

COLERA MORBUS Y CÓLERA DIVINA. MIEDO A LA MUERTE E IMAGINARIO RELIGIOSO EN TUCUMÁN (ARGENTINA) A FINES DEL SIGLO XIX

Cynthia Folquer

**Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino. Tucumán
Universidad de Barcelona/TEIAA**

Resumen: Este estudio analiza las actitudes y los discursos en torno a la muerte que se suscitaron en Tucumán (Argentina) en 1886-1887, como consecuencia de la epidemia de cólera que impactó en esa provincia. La experiencia de la muerte anónima, despersonalizada, y el caos que ocasionó la peste provocaron una alteración de las relaciones humanas desestructurando el tejido social. A partir de fuentes periodísticas, documentos oficiales y crónicas de la época, busco indagar en el imaginario religioso que este acontecimiento pone de manifiesto, desde el que se intenta encontrar a los culpables de la peste y se ensayan medios de salvación para liberarse de la muerte y de las penas del “más allá”. Los protagonistas de estos acontecimientos tenían la convicción de que el “cólera morbus” era en definitiva “cólera divina” y poseían también un conjunto de creencias nutridas de la tradición bíblica que los impulsó a restituir la urdimbre de solidaridad quebrada.

Palabras clave: Imaginario religioso, Muerte, Epidemia de Cólera, Tucumán (Argentina) Siglo XIX.

Abstract: This study analyzes the attitudes and discourses around death that were raised in Tucumán (Argentina) in 1886-1887, as a consequence of the cholera epidemic that burst in that province. The experience of anonymous and uncharacterized death, and the chaos that a pest causes, aroused an alteration of human relationships, breaking up the social fabric. The religious imagery that this event shows is investigated in journalistic sources, official documents and chronicles of that time. An effort is made to find those who are responsible for the pest and means are assayed to escape death and the sorrows of “the world beyond.” The protagonists of these events had the conviction that the “cholera morbus” was in fact “divine anger” and they also possessed beliefs nurtured in the biblical tradition that encouraged them to restore the warp of broken solidarity.

Key words: Religious Imaginary, Death, Cholera Epidemic, Tucumán (Argentina), 19th Century.

1. Introducción

Los meses de diciembre de 1886 y enero de 1887 fueron particularmente crueles para la población más pobre de la provincia de Tucumán, en el noroeste de la República Argentina. La epidemia de cólera había ingresado al país por el puerto de Buenos Aires y encontró a Tucumán con una estructura estatal muy frágil en materia sanitaria. Como toda epidemia, los sentimientos que prevalecieron fueron el miedo y la desesperación, con la consecuente necesidad de buscar las causas y los culpables de la peste. Las ideas imperantes en el imaginario religioso de un sector mayoritario de los pobladores de Tucumán fortalecieron la creencia en un Dios vengador que azotaba a sus criaturas con la enfermedad y vigorizaron un discurso religioso de condena moral de la población. El terror ante un mal desconocido dominó tanto en la ciudad como en las zonas rurales y los pobladores recurrieron con oraciones y procesiones a implorar la “gracia del cielo” para frenar la muerte. Por otro lado, la catástrofe sanitaria impulsó a muchos al compromiso de ayuda a los más dolientes. Cuidar de los enfermos, acoger a los huérfanos y enterrar a los muertos fueron actividades que encontraron gran cantidad de voluntarios. Los lazos solidarios se fortalecieron y reconstituyeron el tejido social quebrantado.

En este recorrido de mi investigación intento indagar en las actitudes y sentimientos que la epidemia y la muerte generaron en los habitantes de Tucumán y en los discursos que se pusieron de manifiesto ante esta catástrofe sanitaria. He privilegiado el análisis de crónicas de la epidemia, documentos administrativos y artículos del diario *El Orden*, uno de los periódicos locales. Propongo una lectura de las actitudes ante la muerte en el Tucumán decimonónico, en diálogo con textos fundamentales de la historiografía sobre esta temática (Ariès, 1987; Delumeau, 2002; Duby, 1995; Huizinga, 2003 [1927]); Le Goff, 1985) elaborados en diferentes coordenadas espacio-temporales, pero que convergen en las experiencias antropológicas básicas de todos los tiempos y geografías.

2. La epidemia, el miedo a la muerte y al “más allá”

El 4 de enero de 1887, el diario *El Orden* publica una “Oración contra la Peste”¹. La misma se había utilizado en Buenos Aires hacia 1871², con motivo de la epi-

1. Diario *El Orden*, 4 de enero de 1887. Biblioteca Fundación Miguel Lillo, Tucumán.

2. La oración publicada en Tucumán contiene el *imprimatur* del Obispo Federico Aneiros, vicario capitular de la Arquidiócesis de Buenos Aires. Aneiros ejerció como arzobispo entre 1873 y 1894. Durante la epidemia de fiebre amarilla, la sede estaba vacante debido al fallecimiento de su predecesor, Mariano José de Escalada, en 1870.

demia de fiebre amarilla que invadió aquella ciudad. La situación de Tucumán no era diferente, la epidemia de cólera estaba diezmando la población³ y el pánico colectivo se expandía por doquier. La plegaria pone de manifiesto el imaginario⁴ religioso de los miembros de la Iglesia católica en la Argentina de fines del siglo XIX. Los textos producidos en esa circunstancia hablan de un Dios que es ofendido por los pecados de los seres humanos, que tiene derecho a castigarlos pero que a la vez es misericordioso y por ello es necesario dirigirle una plegaria y realizar obras caritativas para obtener el perdón:

“Grandes son, Señor, los motivos que tenéis para castigarnos porque la impiedad en unos y la indiferencia en otros produce una corrupción sin límites; pero también grande es vuestra misericordia, y a la vez que envías un azote para castigar los errores de los pueblos, también tenéis el poder de desarmar vuestro brazo”.

Esta oración, publicada en el periódico para ser rezada por toda la feligresía, explica la epidemia como un “azote de Dios” para corregir los errores del pueblo. A su vez, el texto de la plegaria describe la angustia y aflicción que padece la población: “reina la consternación más horrorosa, la gente huye de un pueblo a otro, buscando garantías que no encuentra para su vida”. Asimismo expresa respeto a los “irreprochables designios divinos” que provocaron “el mortífero flagelo”, expresando el dolor y la impotencia de la ciencia para dominar el mal, razón por la cual se implora a Jesucristo, “médico divino”:

3. La cifra de defunciones según el “Informe de la Comisión de Salud Pública de la Nación sobre el cólera en las provincias del norte” fue de 4.787. La población de la capital, San Miguel de Tucumán, según el censo nacional de 1869 era de 17.438. Hacia 1895 la ciudad albergaba 34.000 almas. No se cuenta con la cifra exacta de la población de 1886-1887 y las cifras de mortalidad son incompletas, debido a que sólo se recogieron los datos de los lazaretos establecidos en la capital durante la epidemia y del informe del jefe de sepultureros del enterratorio especial, sin tener en cuenta a los difuntos del cementerio común. El informe tampoco computa los cadáveres inhumados fuera de los cementerios y los que quedaron insepultos en zonas rurales, ni los que morían en sus domicilios. Las fuentes, en un período pre-estadístico, carecen de rigurosidad y de criterios homogéneos, y tampoco la epidemia aparece registrada en los libros de defunciones de ninguno de los dos curatos de la capital (Rectoral y La Victoria). Estos datos son analizados por Parolo, Campi y Fernández, 2006.

