

**LUGARES PARA LA MUERTE EN EL ESPACIO
MERIDIONAL ANDINO, SALTA EN EL SIGLO XVIII**

*DEATH AND BURIAL PLACES: THE SOUTHERN
ANDEAN REGION, SALTA 18TH CENTURY*

Gabriela Caretta*

Isabel Zacca **

* Consejo de Investigación de la Universidad Nacional de Salta. E-mail: gcaretta@gmail.com

** Consejo de Investigación de la Universidad Nacional de Salta. E-mail: isabelzacca@gmail.com

RESUMEN

Los enterratorios como lugares no solo reflejan el status social, la condición étnica y jurídica del enterrado, sino además todo un entramado de relaciones sociales entre las que encontramos rasgos de exclusión, lazos de sujeción, vinculaciones personales y de grupos. Los lugares de entierro no pueden entenderse sin la consideración de los imaginarios en torno a la muerte.

Nos centraremos en los espacios destinados al entierro en la ciudad de Salta a lo largo del siglo XVIII para reconocer en ellos “lugares”; es decir, espacios cargados de sentido para sus habitantes. El concepto de “lugar” nos remite a la construcción concreta y simbólica del espacio, en el que los historiadores, sin caer en la ilusión de su transparencia, pueden leer marcas sociales, pautas de identificación, estratificación y conflictos así como indicios acerca de la presencia de imaginarios que valoran y sostienen el entierro en el centro de la ciudad.

Palabras clave: colonia - Salta - muerte - simbolismo

ABSTRACT

Burials not only reflect the legal, social and ethnic status of individuals, they also show a network of social relationships among which we find signs of exclusion, subjection and personal and collective links. The complexity of burial places cannot be understood without considering peoples' imaginary about death. We will focus specifically on spaces thought of as burial grounds on Salta city during the eighteenth Century in order to recognize “places” full of meaning to their inhabitants. The concept of place refers to the real and symbolic construction of space and Historians, without falling in an ethnographic illusion of transparency, are able to search for social markers and signs of identity, hierarchy and stratification as well as some clues regarding different imaginaries which give value and sustain those burial places in the town's center.

Key words: colony - Salta - burial - places - symbolism

INTRODUCCIÓN¹

La ciudad de Salta, ubicada en el espacio surandino articulado con el Alto Perú por la circulación de bienes, hombres y mujeres, mantiene la traza original delimitada por los tagaretes. Estas zanjas conforman los límites de la planta hasta entrado el siglo XVIII y ayudan a construir la imagen de una ciudad contenida en la que las fosas naturales se “elevan” cual muros medievales (Caretta y Zacca 2004).

Los lugares de entierro se encontraban dentro de los “muros” y componían, por tanto, el habitar de la ciudad: hombres, mujeres y niños vivían, rezaban, intercambiaban miradas, se bautizaban, consagraban o casaban sobre el suelo que cubría los cadáveres de sus familiares o conocidos y de todos aquellos a quienes la muerte había encontrado en la ciudad o en sus alrededores.

¿Qué relación podemos establecer entre la ciudad de los vivos y la de los muertos? ¿Cómo define la primera los lugares de entierro y cómo el enterratorio aporta elementos en la construcción de los lugares sociales? Estas constituyen algunas de las preguntas que guiaron el trabajo.

La propuesta es centrar la mirada en los espacios destinados al entierro en la ciudad de Salta a lo largo del siglo XVIII y reconocer en ellos “lugares”; es decir, espacios cargados de sentido para sus habitantes. El concepto de “lugar” remite a la construcción concreta y simbólica del espacio; en el que los historiadores, sin caer en la ilusión etnográfica de su transparencia, pueden leer marcas sociales, pautas de identificación, estratificación y relaciones, así como indicios sobre la presencia de imaginarios que valoran y sostienen el entierro en el centro de la ciudad.

En general, los estudios históricos sobre la muerte, siguiendo la tradición francesa de las décadas de 1970 y 1980, han privilegiado las actitudes hacia la muerte preocupados por historizar y relativizar cuestiones naturalizadas por la sociedad occidental (Delumeau 1972, Aries 2000, Vovelle 2002). La mirada se centraba en la actitud ante el moribundo y la ritualidad que

¹ Una versión preliminar del presente artículo se presentó en el 8º Congreso Argentino de Antropología Social, Salta, 2006.

rodeaba a la muerte, con la expectativa de conocer diferentes aspectos de la sociedad y de los cambios producidos en la larga duración. Así, estos estudios se encuentran signados por la idea de la existencia relativamente generalizada de una única sensibilidad mortuoria que podía ser estudiada a través de las lápidas, rituales de duelo, testamentos, manuales para confesores, prácticas médicas y representaciones pictóricas. Esta perspectiva uniformadora se condice con la propuesta metodológica serial que caracteriza a esos historiadores ².

Sin embargo, tal como lo ha planteado Claudio Lomnitz (2006), una perspectiva renovada sobre estos viejos temas necesita reconocer la presencia “de actitudes contradictorias hacia la muerte e incluso de intereses interpersonales en la muerte”; contradicciones entre la muerte propia y la ajena, las del propio grupo y la de los otros grupos sociales, la de los amigos y la de los enemigos, “de manera más general, (las contradicciones) entre los puntos de vista particulares y generales de una especie, relativos a la muerte, son la clave para un estudio político de las actitudes hacia la muerte” (Lomnitz 2006: 11-22).

Nuestro esfuerzo guarda semejanzas con el planteo de Lomnitz en lo que concierne a la consideración de los enterratorios como lugares que, en tanto espacios de poder construidos material y simbólicamente, nos brindan posibilidades para el abordaje en clave socio-político-cultural de algunas de las luchas que tienen lugar en el campo social.

Para este trabajo privilegiamos el uso de las fuentes parroquiales que, si bien no cuentan con la cantidad y variedad de información de los testamentos, tienen la ventaja de referirse a los distintos sectores de la sociedad, incluso a aquellos seres anónimos de quien “nadie puede dar cuenta” y que son enterrados de limosna.

Los registros parroquiales han sido utilizados por la historiografía de diferentes maneras; entre otras, como fuentes para conformar el retrato de los personajes y sus familias o para la construcción de series preocupadas por problemas de demografía retrospectiva y de historia de la población. Las posibilidades de encontrar en los registros respuestas a las preguntas que los historiadores hacen sobre las sociedades que han inscripto sus rasgos en ellos, dependen tanto de las condiciones del registro como del tratamiento que se dé a esas fuentes.

