

Reflexiones sobre el proceso de “secularización” a través del “morir y ser enterrado”. Córdoba del Tucumán en el siglo XIX

VALENTINA AYROLO*

La muerte y el entierro de las personas, acontecimientos que junto con la agonía y el duelo habían suscitado la atención de las comunidades durante siglos, comienzan a presentar algunos signos de cambio en Córdoba del Tucumán hacia finales del siglo XVIII. Aunque no fueron ni inmediatas ni homogéneas, las transformaciones se dieron como consecuencia de un proceso que se inició gracias a las tendencias ilustradas del siglo XVIII, y maduró en las últimas décadas del siglo XIX. Es en este marco que la mirada sobre la muerte y el espacio de entierro de los cuerpos se modifica como parte de un proceso mayor que llamaremos, siguiendo a Jean Baubérot, proceso de laicización o de secularización “externa”;¹ este fenómeno no sólo atañe a este aspecto sino a muchos otros, referi-

* Universidad Nacional del Mar del Plata, investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet). Este trabajo tuvo dos versiones anteriores, presentadas en sendas jornadas académicas argentinas. Agradezco las observaciones que me fueron hechas en ese momento; la lectura y sugerencias de la doctora Ana María Martínez, así como los comentarios de dos árbitros anónimos de la revista *Dimensión Antropológica*. Todos los comentarios me fueron útiles para enriquecer el trabajo que presento, y me permiten seguir pensando las preguntas que permanecen abiertas.

¹ Jean Baubérot, “Sécularisation y laicisation. Une trame décisive”, en *L'histoire religieuse en France et en Espagne*, 2004, p. 21. Sobre el particular nos explayaremos más adelante; por ahora nos interesa resaltar que tomamos la noción de laicización de Baubérot. La idea de

dos fundamentalmente al lugar que la religión debía tener en las sociedades.²

Imponer la separación de las esferas religiosa y civil produjo resquemores en los “ciudadanos” de los nuevos países americanos. Esto ocurrió, en parte, porque junto a la consolidación de los estados nacionales hubo que legislar y organizar la vida social que, en muchos de sus aspectos, otrora había estado en manos de los administradores eclesiásticos. El registro de las personas y la educación fueron dos ámbitos en que la disputa entre católicos conservadores y liberales —católicos y no— se notó enseguida, por lo menos en Argentina.³

Precisamente en 1882, cuando Argentina comenzaba a transitar los años de la consolidación estatal —es una convención datar el inicio del estado nacional consolidado con la llegada del presidente Julio A. Roca al Poder Ejecutivo, en 1880—, el diario cordobés *El Progreso* publicó en varios números un escrito denominado “Cuestión de Cementerios”, texto que marca el punto de partida para la reflexión de este trabajo. En su primera entrega, se señalaba que el objeto de la nota era destacar la celeridad con que la municipalidad de la ciudad de Córdoba había tomado en sus manos el Registro Civil y las ordenanzas que concernían a los cementerios. También

secularización “externa” como opuesta a una de orden interno, que implicaría cambios en la moral y especialmente en la socialización de valores, ideas y actitudes, está tomada del texto de Mira Abad, quien a su vez cita a Pierre Rosanvalon; Alicia Mira Abad, “Secularización y mentalidades en el sexenio democrático: Alicante (1868-1875)”, tesis doctoral, 2002.

² Según Baubérot, la laicización sería el proceso mediante el cual un Estado regula el lugar de la religión en la sociedad. En cambio, la secularización incumbería a la pérdida relativa y progresiva de pertinencia social de la religión. Es importante considerar, además, que estos cambios podrían ser producto de los diversos “grados” y, por que no, tipos de modernidad política alcanzados. Un proceso durante el cual la religión irá tomando valores distintos. En este sentido cabe mencionar las propuestas analíticas de Mallimaci, quien se refiere a etapas de la modernidad religiosa para el caso latinoamericano que se ajustaría bien para reflexionar sobre este caso; Fortunato Mallimaci, “Catolicismo y liberalismo: las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina”, en Jean Pierre Bastian (coord.), *La modernidad religiosa. Europa latina y América latina en perspectiva comparada*, 2004. Por último, otra reflexión muy estimulante sobre el particular es la de José Casanova, y aun cuando no aborda específicamente el caso latinoamericano, nos parece que puede analizarse, considerando la herencia, en asociación con el europeo; José Casanova, “Reconsiderar la secularización: una perspectiva mundial”, en *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, núm. 7, noviembre de 2007.

³ Milagros Gallardo, “Las parroquias como espacio de mediación. Iglesia y sociedad, Córdoba 1905-1925”, en *Primeras Jornadas Nacionales de Historia Social*, La Falda, Córdoba, 30 de mayo al 1 de junio, 2007.

recalcaba que se trataba de un arduo trabajo, por “las dificultades creadas por la autoridad eclesiástica”.⁴ Luego de esta mención, el periodista aclaraba que estas resistencias no habían sido privativas de la ciudad mediterránea, y “Es sumadamente importante” que se “conozca por todos en Córdoba, que lo que acababa de hacerse aquí se ha hecho en Chile y en el Perú por Gobiernos y Legisladores que respetan y profesan el culto católico”.⁵ Acto seguido daba la palabra al jurisculto peruano Paz Soldán, quien había estado encargado del asunto en su país. Acordando con lo actuado en Perú, la nota recalca que: “Como dice el Sr. Paz Soldán, se hace atmósfera contra el gobierno, las autoridades civiles acusándolas de irreligiosas y anti-católicos a los escritores cuando discuten o hacen valer las leyes que determinan los derechos, atribuciones o deberes del Gobierno civil, deslindándolos de los que corresponden a la Iglesia”.⁶ El texto dejaba en claro que la cuestión de interés no era la religión o irreligión, sino el deslinde de atribuciones y derechos entre la Iglesia y el Estado, condiciones necesarias para el ingreso de Argentina al mundo moderno.⁷

Este trabajo intenta ser una reflexión sobre los avatares del proceso que desembocaría en el momento que acabamos de presentar. Para ello analizamos los años previos, a partir de los trabajos existentes y de nuestro propio análisis.⁸ Nuestro interés se centra en avanzar en el conocimiento del proceso, y hasta dónde podemos pensarlo como un desarrollo que se cierra a finales del siglo XIX.

⁴ Archivo del Arzobispado de Córdoba (AAC), Diario *El Progreso*, 1 de diciembre de 1882, núm. 4171; agradezco a Milagros Gallardo el haberme proporcionado la fuente.

⁵ *Idem.*

⁶ *Idem.*

⁷ Aquí son pertinentes las consideraciones de Menozzi, quien señala que la oposición de la Iglesia al liberalismo y a la modernidad surge de una interpretación que iguala la autodeterminación del hombre a la des cristianización; Daniele Menozzi, “Laicización en perspectiva comparada”, en Jean-Pierre Bastian (coord.), *La modernidad religiosa. Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, 2004.

⁸ Para la provincia de Córdoba en el periodo colonial existen dos autoras muy importantes en cuanto al tema de la muerte desde diferentes registros, pero siempre vinculados fundamentalmente a la piedad: Ana María Martínez de Sánchez y A. Bustos Posse. La primera tiene una abundante producción que citaremos oportunamente en este trabajo, que se basa principalmente en la documentación testamentaria obteniendo datos interesantes acerca de los objetos de piedad y las devociones particulares y familiares; de Ana María Martínez de Sánchez, véase *Vida y “buena muerte” en Córdoba en la segunda mitad del siglo XVIII*, 1996, y *Cofradías y obras pías en Córdoba del Tucumán*, 2006. También Alejandra Bustos Posse, *Piedad y muerte en Córdoba (siglos XVI y XVII)*, 2005. Para finales del siglo XIX se cuenta con el trabajo de Liliana Pereyra, *La muerte en Córdoba a fines del siglo XIX*, 2005.

Mejor aún, hasta qué punto es lícito considerar que este proceso tiene un cierre. ¿Será acaso mejor considerar los dichos de *El progreso* como una etapa, una estación en el proceso de laicización? ¿O más bien debemos considerar que es sólo un resultado posible? ¿Se puede pensar este proceso como el del tránsito, por un camino predeterminado, hacia una inevitable y total secularización? En este marco, me parece necesario resaltar que estimo que el proceso que aquí estudio debería considerarse como un momento, un indicador de laicización, entendida ésta en el sentido que lo hace Jean Baubérot, quien la define como un proceso mediante el cual un Estado regula el lugar de la religión en la sociedad. En cambio, la secularización es un concepto utilizado para expresar la pérdida relativa y progresiva de pertinencia social de la religión.

La distinción entre laicización y secularización ha merecido muchos encuentros académicos y ríos de tinta; sin embargo, creo que no es tan importante definir si hablamos de una cosa o de otra como sí lo es reconocer que estos cambios son producto de los diversos grados de modernidad política alcanzados, momentos durante los cuales la religión irá tomando valores distintos —en este sentido cabe señalar las propuestas analíticas de Jean Baubérot, quien habla de umbrales de laicización, y la de Fortunato Mallimaci, quien se refiere a etapas de la modernidad religiosa para el caso latinoamericano. También podría agregarse la idea de secularización externa e interna, por sólo mencionar tres aproximaciones analíticas que consideramos válidas—. Las modificaciones realizadas en vistas de organizar los espacios estatales de forma “moderna” producirán transformaciones sustanciales en la relación simbiótica que tenía la religión católica con la sociedad durante el periodo colonial,⁹ e irá reafirmando cada vez más una relación instrumental de la religión¹⁰ que, como dijimos al inicio, ya estaba presente desde el siglo XVIII en muchas administraciones europeas. Tal es, sin ir más lejos, la postura asumida por los Borbones y por José II de Austria.

Comenzaremos “contando la historia” de la muerte y de los entierros en la Córdoba colonial, a fin de reconocer los posibles indi-

⁹ Para el Río de la Plata, uno de los primeros en señalar que “cuanto más lejos estemos de la separación ‘oficial’ entre Iglesia y Estado, más virtual es la diferencia entre ellos y con la sociedad” fue Jaime Peire, *El taller de los espejos*, 2000, p. 341.

