

Las mujeres ante la muerte: Luto, llanto y poder en el Buenos Aires colonial

Roca, Facundo (UNLP) - facundo.roca@yahoo.com.ar

Palabras clave: Muerte, luto, Buenos Aires colonial.

Introducción

El hombre ante la muerte es el título de un extenso e influyente libro publicado por Philippe Ariès en 1977. Obra canónica de los estudios sobre la muerte, el texto del historiador francés aborda las distintas formas en que las sociedades occidentales se han enfrentado con la finitud de la vida, a lo largo de los últimos dos mil años. El trabajo de Ariès sigue siendo, hasta la actualidad, una referencia ineludible dentro de este campo de estudios. Sin embargo, ya desde el mismo título del libro se expresan sus propias limitaciones ¿Quién es el “sujeto” de la muerte según Ariès? ¿Cuál es el “agente” privilegiado de sus indagaciones? La respuesta resulta explícita: el Hombre (*L'Homme*). Y por “Hombre” (en mayúscula y singular) el autor supone un sujeto masculino, unívoco, homogéneo, preferentemente blanco y europeo. Ni las diferencias de género, de clase, culturales o étnicas, ni tampoco las relaciones de poder o las luchas sociales, entran en consideración en esta concepción de la muerte. Una única mentalidad, homogénea y unívoca, caracterizaría a cada una de los períodos históricos estudiados por el investigador francés.¹

Para Ariès, y para la historia de las mentalidades en general, la muerte poseía un carácter igualador y democratizante. El poder omnímodo de Tánatos no sólo se elevaba por encima de las clases y las jerarquías sociales, sino que desconocía toda diferencia entre hombres y mujeres. Esta concepción homogeneizadora de la muerte ha perdurado casi hasta nuestros días y sólo en las últimas décadas ha comenzado a ser revisada. Esta teoría se sustentaba fundamentalmente en un único argumento: la relativa paridad que se verificaba, entre hombres y mujeres, en cuanto a la confección de testamentos; siendo

¹ Como señalan Caretta y Zacca (2007), “estos estudios se encuentran signados por la idea de la existencia relativamente generalizada de una única sensibilidad mortuoria” (p. 138). Por su parte, Claudio Lomnitz (2006) sostiene que “la amplia gama de *actitudes diferenciadas* hacia la muerte no fue una preocupación importante de la historiografía del período de 1970 a 1990” (p. 13). Para un panorama general sobre la historia de la muerte, cfr. Gayol (2013).

éste uno de los pocos actos jurídicos en los que la participación de ambos géneros resultaba similar, por lo menos durante los siglos XVII y XVIII. Esta es la argumentación que sigue, por ejemplo, Ana María Martínez (1995), en su estudio sobre la Córdoba colonial:

el universo trabajado responde a la misma proporción de hombres que de mujeres y no hemos notado características especiales para ninguno de ellos (...). Todo esto nos lleva a pensar que en materia religiosa y de actitudes ante la muerte se dio una plataforma de igualdad que nos lleva a analizar el “gesto” más allá de la condición personal de cada uno (p. 18).

Estudios más recientes nos permiten dudar de esa “plataforma de igualdad”. En sociedades como la Hispanoamérica colonial sólo los sectores más acomodados de la población estaban en condiciones de testar. Ni los esclavos, ni los pobres, ni los indios y mulatos (en su inmensa mayoría) participaban de estas ceremonias. Por otro lado, como revelan nuevas investigaciones, el hecho de que las mujeres de la élite testaran en una proporción similar a la de los varones no quiere decir que sus disposiciones testamentarias, sentimientos y actitudes hayan sido las mismas.²

Partiendo de esta lectura crítica de la obra de Ariès y de sus continuadores, este trabajo tiene por objeto analizar cómo se plasmaban en el momento de la muerte las diferencias jerárquicas existentes entre hombres y mujeres, hacia dentro de una sociedad altamente patriarcal, como era el Buenos Aires colonial.³ A partir de tres elementos en particular (el toque de las campanas, la regulación social del luto y la participación de las mujeres en los funerales), buscamos dar cuenta de una compleja trama de normativas y prácticas sociales, mediante las cuales tanto la Corona como la Iglesia buscaban preservar y reproducir esa jerarquía “generizada” en el tránsito hacia la “otra vida”. En resumen, el presente trabajo se plantea como una contribución al proceso de construcción de una historia no androcéntrica de la muerte.