En términos generales, los libros de entierros fueron siempre considerados incompletos y discontinuos. Se utilizaron en los estudios sobre mortalidad y morbilidad, siguiendo los modelos de autores como Meuvret (1971) o

² Cfr. Lomnitz (2006: 11-22).

Lebrun (1980) para las sociedades europeas de antiguo régimen observando, en especial, los datos más frecuentes: edad implícita o explícita, estado civil, calidad o adscripción social. Este registro permitió a los historiadores de la población construir series apoyados en la convicción de que los registros parroquiales contienen información estadística importante³. No obstante, los registros de entierros tienen aun otro interés. Estas actas aparentemente regulares que, en algunos casos, son consideradas homogéneas se componen, también, de datos aislados y en algunos puntos curiosos y hasta insólitos.

Por ello, la pregunta por la constitución de los enterratorios como “lugares antropológicos” busca respuestas en un recorrido metodológico que parte del examen y construcción cuantitativa de los datos, operación que consiste justamente en tomar la información común pero sin soslayar la que sale de lo corriente. Además, la lectura de estos rasgos particulares es significativa también para un abordaje indiciario preocupado por identificar huellas que deben descifrarse en contexto. Fueron los casos extraordinarios, aquellos que se apartaban del registro normado eclesiásticamente, los que permitieron un acercamiento a la complejidad de estos espacios⁴. La información analizada en forma cuantitativa fue contrastada, por tanto, con aquellos testimonios que se presentaban como anómalos, a partir de lo cual se construyeron los datos en diálogo permanente con otras fuentes.

Aunque nuestra preocupación es histórica, y por ende procesual, en este artículo nos interesa pensar, especialmente, la categoría analítica de “lugar”, por ello las referencias al proceso histórico de la sociedad de Salta en el siglo XVIII estarán dirigidas más a discutir, matizar y reconstruir el concepto que a explicar las particularidades y los cambios que vive la sociedad en el período abordado⁵.

³ Es sabido que a la demografía le interesa establecer índices y tendencias. Así, a la construcción de estas series le seguía un afinamiento de los resultados, hasta poder expresarlos en índices, medias, medianas y tendencias. No obstante, las series reflejan crisis, algunas profundas y propias del comportamiento demográfico antiguo.

⁴ Carlo Ginzburg distingue dos estrategias cognoscitivas: una encaminada a reconstruir la norma, más allá de las anomalías individuales asociada al paradigma galileano, y la otra dirigida a reconstruir esas anomalías, o sea el paradigma indiciario. Es obvio agrega: “que el estudio de las anomalías presupone el conocimiento de la norma” (Ginzburg 2004: 119).

⁵ En trabajos anteriores hemos presentado el proceso centrando la atención en dos momentos: la década de 1730 con su conflictividad de la expansión hacia la frontera este y la de 1790 con los cambios vinculados a las políticas borbónicas y al pensamiento ilustrado.

LOS ESPACIOS DE ENTIERRO EN LA CIUDAD COLONIAL COMO “LUGARES”. NOTAS DE LA CONSTRUCCION DE UNA CATEGORÍA DE ANÁLISIS

Pensar los espacios de entierros como “lugares” fue el resultado tanto de las lecturas clásicas en torno a los temas de la muerte como de la reflexión teórica y el análisis de las fuentes. La noción de “lugar antropológico” de Marc Augé nos ha resultado operativa en este sentido. La categoría de lugar antropológico parte, según este autor, de la realidad que subyace tanto en la fantasía de los nativos como en la ilusión del etnólogo y que sostiene la idea del lugar común. Si bien esta noción no puede dar cuenta de las vicisitudes y de las contradicciones de la vida social por sí misma, es una herramienta a la cual se refieren todos aquellos a quienes ella les asigna un lugar. El lugar antropológico se torna así en principio de sentido para quienes lo habitan y de inteligibilidad para quienes lo observan (Augé 1996 y 2000).

La constitución de “lugares”, en las sociedades anteriores a la sobremodernidad es una de las apuestas y de las modalidades de las prácticas colectivas e individuales. En este sentido, Pierre Bourdieu señala que existe cierta correspondencia, aunque no directa ni lineal, entre el espacio social y el físico:

el espacio social tiende a reproducirse, de manera más o menos deformada, en el espacio físico, en forma de una determinada combinación de los agentes y las propiedades. De lo que resulta que todas las divisiones y las distinciones del espacio social (arriba/abajo, izquierda/derecha, etc.) se expresan real o simbólicamente en el espacio físico apropiado como espacio social codificado (Bourdieu 1998: 178-179).

Referirnos a los lugares de entierro no significa recortar un espacio de la superficie. Los entierros son ritos, expresiones prácticas de la sociedad en torno a tipos especiales de eventos -formalizados y estereotipados- que tienen un orden establecido por la normativa y la costumbre. En el caso de los entierros, estos afectan a un individuo pero, en tanto rituales, son eventos colectivos que se perciben como diferentes (Peirano 2001: 4-5). Los rituales de una sociedad amplían y focalizan, ponen de relieve o justifican, lo que es usual en ella. Según Mariza Peirano, desde el análisis antropológico, el ritual esclarece mecanismos fundamentales del repertorio social. Como señala Augé (2000: 58), “todos son lugares cuyo análisis tiene sentido porque fueron cargados de sentido, y cada nuevo recorrido, cada reiteración ritual refuerza y confirma su necesidad”.

Es por ello que, particularmente para las sociedades como la estudiada

en las que los espacios para la vida se superponen con los destinados a los muertos, es posible considerar a los enterratorios en términos de “lugares antropológicos”.

LOS ENTERRATORIOS Y LOS LUGARES SOCIALES

Hacia mediados del siglo XVIII, en la ciudad de Salta se había constituido o conformado una sociedad entramada en torno a las casas de los blancos españoles y también a la de algunos mestizos exitosos que, ocupando lugares sociales sin los privilegios de los primeros, interactuaban en el ámbito de la producción y el comercio. Entre ellos circulaban indios que centraban principalmente su actividad en la producción en el medio rural próximo. También había numerosos negros y afroestizos esclavos que conformaron el servicio doméstico de las casas de sus propietarios y representaron buena parte de los bienes de las familias, a tal punto que en la repartición de los bienes de las herencias fueron artículos que las mujeres obtenían como legados. No obstante, igualmente numerosos eran los negros y afroestizos libres quienes fueron conformando una población que alcanzó casi un cuarto de la ciudad, en comparación con el número menor de indios (Zacca 1997).