¹⁰ Para el caso que estudiamos, la persistencia de esta relación simbiótica y algunas modificaciones hacia la instrumentalización de la religión en el tejido social puede verse en Valentina Ayrolo, *Funcionarios de Dios y de la república. Clero y política en las autonomías provinciales*, 2007.

cadores de cambios en el sentido que nos interesa. Miraremos las transformaciones que se operan en el morir. Luego atenderemos la historia de los cementerios, cuyos cambios son usualmente identificados como los primeros del proceso de laicización, para concluir con un balance que nos permita observar, a través de las disposiciones estatales de la República Argentina, los signos de cambio operados en la sociedad.

La muerte como una experiencia vital en constante resignificación

El final de la vida y la forma del "bien morir"

La muerte era para la sociedad decimonónica un acontecimiento social. Ciertamente, cuando era anunciada por una enfermedad daba tiempo al moribundo y a su entorno para preparar adecuadamente la partida. Una muerte repentina no sólo sorprendía sino además preocupaba, pues morir sin sacramentos ponía en riesgo el descanso eterno, porque implicaba la prohibición de enterrar el cuerpo en lugar sagrado o bendito.

La relación entre muerte y biografía personal tardó en establecerse, pero algunas costumbres como la de testar, acompañada de actos ligados al ritual y a los sacramentos, constituyen los primeros indicadores del inicio de un tibio proceso de "secularización", como veremos enseguida —nos referiremos siempre al proceso de secularización entre comillas entendiéndolo como hace Jean Baubérot, pero sin descartar la idea de la modernidad religiosa unida a la modernidad política.

Testar era una forma de prepararse para la muerte, pero no la única. Integrar cofradías, fundar capellanías y pías memorias eran otras maneras de ir preparando una "buena muerte". El tránsito hacia la vida eterna debía arreglarse, y en esto los vivos jugaron un papel primordial porque las misas cumplían una función clave, la de acortar el tiempo de permanencia en el purgatorio. Recibir la confesión, viático y extrema unción completaban los requisitos de una "buena muerte".¹¹ Así, morir no constituía un acto totalmente

¹¹ Entre los preparativos para una "buena muerte" la confesión era una facilitadora de buena ubicación en el más allá y constituía un recurso para asirse del purgatorio. Fueron

individual y —como señala Philippe Ariès, aunque para un contexto diferente— la idea de un destino colectivo común atenuaba el miedo a la muerte, naturalizándola.¹²

La muerte era la oportunidad, la última, de mostrar cómo se había vivido, e incluso cómo se hubiese querido vivir. Es por ello que la falta de cumplimiento de alguno de los convidados al “espectáculo” del morir se consideró no sólo grave sino también desconcertante.

El principal temor de los vivos y moribundos eran el purgatorio y el infierno. Por este motivo la confesión antes del suspiro final era vital. Pero no siempre fue posible recibir el perdón, la “muerte imprevista” o “de repente” privó a muchos hombres y mujeres de recibirlo. Los párrocos y sus ayudantes a veces dejaron a los fieles sin sacramentos “por no haber ocurrido a tiempo”, “por no haber avisado” la familia o “por no haber yo el cura podido ir por enfermedad”.¹³ Efectivamente, muchos de estos clérigos no habrían llegado a tiempo para dar los últimos sacramentos, entre los cuales la confesión era el más usualmente recibido, y la extremaunción y viático los menos, por dificultades eminentemente materiales: la falta de óleos y de ostias consagradas; las observaciones por falta de estos elementos son constantes en los autos de visita, sobre todo en los espacios rurales.¹⁴ Pero también sabemos, que a veces, los curas permanecieron indolentes frente al pedido de asistencia cursado por sus feligreses en momentos en que su intermediación era fundamental. Las comunicaciones a la curia por motivo de haber muerto familiares y conocidos sin que éstos hayan recibido los últimos sacramentos son numerosas. Y si bien puede pensarse que algunos clérigos vivían de los derechos de estola, no fue así en todos los casos. Por ello considerar estas denuncias resulta interesante, ya que podrían leerse como indicador de la importancia concedida por la gente a la forma de morir y a la relación que se establecía entre la muerte y el destino en el más allá.

numerosos los cordobeses que contaron con catecismos como los de Astete, Ripalda, Segneri o Fleuri —incluso en lenguas aborígenes— que preparaban para la buena muerte; Ana María Martínez de Sánchez, *op. cit.*, 2006, p. 157.

¹² Philippe Ariès, *Morir en Occidente desde la Edad Media hasta la actualidad*, 2000.

¹³ Fray José Brunet, *Apuntes parroquiales de Yucat*, 2003; véase también “Partidas de muertos nobles sepultados por el cura y vicario interino de Yucat don Juan Fermín Irurquiza durante el tiempo que sirvió en dicho destino”, 1843; agradezco a Alfredo Furlani haberme proporcionado una copia del libro, aún inédito.

¹⁴ AAC, leg. 17, “Visitas canónicas”.

En 1817 el cura Juan José Espinosa tomaba la voz de los vecinos de Río Seco —el más al norte de los curatos, en el límite con Santiago del Estero— y se quejaba amargamente del “triste, y lamentable estado de abandono en que se haya esta desgraciada doctrina del Río Seco” a causa del cura doctrinero Tomás de Echeгойen porque, según sus palabras, “es muy familiar al Cura dejar salir a sus feligreses, de esta vida, a la región eterna, sin el dulce consuelo de los sacramentos aun cuando lloren por él”.¹⁵ Las concepciones “comunitarias” sobre la muerte se traducen en éstas y otras palabras del cura que narra:

Al cerrar la noche, ese mismo día, viendo que el enfermo no podía esperar los plazos del cura, ocurren por mí para que le alargue siquiera la absolución: al momento tomé el Santo Óleo, y partí al socorro de este enfermo; llegué a su casa a las nueve de la noche, pero qué dolor! hallé ya amortajando su cadáver. Mi mayor amargura en este caso, ha sido por las circunstancias de este hombre a quien después de una vida bastante relajada, había casado el Cura; como catorce meses ha, sin que en aquel entonces le hubiese administrado el sacramento de la penitencia.¹⁶

Como puede verse, la indiferencia del párroco alarmaba a Espinosa por las condiciones en que el feligrés había partido de este mundo. Por ello el cura ayudante evocaba al muerto con preocupación, ya que éste no ha sido confesado en ocasión de su reciente matrimonio, y esa carencia, más la de una “vida bastante relajada”, presuponía un duro tránsito de esta vida a la eterna. Los sacramentos de la muerte eran vistos como una posibilidad real de salvación, y si en la ciudad los sermones anunciaban desde finales del siglo XVIII que “con una hora de buena muerte” no era suficiente para salvarse, en los espacios rurales esta idea parecía todavía habi-

¹⁵ Juan José Espinosa se había ordenado a título de ayudante de cura de la doctrina de Río Seco, donde cumplía funciones en el momento del envío de su nota; AAC, leg. 24; también leg. 17, t. IV, 29 de diciembre de 1817.

¹⁶ AAC, leg. 17, t., 29 de diciembre de 1817, ff. 2v y 3d. Otro ejemplo más temprano: “[...] se me informó, que hallándose moribundo un joven llamado Don Justo Olmedo, llamaron al citado Cura para que lo confesara; y se negó diciendo ocurriesen al Ayudante, que en aquel entonces tenía en Ambul; este también se negó según me informó Don Mauricio Olmedo, hermano del enfermo, y fue preciso ocurrir al Ministro Don Bernabé Moreno, que aunque fue a socorrerlo, apenas lo absolvió porque ya no pudo confesarse, y así murió”; AAC, leg. 17 “Visitas canónicas” 1724-1876, Visita a los curatos de Traslasierra, 1803.

tual.¹⁷ Tal como había ocurrido en Río Seco, más al sur, en el curato de Río Tercero Abajo, se insistía con la idea de que el final de la vida podía remediar el tránsito hacia la vida eterna: “que por que 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”.¹⁸

Estos testimonios nos permiten analizar un par de cuestiones. En primer término es importante considerar que al menos para los feligreses rurales la forma y los requisitos de una muerte digna —una “buena muerte”— siguen siendo la confesión y la extrema unción. La práctica de la confesión anual debía ser cumplida por todos los fieles; sin embargo, a la hora de partir de este mundo era solicitada con más insistencia. Tal situación puede verificarse si consideramos que la confesión aparece en los documentos generalmente ligada a la muerte y, más raramente, a la Pascua,¹⁹ lo que nos llevaría a pensar que tal vez no fuese un sacramento muy significativo durante la vida, pese a las exhortaciones que se hacían desde el púlpito obedeciendo lo decretado en Trento. Podemos suponer entonces que todavía era corriente la idea según la cual una muerte “bien vivida” podría redimir una mala vida, tal como expresa Espinosa cuando manifiesta su preocupación por el feligrés de vida disoluta muerto sin confesión.²⁰

Ateniéndonos al conjunto de documentos consultados podemos decir que la muerte aparece formando parte de la vida, y que lo que más inquieta de este momento es la forma o el estado de la persona al instante de morir. En ese sentido, los sacramentos vinculados a la muerte son vistos como necesarios no sólo para facilitar el tránsito hacia el más allá, sino también como un recurso válido para morigerar una “mala” vida. Los conceptos de Blanes ante el cuerpo de la feligresa muerta inconfesa, cuando dice “[...] se los

¹⁷ Karina Clissa de Mendiola, “Los sermones sobre la confesión, el arrepentimiento y la lucha contra el pecado”, en XI Jornadas Interescales-Departamentos de Historia, Tucumán, 2007, (CD-ROM).

¹⁸ AAC, leg. 35, t. VI, 16 de enero de 1817.

¹⁹ Los sacramentos que se cumplían con dificultad eran la confesión y el matrimonio. El primero pertenecía al universo de las mujeres, dada la gran resistencia por parte de los varones a acercarse al cura. Conocedores de esta realidad, los párrocos solían ser benignos con sus feligreses, perdonando a aquellos que no asistían a su confesión anual. Aunque en algunos casos cabía la excomunión, los pastores cordobeses preferían métodos persuasivos y solían otorgarles ochos días “para cumplir con esta cristiana obligación”, método que, en general, daba buenos resultados; AAC, leg. 34, t. III.

²⁰ Philippe Ariès, *op. cit.*, 2000, p. 43.

llevaban los Diablos, y que así la habían llevado a la difunta”, son por demás ilustrativos de los argumentos que todavía tenían algún significado para los habitantes de la campaña.