“En casa llorarás tus penas”: El “llanto ritual” y la prohibición de asistencia a los funerales.

El llanto desconsolado ante la muerte del “otro” forma parte, junto con otras demostraciones de dolor (como las autolesiones o el “mesarse los cabellos”), de un

² Cfr., por ejemplo, Saldaña (2000).

³Las investigaciones sobre la historia de las mujeres en el mundo colonial han tenido un notable avance en las últimas décadas. Para un panorama general remitimos a la excelente síntesis de S. Socolow (2015).

conjunto de prácticas rituales que se encuentran presentes en diversas sociedades humanas, desde el neolítico hasta la actualidad. La característica distintiva del “llanto ritual” en las sociedades antiguas residía en que éste no expresaba necesariamente una emoción individual o personal, sino más bien un sentimiento colectivo. Las lágrimas y los gemidos expresaban la pérdida irreparable que experimentaba la comunidad ante la muerte de uno de sus miembros. Se trataba, como ha señalado el etnólogo italiano Ernesto De Martino (2000), de un llanto “sin alma” (*pianto senz'anima*), ejecutado en muchas oportunidades por mujeres ajenas a la familia del fallecido, e incluso por “plañideras pagas”. Esta práctica ritual, que según De Martino constituía una respuesta colectiva ante lo que él llamaba la “crisis de la presencia” (*crisi della presenza*)⁴, suponía una fuerte agencia femenina en tanto portadora de la voz comunitaria. Efectivamente, las ejecutoras privilegiadas de esta práctica “piacular”⁵ eran casi en su totalidad mujeres. No sorprende, en este contexto, que la Iglesia católica condenara y persiguiera estas conductas “paganas” prácticamente desde los inicios mismos de la era cristiana.

La condena eclesiástica que pesaba sobre las plañideras 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”.⁶ Siglos más tarde, esta disposición era recogida en las Leyes de Castilla, en las 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.”⁷

A pesar de estas insistentes condenas, el “llanto ritual” perduró dentro de la piedad popular española hasta bien entrada la modernidad⁸ y se trasladó, junto con los conquistadores, al Nuevo Mundo. A lo largo de todo el período colonial y en distintos puntos del territorio hispanoamericano, tanto el clero como los funcionarios reales,

⁴ Sobre el concepto demartiniano de “crisis de la presencia”, cfr. Rivera García (2016).

⁵ Sobre el concepto de *piaculum*, cfr. Durkheim (1982, pp. 363 ss.)

⁶ *Las Siete Partidas del Sabio Rey Don Alonso el IX* [sic], t. I, Madrid: Oficina de D. León Amarita, 1829, Primera Partida, Leyes XLIII y XLIV, pp. 61-62.

⁷ *Recopilacion de las Leyes destos Reynos, hecha por mandato de la Magestad Catholica don Philippe Segundo nuestro Señor*, 1581, Alcalá de Henares: Juan Iñiguez de Liquerica, Libro V, Título V, p. 291. Hemos modificado algunos caracteres y abreviaturas para favorecer la agilidad de la lectura.

⁸ 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).

reiteraban las mismas críticas que, desde hacía siglos, se esgrimían desde el otro lado del Atlántico.