Los registros de entierros de la Iglesia Matriz nos permiten acercarnos a la complejidad del entramado de una sociedad estamental y mestiza, donde los lugares de entierro se definen en función de un cruzado conjunto de relaciones y posiciones relativas.

Por los estudios existentes, entre ellos los correspondientes a Salta entre 1730 y 1800, sabemos que los españoles⁶, adultos y párvulos, fueron enterrados exclusivamente en el interior de los templos -excepción hecha de algunos casos vinculados a muerte dudosa y prescripta por el Concilio de Trento; por ejemplo, la muerte en duelo⁷. El entierro de españoles en estos espacios, compartiendo la misma superficie con los vivos, implicó cuestiones de religiosidad, lugar social y aspectos económicos que involucraron a los difuntos, sus relaciones y el clero⁸.

⁶ La expresión “españoles” que utilizaremos a lo largo del texto corresponde al uso expresado en los registros parroquiales.

⁷ No contamos con los registros de entierros de españoles para la década de 1730; sin embargo, de los testamentos se desprende la relación de estos con las órdenes religiosas, en algunos casos conformando las terceras órdenes (Cfr. Caretta y Zacca 2004).

⁸ Cfr. Punta (1997), Casalino (1999: 338), Peire (2000), Di Stefano y Zanatta (2000: 167), Will de Chaparro (2003: 77), Caretta y Zacca (2004).

A diferencia de lo observado para otros espacios de la América española en Salta no encontramos templos o cementerios dedicados exclusivamente a la atención de naturales; la matriz y su cementerio muestran la confluencia del entierro de distintos sectores sociales. En el patio adyacente al templo se inhumaban indios, negros y afroestizos mientras en el interior de la iglesia encontramos, junto a españoles, indios libres y de encomienda, negros esclavos y afroestizos libres. Esta confluencia de cuerpos nos ha llevado a repensar las bases de la estratificación social y el peso del lugar en la construcción y actualización de las posiciones sociales, fundada en la noción de interacción social ⁹.

La conformación del otro social

Para la década de 1730, en el contexto de una ciudad que inicia un proceso de expansión hacia el Chaco y que enfrenta al “indio infiel”, construido como el “otro”, los lugares para la muerte también construyen ese otro social. La ciudad es imaginada y construida, desde los sectores que controlan el poder, como el espacio de lo español, amurallada, resguardada por las fosas naturales que la rodean. La imagen de la ciudad de Tucumán que nos deja Guaman Poma de Ayala parece representar estos elementos comunes.

Los “indios mocovíes”, considerados como piezas capturadas y al servicio de los españoles, se bautizaban e incorporaban a la ciudad. A pesar de ello, al morir se enterraban exclusivamente en el exterior del templo; mientras que en su interior junto a los españoles encontramos algunos de sus esclavos, indios de servicio y afroestizos libres. No hay españoles en el exterior ni mocovíes en el interior. Así el lugar de entierro con su dualidad adentro/afuera remite a la conflictividad de la coyuntura del avance sobre el Chaco y parece conformar, también, el proceso de construcción de poder de

⁹ Nidia Areces señala que “la noción de interacción añade fundamentalmente una nueva perspectiva epistemológica, porque en la comprensión de los fenómenos humanos, sitúa en un primer plano a los procesos de comunicación y de información, los principios de causalidad circular y de retroacción [...] implica una relación dialéctica. Es decir, si la interacción es el campo donde las relaciones sociales se actualizan y se reproducen, constituye también un espacio de juego, donde pueden introducirse la intervención y el cambio y donde, en cada instante, se funda de nuevo el vínculo social”. Agradecemos a la Dra. Nidia Areces habernos facilitado una versión preliminar de su ensayo “La etnohistoria, un campo del saber y sus aportes a los estudios regionales” -presentado en el IX Encuentro de Historia Regional Comparada, Santa Fe, junio de 2007- en el cual se destaca el apartado “El concepto de interacción social y sus implicancias en las disciplinas sociales”.

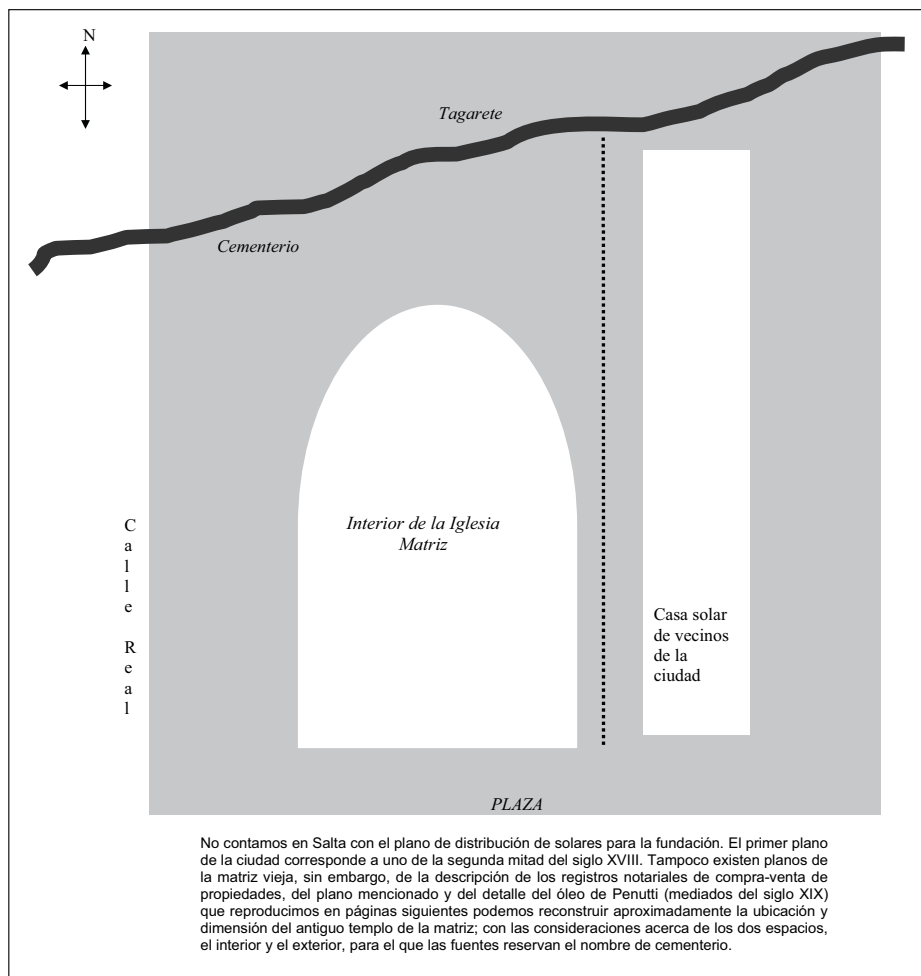


FIGURA 1. Plano de la ubicación de la antigua iglesia matriz de Salta

la elite “española” en contrapunto con el lugar de los mocovíes. Es un juego de posiciones opuestas, construidas por el discurso y la práctica española, que legitiman el avance sobre las tierras de los infieles.