En 1868 Mateo Gutiérrez, vecino de Capilla de los Remedios —curato rural de Río Segundo—, inicia un proceso contra el ayudante del cura, José Gregorio Abrego, por haber dejado que su hermana Santos, anciana y enferma, haya muerto sin la confesión que el cura le había negado en dos ocasiones:

Cumpliendo con los últimos deberes de hermano conduje su cadáver á la Capilla, y el mismo Señor Abrego me negó sepultura eclesiástica, para el cuerpo de la que, en vida, no pudo conseguir que le prestara los auxilios de la religión como era de su deber hacerlo.

El Señor Abrego llevó su capricho hasta obligarme á sepultar á mi hermana fuera de sagrado, donde descansa hoy, dirigiéndome siempre groseras injurias, que, á no ser su carácter Sacerdotal, no se las toleraría, ni habría quedado impugnes. Entre tanto, la única razón para tal proceder es, que somos pobres insolventes, y que no teniendo como pagar los derechos fúnebres, tampoco podemos exigir, ni los auxilios de la religión en vida ni sepultura eclesiástica después de la muerte.²¹

La denuncia de Gutiérrez es interesante porque muestra la resistencia de los curas a enterrar a los pobres, pese a haber sido legislado así por el ejecutivo provincial en 1821.²² Si bien los sacramentos

²¹ AAC, Fondo Parroquias, Río Segundo.

²² “Prospecto de un Arancel Eclesiástico para las parroquias de la Provincia de Córdoba”. Este “Prospecto” fue firmado por el presbítero Gregorio José Gómez, el doctor José Norberto de Allende y el doctor Joseph Vélez el 29 de enero de 1821. Dicho “Prospecto” constaba de algunos artículos preliminares en los que se estipulaba el carácter y espíritu general que debían guardar los párrocos en relación con los emolumentos que pagarían los fieles; luego seguía el arancel para la parroquia de la iglesia catedral, concluyendo con las cargas que regirían en los curatos rurales. Un nota aclaraba: “A consecuencia de lo ordenado por la MHA [se refiere a la provincial] en sesión de 19 de diciembre de 1820, queda exento de todo derecho parroquial el feligrés sea de la clase y condición que fuere siempre que ante el respectivo juez lego procure, y de una información jurada de suficiente número de testigos de su pobreza, la que quedará calificada si el interesado no contase con un fondo al menos de cien pesos”; Archivo Histórico de la Provincia de Córdoba (AHPC), Gobierno, caja 74, carpeta 2, leg. 15. Sobre el particular nos explayamos en Valentina Ayrolo, “Congrua sustentación de los párrocos cordobeses. Aranceles eclesiásticos en la Córdoba del ochocientos”, en *Cuadernos de Historia*, núm. 4, 2001. El tema de las disputas acerca del cobro y pago de aranceles eclesiásticos ha sido tratado abundantemente por diversos autores en México y Perú; véase William B. Taylor, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, 2 tt., 1999; Edberto O. Acevedo, “Los aranceles eclesiásticos altoperuanos”, en *Revista Chilena de Historia del Derecho*, núm. 12, 1986a; Edberto O. Acevedo, “Protestas indígenas contra aranceles ecle-

aparecen como fundamentales a la hora de morir, la percepción de Mateo Gutiérrez es que el hecho de recibirlos no es para todos. Hay un expreso reconocimiento de que la condición de “pobres insolventes” es un límite para “exigir, ni los auxilios de la religión en vida ni sepultura eclesiástica después de la muerte”. En este punto podemos decir que si bien el gobierno provincial intervino tempranamente reformulando el arancel eclesiástico en favor de sus ciudadanos, debió esperar a la aparición del Estado nacional para concretar este ordenamiento jurídico. Así, la intervención del Estado en la regulación de la sepultura de sus ciudadanos será importante para resolver casos como este, pero no será suficiente para calmar la conciencia de un creyente católico romano. Recién a finales del siglo XIX, a través del establecimiento de un acuerdo entre el Estado y la curia, se verá materializado el cementerio donde descansarían ricos y pobres, dejando abierta, todavía, la cuestión del credo. En el acuerdo firmado entre la municipalidad y el obispado de Córdoba, en 1875, se determinará la instalación, orden y cuidado del cementerio convertido en espacio del público, así como las funciones y la paga del capellán de los cementerios, que en su calidad de funcionario municipal sería retribuido por aquélla.²³

Claudio Lomnitz señala que “la reforma de las prácticas funerarias resultó ser fundamental para la transición a la modernidad, dado que dichas prácticas conjuntaban actitudes hacia la responsabilidad individual, una crítica de las formas externas de la expresión religiosa, como espectáculo barroco, y nuevas ideas médicas con respecto a los vapores fétidos (el miasma) y su función en las enfermedades epidémicas”.²⁴ Este parece haber sido un camino recorrido por la sociedad y el Estado en la diócesis de Córdoba.

siásticos”, en *Historia*, núm. 21, 1986b, pp. 9-30; Sergio Serulnikov, *Conflictos sociales e insurrección en el mundo colonial andino. El norte de Potosí en el siglo XVIII*, 2006.

²³ En el acuerdo hay una cuestión pendiente de desarrollar y es la de los cementerios de disidentes y su lugar en el entramado urbano y social. En otros lugares, como en la provincia de Entre Ríos, en 1866 seguía rigiendo el arancel parroquial para el pago de los servicios de entierro; Archivo de la Arquidiócesis de Paraná (AAP) 19, Varios, Correspondencia Urquiza, 1860-1900.

²⁴ Claudio Lomnitz, *Idea de la muerte en México*, 2006; para el caso de Argentina véase G. Caretta e I. Zacca, “Morir en tiempos de guerra. Los lugares de entierro en Salta, 1810-1821” (mecanoescrito), 2007.

La costumbre de enterrar los muertos fuera de los espacios habitados por los vivos data del Imperio romano, o quizá de antes. En la Edad Media se usó sepultar a los muertos entre los vivos, y se hizo habitual ver las iglesias convertidas en los espacios predilectos para ello. La práctica comenzó a ser objetada desde el año 442, durante el primer Concilio de Vaison en Francia, cuando se dispuso enterrar los cadáveres en el patio adjunto de las iglesias y no dentro de ellas.²⁵ Pese a ello, los difuntos seguían ingresando a las iglesias —por lo menos en el espacio del Tucumán— hasta avanzado el siglo XIX.

Según se indicaba en las *Siete Partidas*, las razones que había para enterrar a los muertos en las iglesias eran cuatro: para que los cristianos estén más cerca de Dios por la fe, para que los visitantes hagan oración por los amigos y parientes muertos, para que quienes puedan rueguen a Dios y a los santos por ellos, y para que el Diablo no se acerque al cementerio.²⁶ Conforme a la Recopilación de leyes de Indias “los vecinos y naturales de las Indias” podrían enterrarse en monasterios o iglesias que eligieran.²⁷ Pero si esta es la legislación, veamos qué ocurría en la práctica en el espacio cordobés.

Durante el periodo colonial, hacia finales del siglo XVII y durante el siglo XVIII, la iglesia de los franciscanos fue la más solicitada como espacio de sepultura, y lo mismo sucedía para la región bonaerense.²⁸ Según los datos obtenidos por Ana María Martínez, volcados en un cuadro de su confección, en el siglo XVIII la mayoría de españoles se habría enterrado en la iglesia de San Francisco, mientras la mayoría de los negros, indios y mestizos lo habría hecho en la iglesia catedral.²⁹

Los testamentos muchas veces señalaban el lugar que se quería ocupar al interior de las iglesias, repartiendo y apropiándose del espacio sagrado. Así, en gran medida el interior de las iglesias se

²⁵ Ana Hilda Duque y Lolibeth Medina Rodríguez, “De enterrados a fieles difuntos”, en Nidia Suárez (comp.), *Diálogos culturales, historia, educación, lengua, religión, interculturalidad*, 2006.

²⁶ Partida I, título XII, ley 2, citado en Alejandra Bustos Posse, *op. cit.*, 2005, pp. 64-65.

²⁷ *Ibidem*, p. 65.

²⁸ María Elena Barral, *De sotanas por la Pampa. Religión y sociedad en el Buenos Aires rural tardocolonial*, 2007, cap. 7.

²⁹ Ana María Martínez de Sánchez, “Y el cuerpo a la tierra en Córdoba del Tucumán. Costumbres sepulcrales, siglos XVI-XIX”, en *Apuntes*, vol. 18, núms. 1-2, 2005a, p. 115.

constituía en cementerio, y algunos grupos terminaban armando allí una suerte de panteón familiar. Algunos testamentos señalan, por ejemplo, la voluntad de ser enterrados en la “Sepultura de sus padres y abuelos”, “Donde su madre”, “Bóveda de sus descendientes”, “Sepultura de Doña Cecilia [...]”.³⁰

La costumbre de enterrarse en el interior de los templos se confirma en los aranceles coloniales de la diócesis del Tucumán y que luego rigieron en el obispado de Córdoba, donde se discriminaba el precio de los oficios fúnebres y de los lugares de entierro según se eligiera un lugar fuera o dentro del templo y al interior de él, dependiendo de la cercanía con el altar.³¹ El entierro al interior de las iglesias no estaría reflejando necesariamente la condición social de las personas, ni su calidad espiritual, en la medida en que gran parte de indios, mestizos y negros estaban enterrados en la iglesia catedral, por haberlo dispuesto así en sus testamentos —aquellos pocos que testaban—, por haber sido enterrados “de limosna”, pero también por ser obligación de los amos hacerse cargo del entierro de sus esclavos.³²

En 1787 Carlos III despachó una real cédula en la cual se proscribía la práctica del entierro en las iglesias y se ordenaba establecer cementerios afuera de ellas para inhumar a los fieles. En las iglesias en adelante sólo podría enterrarse a obispos y monjas. La falta de cumplimiento de lo dispuesto explica la ratificación de la disposición de 1787 por medio de una Real Cédula del 15 de mayo de 1804, que confirmaba las anteriores instrucciones agregando que no se pagarían derechos de sepultura, aunque esto no se practicó —como indicaba el representante del cabildo de la ciudad, José Antonio Cáceres de Zurita, en un expediente que se siguió por la reforma del arancel de Moscoso.³³

Respecto a lo que ocurría en la campaña diocesana, la información es menor. Los datos provienen directamente de los libros de fábrica y de entierros, y éstos no siempre discriminan los lugares

³⁰ Alejandra Bustos Posse, *op. cit.*, 2005, pp. 72-73.