4. El término “imaginario” es muy complejo y tal vez ambiguo. Pretendo utilizarlo como categoría que me permita dar cuenta de concepciones colectivas que hacen posible prácticas comunes impregnadas de sentimientos ampliamente compartidos de legitimidad. En el caso que nos ocupa, con el concepto imaginario religioso hago referencia al tipo de creencia común que permite el desarrollo de prácticas religiosas colectivas que dan sentido a una sociedad. La concepción hace posible la práctica porque la práctica encarna en gran medida la concepción. Las personas han funcionado siempre gracias a su comprensión implícita del repertorio común, sin necesidad de recurrir a ninguna perspectiva teórica de conjunto. Desde esta perspectiva utilizo el término “imaginario religioso”, de manera análoga al uso que Charles Taylor hace del concepto “imaginario social” (Taylor, 2006: 37-45). También puede servir de referencia la sistematización de las diversas perspectivas con que se utiliza el concepto imaginario social, realizada por María Cristina Estébanez en la voz “imaginario social” del *Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas* (Di Tella, 2008).

“La ciencia avergonzada divaga y se confiesa impotente para dominar el mal; sólo a Vos, Médico Divino, os es posible cambiar tan lamentable situación. Cede pues, Querido Padre, a las súplicas de tus hijos atribulados y contritos. Tuya será nuestra vida siempre”.

Se apela a la misericordia divina, recordando un pasaje del Antiguo Testamento⁵ en que Abraham intercede ante Dios pidiendo que retire el castigo sobre las ciudades de Sodoma y Gomorra, no destruyéndolas, teniendo en cuenta que los justos que allí habitaban sufrirían igual que los culpables:

“Acuérdate, justísimo Dios, de la promesa que hiciste a Abraham respecto de las ciudades de Pentápolis. ¿Qué no hay entre nosotros diez justos que calmen tu cólera? ¿Es tan triste y miserable el estado de tantas almas? ¡Ah gran Dios! No, no es posible que así sea”.

El devoto autor de la plegaria insiste en que deben existir “dignos hijos” en la población, “aunque desapercibidos por los malos”, que “elevando sus humildes preces, sean bien acogidos”. Pero por si las acciones de los justos no sean suficientes para calmar la cólera divina, propone como mediación de su pedido los méritos de la Virgen María y de San Roque:

“Tuya será nuestra vida desde hoy, pero si nuestra promesa no os basta, interpongo la mediación y méritos de esa divina criatura predestinada entre los predestinados y los del glorioso San Roque, a quien elegisteis para abogado contra la peste...”.

Una tradición teológica de largo arraigo en la Iglesia católica se contiene en esta oración y hace referencia a la importancia de los méritos propios⁶, los de la Virgen María⁷ y los de los santos como mediación fundamental para obtener el perdón divino.

5. Génesis 18 y 19. En este relato bíblico, Dios termina destruyendo las ciudades de Sodoma y Gomorra, pero advirtiendo a Lot –el único justo que encontró allí– que junto a su familia huya de la ciudad para evitar ser aniquilados en ella.

6. La afirmación de Lutero –interpretando la Carta a los Romanos 3,18– de que la justificación no se adquiere por ninguna obra, ley o mérito sino que la sola fe hace justa a la persona ante Dios, generó uno de los debates más importantes de la reflexión teológica cristiana (Vilanova, 1989, II: 219-326). El Concilio de Trento ratificó la postura católica afirmando que las buenas obras del hombre justificado no son sólo don de Dios, sino también mérito del hombre mismo, y que por las buenas obras se adquiere la gracia y la vida eterna. Concilio de Trento (1545-1563), sesión sexta, 13 de enero de 1547. Decreto sobre la Justificación, canon 32, Denzinger y Hünermann, n.º 1582 (2000: 503). Cito las formulaciones del Magisterio de la Iglesia según la sistematización de Denzinger y Hünermann, en adelante HD, seguida del n.º del párrafo, año de edición y página. Utilizo la edición n.º 38 del *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*.

7. La participación de los méritos de María y de los santos en la obra redentora de Jesucristo es una doctrina de larga data. El Papa Clemente VI, en la Bula del Jubileo “Unigenitus Dei Filius” (1343), expone por primera vez la doctrina sobre el “tesoro de gracia” de la Iglesia (elaborada por los teólogos desde el siglo XIII) como fundamento para las indulgencias. En la conformación de este “tesoro” es fundamental el aporte de los “merecimientos de Cristo que son infinitos y de los méritos de la Bienaventurada Madre de Dios y de todos los elegidos desde el primer justo hasta el último” DH, n.º 1027 (2000: 405). El Concilio Vaticano II (1962-1965) afirma que María “con su asunción a los cielos no abandonó su misión salvadora sino que continúa procurando con su múltiple intercesión

El artículo del diario *El Orden* agrega a continuación de la oración el *imprimatur* del obispo y el anuncio de la concesión de 80 días de indulgencia por rezar devotamente esta oración⁸. Este dato nos coloca de lleno en el sistema de creencias de la tradición católica, en donde las indulgencias⁹ ocuparon y aún ocupan un lugar importante en la economía de la salvación¹⁰. La doctrina de las indulgencias está íntimamente relacionada con la del purgatorio¹¹, que era comprendido como “espacio” intermedio entre el infierno y el cielo, en donde el alma del difunto que ha cometido pecados veniales o ligeros tiene la oportunidad de purgarlos, con la ayuda de los sufragios de la Iglesia¹². Mediante el sistema de las indulgencias la Iglesia busca aliviar o anular las futuras penas que como castigos podrían contraer los vivos; esto implica un proceso de acumulación, una cierta “capitalización de la gracia”. La elaboración de la noción del purgatorio y

los dones de la salvación eterna. Constitución Dogmática *Lumen Gentium* (LG), n.º 62; DH, n.º 4177 (2000: 1145). El Catecismo de la Iglesia católica (n.º 1478) ratifica que las indulgencias se obtienen por la Iglesia en virtud del poder de atar y desatar que le fue concedido por Cristo Jesús, interviene en favor de un cristiano y le abre el tesoro de los méritos de Cristo y de los santos para obtener del Padre de la misericordia la remisión de las penas temporales debidas por sus pecados (Concilio de Trento, sesión 25, *Decreto sobre las indulgencias*, 4 de diciembre de 1563; Pablo VI, Constitución Apostólica, *Indulgentiarum Doctrina*, 1976, n.º 8).

8. Para una aproximación a las cuestiones de la culpabilidad, el purgatorio y la acumulación de indulgencias en la era colonial en la región del Río de la Plata, pero que bien pueden aplicarse a la mentalidad decimonónica, véase Fogelman, 2004.

9. “La indulgencia es la remisión ante Dios de la pena temporal por los pecados, ya perdonados en cuanto a la culpa, que un fiel dispuesto y cumpliendo determinadas condiciones consigue por mediación de la Iglesia, la cual, como administradora de la redención, distribuye y aplica con autoridad el tesoro de los méritos de Cristo y de los santos”, Pablo VI, *Indulgentiarum Doctrina*, normas, n.º 1. “La indulgencia es parcial o plenaria según libere de la pena temporal debida por los pecados en parte o totalmente. Todo fiel puede lucrar para sí mismo o aplicar por los difuntos, a manera de sufragio, las indulgencias tanto parciales como plenarias”, Código de Derecho Canónico, c. 992-997.