Los registros de entierro dan cuenta de lo cotidiano y de lo extraordinario de este proceso. Por ejemplo, se entierra en la matriz a María, párvula de un mes, “que fue hallada entre los cuerpos que degollaron los bárbaros en la

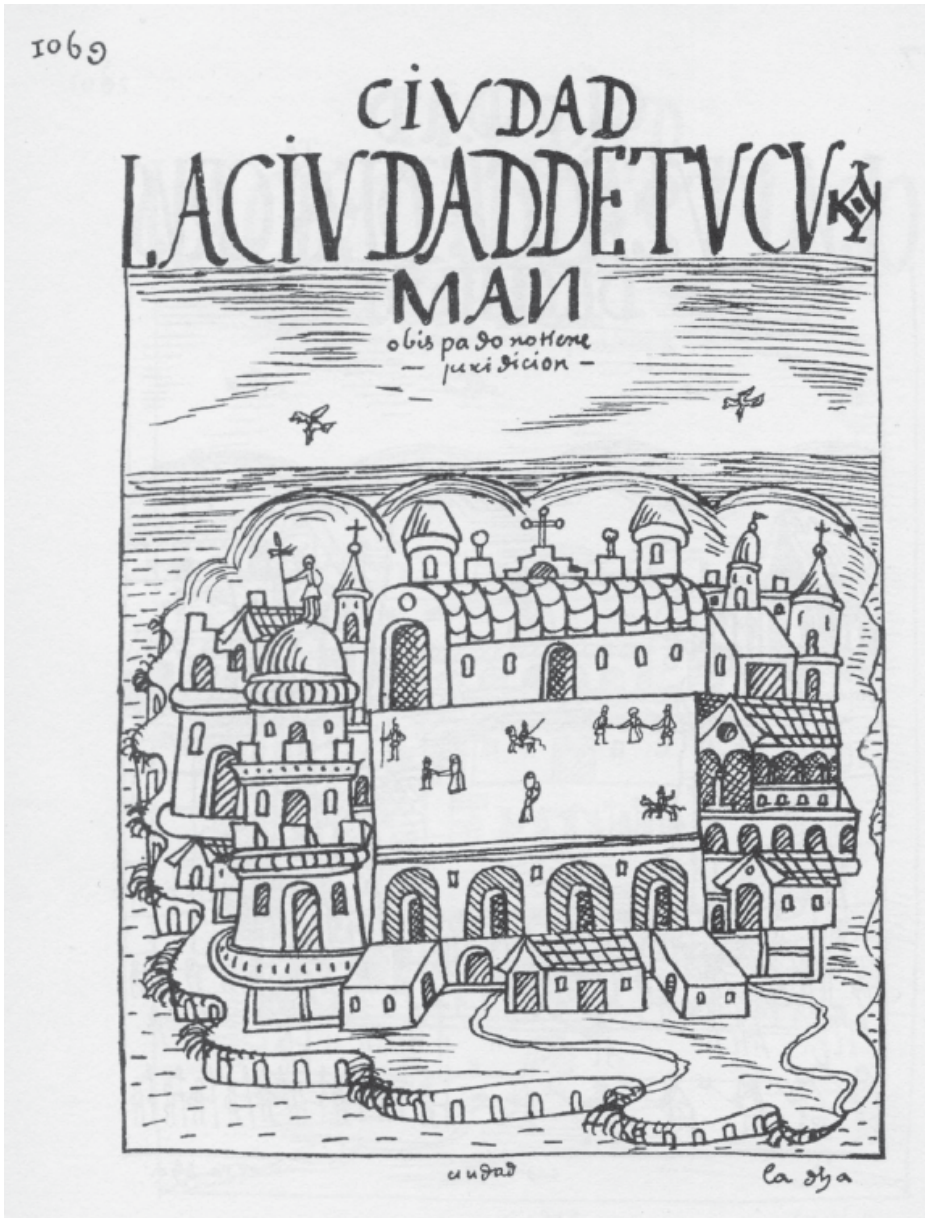


Imagen ciudad de Tucumán - Guaman Poma de Ayala

Pedreira ¹⁰, viva y no han podido descubrir a sus padres” ¹¹. El entierro de María fue realizado en el interior de la matriz, con entierro mayor de limosna. Los detalles del registro son poco frecuentes en el libro analizado: remiten al ataque y la matanza, se ubica el lugar del ataque próximo a la ciudad, se destaca el hecho extraordinario de haberla encontrado con vida, aunque fallece al poco tiempo ¹², y la ritualidad que rodea su inhumación con un entierro mayor.

María, párvula y huérfana, es una más de las tantas mujeres ignotas a las que la administración colonial daba sumariamente el nombre de María y muchas veces también el apellido Sisa, como otras que en el espacio surandino encontrará Luis Miguel Glave a quienes dedicará su escrito sobre “Mujer indígena, trabajo doméstico y cambio social en el siglo XVII” (Glave 1989: 305-362). De haber muerto en otras condiciones esta niña hubiese sido inhumada en el cementerio con entierro menor y de limosna ¹³. Sin embargo, en el contexto reseñado, la ritualidad extraordinaria presidida por el Obispo construye la dimensión religiosa de la guerra contra los “bárbaros” y su justificación, sostenida en una teatralidad barroca que suma a la profusión de pompas fúnebres el rasgo milagroso de haberla encontrado viva entre cadáveres degollados.

Así, el rito reiterado de enterrar a los muertos, distinto por lo extraordinario de la muerte de María y el contexto de guerra, refuerza el proceso de construcción del yo/español/vecino frente al otro/indio enemigo/bárbaro y compone el enterratorio como lugar.

Imágenes en la construcción del “yo” social

Los estudios de los lugares de entierro, preocupados por el análisis de la estratificación social (siglos XVIII y XIX), han vinculado -en general- los lugares de entierro y su monumentalidad al prestigio y a la piedad de los sectores dominantes (Ferreiro 1999, Zárate Toscazo 2000, Corral Bustos y Vázquez Salguero 2003). En este sentido, la información brindada por los testamentos

¹⁰ La Pedreira se encontraba a pocas leguas de la ciudad.