³¹ Según establecían las disposiciones del arancel eclesiástico para el Tucumán, que formó el obispo Moscoso y Peralta en 1774; “Arancel [...]”, AHPC, Escribanía 1, leg. 448, exp. 3, f. 2; véase también Ana María Martínez de Sánchez, “El arancel eclesiástico en el obispado del Tucumán”, en *Revista de Historia del Derecho*, núm. 25, 1997.

³² María del Carmen Ferreyra, “La muerte entre las castas del siglo XVIII cordobés”, en *Revista de la Junta de Historia Provincial de Córdoba*, núm. 19, 2002.

³³ AAC, leg. 29, t. I, 1804, ff. 238 y ss.

donde se depositaban los cuerpos. En cuanto al lugar de sepultura, a partir de datos de finales de la Colonia podemos colegir que tanto la iglesia como los espacios contiguos a ellas —designados como campos, campos santos o cementerios— servían para enterramientos. En 1797, en Calamuchita, se enterró a Francisca Sánchez, “esclava”, con “entierro menor rezado *adentro de la iglesia*” pagándose 10 pesos. También la española Josefa Acuña tuvo un “entierro menor rezado *adentro*” pagando por ello 21 pesos con dos y medio reales. La párvula española Melchora Acuña, a quien suponemos vinculada a Josefa por estar anotada inmediatamente después que ella, fue sepultada con un “entierro menor rezado *afuera y de limosna*” y Juana Sánchez, “esclava”, también figura enterrada “fuera de la iglesia”, habiéndose pagado por ella la suma de cuatro pesos³⁴ (todos los registros corresponden a la iglesia parroquial de Calamuchita, ubicada en el pueblo de Soconcho). La forma de asentar los entierros en mucho dependía de quién realizaba los oficios y los registraba en libros, como ocurre con los datos de los libros de la vice-parroquia de Yucat, jurisdicción de Río Tercero Arriba, que recién en 1843 empieza a discriminar el lugar de sepultura.³⁵

Para 1821 tenemos un documento que no sólo indica dónde se sepultaba a los fieles, sino que agrega dónde se les velaba. Según consta en el libro de fábrica e inventario de la iglesia de Villa del Rosario, curato de Río Segundo:

[...] en el costado Sur [de la iglesia] se encuentra un cuarto también de dos aguas, sus paredes del mismo material [adobe crudo] que la Sacristía, los correspondientes Tirantes (tirantes) del techo de lo mismo que las demás piezas tiene de ancho seis varas, y de largo lo propio, no tiene puertas, y esta pieza se halla destinada para depósito de cadáveres mientras tanto se le hacen los oficios, y se les da sepultación en el campo, o cementerio que se halla contiguo a la Iglesia y cercado de tapial con su puerta toda estropeada [...].³⁶

³⁴ AAC, leg. 29, t. I, 1797.

³⁵ Por ejemplo: “15-8-843: Yo el cura y vicario interino sepulté con rito menor rezado en el Sementerio de dha. Capilla el cadáver de Da. Reyes Fonseca de edad de sesenta y tantos años, de muerte repentina y viuda de D. Gregorio Díaz. Y pa. qe. conste lo firmo por el cura. Dor. Manuel Eduardo Alvarez”; “Partidas de muertos nobles sepultados por el cura y vicario de Yucat dr. Don Manuel Eduardo Alvarez durante el tiempo que sirvió en dicho destino”. Otro ejemplo: “1-4-850, a párvula Dolores Navarro, 15 días, h.l. de Dolores Navarro, sepulté en el cementerio de la vice parroquia de la Merced de Yucat, yo el cura y vicario interino del Río tercero arriba. Esquibel”; citado en Fray José Brunet, *op. cit.*, 2003.

³⁶ AAC, Fondo Parroquias, Villa de Rosario, realizado por el cura Cordero en 1821.

De forma tal que la práctica de enterrar a los muertos fuera de las iglesias tardó en imponerse, pero no era ajena a las costumbres.³⁷ Posiblemente en la campaña fuese más usual enterrar a los muertos afuera de las iglesias, debido a las pequeñas dimensiones y poco porte de las mismas.

Argumentos ilustrados y secularización de enterramientos

Los aspectos sanitarios de base ilustrada forman parte de los argumentos usualmente esgrimidos a la hora de explicar las discusiones y resoluciones en cuanto a la ubicación de los cementerios fuera de las ciudades. En Córdoba, la preocupación por la coexistencia de vivos y muertos fue expresada por varios de los doctos que, consultados por el gobernador, debieron pronunciarse sobre la conveniencia o no de construir cementerios fuera de los poblados. Las antiguas prácticas de enterramiento, ya hechas costumbre, tornaban precarias las condiciones sanitarias de la ciudad. La insistencia en la pestilencia y la podredumbre que esparcían los cadáveres corrompidos —por la inseguridad de los ataúdes o porque eran enterrados superficialmente, tentando animales que terminaban devorándolos— eran argumentos reiterados a la hora de convencer para reubicar los cementerios lejos de los poblados. Los relatos que acompañaban esos argumentos son elocuentes, y a finales del siglo XVIII se evocaba una escena con frecuencia: “Cuantas veces le a sucedido al Procurador, y le persuade le habrá sucedido lo mismo a V.S. que estando oyendo misa, se a abierto una sepultura y al momento llenarse la Iglesia de un hedor intolerable”.³⁸

Entre los eruditos consultados, fray Thomas Díaz coincidía con sus pares en que no hacía falta habilitar cementerios por ser los espacios disponibles abundantes; sin embargo, consideraba que

³⁷ Cabe señalar que cuando los pueblos de campaña —en el Río de la Plata las fuentes coloniales y del siglo XIX hablan de campaña para referirse al espacio rural— crecieron se presentó el mismo dilema. Así, el 17 de febrero de 1868, por medio de una circular del obispo se ordenaba a los curas de la campaña erradicar los cementerios a seis u ocho cuadradas fuera de la población, “por la infección que ellos causan y los males que originan”; AAC, Libro de Notas, 1859-1873.

³⁸ Archivo del ex Instituto de Estudios Americanistas (AIEA), Informe Sobre Monte, núm. 3166.

convenía cavar las sepulturas “con siete o mas pies de profundidad”, poniendo sobre los cadáveres —tal como se practicaba en los panteones subterráneos del Colegio Monserrat y el de Huérfanas— “alguna cantidad de cal que es aquí tan abundante y barata”,³⁹ procurando que los cuerpos permanecieran sin ser descubiertos durante 20 años, por lo menos.⁴⁰ La recomendación de fray Thomas Díaz denota la matriz ilustrada de su pensamiento, al igual que las voces de los procuradores de la ciudad, quienes fueron más contundentes aún.⁴¹

Según Arcondo: “en Córdoba esa exigencia —la de instalar cementerios fuera de las ciudades— no superó la discusión sobre su necesidad y ventajas, así como sobre su ubicación y tamaño”.⁴² Una vez llegada la orden de construir cementerios fuera del ejido de las iglesias, el gobernador intendente marqués de Sobre Monte dijo que: “[...] el establecimiento de cementerios fuera de poblado no sólo es útil sino necesario[...]” y reconocía que las “[...] fiebres malignas y otras enfermedades se originan en la forma de enterrar [...]”.⁴³ Como dijimos antes, para llegar a este veredicto, Sobre Monte y el cabildo de la ciudad habían realizado varias consultas a personas doctas, como el betlemita fray Joseph de la Natividad, el mercedario fray Joseph de Suasnabar y el franciscano fray Thomas Díaz.

³⁹ AIEA, Fondo documental, núm. 4302, citado en Ana Inés Punta, *Córdoba borbónica. Persistencias coloniales en tiempo de reformas (1750-1800)*, 1997, p. 201.

⁴⁰ Recordemos que al menos durante la Colonia, y es de suponer que después también, los cadáveres eran enterrados sin cajón para permitir la más rápida descomposición de los cuerpos, ya que el mismo lugar debía ser ocupado sucesivamente. En los gastos que se refieren a entierro y funerales en los testamentos analizados por Alejandra Bustos Posse figuran los precios por los siguientes servicios, siendo el primero la apertura de la sepultura, cuyo costo oscilaba entre cuatro reales y seis pesos en cualquier iglesia salvo en la Mayor, donde costaba ocho pesos.

⁴¹ Los trabajos que han tratado el tema de la recepción de estas disposiciones en Córdoba y su desarrollo toman sobre todo los dictámenes que los prelados religiosos habían elaborado a pedido del gobernador intendente Sobre Monte en 1789. Entre los más antiguos, se encuentra el de Aníbal Arcondo, “Mortalidad general, mortalidad epidémica y comportamiento de la población de Córdoba durante el siglo xviii”, en *Desarrollo Económico: Revista de Ciencias Sociales*, vol. 133, núm. 129, abril-junio 1993, pp. 78-84, y si bien no se dedica al tema de los cementerios, hace mención de estos informes y de sus conclusiones al tratar la mortandad y la mortalidad. Otro trabajo que aborda la temática y utiliza las mismas fuentes es el de Ana Inés Punta, *op. cit.*, cap. 6, punto 6.4, quien señala el interés por la instalación de cementerios en el marco de las reformas borbónicas y de la actuación del gobernador intendente Sobre Monte en Córdoba. Un trabajo específico y detallado sobre el tema, a través de diversos artículos y libros, es realizado por Ana María Martínez.

⁴² Aníbal Arcondo, *op. cit.*, 1993, p. 81.

⁴³ AIEA, Fondo documental, doc. 6899.