10. La teología católica utiliza el concepto “economía de la salvación”, acuñado desde la tradición patristica, para referirse a la realización en la historia del plan salvífico de Dios (Catecismo de la Iglesia católica, n.º 1066) y a las mediaciones establecidas por la Iglesia para participar de la redención divina, entre las cuales se encuentran los sacramentos, plegarias, obras de caridad, etc.

11. Es fundamental para el abordaje de la evolución de esta doctrina el estudio de Jacques Le Goff, 1985.

12. Las primeras definiciones pontificias respecto del purgatorio como lugar intermedio entre el infierno y el cielo se encuentran en la carta del Papa Inocencio IV de 1254, que busca superar las diferencias doctrinales entre la Iglesia latina y la griega respecto de este estadio intermedio del alma del difunto. Quien ha fallecido habiendo cometido pecados veniales o faltas ligeras, sin haberlas purgado en el curso de su existencia, las mismas “gravan el alma después de la muerte” pero tiene la oportunidad de purificarse en este “espacio” intermedio y para ello puede recibir ayuda de los sufragios de la Iglesia. Se considera esta carta el acta de nacimiento doctrinal del Purgatorio como “lugar”. Luego, el II Concilio de Lyon (1274) dará un paso más confirmando su existencia como un “alivio” para las penas en donde son de mucha utilidad las misas, plegarias, limosnas y otras obras de piedad que los fieles tienen costumbre de ofrecer por los demás fieles. A nivel dogmático el purgatorio no será definido nunca más por la Iglesia como un lugar preciso o como un fuego. Las dos asambleas que instauran definitivamente el dogma del purgatorio en el cristianismo romano son el Concilio de Ferrara-Florenza, en 1438-1439, frente a los griegos y el Concilio de Trento, en 1563, contra los protestantes (Le Goff, 1985: 325-330).

las necesarias indulgencias constituyeron una necesidad en la evolución de la conciencia religiosa del Medioevo, un alivio, una oportunidad nueva de salvación, ante el terror que el infierno producía en la mentalidad de los creyentes.

La creencia en la inmortalidad y en la resurrección, en el doble juicio (en el momento de la muerte y al final de los tiempos), en el pecado original y los pecados veniales, constituye el fundamento de la doctrina del purgatorio. Esta prolongación del proceso de penitencia y salvación, más allá de la frontera de la muerte, fue una alternativa que tranquilizó a los fieles cristianos a la vez que implicó un complejo procedimiento judicial de mitigación de penas. Según Le Goff, esta modificación de la articulación entre el tiempo terreno y el tiempo escatológico operó una revolución mental en el Medioevo; a su vez, la Iglesia adquirió un estricto control y mayor poder sobre ese espacio del más allá, fortaleciendo el papel de mediadora de la salvación (Le Goff, 1985: 10-15).

En el Tucumán del siglo XIX todavía encontramos estos rasgos de la religiosidad colonial; los creyentes realizaban una serie de ritos con los que pretendían asegurarse una situación no muy desagradable en el más allá. Temían el juicio divino y el castigo en el más allá. Junto a Georges Duby, que analiza los miedos en la Edad Media, podemos afirmar que a fines del siglo XIX “los ritos cristianos de la confesión y la penitencia y un conjunto de gestos destinados a lavar las faltas del pecador, desempeñaban un papel por lo menos análogo a lo que intentó jugar el psicoanálisis en nuestra sociedad” (1995: 132).

La experiencia de la peste en Tucumán provocó miedo y ansiedad; una crónica de la época describe el paisaje devastado:

“Familias enteras se extinguían víctimas de la peste. El aspecto de la ciudad era de una gran desolación [...] A los muertos los llevaban almacenados, como se trasladan de una parte a otra las bolsas de azúcar u otra mercancía cualquiera en los carros. En las calles grandes fogatas encendidas para purificar el ambiente y en las que se arrojaban grandes cantidades de azufre, alquitrán y otras sustancias desinfectantes, aterraban el ánimo y hacían pensar en el juicio de Dios. ¡Era un horror ver el estado en que se encontraba la ciudad!”¹³.

La angustia y el temor revelan el clima de inseguridad y desconfianza que toda epidemia provoca. Las investigaciones sobre el miedo en Occidente, llevadas a cabo por Jean Delumeau (1989)¹⁴ en otras coordenadas espacio-temporales (Europa siglos XIV-XVIII), ponen de manifiesto las constantes antropológicas en las conductas humanas ante las circunstancias que no se pueden controlar.

13. Esta descripción de la epidemia pertenece a Tomasa Alberti, quien en la biografía que escribe sobre su amiga y compañera, Elmina Paz de Gallo, detalla las secuelas del cólera en la ciudad de Tucumán. El texto inédito se conserva en el Archivo Hermanas Dominicas de Tucumán (AHDT), Caja: Escritos sobre Elmina Paz, “Vida de Sor María Dominga del Ssmo S Sacramento Paz-Gallo”, f. 17.

14. Sobre todo sigo su tipología de los comportamientos colectivos en tiempos de peste; me resultaron coincidentes con los analizados para el caso de la epidemia de cólera en Tucumán (1989: 155-222).

El Dr. Benjamín Aráoz¹⁵, en su informe sobre la epidemia de cólera, describía la situación de la provincia:

“Ningún pueblo de la República ha sufrido tanto como Tucumán los estragos del cólera, ni parte alguna fue sorprendida en peores condiciones de defensa [...] No me detendré a describir las escenas de horror que allí hemos presenciado todos, pues basta para concebirlas considerar el estado moral de un pueblo que veía desaparecer a sus hijos por centenares bajo los golpes de un enemigo intangible y misterioso” (Aráoz, 1887: 3-4).

La actitud de la población tucumana ante la muerte causada por la epidemia de cólera, no puede dissociarse del imaginario religioso que impregnaba las mentalidades decimonónicas. El juicio final, el peligro de la condena eterna en el infierno, el temor del purgatorio y las necesarias prácticas devocionales de honra a la virgen y a los santos –para asegurar la salvación del alma– alimentaban una sensibilidad religiosa impregnada de representaciones que muestran la creencia en un Dios “sádico”, que necesita del sacrificio y la penitencia para calmar su ira causada por los pecados humanos¹⁶. El miedo a la muerte provocó en la población de Tucumán de fines de siglo XIX un despertar al sentimiento religioso, como instrumento para poder controlar esta vivencia aterradora.

3. Las causas de la epidemia: los pecados personales y las leyes laicas

El discurso de la jerarquía eclesiástica¹⁷ buscó explicar las causas de la epidemia, tomando como referencia los tópicos comunes de la tradición bíblica: las conductas desordenadas e inmorales son el origen del castigo divino. El 26 de noviembre de 1886, el vicario foráneo¹⁸ de Tucumán, presbítero Ignacio Colombres, se dirigió a la población mediante una circular que ponía de manifiesto su interpretación de las causas de la epidemia, invitando a realizar prácticas devocionales para obtener misericordia:

“Imploramos la misericordia de Dios, Nuestro Señor, para que nos perdone nuestros pecados, causa verdadera del azote cólera morbus que nos amenaza, y que están sufriendo ya alguno pueblos de la República, y persuadidos de que el medio más eficaz y poderoso para conseguir

15. Nació en Tucumán en 1852, estudió medicina en Buenos Aires y, junto a otros tucumanos residentes en Buenos Aires, integró la Comisión Nacional de Auxilios; fue designado como comisionado sanitario para los pueblos del norte, con motivo de la epidemia de 1886. Fue gobernador de la provincia entre 1894 y 1895, falleciendo a la edad de 44 años.