La presencia de “lloronas” no era en absoluto ajena al Río de la Plata colonial, como deja asentado un instructivo sancionado, en 1769, por el obispo de Buenos Aires, Manuel Antonio de la Torre. En dichas “providencias”, el prelado porteño se lamentaba del “abominable y reprochable (...) concurso de mugeres dolientes a los entierros; siendo inevitable en semejantes casos el descompasado gemido y llanto, como nota el Espíritu Santo”⁹. Según el obispo, entre aquellas mujeres, “muchas (como sucede en las Mulatas) parece que gritan de estudio y como que se lo pagan”¹⁰. 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. Según el prelado, las mujeres “por su genio se hallan, como imposibilitadas de reprimir, y aún moderar los lamentos”¹¹. Era por esto -continuaba el obispo porteño- que “el religioso celo de Nros Catholicos Monarcas prohibieron semejantes mugeriles concursos en sus R^s. Leyes de Partidas”¹².

Para terminar con aquellos “abominables abusos”, De la Torre ordenaba una medida drástica: prohibir la asistencia de las mujeres a los funerales. En su instructivo a los curas párrocos, el prelado 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.”¹³

Las órdenes del obispo porteño no hacían más que reafirmar, en el momento de la muerte, el modelo hegemónico de mujer imperante en el mundo colonial. La fragilidad, la emotividad y la incapacidad de “autocontención” eran, según De la Torre, rasgos innatos del género femenino. Esa “debilidad” justificaba, a ojos de la Iglesia y de la Corona, el “retiro” y reclusión de las mujeres dentro del espacio doméstico, privado u hogareño. 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

⁹ “Providencias”, diciembre de 1769, *Libro de Difuntos de la Parroquia de Montserrat, 1770-1800*, f. 10. Versión digitalizada disponible online: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:939D-PLYH-D?wc=MDBK-B23%3A311514201%2C317493401%2C313092801&cc=1974184>

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, f. 11.

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).

Para las autoridades coloniales, eran los hombres quienes detentaban el monopolio de la Razón, valor que cotizaba cada vez más alto en los albores de la Ilustración, y que habilitaba y legitimaba su participación exclusiva de los asuntos públicos. La “muerte del otro”, para usar un término de Philippe Ariès, venía precisamente a ratificar aquella diferencia jerárquica sobre la que se asentaba la sociedad colonial. Mientras que las mujeres permanecían en la soledad de sus casas “desahogándose con el llanto”, los hombres se ocupaban de concurrir a las exequias, elevando la muerte del difunto a un plano público y colectivo¹⁴. La voz de la mujer, la voz mítica y ritual, la voz desagarrada y el gemido, símbolo de la alteridad, ya no tenían lugar en esas “ceremonias solemnes”.¹⁵

Bajo capas y mantos: El “ideal mariano” y la construcción social del luto.

Si la Pasión de Cristo constituía la representación arquetípica de la muerte y de la agonía, la figura doliente de María era a su vez el máximo paradigma del duelo y del luto dentro del mundo cristiano. Bajo las advocaciones de Nuestra Señora de los Dolores (Imágenes 1, 2 y 4) y Nuestra Señora de la Soledad (Imagen 3), devociones altamente populares en el Buenos Aires virreinal, María era evocada en el momento de la muerte y entierro de su hijo.¹⁶ El manto negro y el corazón atravesado por una espada o puñal eran algunos de los caracteres más distintivos de estas Vírgenes enlutadas. A esta imaginería, por lo general de bulto¹⁷, se sumaban los clásicos motivos pictóricos del repertorio renacentista, investidos del nuevo patetismo barroco: la “Pietà” (Imágenes 4 y 5) y la “lamentación sobre Cristo muerto” (Imagen 6). Las representaciones de la Dolorosa revestían además un sentido pedagógico y ejemplarizante: el sufrimiento debía ser morigerado por la circunspección, el recogimiento, la resignación, el abandono. En

¹⁴ Según Ariès (1984), algo muy similar sucedía en Europa: “las mujeres de la familia, al menos en la nobleza, no debían seguir el séquito ni asistir al servicio o a la *absoute*; las antiguas conveniencias querían que se quedaran recluidas en la casa. (...). Todavía en la actualidad en Sicilia las mujeres de la casa no asisten a los funerales” (p. 349).

