipo</b>            | <b>Calidad integrantes</b>          | <b>Funerales</b> |
|--------------------------------------------|--------------------------------|------------------|------------------------|-------------------------------------|------------------|
| Cofradía de ánimas (Montserrat)            | Montserrat                     | 1793             | Devocional-asistencial | ?                                   | Sí               |
| Cofradía de Jesús Nazareno                 | San Juan Bautista (capuchinas) | ca. 1770?        | ?                      | ?                                   | ?                |
| Cofradía de la Inmaculada Concepción       | San Francisco                  | 1804             | Devocional             | Espanoles                           | No               |
| Cofradía de los soldados del presidio      | Santo Domingo                  | ca. 1639         | Gremial?               | Espanoles                           | ?                |
| Cofradía de N. S. de Aránzazu              | San Francisco                  | 1755             | Devocional-asistencial | Espanoles (sólo vascos?)            | ?                |
| Cofradía de N. S. de Covadonga             | San Ignacio                    | ca. 1797         | ?                      | ?                                   | ?                |
| Cofradía de N. S. de los Dolores y ánimas  | Catedral                       | 1750             | Devocional-asistencial | Espanoles                           | Sí (optativo)    |
| Cofradía de N. S. de los Remedios y ánimas | San Miguel                     | 1778             | Devocional-asistencial | Espanoles, indios, pardos y morenos | Sí               |
| Cofradía de N. S. de Montserrat            | Montserrat/San Ignacio         | 1746             | Devocional-asistencial | Espanoles (especialmente catalanes) | ?                |

<sup>1212</sup> Elaboración propia en base a fuentes y bibliografía diversa.

|                                              |                            |            |                               |                                               |               |
|----------------------------------------------|----------------------------|------------|-------------------------------|-----------------------------------------------|---------------|
| Cofradía de N. S. del Carmen y ánimas        | La Concepción              | 1786       | Devocional-asistencial        | ?                                             | Sí            |
| Cofradía de N. S. del Socorro y ánimas       | N. S. del Socorro          | 1799       | Devocional-asistencial        | Españoles                                     | Sí (optativo) |
| Cofradía de San Baltasar y ánimas            | La Piedad                  | 1771       | Devocional-asistencial        | Pardos, morenos e indios                      | Sí            |
| Cofradía de San Benito de Palermo            | San Francisco              | 1769       | Devocional-asistencial        | Toda clase de personas (negros en particular) | Sí            |
| Cofradía de San Eloy                         | Santa Catalina             | ca. 1769   | Gremial-devocional            | Españoles                                     | No            |
| Cofradía de San Francisco Solano             | San Francisco              | ?          | ?                             | Naturales                                     | ?             |
| Cofradía de San José y ánimas del camposanto | Hospital de los betlemitas | 1784       | Devocional-asistencial-carit. | Españoles                                     | Sí            |
| Cofradía de San Telmo                        | La Concepción              | 1769       | ?                             | ?                                             | ?             |
| Cofradía de Santa Bárbara                    | La Merced                  | 1706       | Gremial?                      | Españoles?                                    | ?             |
| Cofradía de Santa María del Socorro          | La Merced                  | 1743       | Devocional-asistencial        | Pardos, indios y morenos                      | Sí            |
| Cofradía de Santa Rosa de Viterbo            | San Francisco              | ?          | Devocional-asistencial        | Pardos                                        | Sí            |
| Cofradía de Santiago Apóstol                 | San Ignacio                | 1787       | Devocional-asistencial-carit. | Españoles (sólo gallegos y sus descendientes) | Sí            |
| Cofradía de Santo Tomás de Aquino            | Santo Domingo              | 1777       | ?                             | ?                                             | ?             |
| Cofradía del Cristo del Perdón y ánimas      | San Nicolás                | 1770       | Devocional-asistencial        | Españoles                                     | Sí (optativo) |
| Cofradía del Rosario                         | Santo Domingo              | 1586       | Devocional-asistencial        | Españoles                                     | Sí            |
| Cofradía del Rosario de La Merced            | La Merced                  | 1732       | Devocional-asistencial        | Españoles?                                    | Sí            |
| Cofradía del Rosario de menores              | Santo Domingo              | ca. 1730   | Devocional-asistencial        | Pardos y morenos                              | Sí            |
| Cofradía del Santo Entierro                  | La Merced                  | ca 1750?   | ?                             | Españoles?                                    | ?             |
| Cofradía del Santo Escapulario               | La Merced                  | Siglo XVII | ?                             | ?                                             | Sí            |
| Hermanidad de la Santa Caridad               | San Miguel                 | 1727       | Caritativa                    | Españoles, indios, pardos y morenos           | No            |
| Hermanidad de San Pedro                      | Catedral                   | 1691       | Devocional-gremial-asis.      | Españoles                                     | Sí            |
| Orden tercera betlemita                      | Hospital de los betlemitas | ?          | ?                             | Españoles                                     | ?             |
| Orden tercera dominica                       | Santo Domingo              | 1725       | Devocional-asistencial        | Españoles                                     | Sí            |
| Orden tercera franciscana                    | San Roque (San Francisco)  | 1691       | Devocional-asistencial        | Españoles                                     | Sí            |
| Orden tercera mercedaria                     | La Merced                  | 1732       | Devocional-asistencial        | Españoles                                     | Sí            |