¹¹ AAS, Parroquia De la Merced, Libro 1 de entierros de naturales, 1723-1764 y 1732-1750, f. 24v.

¹² La entrada de los indígenas hasta la estancia de Sumalao se produce el 5 de enero de 1735 y el entierro de María está fechado el 11 de febrero.

¹³ Este tipo de entierro se da a todos los niños huérfanos en las décadas analizadas, a excepción de nuestra María.

refuerza la idea del interior de los templos más antiguos de la ciudad como espacio de lo español, particularmente los conventos de mercedarios y franciscanos. Sin embargo, además de reconocer estas marcas de diferenciación, los lugares de entierro -especialmente el interior de la matriz- muestran también confluencias. En la década de 1790, el presbiterio y la parte media del templo se destinaron a los entierros de los españoles adultos mientras el coro fue para los indios, los afroestizos y los párvulos españoles.



Recorte del óleo "Vista de la ciudad de Salta", realizado en 1854 desde el cerro San Bernardo atribuido al pincel del italiano Giorgio Penutti.

Detalle de la plaza hacia mediados del siglo XIX

Esta situación nos presenta notas de diferenciación social para los españoles, particularmente el presbiterio donde según las prescripciones eclesiásticas solo podían ser enterrados los religiosos. Las autoridades eclesiásticas intentaron reforzar este privilegio: el primer obispo de Salta, Monseñor Nicolás Videla del Pino, señaló que en la medida en que los lugares lo permitiesen se mantendría por separado el enterratorio de legos, niños y clérigos. Se incorpora aquí otra de las distinciones a la hora del morir: la pertenencia al clero. Esta coloca a sus miembros en un estatus diferente que debe reflejarse en los lugares de enterratorio. Las prevenciones del Obispo se dirigían, entonces, a reforzar el lugar social de los clérigos en el espacio y en los ritos del entierro ¹⁴.

¹⁴ AAS, Prevenciones que hace el Illmo. Sr. Dr. Dn. Nicolás Videla del Pino, obispo electo

El centro del templo fue el espacio común a los españoles, las notas de lugar social parecen marcarlas los tipos de entierros: desde los menores rezados y con cruz baja, a los mayores -aunque a veces sean de limosna- y los cantados con toda pompa, posas, capas y sobrepellices del clero asistente, además de la limosna a los pobres y el convite de honras y cabo de año.

El templo fue también el lugar para los caciques “amigos” y sus esposas, quienes fueron enterrados con entierro mayor y posas ¹⁵. Los cuerpos trasladados en andas y con sus cortejos acompañados por el cura iban desde el lugar de velatorio hasta el centro de la ciudad, frente a la plaza principal y realizaban paradas en las que se rezaban los responsos con toda solemnidad. Estos entierros que por su ritualidad no debieron pasar desapercibidos para la sociedad, nos acercan a la dimensión política de la relación entre los españoles y los indios considerados amigos y cristianos, reforzada por la condición privilegiada del cacique, la cual es puesta en escena en las prácticas rituales constituyendo marcas del lugar.

El entierro de esclavos en el interior de la matriz, asociado en el registro al cargo de sus amos, se entiende en el entramado de las condiciones materiales y de las prácticas simbólicas, el contexto social en el que se valoraba al esclavo, la situación económica y el estatus social de los amos (Caretta y Zacca 2006).

El entierro de indios de encomienda, negros y afromestizos esclavos en el ámbito de lo español se encuentra asociado, en el registro, a su condición de servicio. D. Ignacio Plazaola enterró, entre 1730 y 1737, a tres esclavos: mientras que para los dos entierros en el cementerio solo se consigna su nombre, para el caso del esclavo que fue enterrado en la matriz, y por el que pagó dieciocho pesos, junto al nombre del propietario figura su cargo capitular. Evidentemente, Plazaola encontró más apropiado enterrar a su esclavo en la matriz cuando ejercía su cargo capitular o, al menos, quiso dejar sentada esta condición asociada a la propiedad del esclavo que se enterró en la iglesia matriz ¹⁶. Sin embargo, no deben dejar de considerarse las relaciones personales entre amo y esclavo ya que en ciertos casos de esclavos o esclavas el amo pagaba el arancel correspondiente al entierro en el interior del templo.

del nuevo obispado de Salta a todos los curas, a cerca de los entierros de adultos y párvulos. Dado en Reducción de Abipones, Agosto 3 de 1808.

¹⁵ En la década de 1730, Cristóbal cacique y Cristóbal cacique y pescador mueren en el campo en el término de diez meses y a los dos se los entierra en el templo con dos y tres posas, respectivamente. AAS, Libro 1 de Entierros de la parroquia de la Merced.

¹⁶ AAS, Parroquia De la Merced, Libro 1 de entierros de naturales, 1723-1764 y 1732-1750.