Para saber cuál sería el mejor lugar para emplazar el cementerio también se consultó al ingeniero Juan Manuel López, quien realizó los planos que acompañaron la respuesta del gobernador intendente al rey.⁴⁴ En términos generales los representantes de las órdenes consideraban que no era necesaria la creación de cementerios porque, según estimaban, todavía había lugar —en las nueve iglesias de la ciudad— para albergar los cuerpos de las 150 personas que, en promedio, morían cada año en la ciudad, cantidad que Arcondo encuentra exagerada.⁴⁵

Del mismo modo, era opinión común que cambiar el lugar para los enterramientos traería complicaciones derivadas de la introducción de variaciones en las costumbres, evocando los mismos argumentos esgrimidos en España para retrasar la creación de cementerios lejos de los poblados. Las explicaciones sugerían que no enterrar en el interior de las iglesias estaba bien, pero alejar los cuerpos de los templos podía ser negativo dada la creencia de que enterrarse en las iglesias aproximaba a las almas de Dios, produciendo un bien espiritual tanto a los vivos como a los muertos.⁴⁶ Para algunos el espacio para enterramientos era suficiente, sobre todo si consideramos lo apuntado por Arcondo cuando señala los muchos testimonios que coinciden en que, por ejemplo, la iglesia y los alrededores del convento de San Francisco estaban ocupados por sepulturas.⁴⁷

La construcción de cementerios fuera de la ciudad no implicaba necesariamente la pérdida del control sobre la ritualidad de la muerte, aunque sí un desplazamiento de parte de la escena de los oficios,

⁴⁴ Dictamen “Sobre el establecimiento de cementerios fuera del poblado”, AIEA, núm. 3166; los planos de López están descritos en Ana María Martínez de Sánchez, “El discurso ilustrado: ¿secularización de la sepultura?”, en *V Congreso Argentino de Americanistas*, 2004, pp. 234-235.

⁴⁵ Los dictámenes están en AIEA, doc. 4302 (Díaz), doc. 4300 (Joseph de la Natividad), doc. 4301 (Suasnabar); véase también Aníbal Arcondo, *op. cit.*, p. 78, en cuya gráfica 2, pág. 75, se marca el año 1742 como el de mayor mortalidad, habiéndose registrado 248 muertes de adultos y para los párvulos el año 1767, con una cifra aproximada de 30 muertes. Según Martínez de Sánchez, López había hecho sus cálculos estimando las muertes registradas para 1804 en los libros de colectaduría de la ciudad, registros que ascendían a 154 personas muertas más unas 50 o 60 que habrían sido enterradas sin noticia; Ana María Martínez de Sánchez, *op. cit.*, 2004, p. 234, n. 50.

⁴⁶ AIEA, Fondo documental, doc. 4301.

⁴⁷ Según Alejandra Bustos Posse, *op. cit.*, 2007, p. 70, el primer cementerio que hubo en Córdoba lo creó fray Juan Pascual de Rivadeneira, fundador del primer convento de la orden franciscana en tierra mediterránea. Aunque desconocemos dónde estaría ubicado con exactitud y durante cuánto tiempo se utilizó. No obstante, vale la pena decir que el convento se encontraba algo retirado del centro de la ciudad.

y quizá ese sea el punto clave a considerar en la explicación del retraso en la ejecución de la orden de 1787. Respecto al aspecto económico, es cierto que tanto los párrocos de la catedral —recordemos que ahí era sepultada gran cantidad de gente— como los curas de las órdenes religiosas temerían la pérdida de sus obvenções en manos de los capellanes de cementerio. No obstante, consideramos que también debe establecerse una relación entre la demora en deslocalizar los cementerios y aspectos ligados a las costumbres, la moral y el universo simbólico de la sociedad local.

Así los años habían ido pasando sin que la orden de 1787 hubiese visto concreción, incluso y a pesar de haberse insistido en 1803 y de nuevo en 1806,⁴⁸ 1813 y 1843. La presión por alejar los muertos de los vivos no fue suficiente, aun cuando cada vez eran más las voces que señalaban que “no es herejía, es obra de la justicia, de la necesidad, de la ilustración, de la imparcialidad, y cede en beneficio de la comunidad”.⁴⁹

Pero, ¿se puede medir la secularización a través de las disposiciones relativas a la muerte y los entierros? En el marco de las medidas “modernizadoras” tomadas por la Asamblea del año 1813 —que estuvo a cargo del gobierno centralizado hasta 1815—, y respondiendo al pedido de las autoridades centrales, ese año se destinó un predio para la inauguración de un “cementerio general” en las afueras de la ciudad,⁵⁰ y también se reglamentó los que debían fundarse en la campaña. Por este motivo el provisor del obispado enviaba una circular a los párrocos de la sierra a fin de que enterrasen a sus muertos fuera de los templos, por considerar el enterramiento dentro de las iglesias “enteramente contrario a la decencia del culto”. El documento citado reitera que:

[...] faciliten respectivamente los cementerios bendiciéndoles conforme al Ceremonial, y cooperando todos á que se forme un Panteón público *sin que en lo sucesivo se atreva Eclesiástico alguno a mandar enterrar muertos en los Templos* [...] con la precisa obligación de darme cuenta de haberlo así verificado entre

⁴⁸ “El 23 de mayo de 1806 expidió la orden circular el Eximio Sor. Virrey de estas Provincias para el cumplimiento de la Real Cédula de 15 de mayo de 1804 que manda establecer los cementerios fuera del poblado”; AAC, Legajos del Cabildo 13-23, núms. 20-23.

⁴⁹ G. Caretta, e I. Zacca, *op. cit.*, 2007.

⁵⁰ El predio asignado por el gobernador de Córdoba, Francisco de Viana, para el emplazamiento del cementerio fue “el terreno sito a diez cuadras de la ciudad, que se le había embargado al ex administrador de tabacos don Manuel Alfaro, denominado ‘del Puesto’”; Ana María Martínez de Sánchez, *op. cit.*, 2005, p. 131.

tanto se proporcionan arbitrios para construir el Panteón ó Cementerio gral. á competente distancia de la Población.⁵¹

Un dato que resulta por demás interesante es la referencia que se hace al lugar denominado cementerio público, y oficiaba de enterramiento en la ciudad además de aquel adyacente a la iglesia de San Francisco, o del Pilar: “en su conformidad hemos dispuesto que el Cementerio público que ha servido hasta aquí dentro del pretil de nuestra Iglesia Catedral sirva en adelante señalado con nueva Cruz grande, que tambien hemos dispuesto se coloque; quedando prevenidos los curas Rectores de la absoluta prohibición de sepultar cadáveres en los Templos”.⁵²

Tal como queda expuesto, el cementerio público de la ciudad estaría ubicado detrás de la catedral, en el actual Paseo Santa Catalina (agradezco a la doctora Martínez de Sánchez el dato sobre la ubicación precisa del cementerio). Este espacio, junto a los predios adyacentes a las iglesias de la ciudad, las de los conventos y casas regulares, seguirán siendo por más de treinta años el depósito usual de los cadáveres de la capital.

Entre 1813 y 1843 hubo diversos intentos por concretar el proyecto del cementerio público.⁵³ Pero sólo hasta septiembre de 1843, posiblemente como resultado de una serie de cuestiones —entre ellas la acumulación de denuncias sobre los problemas de salubridad pública y, aparentemente, el apremio producido por una epidemia—, el gobernador Manuel *Quebracho* López decreta la fundación del cementerio de San Jerónimo en las afueras de la ciudad.⁵⁴

Como muestra de las dificultades que producía el erradicar algunas costumbres, un mes después de la circular antes mencionada, el 12 de octubre de ese año de 1843, se notifica al gobierno que:

⁵¹ AAC, leg. 42, t. I, 1795-1886, “Circular a la Sierra sobre sementerios” 23 de julio de 1813, firmado por Juan Justo Rodríguez (cursivas mías).

⁵² AAC, *ibidem* (cursivas mías).

⁵³ Ana María Martínez de Sánchez, *op. cit.*, 2005, pp. 132-134.

⁵⁴ AIEA, Fondo documental, doc. 10103; véase también *Compilación de leyes, decretos y demás disposiciones de carácter público dictados en la provincia de Córdoba (1810-1841)*, 1888. En el AIEA, Fondo documental, doc. 8638, figura la solicitud de bendición del cementerio por parte del provisor Gaspar de Martierena. Cabe destacar que todavía en 1850 se seguía insistiendo en la necesidad de tener cementerios lejos de las ciudades; “Dictamen S/la inconveniencia de los cementerios en poblados”, AIEA, Fondo documental, doc. 10282.

[...] según es informado por conductos fidedignos, *se está practicando la sepultación de cadáveres de un modo clandestino, en Cementerios particulares de Conventos y Comunidades, amontonando los cuerpos á la expectación pública, en el Pórtico de la Santa Iglesia Catedral, contra lo expresamente mandado por superior decreto de 14 de Septiembre pasado; eludiendo por consiguiente el primordial objeto de interés vital que el gobierno de acuerdo con SS. tubo en vista para la fundación de un cementerio público en que se depositasen los restos de la mortalidad [...]*.⁵⁵

Tres años después, en octubre de 1846, el gobernador López seguía señalando los obstáculos que subsistían para lograr la regularización del nuevo cementerio público.⁵⁶ Entre ellos se contaba la desatención de la capilla del cementerio de San Jerónimo y por ello se recuerda la necesidad de un capellán permanente, tal como se había estipulado en el acta de fundación.⁵⁷ Este inconveniente pone de manifiesto una de las razones por las que resultaba difícil sacar los enterramientos de la ciudad: la lejanía del nuevo cementerio.

Si finalmente, y con retraso, los muertos habían sido alejados de los vivos, llevar los cuerpos a su última morada y visitar luego a los seres queridos se hacía dificultoso. La ausencia de caminos directos, la necesidad de contar con carruajes adecuados y la falta de capellán para los oficios destacaron entre los contratiempos más frecuentemente invocados. Tales cuestiones dejaban al descubierto uno de los más importantes problemas de entonces en Córdoba: la juventud de la municipalidad, fundada apenas en 1857, y su escasa capacidad de gestión en aquel momento.

Además, la creación del cementerio público ponía de manifiesto una cuestión muy importante: ¿a quién correspondía tomar en sus manos el cementerio, administrarlo y financiarlo? Estos asuntos fueron primordiales desde el inicio del proyecto y en parte la idea tardó en ser aceptada porque nadie podía, o argumentaba no poder, asumir los costos económicos de la empresa.⁵⁸ Aunque en principio

⁵⁵ AAC, leg. 39 t. II (cursivas mías).