¹⁵ Sobre la “voz de la mujer” y su la relación con el mito y el logos, cfr. Prósperi (2013).

¹⁶ La Virgen de los Dolores es una advocación que hace referencia a los “siete dolores” de María frente al sufrimiento de su hijo. Nuestra Señora de la Soledad es una variante de la Dolorosa, muy popular en el mundo hispánico, que representa el último de estos dolores, la soledad de María ante la pérdida de Cristo.

¹⁷ El bulto redondo es un tipo de escultura que, a diferencia del relieve o medio bulto, puede observarse desde todos sus lados y no se halla adherido o adosado a ninguna superficie.

la virgen sufriente se encontraba cifrado el “ejemplo virtuoso” que debía seguir la mujer colonial ante la muerte del ser querido: recogimiento, oración y luto riguroso.¹⁸

El ideal mariano imponía a la mujer hispanoamericana un código de conducta muy estricto, del cual el luto era tan sólo el rasgo más visible. El color negro, igual al que usaban las religiosas en sus hábitos, representaba no sólo el dolor por la pérdida, sino además el rechazo y alejamiento de las vanidades y placeres del “Mundo” o del “Siglo”.¹⁹ El luto era mucho más riguroso para las mujeres que para los hombres, al punto que diferentes reglamentos del período colonial trataban del atuendo de las viudas, pero nada decían de la vestimenta de los viudos. El duelo reforzaba el paradigma femenino del recogimiento y la circunspección.²⁰ Esta vestimenta era además muy similar a la que usaban cotidianamente las mujeres de la élite en sus periódicas visitas a las iglesias. Alexander Gillespie, soldado británico que participó en 1806 de la primera invasión inglesa, afirmaba que “las mujeres más distinguidas iban a misa al mediodía, con largos mantos negros extendidos sobre sus rostros, con rosarios y crucifijos en sus manos”.²¹ Otro súbdito británico, el autor anónimo de *A five years residence in Buenos Ayres*, se sorprendía hacia 1820 con la persistencia de esta costumbre, sobre todo en Pascua: “es lo contrario a la moda inglesa: nosotros vamos a la iglesia con todos los colores del arcoíris”.²²

La regulación del luto en Hispanoamérica se basaba en las viejas disposiciones legadas del derecho ibérico, recogidas en las Leyes de Indias²³ y en numerosos bandos y pragmáticas. En materia funeraria, las Leyes de Castilla²⁴ se limitaban a morigerar los excesos de la piedad funeraria barroca y a distinguir el luto “ordinario” de aquel debido a las “personas reales”. Entre estas disposiciones se establecía un plazo máximo de seis

¹⁸ Como señala Ana María Fernández (1992, p. 79), el culto a la Virgen en la Europa moderna está estrechamente ligado al desarrollo del discurso médico, la exaltación de la maternidad y la conceptualización de la “debilidad femenina”.

¹⁹ Sobre los diferentes usos simbólicos del color negro, cfr. Pastoureau (2011).

²⁰ En rigor, esta no es más que una de las muchas modalidades históricas del duelo. Como señala Judith Butler (2003), las prácticas luctuosas no están, *per se*, desprovistas de una dimensión política o comunitaria: “muchos creen que el duelo es privatizante, que nos devuelve a una situación solitaria, y en ese sentido es despolitizante. Pero yo creo que nos provee de un sentido complejo de comunión política, y lo hace en primer lugar poniendo en evidencia los lazos relacionales” (p. 22).

²¹ Gillespie, A. (1818). *Gleanings and remarks: collected during many months of residence at Buenos Aires...*, Leeds: B. Dewhirts, p. 81.

²² An Englishman (1825). *A five years residence in Buenos Ayres...*, Londres: G. Hebert, p. 115.