16. Para una historia de la teología católica respecto a la imagen de un Dios sádico y de las prácticas de redención, necesarias para “pagar” la deuda contraída por los seres humanos a causa del “pecado original” y los pecados personales, véase François Varone, 1988.

17. Los primeros estudios sobre el discurso eclesiástico en tiempos del cólera en Tucumán fueron realizados por Sofía Brizuela y Pablo Hernández (2000; 2003); agradezco a los autores las conversaciones y sus textos, que enriquecieron mi reflexión.

18. Hacia 1886, Tucumán no era sede de Obispado (lo será recién en 1897) y dependía como Vicaría Foránea del Obispado de Salta.

que el Señor se apiade de nosotros librándonos de tan terrible flagelo es la penitencia y la oración, disponemos lo siguiente: 1) Todos los sacerdotes darán en la misa la colecta Pro cuicumque tribulatione. 2) En todas las iglesias de la ciudad y la campaña después de terminada la misa última se cantarán las letanías de los Santos con las preces correspondientes. 3) En las iglesias parroquiales, regulares y en las demás que hubiese sacerdote o capellán se rezará el Santísimo Rosario, implorando protección de María Santísima a fin de que el Señor se apiade de nosotros. 4) Las familias que por cualquier inconveniente no pudieran concurrir a la iglesia podrán hacerlo en sus casas como lo hacían en los mejores tiempos, sin otro estímulo que dar culto a la Madre de Dios. Finalmente, persuadámonos de que si continuamos en el camino del vicio y de la impiedad y no tratamos de corregir nuestras desarregladas costumbres, el Señor cerrará sus oídos a nuestras plegarias; el cólera vendrá haciendo sentir sobre nosotros la pesada mano de su justicia”¹⁹.

Así, el vicario de Tucumán afirmaba el aspecto punitivo de la epidemia por los pecados de los hombres y proponía un cambio de conducta en su feligresía como remedio del mal. El mensaje se dirigía a confirmar que las desgracias eran consecuencias de los vicios humanos que habían provocado la ira divina. La circular evocaba un tópico característico de la tradición bíblica, en donde las “costumbres desarregladas” provocaban el caos y la humanidad debía ser purificada por una catástrofe o epidemia que permitiría la purificación de los seres humanos a la vez que aplacar la cólera divina mediante prácticas que calmen al Dios ofendido. La comprensión del castigo divino como causa de la muerte colectiva no es sólo propia del cristianismo, ejemplos de esta interpretación se encuentran en la antigua literatura griega y latina y en los textos de todas las tradiciones religiosas (Delumeau, 1989: 165); en la tradición cristiana existe una abundante literatura y manifestaciones en las artes plásticas que confirman la concepción de que “el cielo” enviaba el castigo y que había que aplacar la ira de Dios, prosternarse y lamentar los pecados, como lo explica Georges Duby (1995: 30).

Otras de las explicaciones encontradas para comprender las causas de la epidemia son señaladas en una homilía pronunciada en la iglesia catedral, a principios de enero de 1887, por el P. Carluchi, un sacerdote jesuita que había arribado a Tucumán, proveniente de Córdoba, junto a otros compañeros para socorrer a los enfermos. El sacerdote asocia la epidemia y el castigo divino con la cuestión de las llamadas leyes laicas que se debatían en esos años y con otras transformaciones sociales del proceso de secularización decimonónico. La crónica periodística recupera los siguientes tópicos abordados en el sermón:

“1.º El remedio de los males sociales actuales está en la educación de los niños. 2.º La sociedad actual sucumbía por la educación anticristiana, por la introducción del matrimonio ateo, por la violación del precepto de santificar las fiestas, por las lecturas prohibidas, especialmente de las publicaciones periódicas propagadoras de malas doctrinas, por la abolición de todo respeto a la autoridad, etc.”²⁰.

19. *El Orden*, 27 de noviembre de 1886.

20. *El Orden*, 10 de enero de 1887.

El proceso de modernización del estado argentino de la segunda mitad del siglo XIX había implicado una redefinición de los campos de poder en la sociedad²¹. El nuevo orden político fue estructurando el espacio social delimitando el papel de la Iglesia y privándola de mecanismos de control que ahora asumía el Estado. El registro de nacimientos y defunciones, la necesidad de secularizar los cementerios, de legislar sobre el matrimonio civil y de proponer una educación pública que no imponga la enseñanza religiosa católica a toda la población, provocó que la jerarquía eclesiástica se sintiera amenazada y asediada por una sociedad que redefinía sus espacios y limitaba sus ámbitos de competencia. El proceso vivido en Argentina, como en otros países de Latinoamérica²², coincidía con la posición de la Santa Sede, que se autodefinía como “anti moderna” en el *Syllabus* de 1864 y en el Concilio Vaticano I de 1870. El proceso de secularización de fines del siglo XIX buscaba evacuar la religión como principio explicativo legítimo del mundo y a su vez delineaba, en términos de lucha en el campo del poder, un proceso histórico de diferenciación institucional. El conflicto entre Estado e Iglesia a fines del siglo XIX fue un proceso de lucha y negociación para definir espacios de incumbencia en los que se jugaba el poder simbólico –reconocer existencias, administrar identidades, legitimar vínculos, clasificar y nombrar a las personas, definir lo que es lícito hacer y decir o no– (Martínez, 2011).

Esta secularización decimonónica, entendida como proceso de pérdida de la capacidad normativa de la religión, implicó que los comportamientos de la sociedad ganaran autonomía respecto de la autoridad religiosa. Por su parte, la laicización provocó una sustracción a la autoridad religiosa de instituciones y funciones que pasan a ser controladas por el Estado (Di Stefano, 2011). Entendemos así la secularización como el proceso de construcción de ámbitos especializados para lo político y lo religioso, que implica un cambio de jurisdicción de determinados bienes y la asunción de responsabilidades por parte del Estado de tareas que antes eran exclusivamente realizadas por la Iglesia. La secularización así entendida implica el proceso de construcción de un estado laico (Cárdenas Ayala, 2007: 197-211).

En la historia argentina, el momento álgido de diferenciación entre Iglesia y Estado²³ aconteció en la década de 1880 con la discusión y promulgación de las leyes de creación del Registro Civil Educación (1882-1884), y al debatirse y establecerse el matrimonio civil (1888). Fueron estas instancias de la acción

21. He optado por utilizar las categorías de “espacio social” y “campos del poder” para situar a la institución eclesiástica y al estado en conflicto dentro de un campo del poder, según la especificación del uso de estos términos que realizan Bourdieu (2009) y Martínez (2011).

22. Para el proceso de secularización del siglo XIX, los trabajos de Pilar García Jordán (1991), referido a Perú, y de Sol Serrano (2009), para el caso chileno, aportan interesantes perspectivas que pueden ser utilizadas para un análisis comparativo del caso argentino.

23. La Iglesia católica argentina comenzó a conformarse en forma paralela al Estado en la década de 1870. Incluso, su formación no fue independiente del proceso de organización del Estado, ni de la consolidación de la idea de nación. Crear una nación implicaba también crear una Iglesia (Bianchi, 2000: 19).

política lo que llevó a la consolidación del estado-nación y a la implementación de un proyecto modernizador.