⁵⁶ Es muy interesante notar que, mucho más temprano que en Córdoba, a partir de 1821, cuando comienza definitivamente el periodo republicano en Venezuela, los miembros de otras confesiones religiosas abren cementerios para sus miembros, ya que estaba prohibido dar sepultura a los no católicos en los cementerios existentes. Así, en 1830 se abre el cementerio judío de Coro, único en su género por tener estatuas de ángeles, cosa no permitida por la religión judía. En 1834 se abre en Caracas el cementerio de los ingleses, exclusivo para los protestantes; Ana Hilda Duque y Lolibeth Medina Rodríguez, *op. cit.*

⁵⁷ AAC, leg. 39, t. II, 23 de octubre de 1846.

⁵⁸ Ana María Martínez de Sánchez, *op. cit.*, 2005a.

había sido pensado para que los costos fuesen absorbidos por la fábrica de las iglesias, catedrales y por los fieles, otras cuestiones comenzaron a incidir cuando el asunto fue propuesto por el Estado.

Recién hacia 1875 la situación parecía resolverse. En lo que atañía al cargo de capellán del cementerio, en una reunión entre el vicario capitular y gobernador del obispado, Gaspar de Martierena, y Pedro Serrano, presidente del consejo ejecutivo de la corporación municipal, se deciden amistosamente sus funciones y labores. En el documento firmado por ambas partes se señalaba que el cementerio había sido erigido con fondos del municipio, lo cual implicaba que su conservación, ornato y pago de los empleados estaba en sus manos. Por ello se resuelve entre el articulado que:

Art. 1º El Capellán del Cementerio será nombrado por la Autoridad Eclesiástica de una terna de Sacerdotes de buena conducta y doctrina ortodoxas que le presentará la corporación municipal [...]

Art. 5º “El Capellán no podrá ejercer función alguna parroquial, á menos de ser autorizado por el Prelado ó el párroco en su caso”.⁵⁹

Finalmente, con casi un siglo de retraso, pero no más que en otros lugares,⁶⁰ se cumple con aquella real cédula que diera Carlos III para establecer los cementerios lejos de los poblados. No obstante, como señala Martínez de Sánchez: “la llamada secularización de los cementerios no significó quitar la muerte del universo religioso”;⁶¹ y este es el meollo de la cuestión.

A la búsqueda de indicadores de “secularización”

Hasta ahora hemos visto cómo era percibida la muerte en su aspecto religioso y cómo los muertos se van alejando de los vivos dando lugar a la instalación de cementerios como espacio diferenciado dentro de la ciudad y, por ende, del mundo social. Algunos indicadores de que este proceso conlleva la “secularización” se nos presentan ya hacia mediados del siglo XIX. Silenciosamente, como

⁵⁹ AAC, leg. 34, t. IV, 5 de mayo de 1875. Nótese que en el primer punto se invierten los términos del patronato, ya que en general es la autoridad religiosa quien arma las ternas y la autoridad civil quien decide.

⁶⁰ Ana María Quezada Acosta, *op. cit.*

⁶¹ Ana María Martínez de Sánchez, *op. cit.*, 2005, p. 127.

vimos, algunas prácticas habían comenzado a cambiar. Así, se inicia un cierto extrañamiento con respecto a la muerte durante el final del gobierno provincial del federal “Quebracho” López, esto es hacia 1852. Empero, aunque hemos seguido el curso de este proceso no estamos en condiciones aún de concluir acerca de las transformaciones de la construcción social de la muerte. Todavía no podemos considerar, aunque sí estimar, cuándo la muerte pasa de ser un acontecimiento comunitario a ser una “experiencia” individual marcando un momento de “secularización” en las prácticas sociales, más allá de las disposiciones gubernamentales.

Nos interesa sin embargo, a modo de epílogo, presentar algunos indicadores de cuál fue el alcance del primer umbral de laicización o de secularización “externa” en el proceso de modernización política.

En *primer término* escuchemos a los párrocos —algunos de ellos especialmente sensibles a las modificaciones que se iban introduciendo en las costumbres mortuorias—, cuyo discurso nos permitirá advertir las modificaciones. La primera alteración sensible en las prácticas se produce hacia finales de la década de 1850, cuando los cadáveres de difuntos ya no se ingresaban a la iglesia acompañados por el párroco y la cruz parroquial,⁶² sino que se llevaban directamente al cementerio, donde se realizaban los oficios de rutina. A esta modificación sustancial se sumaba otra que escuchamos en la voz enojada del párroco Juan Nemesio Esquivel, quien decía que “[...] el párroco no puede hacer todo el oficio que proviene del ritual Romano, y sólo limitarse á la antífona *si iniquitis* y salmo de *porofundi*”.⁶³ Parece entonces que, pese a la demora en la construcción e instalación del cementerio, las modificaciones en las costumbres irán transformando lentamente la norma. A los ojos de este cura, tales cambios eran hijos de la relajación de las costumbres y la permisividad de algunos clérigos:

Hemos visto y estamos viendo continuamente el poco ó ningún respeto que se tiene á la Santa Cruz Parroquial, no los lamentos en la calle sino aun en las mismas casas mortuorias pues con dolor de nuestro corazón estamos viendo

⁶² Recordemos que la cruz parroquial representa a la parroquia, solían ser de pequeño tamaño, coronando una vara bajo la que se extendía un armazón de forma cilíndrica, rematado bajo la cruz en cono y cubierto de tejido. A esto se le conocía con el nombre de manguillas.

⁶³ AAC, leg. 34, t. IV, carta de Juan Nemesio Esquivel del 6 de julio de 1858.

que muchas personas permanecen en las casas mortuorias sentados alomenos tomando mate y ni aun se mueven el sombrero, además de esto ya algunos de las plebes nos han gritado haciendo algunos insultos que por respeto debido a VI omitimos anotarlos [...].⁶⁴

Esta posible pérdida de la importancia de la parroquia —en tanto lugar de celebración de los ritos mortuorios y lugar de entierro— queda encarnada en “el poco ó ningún respeto que se tiene á la Santa Cruz Parroquial” y en los gritos de la plebe que no reconoce la importancia de la cruz y del párroco. En su exasperación, el párroco Esquivel llama la atención sobre esta modificación que, a la larga, y a su juicio, trocará en práctica secularizante, ya que pide que “no salga la cruz Parroquial a ninguna casa mortuoria sino que todo el oficio se haga en la Santa Iglesia Catedral á la hora que el párroco estime conveniente”,⁶⁵ y agrega que se aclare a los fieles “que los derechos pecuniarios de entierro que asigna a los párrocos y fabrica de la Iglesia el arancel *no son debidos por llevar el párroco la cruz á la casa mortuoria como fanáticamente cree el vulgo y aun la mayoría de la gente ilustrada sino por el deber que tiene el párroco de hacer los oficios de sepultura de sus feligreses [...]*”.⁶⁶

Pese al alegato a favor de adecuar las prácticas de velorio y entierro a los tiempos que corrían para preservar y salvaguardar el carácter “original” de la celebración, la opinión de las autoridades eclesiásticas es contraria:

Si llegase á accederse á tal solicitud por las razones aducidas siendo consecuentes deberán suprimirse también todos los actos de nuestro culto aún los más sagrados; por que ¿cuál es el que no está expuesto á la mala voluntad de los más o á la ignorancia y falsa inteligencia de muchos? ¿cuál es el acto del ministerio pastoral que no toque á la vez en iguales inconvenientes? Y sin embargo no puede ni suponerse por un momento siquiera que se decrete la abolición de los actos del culto y prácticas religiosas. Deben los Prelados conservar, edificar y no destruir en obsequio de la Religión y en cumplimiento de los graves deberes que les impone su destino [...].⁶⁷

⁶⁴ AAC, *ibidem*.

⁶⁵ *Ibidem*. Cabe aclarar que era costumbre colonial convidar mate con pan en los velorios, y lo mismo en la campaña bonaerense; véase Ana María Martínez de Sánchez, *op. cit.*, 2006, p. 183, y María Elena Barra, *op. cit.*

⁶⁶ AAC, *ibidem* (cursivas mías).

⁶⁷ *Idem* (cursivas mías).

Así, parece establecerse una disputa ya no en el campo de las ceremonias y rituales de la muerte, sino mucho más allá, en el lugar de la religión en el concierto social. Esta discusión explícita, a nuestro juicio, dos formas diferentes —tal vez antagónicas— de considerar la religión y el lugar que le correspondía en la sociedad, mismas que van a trasparentarse en las alternativas elegidas por los católicos laicos en la segunda mitad del siglo XIX.

En la posición de Esquivel y los rectores catedralicios, las modificaciones en las costumbres son necesarias a fin de preservar y sostener la religión. Para las autoridades eclesiásticas —en el momento en que escribe Esquivel, el obispado se encuentra sin obispo y el provisor acaba de morir en junio de 1858— ocurre todo lo contrario, legitimar ciertas prácticas y convertirlas en norma sería una forma indirecta de invalidar la regla. Estas dos posturas manifiestan las miradas que van a estar presentes, en constante tensión, en las filas de la Iglesia cordobesa a partir de la segunda mitad del siglo XIX cuando inexorablemente la religión católica tenga que buscar, a la luz de un nuevo orden político y de una sociedad en constante acomodamiento, un lugar distinto en el universo social. Así, por ejemplo, el proceso de secularización de cementerios se da paralelamente en Uruguay, donde el entierro de inmigrantes marcará también la oportunidad que abra el debate.⁶⁸

En segundo lugar, vale la pena destacar que hacia mediados del siglo XIX se van a producir cambios importantes en la composición social y étnica de la feligresía cordobesa. La llegada de grandes contingentes de inmigrantes, y la “conquista” del territorio sureño para la provincia, produjeron un aumento demográfico que se ligará directamente con otro tipo de cambios de sentido secularizante.

Hacia 1860, a las cuestiones vinculadas con la muerte y el entierro habrá que agregar una más, la de “¿quién es el muerto?”⁶⁹ Si hasta entonces los curas enterraban a los vecinos del lugar, a quie-

⁶⁸ José Pedro Barrán, *Apogeo y crisis del Uruguay pastoril y caudillesco, 1839-1875*, 1979, pp. 81-83.