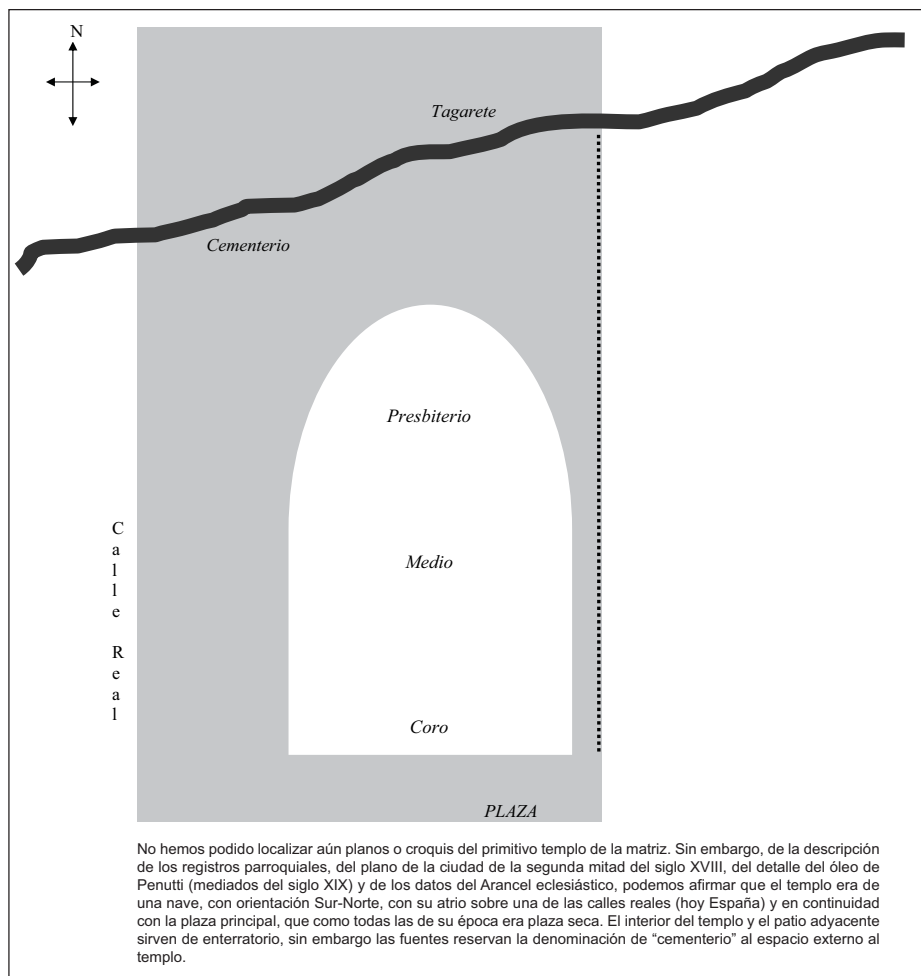


FIGURA 2. Plano del interior de la antigua iglesia matriz de Salta

Relaciones sociales y enterratorios

Resulta importante señalar cómo la ocasión de la muerte y el entierro movilizó algunas de las relaciones y solidaridades que se inscribieron en el espacio constituyendo el lugar; entre ellas reconocemos las de hija o hijo, la de esposa de, la de amo y esclavo, la de pobre de solemnidad, la de cofrades, la de parentesco entre nieto y abuela, la de pertenencia “a la casa de”, etc.

El interior del templo fue también el lugar de los mulatos libres: los curas párrocos asentaron su filiación, oficio, grupo de pertenencia y solidaridades. Este fue el caso de Thereza (1734), de quien se destaca su vinculación con otros mulatos libres al decir “de la casa de los Paz, mulatos libres”¹⁷. Esta referencia sugiere la conformación de una unidad doméstica con capacidad para elegir y pagar el entierro de uno de sus miembros en el interior de la parroquia. Se revela, además, la fuerza cohesiva del grupo de mulatos libres que no necesariamente aparece asociado explícitamente a una cofradía¹⁸.

En el interior del templo también encontramos algunos indios libres junto a párvulos españoles y esclavos. Resulta significativo que el único entierro de limosna correspondió a una párvula nieta de la mayordoma de la cofradía de Jesús Nazareno. El caso nos remite a la importancia cohesiva que tuvieron las cofradías, generando solidaridades de distinto orden, para las que la muerte resultaba un momento de importancia¹⁹.

Los entierros de limosna, en el interior o en el exterior del templo, merecen una consideración particular: en tanto la limosna era, hacia 1790, lo que se daba al pobre condoliéndose de su miseria o para ayuda de alguna obra pía²⁰. El entierro bajo esta condición ponía en relación al entorno del difunto y al cura que enterraba, anudando las nociones de caridad y pobreza²¹, sumando una marca más -asentada en el propio registro- a la construcción del pobre (Caretta y Zacca 2007). Merecían este entierro los “notoriamente pobres”, aquellos vistos y considerados como tales, así el entierro reforzaba bajo el adjetivo de limosna un lugar social reconocido por los demás. El entierro mayor de Luis Gonzaga un párvulo cuyos padres, don Hilario Ruis y doña Francisca Lira, abonaron lo que buenamente pudieron²² muestra la relación

¹⁷ AAS, Parroquia De la Merced, Libro 1 de entierros de naturales, 1723-1764 y 1732-1750.

¹⁸ La única cofradía de negros de la que tenemos noticias en Salta, corresponde a la de San Benito, con asiento en la iglesia de San Francisco. Hacia fines del siglo XVIII (1792) un grupo de negros esclavos solicitó autorización para la fundación de la Cofradía de San Baltasar, que había tenido culto público en la antigua iglesia de los Jesuitas (Cfr. Toscano 1907: 156-157).

¹⁹ AAS, Parroquia De la Merced, Libro 1 de entierros de naturales, 1723-1764 y 1732-1750.

²⁰ Aceptación tomada de la Real Academia Española, según el Diccionario de Autoridades de 1734.

²¹ El Concilio de Trento, en su Capítulo XVI sobre la justificación y el mérito de las buenas obras, había sentando doctrina frente a la salvación justificada solo por la fe. Concilio de Trento, 1564, Sesión VI, capítulo XVII, can VII, Madrid, Imprenta Real, 1784.

²² AAS, Parroquia de la Merced, Libro de entierros 6, f. 36.

que al momento de las exequias se establecía entre quien da y quien recibe, poniendo ambos en este caso una parte para la buena obra.

Nos quedan por considerar los casos en los que, aunque la fuente no lo indique expresamente, algunas referencias permiten asimilar al registro de quienes constituirían los pobres, en tanto no hay quien de cuenta de ellos y para los cuales cabría un entierro de limosna. En primera instancia están los huérfanos o los hijos de padres no conocidos, luego los forasteros de quienes nadie puede dar cuenta en un doble sentido: ni brindar datos acerca de su nombre, filiación, estado y menos aún hacerse cargo del pago de las exequias.

De esta manera, el entierro con sus espacios, ritualidad y registros diferenciados, nos pone frente a una sociedad compleja en la que los lugares sociales son fruto de la interacción, las alianzas de grupo, las solidaridades y las disputas.

LOS IMAGINARIOS EN LA CONFORMACIÓN DE LOS LUGARES

Si los elementos hasta aquí planteados revelan aspectos de la configuración social, estos resultan insuficientes si no se consideran aquellos esquemas construidos socialmente en torno a la muerte y que delinear, en cada instante, la experiencia social y engendran tanto comportamientos como imágenes “reales”; es decir, los imaginarios. En este punto entendemos que lo creíble no se define solamente por el peso y la “racionalidad” de los argumentos “sino por la construcción y deconstrucción de determinados imaginarios sociales” (Pintos 2001: 37).