**Anexo VII-2. Pertenencia a cofradías según las declaraciones de los testadores porteños  
(1770-1822).<sup>1213</sup>**

| <b>Cofradías</b>                             | <b>Cantidad</b> | <b>Porcentaje</b> |
|----------------------------------------------|-----------------|-------------------|
| Orden tercera de San Francisco               | 170             | 42,18%            |
| Orden tercera de Santo Domingo               | 70              | 17,37%            |
| Orden tercera de La Merced                   | 60              | 14,89%            |
| Cofradía del Carmen                          | 18              | 4,46%             |
| Cofradía de Santa Rosa de Viterbo            | 14              | 3,47%             |
| Cofradía de San Benito                       | 10              | 2,48%             |
| Cofradía del Cristo del Perdón y ánimas      | 9               | 2,33%             |
| Hermanidad de San Pedro                      | 8               | 1,98%             |
| Cofradía del Rosario                         | 7               | 1,74%             |
| Cofradía del Rosario de la Merced            | 7               | 1,74%             |
| Orden tercera de los Betlemitas              | 6               | 1,49%             |
| Cofradía de Santa María del Socorro          | 5               | 1,24%             |
| Cofradía de San José y ánimas del camposanto | 5               | 1,24%             |
| Cofradía de ánimas de N. S. de Montserrat    | 4               | 0,99%             |
| Cofradía de San Francisco Solano             | 3               | 0,74%             |
| Cofradía del Rosario de menores              | 2               | 0,49%             |
| Cofradía de N. S. del Socorro y ánimas       | 2               | 0,49%             |
| Cofradía del Santo Escapulario               | 1               | 0,25%             |
| Cofradía de N. S. de los Dolores             | 1               | 0,25%             |
| <b>Total</b>                                 | <b>402</b>      | <b>100%</b>       |

<sup>1213</sup> Se tomaron en cuenta sólo aquellos testadores que declararon pertenecer a alguna cofradía (403 otorgantes sobre un total de 767).

**Anexo VIII-1. Derechos de entierro recaudados en la parroquia de Montserrat (1770-1810).**<sup>1214</sup>

| <b>Monto pagado</b>       | <b>Número de entierros</b> | <b>Porcentaje s/ el total</b> |
|---------------------------|----------------------------|-------------------------------|
| Limosna/gratuito          | 835                        | 20,34%                        |
| Menos de 2 pesos          | 135                        | 3,29%                         |
| 2 pesos                   | 1461                       | 35,59%                        |
| Entre 2 y 5 pesos         | 681                        | 16,59%                        |
| Entre 5 y 10 pesos        | 336                        | 8,19%                         |
| Entre 10 y 15 pesos       | 227                        | 5,53%                         |
| Entre 15 y 20 pesos       | 114                        | 2,78%                         |
| Entre 20 y 25 pesos       | 74                         | 1,80%                         |
| Entre 25 y 30 pesos       | 45                         | 1,10%                         |
| Más de 30 pesos           | 37                         | 0,90%                         |
| No especifica             | 160                        | 3,90%                         |
| <b>Total de entierros</b> | <b>4105</b>                | <b>100%</b>                   |

**Anexo VIII-2. Tipos de entierros celebrados en la parroquia de Montserrat (1776-1790).**<sup>1215</sup>

| <b>Entierros clasificados por oficio o solemnidad.</b> |      |        |
|--------------------------------------------------------|------|--------|
| Entierro mayor                                         | 162  | 8,42%  |
| Entierro menor                                         | 467  | 24,27% |
| Entierro rezado                                        | 1005 | 52,23% |
| Otros                                                  | 3    | 0,15%  |
| No especifica                                          | 287  | 14,92% |

<sup>1214</sup> Cuando el difunto pertenecía a otra parroquia, los derechos de cruz se dividían en partes iguales (mitad para la parroquia de origen y mitad para la que realizaba el entierro). En esos casos hemos computado los derechos completos. Los valores expresados corresponden a pesos de a ocho reales.

<sup>1215</sup> Hemos restringido el análisis a los años 1776-1790, ya que durante ese período se mantuvo un mismo criterio de registro.

**Anexo XIII-1.** Defunciones y nacimientos en la ciudad de Buenos Aires (1801-1805).<sup>1216</sup>

| <b>Años</b> | <b>Defunciones</b> | <b>Nacimientos</b> |
|-------------|--------------------|--------------------|
| 1801        | 1040               | 2251               |
| 1802        | 1384               | 2395               |
| 1803        | 2012               | 2142               |
| 1804        | 1478               | 2392               |
| 1805        | 1557               | 2876               |

---

<sup>1216</sup>Los datos contenidos en el cuadro han sido tomados de Besio Moreno (1940, p. 119).