⁶⁹ Otro tema que no vamos a tratar aquí, pero debe ser considerado, es el origen inmigrante de los párrocos, con lo cual no sólo los feligreses eran desconocidos, sino también el clero; en este punto resultan más importantes sus costumbres que sus biografías personales; Milagros Gallardo, *op. cit.*, 2007; Milagros Gallardo, “El clero secular inmigrante en la Argentina del cambio de siglo. Políticas y representaciones eclesiásticas”, en *Migraciones europeas a Brasil y Argentina. Experiencias, trayectorias y formas de interacción en el marco de sociedades plurales*, 2009.

nes conocían y con quienes habían compartido más de un espacio de sociabilidad, a partir de mediados de siglo los habitantes de las campañas “argentinas” empiezan a ser desconocidos entre ellos.⁷⁰

Las continuas sospechas de los curas sobre el origen y la confesión religiosa de sus parroquianos, sobre todo en el espacio rural, explica la negativa, en más de un caso, a darles sepultura. En 1863 se llama la atención al gobierno de Córdoba por este hecho y se exige que “impida que queden insepultos los cadáveres de los extranjeros que mueren fuera de la comunidad católica por el mal efecto que eso produce por la inmigración que viene á poblar y cultivar nuestro suelo desierto”.⁷¹ Para evitar este problema, a principios de abril de 1863 se dispone la construcción de un cementerio para aquellos que morían fuera del rito católico, ubicado al lado del cementerio público utilizado por los de credo católico romano. Pero a pesar de lo dispuesto en 1868 se seguía reclamando la concreción del cementerio.⁷² En su descargo la curia endilgaba el retraso a la municipalidad de la ciudad, quien era el administrador.

Pero si en la ciudad capital de la provincia éste era un problema, imaginemos lo que ocurría en los espacios periféricos. Allí era normal iniciar un interrogatorio a los vecinos antes de enterrar a algún foráneo, como ocurrió en Quilino a fines del siglo XIX, cuando antes de enterrar dos cuerpos en el cementerio local el párroco preguntó a los vecinos por el credo de los suicidas extranjeros, uno italiano y el otro alemán —este último, para agravar su cuadro, aparentemente era protestante.⁷³

Las dificultades causadas por la negativa del clero a enterrar a “supuestos disidentes” movilizará no al gobierno de la curia o a las autoridades de la provincia, sino al propio gobierno nacional, que

⁷⁰ Pensemos que la primera colonia agrícola fundada en Santa Fe, en la localidad de Esperanza (1853), estaba conformada por familias suizas, alemanas, francesas, belgas y luxemburguesas; Ezequiel Gallo, *La pampa gringa*, 1983.

⁷¹ Las comunicaciones nacionales a fin de crear cementerios para individuos de otras confesiones pueden verse en AAC, Libro de Notas, 1859-1873, 10 de marzo de 1863.

⁷² A decir del párroco, en el departamento de Tulumba, al norte de la provincia, en 1897 había tres cementerios de católicos y tres para disidentes; AAC, Fondo Parroquias, Tulumba, 11 de julio de 1897.

⁷³ AAC, Fondo Parroquias, Quilino, 1877-1899. Si bien es cierto que los suicidas no podían ser enterrados en tierra sagrada, en algunos casos —y si de alguna forma el suicida había manifestado arrepentimiento antes de morir— el obispo podía otorgar dicho permiso. Esto es probablemente lo que ocurrió con el feligrés italiano finalmente enterado en Quilino; Cayetano Bruno, *Historia de la Iglesia en la Argentina*, 1975, vol. 10, p. 266.

desde el advenimiento del presidente Bartolomé Mitre al poder (1862) tendrá como objetivo crear un Estado moderno sobre el principio de “llenar el desierto argentino”.⁷⁴

Por *último*, en el derrotero de la búsqueda de indicios de secularización en torno a las disposiciones que rodean la muerte, llama nuestra atención la particular mirada que la Iglesia cordobesa porta sobre el traspaso de la administración de los cementerios a manos del gobierno civil. En particular porque esta situación descubre una nueva arista que subyace a las discusiones entabladas entre ambos sectores: la separación de la Iglesia y el Estado, separación considerada por un sector nada desdeñable de la elite gobernante de Córdoba como “contraria a la ordenación Divina”.⁷⁵

En su informe anual de 1890 a la curia diocesana, el cura de Villa del Tránsito, Gabriel Brochero, decía: “Los cementerios del Tránsito y Nono están completamente arruinados, *no se han reconstruido porque el Señor Obispo aconsejó al infrascrito suspendiera esas obras en vista de las pretensiones del Gobierno de apropiarse de los cementerios*”.⁷⁶

¿Por qué el prelado pensaba que había un deseo de “apropiación” de los cementerios por parte del Estado? Seguramente esta recomendación se basaba en una simple cuestión de números. Si el gobierno tomaba en sus manos los cementerios, que fuese él —y no la Iglesia— quien sufragara los gastos de construcción de los camposantos. Pero además, aquellos cementerios que eran parte de las iglesias debían seguir en sus manos. La idea del obispo Toro —pese a su carácter conciliador, como lo define Milagros Gallardo— era sostenida por todo un sector conservador dentro de las filas del catolicismo. La nota aparecida en el diario *Los Principios* en julio de 1894 la representa:

⁷⁴ Señalemos que la ley 1420 y la de matrimonio civil, llamadas Leyes Laicas, serían militantemente resistidas por un grupo numeroso de políticos católicos en acuerdo con miembros del clero; Milagros Gallardo, *op. cit.*, 2007.

⁷⁵ “La Iglesia y el Estado”, diario *Los Principios*, 19 de enero de 1898; este es un grupo “extremadamente flexible”, ya que algunos mudan de facción cuando consiguen sus objetivos, como señala Silvia N. Roitenburd, “Catolicismo cordobés y Estado Nacional (1862-1880)”, en *Cuadernos de Lujan*, núm. 11, 1988.

⁷⁶ El obispo era el dominico fray Reginaldo Toro (1888-1904), cuyas palabras pueden entenderse considerando su particular mirada de los acontecimientos: “En el mundo no tremolan sino dos banderas, la de Cristo y la de Lucifer, la liberal y la católica, cobijémonos bajo la nuestra y busquemos ante todo y sobre todo el reino de Dios y su justicia”; AAC, Fray Reginaldo Toro, Auto episcopal “El XX de septiembre”, Córdoba 15 de septiembre de 1897, citado en Milagros Gallardo, *op. cit.*, 2007, p. 9 (cursivas mías).

Hace algunos días la Municipalidad de Villa Soto, Departamento de Cruz del Eje, se apoderó violentamente del cementerio de la localidad cometiendo un acto evidente de despojo, pues aquél pertenecía a la Iglesia, habiendo sido construido por los curas de la localidad, con el óbolo de los feligreses de la parroquia, dado especialmente con este objeto [...] No sabemos que razones habrán alegado los señores municipales de Soto para fundar esta tentativa de *laicización*, efectuada por medios enteramente rurales, pero de todos modos, creemos que la lección ha de aprovecharles.⁷⁷

La nota no necesita ninguna explicación, es clara en sus apreciaciones e identifica directamente la cuestión central, la *laicización*. La toma por parte del Estado del registro de las personas —matrimonio civil, inscripción de nacimientos y decesos—, primer paso en la separación de las esferas de incumbencia, fue percibido como una amenaza.

La consolidación de la Iglesia argentina se estaba formalizando de la mano de otros procesos similares vividos por el Estado nacional, pero también por el propio papado.⁷⁸ En la nueva arquitectura estatal un clero diferente, parte del cual se presentaba como el más recalitrante defensor de posturas como la del obispo Toro, se había formado el Colegio Pío Latinoamericano, y a su vez había integrando el primer contingente de seminaristas que salió de Córdoba rumbo a Roma en 1875.⁷⁹ Los laicos, por su parte, aunque con actitudes diferenciadas en cuanto a cómo debía ser la relación Iglesia-Estado, tendrían también un lugar privilegiado en la defensa de los derechos de la Iglesia desde los espacios de la vida civil.⁸⁰ Así, encontramos a periodistas, funcionarios y empleados estatales, maestros y profesionales marcando la impronta católica en sus áreas de incumbencia. No todos pensaban igual, pero en Córdoba muchos de ellos estaban de acuerdo con aquel fiscal, que en descargo de un cura de Anejos sud —que enfrentaba un proceso por no otorgar una partida de defunción al jefe del registro civil— señalaba:

⁷⁷ AAC, diario *Los Principios*, 12 de julio de 1894.

⁷⁸ Gallardo hace alusión a “un enfrentamiento, muchas veces en igualdad de condiciones, entre dos actores sociales protagónicos por la delimitación y ocupación de un espacio en construcción. La redefinición del espacio público se convierte en el punto de fricción”; Milagros Gallardo, *op. cit.*, 2007.

⁷⁹ “Conocida es la postura de Pío IX respecto al liberalismo, es por tanto coherente suponer que la línea de conducta adoptada estuviera influenciada por la experiencia vivida en la ciudad eterna”; citado en Milagros Gallardo, *op. cit.*, 2007, p. 24.

⁸⁰ Silvia N. Roitenburd, *op. cit.*

El Estado no tiene ni puede tener respecto a los cementerios otro interés temporal que el que se relaciona con la policía de sanidad, estableciendo las condiciones requeridas por la higiene para la inhumación o depósitos de los cadáveres en ellos; pero sin pretender jamás, desde que sean cementerios religiosos —con-sagrados para los católicos— inmiscuirse en su régimen i administración.⁸¹

Allí, en ese punto era bien vista la separación de esferas. Como dijimos, eran también muchos los que en Córdoba opinaban como el diario *Los Principios*:

Es sabido que la iglesia es el poder moderador por excelencia, en las costumbres de los ciudadanos, de tal manera que ella ayuda al Estado y le forma a ciudadanos útiles y respetuosos de sus leyes [...] Pretender separarlos, por el hecho de que á unos cuantos liberales se les ocurra que esa circunstancia importaría un paso hacia delante en el camino de la libertad, hacia el progreso de la legislación, ó del orden social mismo, es simplemente no darse cuenta de la naturaleza de esos poderes y buscar el debilitamiento del Estado que se trata de favorecer.⁸²

Comparando este texto con el citado al principio de este trabajo —publicado en el mismo periódico—, es que cabe preguntarse acerca del alcance de la laicización/secularización de la sociedad cordobesa.