²³ 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, Madrid: Viuda de Ibarra, t. I., Libro III, Título XV (pp. 651-652).

²⁴ Cfr. “De los lutos y cera que se pueden traer y gastar por los defunctos”, en *Recopilacion de las Leyes destes Reynos...*, *op. cit.*, pp. 290-291.

meses de luto y se prohibía el uso de ciertas prendas, como chías²⁵ y lobs²⁶, excepto en el caso de fallecimiento de un cónyuge o de un miembro de la realeza. También se limitaba a las viudas el uso de las “tocas de luto”, prendas idénticas a las que usaban las monjas y que reforzaban el simbolismo de la reclusión y el aislamiento. En una Real Cédula de 1773 se establecía, por ejemplo, que “las mugeres han de traer mongiles de vayeta en Invierno, y en Verano de lanilla con tocas, y mantos delgados, que no sean de seda: lo qual tambien ha de durar hasta el dia de las Honras.”²⁷ Además, se ordenaba: “que en las casas de duelo solo se pueda enlutar el suelo del aposento donde las viudas reciben las visitas del pesame (...). Y a las viudas se le permitirá andar en silla negra, pero no traer coche negro en manera alguna.”²⁸ Como señala Isabel Cruz de Amenábar (1998), estos documentos 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, que se reiteraban 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 de fines del siglo XVIII confirman que estas vestimentas eran un elemento indispensable dentro de las prácticas funerarias coloniales y uno de los principales gastos que debían cubrir los familiares del difunto. Algunas personas incluso detallaban estas erogaciones dentro de sus disposiciones testamentarias, como hizo el acaudalado comerciante porteño Vicente de Azcuénaga: “Declaro y es mi voluntad que del quinto de mis vienes se saquen los lutos de mis hijos y criados (...)”.²⁹ Como demuestran las cuentas obrantes en estas sucesiones, eran las mujeres y especialmente las viudas, 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 familias de la élite, el ajuar se completaba con otros accesorios del mismo color, como abanicos o guantes.

Al uso del negro se sumaba la reclusión estricta, especialmente en el caso de las viudas. Mientras que los hombres retomaban sus obligaciones terrenales una vez cumplidas las

²⁵ Manto negro y corto de bayeta, usado en los lutos antiguos.

²⁶ Vestidura talar consistente en un manto o sotana de paño negro usado con capirote o capucha.

²⁷ Archivo General de la Nación (AGN), 09-08-10-03, Bandos (641), f. 273.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ AGN, Sucesiones, 3864, Testamentaria de Vicente de Azcuénaga, f. 10.

exequias, las mujeres comenzaban un periodo obligado de reclusión y duelo. Según Lafuente Machain (1946):

Las señoras recibían a sus amigas en visitas reguladas por la tradición española, tan rigorista. 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).

Además de este duelo prolongado, las viudas 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 murmuraciones y censuras de la élite local. Recién para la década de 1820, en el contexto del “espíritu ilustrado” que promovían las reformas rivadavianas, comenzarían a relajarse 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.”³⁰ Esta morigeración de las costumbres luctuosas alcanzaría su punto más alto en 1844, con un decreto del gobernador Rosas, que reducía el luto a una “pulsera negra de dos pulgadas de ancho en el brazo izquierdo”³¹, aunque más por un deseo de economía y simpleza que por una real transformación de las pautas culturales y sociales ligadas a estas prácticas.

Por quién doblan las campanas: esbozos de una jerarquía sonora.

En una sociedad altamente jerarquizada, como era la Hispanoamérica colonial, todas las instancias de la vida en común se encontraban atravesadas por diferencias socio-étnicas. A pesar de su carácter supuestamente igualador y universal, la muerte distaba de ser una excepción. Todos los elementos de las ceremonias funerarias variaban de acuerdo a la “calidad” del difunto, desde el lugar de entierro hasta el tipo de cruz que acompañaba al

³⁰ An englishman, 1825, *op. cit.*, p. 73.