La jerarquía eclesiástica vivió este proceso como un ataque a su autoridad, y el sermón pronunciado con motivo de la epidemia de cólera en Tucumán señalaba que la peste fue causada porque la sociedad “sucumbía por la educación anticristiana, por la introducción del matrimonio ateo y por la abolición de todo respeto a la autoridad”, y advertía sobre los efectos nocivos de la prensa periódica, principal factor de creación de opinión independiente y adversa a la autoridad religiosa²⁴. El discurso eclesiástico buscaba recuperar el espacio social perdido, y la epidemia de cólera –con el fervor religioso que suscitó– fue una oportunidad para fortalecer el predominio de la institución como mediadora de la salvación, ante un pueblo atemorizado por la muerte masiva. En plena ebullición de un proceso secularizador del estado y la sociedad, la población, impactada por el descontrol de la epidemia, se refugió en el discurso eclesiástico y en las prácticas religiosas que el clero proponía, para tranquilizar las conciencias y buscar protección divina ante el flagelo.

El sermón hace clara alusión a los debates en torno a la creación del Registro Civil y el establecimiento del matrimonio civil, que el predicador llama “matrimonio ateo”. Años antes de la epidemia, en 1882, ante el proyecto de creación del Registro Civil, el internuncio monseñor Matera²⁵, desde la nunciatura de Brasil, solicitó a los obispos de las diócesis de la República Argentina²⁶ que le elevaran un informe sobre las opiniones reinantes en sus iglesias locales²⁷. El obispo Rizo Patrón, de la diócesis de Salta, afirmaba que de convertirse en ley la creación del Registro Civil, la misma implicaría una serie de “disposiciones contrarias a la Iglesia y en menoscabo del clero”²⁸. Explicaba que los párrocos llevan los libros de Registro según las pautas del ritual romano y las especificaciones solicitadas

24. El delegado apostólico en Buenos Aires, Mons. Luis Matera, afirmaba que la prensa en Argentina era la “principal difusora de ideas erróneas y perversísimas doctrinas [...] y la masonería las utilizaba como arma potente para ridiculizar las prácticas católicas, burlarse del clero y conducir al pueblo al indiferentismo” (Bruno, 1981: 40). Para analizar algunos ejemplos de anticlericalismo en la prensa tucumana hacia fines del siglo XIX, véase García Soriano, 1972: 84-85.

25. Matera fue delegado apostólico en Argentina entre los años 1882-1884. Fue expulsado del país en 1884 como consecuencia de los conflictos suscitados en diferentes diócesis argentinas con motivo de las medidas de laicización asumidas por el Estado. Entendemos “laicización” como la sustracción a la órbita religiosa y a sus autoridades de instituciones que pasan al control del Estado (Di Stefano, 2011).

26. Hacia 1882 la estructura de la Iglesia en la República Argentina estaba constituida por la arquidiócesis de Buenos Aires y las diócesis de Cuyo, Salta, Paraná y Córdoba. Tucumán era una vicaría foránea perteneciente a la diócesis de Salta.

27. Análisis en este apartado los informes completos de los obispos elevados al nuncio Matera; algunas de estas fuentes han sido estudiadas por Cayetano Bruno (1981) con otros matices y están indicadas con diferentes referencias de ubicación en el Archivo de la Nunciatura de Brasil existente en el Archivo Secreto Vaticano (ASV).

28. Carta de mons. Buenaventura Rizo Patrón al nuncio mons. Matera, Salta, 3 de mayo de 1882. Archivo Nunciatura Apostólica en Brasil, Caja 63, Fasc. 304, f. 40v, en ASV.

por la oficina de estadística nacional. Justificaba que si los datos de defunción a veces no son exactos es porque

“es costumbre muy generalizada en gentes ignorantes de los campos la de ocultar los cadáveres en los bosques o en los cerros y de esto resulta un gran trabajo para que el párroco pueda recoger todos los datos para hacer los registros con exactitud”²⁹.

Monseñor José Wenceslao Achával, obispo de Cuyo, informaba al nuncio que se vio obligado a realizar una protesta pública contra el Registro Civil, que se sancionó en la provincia de San Juan (sede del obispado), porque con la creación de aquél “nos quitan los cementerios secularizándolos y privando a la autoridad Eclesiástica de toda inspección en los cementerios, privando a los párrocos de sus derechos vigentes y dados a ellos en toda la Nación para su sustentación, aboliendo así el Archivo Eclesiástico”³⁰; sugería así mismo al nuncio que se entrevistase con el señor ministro de Culto para solicitar que no se les quitara a los curas sus derechos, ya que la tarea de registro de personas les servía de sostén económico.

El obispo de Córdoba, monseñor Mamerto Esquiú, afirmaba “no hay una sola prescripción legal, un solo principio que no sea capcioso y mal intencionado” y que “teniendo en cuenta quiénes son los agentes de la nueva ley, no puedo dudar ni por un momento que ella será una obra maestra de sabiduría satánica para establecer el matrimonio civil o preparar su establecimiento para borrar de los Cementerios su carácter religioso y levantar todos los falsos cultos al nivel del católico, es decir, suprimir todos y establecer el puro naturalismo”³¹. Aseveraba que los agentes de la nueva ley “se han amamantado de los pechos de la gran Prostituta, la revolución francesa” y que el proyecto de creación del Registro Civil era obra de la política anticristiana dominante”.

El obispo de Paraná, monseñor José María Gelabert, corroboraba que el proyecto de Registro Civil, “a juzgar por los sancionados en otros países y especialmente en la vecina República del Uruguay, temo mucho que si no abiertamente hostil a la Iglesia y al clero, lo será disimuladamente, poniendo trabas a la administración de los sacramentos con perjuicio de la salud espiritual de los fieles y violando las leyes canónicas relativas a la concesión o denegación de sepulturas”. Agregaba que “no sería tampoco extraño fuese este el primer paso para llegar poco después al Matrimonio civil y a la separación total entre la

29. Carta de mons. Buenaventura Rizo Patrón al nuncio Mons. Matera, Salta, 3 de mayo de 1882. Archivo Nunciatura Apostólica en Brasil, Caja 63, Fasc. 304, f. 41r, en ASV.

30. Carta de mons. José Wenceslao... al nuncio Mons. Matera, San Juan, 28 de febrero de 1883. Archivo Nunciatura Apostólica en Brasil, Caja 63, Fasc. 304, f. 44r, en ASV.

31. Carta de mons. Mamerto Esquiú al nuncio Mons. Matera, Córdoba, 22 de abril de 1882. Archivo Nunciatura Apostólica en Brasil, Caja 63, Fasc. 304, f. 38r-38v, en ASV.

Iglesia y el Gobierno Argentino, pues sé que desde hace tiempo se abrigan tales pretensiones y se trabaja con lamentable actividad por conseguirle”³².

Por su parte, el arzobispo de Buenos Aires, monseñor Federico Aneiros, ante las afirmaciones del ministro de Justicia, Culto e Instrucción Pública, Eduardo Wilde, sobre las deficiencias de los registros parroquiales, defendía el papel de los párrocos y se preguntaba:

“¿Por qué hacer este daño de tentar y facilitar a muchos que se alejen más de la Iglesia, que tan importante servicio presta a la moral pública y privada, tan indispensable para la felicidad social e individual?”³³

Y agregaba el argumento del gasto que supondría para el Estado establecer y sostener oficinas y empleados, además de advertir que, con la creación del Registro Civil, se quitaba a los párrocos un derecho y un recurso que, si bien pequeño, aseguraba su sustento, ya que éstos se mantenían gracias a esos ingresos parroquiales con que los fieles les retribuían ciertos oficios de su ministerio. Con la creación del Registro se les quitaría lo que el pueblo les daba como remuneración por sus servicios. Aseveraba también que este proyecto desconocía la palabra de los presbíteros, “la palabra de un Párroco que siempre y en todas partes valió como la de un fidedigno funcionario, no vale, no se admite”³⁴.