Estos -en cuanto referencias simbólicas- no indican solamente a los individuos su pertenencia a una misma sociedad sino que también definen, más o menos precisamente, los medios inteligibles de sus relaciones sociales con sus divisiones internas y con sus instituciones. De esta manera, el imaginario social es igualmente una pieza efectiva y eficaz del dispositivo de control de la vida colectiva y, en especial, del ejercicio del poder. Por consiguiente, es el lugar de los conflictos sociales (Baczko 1991).

Serge Gruzinski sostiene que el universo del cristianismo y el de la idolatría “jamás fueron totalmente ajenos el uno al otro”. Es más, esta confusión de referencias fue la que, en la práctica, permitió buen número de acomodamientos. El imaginario indígena “demostró una asombrosa disponibilidad” para tomar lo antiguo y lo moderno, abrazar, parodiar o rechazar las propuestas canceladoras de la Iglesia barroca. Gruzinski muestra la ductilidad del imaginario indígena mexicano para inspirarse, copiar o apartarse del imaginario barroco. Es más, afirma que es posible que la misma Iglesia no

lograra, pudiera o quisiera eliminar las interferencias que terminaban alcanzando a los mestizos, los negros y los españoles pobres. En este caso podemos decir que la ritualidad o los ritos dan lugar a la polisemia que suscita la imagen -las representaciones rituales- que toleran lo híbrido y provocan “la participación existencial” en los fieles, donde afloran las sensibilidades comunes que trascienden las barreras sociales y las culturas (Gruzinski 1999: 555-559).

La existencia de un espacio de confluencia de los cuerpos de los difuntos españoles, los indios, los negros y los mestizos nos remite a un campo de interpretación del sentido de la muerte que estos grupos parecen compartir. Esto no significa identificar esa percepción con el imaginario medieval europeo. Más bien puede interpretarse, como lo hace William Taylor retomando a W. Christian, en términos de religión local; es decir, aquella que “nos proporciona medios para tratar con el mundo local, natural y social así como la más amplia red política, social y económica de la cual forman parte” (Taylor 1999: 74). Se trata, entonces, de imaginarios asociados; por un lado, al mundo de los españoles y fuertemente vinculado al cristianismo y, por el otro, a uno menos evidente y presente en los grupos indios y mestizos en los que entendemos se entran rasgos cristianos con diversos aspectos de las religiosidades nativas.

Para los españoles en Salta -sin que las prácticas indicaran un estricto acuerdo con la doctrina- enterrar los cuerpos en el interior de los templos implicaba confiarlos a la Iglesia. Eran puestos a su discreción, eran cuerpos que ya contaban con el asilo y los privilegios de quien habitaba en campo santo. Las pequeñas parcelas donde se depositaban los cuerpos no fueron consideradas un lugar que debía cederse a perpetuidad; más bien los cuerpos de los difuntos, y sus almas, eran cedidos a la Iglesia. Esta parte de la trayectoria de los creyentes era un negocio propio de los sacerdotes, “los profesionales de la vida futura”. La Iglesia era el único referente que los amigos y los familiares necesitaban para identificar el lugar del descanso final de los miembros de la familia ²³.

Advertimos hasta aquí una posibilidad para explicar la presencia de los entierros de los españoles en el interior de los templos. Buscar las razones de los entierros de indios y mestizos en estos espacios resulta más complejo. No debe desestimarse la capacidad coercitiva del clero, en tanto los ingresos por entierros componían, según el libro de cuenta y los relatos de Bernardo Frías,

²³ Para Ariès (2000) esto tiene orígenes remotos: cuando los cementerios solo eran patios adyacentes a las iglesias sin la connotación de espacio de inhumación; cuando habitar esos lugares era alcanzar un estado de privilegio en un área de intensa socialización; cuando la Iglesia, es decir el templo y sus alrededores gozaban del fuero de asilo. También confrontar en Will de Chaparro (2003: 77).

la porción más importante de los ingresos parroquiales ²⁴. No obstante, pareciera que semejanzas en cuanto a formas y sensibilidades entre la religión cristiana y lo que sabemos de las religiones andinas permitieron su convergencia y confusión; estaríamos en presencia de un proceso del que participaron activamente indios y mestizos agregando rasgos cristianos a sus propias prácticas (Taylor 1999) ²⁵.

La coincidencia entre el día de los muertos en el calendario cristiano y el Aya Marçay Quilla, mes de llevar difuntos, del calendario quechua; la importancia de la relación entre la iglesia orante y la purgante -que acorta la pena y conduce a la vida eterna- junto al culto a los ancestros que restablece y asegura el ciclo vital; los niños muertos visualizados como ángeles que ayudan en el paso del purgatorio al cielo -creencia de raíz popular andaluza- y la función propiciatoria de las ofrendas de niños, en el mundo andino, son algunos indicios que nos permiten pensar el problema en términos de reapropiación y resignificación de la ritualidad mortuoria y de los lugares de entierro que, en tanto no discutieran el rol sacerdotal, fueron tolerados y hasta promovidos por el propio clero.

Es así que, tratando de eludir la interpretación de esta sociedad como tersos y nada conflictivos espacios de convivencia (Cornejo Polar 1998), sostenemos que las intersecciones anteriores representan solo algunos puntos de confluencia de los imaginarios en torno a la muerte en donde es posible pensar el problema, lo que nos permitiría empezar a comprender la voluntad de los indios y mestizos, hecha obvencción, de ser enterrados al interior de los templos.

CONSIDERACIONES FINALES

Las fuentes parroquiales, tradicionalmente consideradas como seriales, nos han permitido avanzar sobre aspectos sociales tales como las relaciones y la interacción social, las dinámicas de la constitución de los lugares sociales, las marcas del poder de los eclesiásticos con relación a las coyunturas, entre otros. Es decir que los registros parroquiales se han revelado como fuentes con una gran riqueza cualitativa que aún permanecen escasamente aprovechada por los investigadores.

²⁴ Según Frías (1913: 115): “el funeral era ganancia general para toda la gente de Iglesia, desde el sacerdote celebrante, hasta los monaguillos que conducían los ciriales y el sacristán que apagaba las luces”.

²⁵ Este proceso es visualizado por Taylor (1999) para el mundo *nahuatl*.

La ocupación diferencial de los espacios de entierro no refleja mecánicamente, a diferencia de lo que generalmente se ha considerado, un modelo de sociedad estamental o de castas. Los enterratorios entendidos como lugares nos han permitido acercarnos al estatus social, condición étnica y jurídica del enterrado como así también a un entramado de relaciones sociales, entre las que encontramos rasgos de exclusión, lazos de sujeción, vinculaciones personales y de grupos.