³¹ Cfr. Aboliendo el luto en la forma que se ha usado hasta ahora y sustituyendo otra, 18 de mayo de 1844, en *Leyes y decretos promulgados en la Provincia de Buenos Aires, desde 1810 a 1876*, 1877, Buenos Aires: Imprenta del Mercurio, t. IV, pp. 379-380.

muerto. Uno de los aspectos más visibles en que se expresaban estas diferencias jerárquicas concernía al tañido de las campanas.

En las sociedades de Antiguo Régimen las campanas desempeñaban un papel fundamental, sobre todo como medio de comunicación. Estos instrumentos, considerados casi sagrados, marcaban además el ritmo de los días, de los meses y de los años. El tañido de las campanas se inscribía dentro 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 en el seno de la sociedad. Las campanas no sólo daban a conocer los fallecimientos, sino que al mismo tiempo invocaban el rezo de los fieles en favor del alma de los difuntos. 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). Pero el sonido del bronce no era siempre el mismo. Mientras mayor era el rango social del difunto más veces tañían las campanas. Por citar un ejemplo extremo, doscientos repiques anunciaban el fallecimiento de un rey y ciento cincuenta el de un Papa.

El uso de las campanas en Buenos Aires se encontraba reglado desde el siglo XVII por el arancel eclesiástico sancionado por el obispo Fray Cristóbal de la Mancha y Velazco en 1655. Aunque otros aspectos del arancel habían sido modificados en 1769, las disposiciones relativas al toque de campanas se mantuvieron vigentes durante todo el período colonial.³² El reglamento de Mancha y Velazco establecía, en materia funeraria, un procedimiento diferenciado, de acuerdo a la identidad del difunto: “entierro mayor” para los españoles y “menor” para indios, negros y mestizos. Sin embargo, además de las diferencias étnicas, otro criterio intervenía al momento de anunciar el fallecimiento de un individuo, su género:

Si fuere hombre se toquen tres veces las dos campanas juntas, y luego el doble ordinario, y otra vez las dos campanas juntas, y luego doble ordinario asta tres veces, y proseguir con el doble ordinario.

³² Sobre los aranceles eclesiásticos en el Buenos Aires colonial, cfr. Frías (2008).

Si fuere mujer se toquen dos veces las dos campanas juntas y luego doble ordinario y se toquen otras dos veces las dos campanas juntas, y luego prosigue el doble ordinario.³³

Mientras que el fallecimiento de los hombres era anunciado con tres campanadas y hasta tres “dobles ordinarios”, el de las mujeres ameritaba tan sólo dos toques, además del “doble ordinario”. Esta diferencia implicaba una perpetuación de la jerarquía terrenal en el ámbito sagrado de los difuntos. La campana expresaba, en el momento de la muerte, la distancia insalvable que distinguía, a ojos de Dios, a los hombres de las mujeres. Esta jerarquía sonora, incomprensible en el mundo contemporáneo, revestía en el seno de la sociedad colonial un papel crucial. Como señala Corbin (1994), “es difícil (...) imaginarse la potencia emocional de las campanas a fines del Antiguo Régimen” (p. 11). El mensaje sonoro no podía ser ignorado. En definitiva, una muerte diferente implicaba también una vida eterna diferente.

Consideraciones finales

Como demuestran los diferentes aspectos analizados, lejos de constituir una instancia democratizadora o una “plataforma de igualdad”, el momento de la muerte reproducía, legitimaba y sacralizaba las jerarquías terrenales. Las diferencias de género permeaban todos los ámbitos del mundo colonial y persistían incluso en el territorio de los muertos. Ser mujer en el Buenos Aires del siglo XVIII implicaba una forma específica de “vivir” la muerte, tanto la propia como la del otro. La pérdida del ser querido se encontraba reglada por un código de conducta basado en el ideal mariano, en tanto único modelo de mujer socialmente válido. Los efectos disciplinadores del luto, al igual que el toque de las campanas y la prohibición de asistencia a los funerales, tendían a reforzar, en el momento de la muerte, las diferencias jerárquicas que separaban a hombres de mujeres. La persistencia de esta jerarquía en el ámbito cuasi-sagrado de los muertos implicaba que este orden social no atañía exclusivamente a la vida mundana, sino que se inscribía dentro de un plano eterno e inmutable.