Este clima de debate por la redefinición de espacios y campos de poder subyace a la homilía pronunciada en Tucumán con motivo de la epidemia de cólera. El Estado, que había emprendido la tarea modernizadora de la sociedad y la ley de educación común, gratuita y obligatoria, mostró, junto a las leyes anteriormente citadas, la intención de redefinir los espacios de intervención social del estado y la Iglesia. Como afirma Lucía Lionetti³⁵, “la controversia se instaló a partir de la batalla librada entre ambas instituciones por controlar los espacios de socialización y difusión de un principio organizador para la comunidad” (2006: 95). La educación laica era considerada el marco adecuado para la implementación del proyecto modernizador del país, que buscaba acoger inmigrantes desde una posición aperturista hacia la diferencia cultural y religiosa amparada en la Constitución Nacional. El sacerdote jesuita que pronunció el sermón a principios de 1887, explicando que una de las causas de la epidemia

32. Carta de mons. José María Gelabert al nuncio Mons. Matera, 26 de abril de 1882. Archivo Nunciatura Apostólica en Brasil, Caja 63, Fasc. 304, ff. 42r y 42v, en ASV.

33. Carta de mons. Federico Aneiros al nuncio Matera, 18 de mayo de 1882. Archivo Nunciatura Apostólica en Brasil, Caja 63, Fasc. 304, f. 33v, en ASV.

34. Carta de mons. Federico Aneiros al nuncio Matera, 18 de mayo de 1882. Archivo Nunciatura Apostólica en Brasil, Caja 63, Fasc. 304, f. 34r y 34v, en ASV.

35. Para un abordaje del debate entre católicos y liberales, véase Auza, 1981. Desde otra perspectiva, Lucía Lionetti plantea que, en el caso argentino, los católicos liberales laicos tuvieron una activa participación en la definición del proyecto educativo estatal, los valores católicos fueron resignificados y la enseñanza laica utilizó un dispositivo normativo que tuvo más puntos de contacto que diferencias con lo que se transmitía en la enseñanza religiosa (2006: 105).

era la educación anticristiana que se impartía en el país, representaba al sector de la Iglesia más intransigente respecto al proceso de laicización.

4. Buscando la salvación de la peste

Los intentos de frenar el avance de la peste provinieron de diferentes sectores de la sociedad. El estado tomó las medidas sanitarias que tenía a su alcance, la iniciativa privada desplegó su creatividad y la Iglesia puso en marcha los mecanismos salvíficos propiciados por una serie de prácticas religiosas que actuaban como apaciguadoras del mal y defensa de los creyentes.

4.1. Medidas de lucha contra el flagelo y negación de la epidemia

Desde principios de noviembre de 1886, la ciudad estaba en vilo, las noticias que llegaban de la propagación de la peste en Buenos Aires, Rosario y Córdoba habían movilizado a las autoridades a tomar medidas de precaución. Se había decidido ampliar con nuevos miembros el Tribunal de Medicina³⁶, convocando a todos los médicos residentes en Tucumán para que orientasen a la población en las medidas preventivas contra la epidemia³⁷.

El médico tucumano Gregorio Aráoz Alfaro³⁸, testigo de los acontecimientos de la epidemia, recordaba 50 años después, en 1936, que: “Fue el importador un barco italiano que traía entre sus pasajeros, ansiosos por desembarcar cuanto antes, un ministro plenipotenciario, en cuyo obsequio atenuose el rigor de las medidas sanitarias”³⁹. Con la misma falta de prevención, la enfermedad se difundió por el interior del país al permitir que un batallón –salido de Buenos Aires ya infectado, que debiera haber sido inmovilizado en Córdoba, donde se

36. La política sanitaria de Tucumán ante la epidemia de cólera ha sido estudiada ampliamente por María Estela Fernández (2004, 2006 y 2008). Agradezco a Vanesa Teitelbaum el haberme permitido acceder a estos textos.

37. Este tribunal quedó constituido por Dr. Tiburcio Padilla, Juan Mendilaharsu, Víctor Bruland, Pedro Catalán (miembro del Consejo Deliberante), Manuel Esteves, D. Posse, L. de la Peña, R. Cantón, V. García, Francisco Mendioraz (médico municipal), Federico Schikendantz (jefe de la Oficina Química Municipal) y el Dr. Benjamín Matienzo (secretario de la Intendencia), en *El Orden*, 9 de noviembre de 1886. También se puede seguir el proceso de las medidas tomadas por las instancias gubernamentales en la *Compilación Ordenada de Leyes, Decretos y Mensajes (COLDM) del período constitucional de la Provincia de Tucumán, que comienza en el año 1852*. Documentos seleccionados, ordenados y publicados por Horacio Sánchez Loria y Dr. Ernesto M. del Moral en 1918. Vol IX, 1885-1886. La ampliación del Tribunal de Medicina se encuentra en la p. 386.

38. Nació en Tucumán en 1870 y falleció en Buenos Aires en 1955. Cuando era estudiante de medicina en la Universidad de Buenos Aires, fue como voluntario a Tucumán para hacer de practicante en uno de los improvisados hospitales para coléricos. Desde 1893 trabajó en la protección de la infancia y auspició la lucha contra la mortalidad en los niños. Fueron célebres sus presidencias del Departamento Nacional de Higiene y la instalación de nuevas secciones de profilaxis de la tuberculosis, asistencia a la infancia y lucha contra el tracoma.

39. Gregorio Aráoz Alfaro, “El Cólera de 1886”, *La Razón*, diciembre de 1936. Este texto está reproducido en Aráoz Alfaro, 1938.

comprobaron los primeros casos de la enfermedad– prosiguiera su marcha al norte, sembrando a lo largo del camino el contagio y la muerte.

En Buenos Aires se contaba ya con un sistema de canalización cerrado para el agua corriente y alcantarillado, así como con médicos capaces de asistir a los enfermos y de combatir la difusión del mal. Pero las provincias del norte –afirmaba Aráoz Alfaro– estaban “totalmente carentes de aquellas instalaciones de higiene, la extensión del mal hízose con gran rapidez y los estragos fueron terribles” (1938: 308).

Tucumán experimentaba hacia fines de siglo XIX un proceso de modernización económica basado en la especialización agroindustrial azucarera, pero no presentaba aún mejoras en el proceso de urbanización y en las condiciones de vida de los sectores populares (Fernández, 2004). La pobreza, las malas condiciones sanitarias y la resistencia de la población a acatar medidas que resultaban ajenas a sus costumbres⁴⁰, hicieron que la virulencia de la epidemia fuera intensa en esta provincia. Las acciones de los organismos estatales, la difusión a través de la prensa de medidas higiénicas, la organización de comisiones vecinales de desinfección, la creación de cuatro lazaretos y la habilitación de un enterratorio especial para coléricos en la Quinta Agronómica, no pudieron impedir el progreso de la enfermedad. Se formó la Comisión Nacional de Auxilios con médicos y estudiantes de medicina tucumanos radicados en Buenos Aires, y una Junta de Asistencia Pública que debía, además, elaborar las estadísticas de la epidemia. La iniciativa privada dio sus primeros frutos con la organización de la Cruz Roja, la creación del Primer Asilo de Huérfanos en la casa de la matrona tucumana Elmina Paz-Gallo, y con la fundación de la Sociedad de Huérfanos y Desvalidos, presidida por el Dr. Zenón Santillán.