A modo de epílogo

Si bien no podemos medir la magnitud del proceso, lo que por otro lado no sé si es tan importante como notar la presencia del mismo, sí podemos arribar a algunas conclusiones. En primer término, con respecto a la muerte podríamos decir que hemos podido observar prácticas y conductas “secularizadas” desde mediados del siglo XIX. Estos comportamientos no abarcan a toda la sociedad, pero el simple hecho de su existencia nos habla de ellos. En determinado momento esos comportamientos fueron propiciados por el Estado mediante el paso de los cementerios a la órbita civil e instando al entierro de disidentes en los cementerios públicos, lo que conllevó en muchos casos la construcción de los mismos.

⁸¹ AAC, leg. 39, Comunicaciones con el Gobierno Provincial 1876-1910.

⁸² AAC, “La Iglesia y el Estado”, diario *Los Principios*, 21 de noviembre de 1897.

En segundo lugar, pensamos que la sola existencia de opiniones disímiles en cuanto al lugar que debían ocupar la Iglesia y la religión en la sociedad, incluso al interior los grupos católicos, muestra una apertura propia de procesos de secularización social, sin por ello concluir que es el inicio de un proceso lineal e inevitable.

En este último sentido es importante señalar que el avance del Estado en las esferas de la organización civil, a través del registro de las personas y la educación, fue notado por vastos sectores como los primeros pasos en el proceso de separación de las esferas de incumbencia del Estado y la Iglesia, y por ende en la *laicización*, y también fue leída por muchos como la des-cristianización de la sociedad.

Así, podríamos entender este proceso como uno de los umbrales de la "secularización". Para pasar al próximo umbral, conviene ir más allá de este *racconto* y considerar las transformaciones realizadas en las prácticas; esto es, cómo las personas van reconociendo y naturalizando la religión como una cuestión que incumbe a la esfera de lo privado. Porque es ese el paso que marcará una verdadera transformación, aun cuando consideramos que la secularización, no es un proceso acabado ni total, y que en términos de Gauchet equivaldría a "la salida de la religión".⁸³ Por eso nos preguntamos si estamos en condiciones de decir que una sociedad puede secularizarse definitivamente. Por ello es interesante pensar de qué forma la religión se convierte en un elemento intersticial del orden social.⁸⁴ La lucha de un sector de la iglesia de Córdoba por retener el control de las normas que regían los comportamientos y la moral, por citar dos ámbitos, y por convertirse de organizadora de la vida en su ámbito, muestra las dificultades que hubo en esta parte del mundo para concretar la "modernidad política y religiosa" según los modelos de análisis más usados.⁸⁵

⁸³ Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, 1985.

⁸⁴ Alicia Mira Abad, *op. cit.*

⁸⁵ Fortunato Mallimaci, *op. cit.*

Bibliografía

- Acevedo, Edberto O., "Los aranceles eclesiásticos altoperuanos", en *Revista Chilena de Historia del Derecho*, núm. 12, 1986a.
- , "Protestas indígenas contra aranceles eclesiásticos", en *Historia*, núm. 21, 1986b, pp. 9-30.
- Altamira, Roberto, *El seminario Conciliar de Nuestra Señora de Loreto. Colegio Mayor de la Universidad de Córdoba*, Córdoba, Imprenta de la Universidad, 1943.
- Archivo de la Arquidiócesis de Paraná (AAP).
- Archivo del Arzobispado de Córdoba (AAC).
- Archivo del ex Instituto de Estudios Americanistas (AIEA), Informe Sobre Monte, núm. 3166.
- Archivo Histórico de la Provincia de Córdoba (AHPC).
- Arondo, Aníbal, "Mortalidad general, mortalidad epidémica y comportamiento de la población de Córdoba durante el siglo XVIII", en *Desarrollo Económico: Revista de Ciencias Sociales*, vol. 133, núm. 129, abril-junio 1993.
- Ariès, Philippe, *Morir en Occidente desde la Edad Media hasta la actualidad*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2000.
- Ayroló, Valentina, "Congrua sustentación de los párrocos cordobeses. Aranceles eclesiásticos en la Córdoba del ochocientos", en *Cuadernos de Historia*, núm. 4, 2001.
- , *Funcionarios de Dios y de la república. Clero y política en las autonomías provinciales*, Buenos Aires, Biblos, 2007.
- Barral, María Elena, *De sotanas por la Pampa. Religión y sociedad en el Buenos Aires rural tardocolonial*, Buenos Aires, Prometeo, 2007.
- Barrán, José Pedro, *Apogeo y crisis del Uruguay pastoril y caudillesco, 1839-1875*, Montevideo, Editorial de la Banda Oriental, 1979.
- Baubérot, Jean, "Sécularisation y laicisation. Une trame décisive", en *L'histoire religieuse en France et en Espagne*, Madrid, Casa de Velásquez, 2004.
- Brunet, José (Orden Mercedaria), *Apuntes parroquiales de Yucat*, Córdoba, PP Mercedarios, 2003.
- Bruno, Cayetano, *Historia de la Iglesia en la Argentina*, Buenos Aires, Don Bosco, vol. 10, 1975.
- Bustos Posse, Alejandra, *Piedad y muerte en Córdoba (siglos XVI y XVII)*, Córdoba, Universidad Católica de Córdoba, 2005.
- Caretta, G. e I. Zacca, "La muerte en el imaginario colonial. Análisis de los enterratorios en Salta a fines de la Colonia", en I Jornada de Estudios sobre Religiosidad, Cultura y Poder, GERE, 2006.
- , "Morir en tiempos de guerra. Los lugares de entierro en Salta, 1810-1821", Buenos Aires, Reunión interna del grupo Religio, julio 2007 (mecanoescrito).

- Casanova, José, "Reconsiderar la secularización: una perspectiva mundial", en *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, núm. 7, noviembre de 2007.
- Clissa de Mendiolaza, Karina, "Los sermones sobre la confesión, el arrepentimiento y la lucha contra el pecado", en *XI Jornadas Interescuales-Departamentos de Historia*, Tucumán, 19 al 22 de septiembre de 2007 (CD-ROM).
- Duque, Ana Hilda y Lolibeth Medina Rodríguez, "De enterrados a fieles difuntos", en Nidia Suárez (comp.), *Diálogos culturales, historia, educación, lengua, religión, interculturalidad.*, Caracas, Universidad Nacional de los Andes, 2006, pp. 11-67.
- El Cura Brochero, *Cartas y sermones*, Buenos Aires, Conferencia Episcopal Argentina, 1999.
- Ferreyra, María del Carmen, "La muerte entre las castas del siglo XVIII cordobés", en *Revista de la Junta de Historia Provincial de Córdoba*, núm. 19, 2002, pp. 107-132.
- Gallardo, Milagros, "Las parroquias como espacio de mediación. Iglesia y sociedad, Córdoba 1905-1925", en Primeras Jornadas Nacionales de Historia Social, La Falda, Córdoba, 30 de mayo al 1 de junio, 2007.
- , "Clero secular y Estado Provincial frente a la secularización. La implementación de las leyes laicas en la diócesis de Córdoba en la década de 1880", en Rodolfo Aguirre y Lucrecia Enríquez (comps.), *La Iglesia hispanoamericana de la Colonia a la República*, México, Plaza y Valdez/Universidad Católica, 2008.
- , "El clero secular inmigrante en la Argentina del cambio de siglo. Políticas y representaciones eclesiásticas", en *Migraciones europeas a Brasil y Argentina. Experiencias, trayectorias y formas de interacción en el marco de sociedades plurales*, Rosario, CONICET, 2009.
- Gallo, Ezequiel, *La pampa gringa*, Buenos Aires, Sudamericana, 1983
- Gauchet, Marcel, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, París, Gallimard, 1985.
- Lomnitz, Claudio, *Idea de la muerte en México*, México, FCE, 2006.
- Mallimaci, Fortunato, "Catolicismo y liberalismo: las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina", en Jean Pierre Bastian (coord.), *La modernidad religiosa. Europa latina y América latina en perspectiva comparada*, México, FCE, 2004.
- Martínez de Sánchez, Ana María, *Vida y "buena muerte" en Córdoba en la segunda mitad del siglo XVIII*, Córdoba, Centro de Estudios Históricos, 1996.
- , "El arancel eclesiástico en el obispado del Tucumán", en *Revista de Historia del Derecho*, núm. 25, 1997.

- , “El discurso ilustrado: ¿secularización de la sepultura?”, en *V Congreso Argentino de Americanistas*, Buenos Aires, Liga Naval Argentina, 2004, pp. 213-239.
- , “La resurrección de los muertos. Significado del espacio sepulcral”, en *Hispania Sacra*, núm. 57, 2005, pp. 109-140.
- , “Y el cuerpo a la tierra en Córdoba del Tucumán. Costumbres sepulcrales, siglos XVI-XIX”, en *Apuntes*, vol. 18, núms. 1-2, 2005a, pp. 8-25.
- , *Cofradías y obras pías en Córdoba del Tucumán*, Córdoba, Universidad Católica de Córdoba, 2006.
- Menozzi, Daniele, “Laicización en perspectiva comparada”, en Jean-Pierre Bastian (coord.), *La modernidad religiosa. Europa latina y América latina en perspectiva comparada*, México, FCE, 2004.
- Mira Abad, Alicia, “Secularización y mentalidades en el sexenio democrático: Alicante (1868-1875)”, tesis doctoral, Alicante, Universidad de Alicante, 2002.
- Peire, Jaime, *El taller de los espejos*, Buenos Aires, Claridad, 2000.
- Pereyra, Liliana, *La muerte en Córdoba a fines del siglo XIX*, Córdoba, Alción, 2005.
- Punta, Ana Inés, *Córdoba borbónica. Persistencias coloniales en tiempo de reformas (1750-1800)*, Córdoba, Ferreyra, 1997.
- Quesada Acosta, Ana María, “El cementerio de Vegueta, reflejo histórico de la ciudad de Las Palmas”, en línea [<http://tanatologia.org/cementerio-vegueta.pdf>].
- Roitenburd, Silvia N., “Catolicismo cordobés y Estado Nacional (1862-1880)”, en *Cuadernos de Lujan*, núm. 11, 1988.
- Serulnikov, Sergio, *Conflictos sociales e insurrección en el mundo colonial andino. El norte de Potosí en el siglo XVIII*, Buenos Aires, FCE, 2006.
- Taylor, William B., *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, 2 tt., México, El Colegio de México/El Colegio de Michoacán, 1999.

Mapa de los curatos/ departamentos de la provincia de Córdoba.