Los lugares de entierro no pueden entenderse en su complejidad sin la consideración del imaginario en torno a la muerte. En el caso que trabajamos podrían reconocerse distintos imaginarios que parecen encontrar puntos en común, pues valoran y sostienen el entierro en el interior de los templos compartiendo, vivos y muertos, un mismo lugar. En tanto que para los españoles fue la expresión de la solidaridad de los vivos con los muertos, para los indios y mestizos pareciera haber estado asociado a la propiciación de la vida que proviene de los muertos.

Consideramos, por tanto, que la noción de lugar de entierro podría repensarse a partir del diálogo entre espacio, ritualidad e interacción social entranando imaginarios en torno a la muerte que orientan la acción social en un proceso que se actualiza simultáneamente. Así, el cambio en los lugares se relacionaría, indefectiblemente, con cambios producidos en el entretejido de las relaciones sociales y en los imaginarios concomitantes.

Este trabajo presenta líneas de investigación que esperamos seguir desarrollando, puesto que entendemos que distintas perspectivas metodológicas enriquecerían el conocimiento de la sociedad colonial y poscolonial de la región.

Fecha de recepción: 25 de julio de 2007.

Fecha de aceptación: 7 de septiembre 2007.

AGRADECIMIENTOS

Agradecemos a Nidia Areces su apoyo y sugerentes comentarios y a los/as evaluadores/as de *Memoria Americana* quienes, con sus observaciones, nos ayudaron a redefinir distintos aspectos del trabajo.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Aries, Philippe

2000. *Historia de la muerte en Occidente. Desde la Edad Media a nuestros días*. Barcelona, El Acantilado.

Augé Marc

1996. *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, Barcelona, GEDISA.

2000. *Los no lugares. Espacios del anonimato*. Barcelona, GEDISA.

Baczko, Bronislaw

1991. *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires, Nueva Visión.

Bourdieu Pierre

1998. El conocimiento por cuerpos. En Bourdieu, P.; *Meditaciones Pascalianas*. Madrid, Anagrama.

Caretta, Gabriela A. e Isabel E. Zacca

2004. La muerte en el imaginario colonial. Un análisis de los enterratorios en Salta a fines de la colonia. *I Jornada de Estudios sobre Religiosidad Cultura y Poder*. Buenos Aires, GERE.

2006. La muerte y sus indicios. Salta: ciudad y frontera en 1730. *Revista de Estudios Religiosos* 1. México, en prensa.

2007. Enterrar de gracia: Notas en la construcción de identidades sociales en Salta en tiempos de cambio (1730-1830). Ponencia inédita presentada en Primeras Jornadas Nacionales de Historia Social. La Falda (Córdoba).

Casalino Sen, Carlota

1999. Higiene pública y piedad ilustrada: la cultura de la muerte bajo los borbones. En O'Phelan Godoy, S. (comp.); *El Perú en el siglo XVIII. La era borbónica*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú / Instituto Riva Agüero.

Cornejo Polar, Antonio

1998. Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas. *Revista de crítica literaria latinoamericana* 47. Hanover (USA).

Corral Bustos, Adriana y David Vázquez Salguero

2003. El cementerio del Saucito en San Luis Potosí. *Relaciones* 94. México, El Colegio de Michoacán.

Delumeau, Jean

1972. Demographie et mentalités: La mort en Anjou (XVII-XVIII siècle). *Annales* 27 (6): 1389-1399. Versión on line en www.persee.fr

Di Stefano, Roberto y Loris Zanatta

2000. *Historia de la Iglesia Argentina. Desde fines de la Conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires, Mondadori.

Ferreiro, Juan Pablo

1999. Temporalia et aeterna. Apuntes sobre la muerte barroca en el Jujuy colonial del siglo XVII. *Andes* 10: 113-138. Salta, CEPIHA-UNSa.

Frías, Bernardo

1913. *Tradiciones históricas*. Salta, s/e.

Ginzburg, Carlo

2004. Huellas. Raíces de un paradigma indiciario. Intervención sobre el paradigma indiciario. En Ginzburg, C.; *Tentativas*. Rosario, Prohistoria.

Glave, Luis Miguel

1989. *Trajinantes. Caminos indígenas en la sociedad colonial*. Lima, Instituto de Apoyo Agrario.

Gruzinski, Serge

1999. Las imágenes, los imaginarios y la occidentalización. En Carmagnani, M. y otros; *Para una Historia de America I, Las estructuras*. México, FCE.

Lebrun, François

1980. Les crises démographiques en France aux XVII et XVIII siècles. *Annales* (E.S.C.) 35 (2): 205-234. París.

Lomnitz, Claudio

2006. *Idea de la muerte en México*. México, FCE.

Meuvret, Jean

1971. Les crises de subsistence et la démographie de la France d'ancien régime. *Etude d'histoire économique. Cahiers des Annales* 32. París.

Peirano, Mariza

2001. Rituais como estratégia analítica e abordagem etnográfica. *Série Antropologia* 305. Brasília, Universidade do Brasilia.

Peire, Jaime

2000. *El taller de los espejos*. Buenos Aires, Claridad.

Pintos, José Luis

2001. Apuntes para un concepto operativo de imaginarios sociales. En Alburquerque, L. y R. Iglesias (comps.); *Sobre imaginarios urbanos*: 67-103. Buenos Aires, FADUBA.

Punta, Ana Inés

1997. *Córdoba borbónica. Persistencias coloniales en tiempo de reformas (1750-1800)*. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba.

Taylor, William

1999. *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII I*. México, El Colegio de México / El Colegio de Michoacán / Secretaría de Gobernación.

Toscano, Julián

1907. *El primitivo Obispado del Tucumán y la Iglesia de Salta*. Buenos Aires, Imprenta de Biedma.

Vovelle, Michelle

2002. Historia de la muerte. *Cuadernos de Historia* 22. Santiago de Chile, Departamento de Ciencias Históricas, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.

Will de Chaparro, Martina

2003. De cuerpo a cadáver. El tratamiento de los difuntos en Nueva México en los siglos XVIII y XIX. *Relaciones* 94: 59-90. México, El Colegio de Michoacán.

Zacca, Isabel

1997. Matrimonio y mestizaje entre los indios, negros, mestizos y afro mestizos en la ciudad de Salta (1766-1800). *Andes* 8: 243-269. Salta, CEPIHA-UNSa.

Zárate Toscazo, Verónica

2000. *Los nobles ante la muerte en México. Actitudes, ceremonias y memorias (1750-1850)*. México, El Colegio de México/Instituto Mora.