Por medio de estas regulaciones y prácticas institucionalizadas, el poder disruptivo del duelo y la “potencia democratizadora” de la muerte eran conjurados y reconvertidos de acuerdo a las jerarquías “generizadas” que regían la vida mundana. Las grietas que introducía la muerte en el interior del tejido social y la potencia de una vieja agencia

³³ AGN, 09-06-07-09, Autos obrados por la Ven^e. Herm^d dela S^{ta} Charidad contra los curas Rectores, 1740, f. 2-3 (La versión citada corresponde a una transcripción del original).

femenina, por largo tiempo asociada a la dimensión pública de los fenómenos luctuosos, eran celosamente custodiadas, tanto por las autoridades monárquicas como eclesiales. Luto, llanto, recogimiento, son algunas de las constantes de esta forma de morir y “vivir la muerte”, que se revela, sin embargo, extremadamente rica y heterogénea.

Bibliografía

Ariès, P. (1984). *El hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus.

Butler, J. (2004). Violence, mourning, politics. En *Precarious life: the powers of mourning and violence* (pp. 19-49). Londres: Verso.

Caretta, G. y Zacca, I. (2007). Lugares para la muerte en el espacio meridional andino, Salta en el siglo XVIII. *Memoria Americana*, 15.

Corbin, A. (1994). *Les cloches de la terre. Paysage sonore et culture sensible dans les campagnes au XIXe siècle*. París: Albin Michel.

Cruz de Amenábar, I. (1998). *La Muerte: Transfiguración de la Vida*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile.

De Martino, E. (2000). *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*. Torino: Bollati Boringhieri.

Durkheim, E. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.

Fernández, A. M. (2010). *La mujer de la ilusión. Pactos y contratos entre hombres y mujeres*. Buenos Aires: Paidós.

Frías, S. R. (2008). Aranceles eclesiásticos, norma y costumbre. *Investigaciones y Ensayos*, 56.

Gayol, S. (2013). Senderos de una historia social, cultural y política de la muerte. *Anuario del Centro de Estudios Históricos “Prof. Carlos S. A. Segreti”*, 12.

Lafuente Machain, R. (1946). *Buenos Aires en el siglo XVIII*. Buenos Aires: Municipalidad de la Ciudad de Buenos Aires.

Lomnitz Adler, C. (2006). *Idea de la Muerte en México*. México: Fondo de Cultura Económica.

Martínez de Sánchez, A. M. (1996). *Vida y “buena muerte” en Córdoba durante la segunda mitad del siglo XVIII*. Córdoba: Centro de Estudios Históricos.

Muñoz Fernández, A. (2006). “Plantus Mariae”: Mujeres, lágrimas y agencia cultural. *Arenal*, 13:2.

Pastoureau, M. (2010). *Negro. Historia de un color*. Madrid: 451 Ediciones.

Prósperi, G. (2013). *La voz de la mujer: La disfonía del Logos y la ambigüedad del sentido*. Trabajo presentado en III Jornadas del Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género, La Plata. Recuperado de:
http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.3419/ev.3419.pdf

Rivera García, A. (2016). La historicidad radical del ser humano en Ernesto de Martino: crisis de la presencia y apocalipsis culturales. *Estudios de filosofía*, 54.

Saldaña (2000). En nombre de Dios, por nuestras inteligencias, me pertenece la mitad y mi última voluntad... Mujeres chilenas del siglo XVII a través de sus testamentos. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, 4.

Socolow, S. (2015). *The Women of Colonial Latin America*. New York: Cambridge University Press.