Al mismo tiempo, encontramos cierta resistencia de algunas autoridades a reconocer la gravedad del problema, negando el peligro inminente como una forma de defensa ante el mal. Un telegrama enviado al gobernador de Tucumán, Juan Posse, afirmaba: “El estado de la ciudad de Buenos Aires es inmejorable en los últimos días. Ningún caso de cólera. Firma: Torcuato de Alvear”⁴¹. Por otra parte, los gobernadores de las provincias del noroeste (Catamarca, Santiago del Estero y Tucumán) habían decidido establecer un “cordón sanitario” impidiendo el paso de los trenes desde Córdoba; éstos debían permanecer en cuarentena en la localidad de El Recreo bajo supervisión médica, antes de ingresar a las provincias del norte. También se acordó prohibir el ingreso de correspondencia proveniente del Litoral. Sin embargo, el ministro del Interior de la Nación, Dr.

40. Los pobladores de las zonas periféricas y rurales se opusieron a medidas como la quema de ranchos y desinfección de viviendas. Hubo resistencias violentas, como la de la localidad de Los Sarmiento, en donde fueron asesinados integrantes de la Cruz Roja (Goldman, 1990). En Famaiyllá un grupo de exaltados se opuso a las comisiones sanitarias porque creían que tenían el propósito de envenenar a los contagiados (García Soriano, 1972: 51). En San Antonio de Quisca, un grupo de hombres armados intentó evitar que la Comisión de Higiene fumigase las viviendas porque creían que las fumigaciones exterminarían a los coléricos y evitarían así la propagación del mal (ibíd.: 58).

41. *El Orden*, 13 de noviembre de 1886.

Wilde, desautorizó estas medidas, afirmando que en las naciones civilizadas comprendían que la correspondencia fumigada no ofrecía peligro⁴² y que los pasajeros de los ferrocarriles debían llegar a su destino en Salta y no se les podía prohibir pasar por Tucumán y Santiago del Estero⁴³. Ante la aparición de los primeros casos, algunos médicos vacilaban y afirmaban: “no son casos de cólera asiático, sino simples ‘colerinas’, como las hay todos los veranos. Algunos hasta sostenían que el paludismo era antagonista del mal asiático. ¡Como si la India, patria del cólera, no fuera uno de los países más palúdicos del mundo” (Aráoz Alfaro, 1938: 308). Estas actitudes de negación del peligro se han repetido a lo largo de la historia en diferentes circunstancias de epidemia, como si nombrar el mal y aceptarlo hubiese significado atraerlo (Delumeau, 1989: 174).

El cordón sanitario no llegó a implantarse “porque más pudieron los menguados intereses del comercio y del tráfico que los sagrados de la salud pública” (García Soriano, 1972: 22)⁴⁴. Un artículo recogido en el diario *El Orden* restaba importancia a la epidemia de cólera señalando “el daño que se hacía al país haciendo circular falsas noticias alarmistas que restringen la inmigración y perjudican el comercio”⁴⁵. El Tribunal de Medicina de Tucumán expresó su dolor al ver que todos sus esfuerzos para preservar a la población se hacían ilusorios ante la decisión del gobierno nacional, que desconocía el derecho de los gobiernos de provincia de velar por la conservación y salud públicas. El 28 de noviembre de 1886 ingresaba en tren a Tucumán el Regimiento n.º 5 de Caballería. Venía infectado.

La epidemia paralizó desde noviembre de 1886 hasta febrero de 1887 las actividades comerciales e industriales debido a la cantidad de casos de cólera. La humedad y el calor del verano y el hecho de que en Tucumán “había más de 200 lavanderas que lavaban ropa en sus casas al lado del pozo, hacían que el agua infectada fuera el conductor más seguro del cólera” (García Soriano, 1972: 77). Ante tal situación, el gobernador Posse⁴⁶ solicitó ayuda al gobierno nacional, pero el apoyo que llegaba no era suficiente para detener el flagelo.

4.2. La práctica de la confesión, plegarias y procesiones para conseguir tranquilidad

La homilía citada concluye con una admonición referida al necesario sacramento de la confesión como medio de salvación en el “más allá” y superación de los males que afectan a la población. Así lo expresaba el artículo periodístico:

42. *El Orden*, 13 de noviembre de 1886.

43. *El Orden*, 29 de noviembre de 1886.

44. García Soriano y su equipo realizaron un exhaustivo relevamiento de la prensa y de documentos de la época para investigar sobre la epidemia en Tucumán.

45. *El Orden*, 13 de noviembre de 1886.

46. En otro trabajo, analizo el conflicto político de lucha de facciones que impidió que Juan Posse recibiera una pronta ayuda del gobierno nacional (Folquer, 2010).

“Concluye haciendo notar cuán grave era el olvido generalizado de todos los deberes religiosos, en particular el de la confesión, y que todas las confesiones hechas después de mucho tiempo de una vida descuidada eran confesiones enfermas y cuán difícil era que se hiciera provecho”⁴⁷.

Como analiza Jean Delumeau (1992: 9)⁴⁸, la Iglesia romana quiso tranquilizar a los fieles testificándoles el perdón divino; a cambio, exigió de ellos una confesión explícita y ofreció consuelo habiendo antes culpabilizado. Esta práctica no tiene equivalentes en otra tradición religiosa, sólo en la Iglesia católica se ha concedido importancia a la confesión detallada y repetida de los pecados.

La Iglesia católica se esforzaba en su pastoral –sobre todo desde el Concilio de Trento– en aplacar “una angustia creciente sobre la salvación en el más allá” (Delumeau, 1992: 40). Al gran miedo del infierno, la Reforma de Lutero aportó el remedio de la justificación por la fe, desde la convicción de que el hombre pecador no puede merecer por sí mismo, y Roma replicó: “los méritos también cuentan para la salvación”. Por ello la Iglesia proponía la frecuencia del sacramento de la confesión como ayuda al hombre que cae una y mil veces en el error. Esta teología sacramental, que insistía en la confesión como medio de salvación desde Trento, se había propagado de manera inusitada.

Durante siglos, el discurso del clero propuso la confesión⁴⁹ como un medio seguro de salvación que aportaba psicológicamente alivio al pecador y tranquilidad ante la seguridad de alcanzar el perdón divino.

Junto a las misas y plegarias, la procesión con los santos protectores fue otra práctica asumida como un desagravio público a la divinidad. Una crónica publicada en *El Orden* la describe así:

“Las campanas de los templos, con su lúgubre tañido, anunciaban a los fieles que la procesión iba a salir: un pueblo inmenso esperaba reunido en las adyacencias de la Iglesia de Nuestra Señora de las Mercedes: a la aparición de la imagen de San Miguel, que era la que presidía aquella marcha luctuosa y consternadora, como por un movimiento eléctrico, cayó de hinojos a la aparición del arcángel. Un cielo plomizo cubría el firmamento en señal del dolor que oprimía los corazones de aquellos creyentes, que venían a pedir al Todopoderoso, por la intercesión de las imágenes sagradas, la desaparición del horrible flagelo que estaba diezmando a un pueblo cristiano como Tucumán. El orden de la colocación de la marcha era la siguiente: a San Miguel, seguía San Roque, los Santos Apóstoles, Nuestra Señora de las Mercedes y cerraba la marcha el milagroso Señor de la Salud, cuya fe por él irradiaba a todos aquellos ojos, tristes y escuálidos que manaban raudales de lágrimas [...] Las más notables señoras y señoritas de Tucumán, los jóvenes de la primera clase de nuestra sociedad, la gente del pueblo y todo el mundo confundido imploraba la misericordia al Altísimo. Cada semblante de aquellos creyentes era una agonía, cada mirada la expresión de un dolor profundo; aquello era un cuadro lastimero que partiría el alma al más endurecido e indiferente por los padecimientos de la humanidad. La fe del pueblo de Tucumán en las imágenes sagradas que ha venerado en la procesión del viernes ha de salvarlo y le ha de restituir la tranquilidad perdida”⁵⁰.

47. *El Orden*, 10 de enero de 1887.

48. Jean Delumeau estudia la práctica de la confesión en el marco de sus investigaciones históricas sobre los miedos, la culpabilidad y el sentimiento de seguridad.

49. Para un análisis de la práctica de la confesión en Tucumán en el siglo XIX, véase Folquer, 2006.

50. *El Orden*, 5 de enero de 1887.

La presencia de San Roque, el santo “antipeste”, evoca antiguas tradiciones del culto a los santos⁵¹, que adjudican a cada uno un papel específico de intercesión ante Dios. Una leyenda medieval relata que San Roque (nacido en Montpellier, Francia) en un viaje a Italia fue alcanzado por la peste y luego expulsado de Piacenza. Tuvo que refugiarse en una cabaña en los alrededores de la ciudad. Fue allí donde un perro de caza de un señor de la vecindad empezó a robar, de la mano y de la mesa de su amo, el pan que llevaba regularmente al enfermo. Intrigado el dueño, llamado Gothard, siguió un día a su perro y comprendió la maniobra. A partir de entonces y hasta su curación, este hombre alimentó a Roque. En respuesta, el santo convirtió a Gothard, que se hizo eremita. Roque regresó a Montpellier, no fue reconocido por los suyos y, considerado un espía, fue encerrado en prisión, donde murió. Fue entonces cuando el carcelero descubrió cerca de su cuerpo la inscripción trazada por un ángel: “eris in pestis patronus”. Luego las reliquias fueron trasladadas de Montpellier a Venecia y a partir de entonces la fama del santo creció rápidamente. El santo fue representado con su bastón y su perro, mostrando con el dedo el bubón de su muslo (Delumeau, 1989: 220-221).

Esta antigua tradición medieval recobró fuerza en 1886 y la imagen de San Roque en la procesión inspiraba la confianza en su intercesión.

5. Muerte anónima, despersonalizada y alteración de relaciones humanas

La muerte en todas las culturas obedece a una liturgia en la que se suceden una serie de gestos: el aseo del difunto, velar el cuerpo, las lágrimas, las palabras que evocan recuerdos de su vida, las oraciones, la comitiva, el ataúd, el entierro, la presencia de los parientes y amigos. Todos estos gestos configuran un rito de pasaje que se desarrolla en medio de un espacio ordenado. Esta liturgia en tiempos de peste, guerra o desastre climático es imposible de realizar y la muerte se despersonaliza, se abandonan las costumbres más profundamente arraigadas en el inconsciente colectivo (Delumeau, 1989: 181). En tiempos de epidemia es imposible ocuparse de cada uno de los cadáveres. Tomasa Alberti recordaba la epidemia del cólera en Tucumán: “a los muertos los llevaban almacenados, como se trasladan de una parte a otra las bolsas de azúcar u otra mercancía cualquiera en los carros”⁵². La ciudad apestada no consiguió absorber a sus muertos, se improvisó un cementerio en la Quinta Agronómica. El abandono de los ritos tranquilizadores de la muerte, que acompañan la salida de este mundo en tiempos normales, constituyó una tragedia. La muerte se desacralizó, se volvió anónima y repugnante.

51. Los santos en la tradición cristiana tienen un carácter tranquilizador e inspirador de confianza (Huizinga, 2003 [1923]: 224).

52. Véase la nota 13.

El cólera en Tucumán también generó conductas de desconfianza recíproca, el enfermo era peligroso, había que aislarlo, encerrarlo. Las relaciones humanas básicas se alteraron, el prójimo se convirtió en una amenaza. En un estudio sobre la niñez desamparada en Tucumán, Sofía Brizuela y Pablo Hernández (2003) analizan los cambios en la conducta social respecto a la acogida de huérfanos durante la epidemia de cólera. La costumbre de “colocar huérfanos” en familias con una mejor situación socioeconómica evidenció una profunda alteración, ya que las familias de la élite ahora se negaban a recibirlos por temor a que fueran portadores de la enfermedad.

La peste sacude las bases del psiquismo tanto individual como colectivo (De-lumeau, 1989: 184). Se produce un desmoronamiento de las estructuras familiares, una desocialización de la muerte, la angustia permanente y el sentimiento de impotencia. El contagiado es abandonado por sus parientes y amigos, por sus patronos y vecinos. Así describía el jefe de la Oficina de Estadísticas de Tucumán la escena del cólera en Tucumán:

“Fuimos llamados a una casa de una familia bastante acomodada para recoger en las ambulancias o camillas de la Cruz Roja y conducir al Hospital a una niña de cuatro años de edad, de esas infelices creaturas que con la denominación de chinita hay a montones en las casas de regular posición arriba. Se nos indicó una puerta, la última de la casa, y entramos solos [...] Una habitación de dos metros cuadrados, sin más luz que la de la puerta; un montón de ropa sucia [...] en un rincón dos cajones de petróleo vacíos y en medio de ellos, sobre una bolsa con paja, empapada en deyecciones, una criatura amarilla, como la cal que la rodeaba, los ojos hundidos en sus cuencas, los labios negros y las uñas clavándose en la palma de sus manecitas [...] al salir en ningún rostro hemos visto la más insignificante señal de dolor, ni de vergüenza. Solo se ansiaba allí arrojar de la casa, negarle hasta el inmundo rincón en que yacía, a aquella inocente pequeñita” (Rodríguez Marquina, 1899: 206).

Ante los primeros casos mortales y los llamados “fulminantes”, que mataban en un día o en pocas horas, se produjo una especie de “locura colectiva, el sálvese quien pueda de los grandes desastres”, afirmaba el médico Aráoz Alfaro (1938: 308).

En muchísimas casas de gente pobre, en cuanto se notaba en la persona los síntomas del cólera, todos los parientes huían, dejando al enfermo solo, en la lucha terrible con la muerte (Ibíd.: 309).

Continúa Aráoz Alfaro sus memorias: “en el pésimo hospital improvisado en el que yo serví como practicante, al abrir la puerta por la mañana, encontrábamos diariamente tirados en el suelo niños y aún adultos, abandonados allí por sus familias [...] la Municipalidad se vio en las más serias dificultades para dar sepultura a los cadáveres”.

Manuel García Soriano (1972) recoge una serie de escenas que dan cuenta de la desestructuración de vínculos de solidaridad: el boticario Ercole Costa había cerrado la farmacia del pueblo y partido a Europa, y el farmacéutico Thibot fue multado por el Tribunal de Medicina por haber puesto en venta un elixir con el nombre de “especial para el cólera y toda clase de epidemias”, especulando con el pánico que la epidemia provocaba. Otros boticarios inescrupulosos, a

quienes en *El Orden* se denominaban “vampiros del infortunio”, subían los precios de los medicamentos.

En muchas localidades los cadáveres quedaban insepultos porque nadie se atrevía a enterrarlos, y “en un conventillo de la calle San Juan, en medio de un montón de basura y deyecciones nauseabundas, bajo un sol tucumano de diciembre, yacía desde hacía días una mujer colérica con un niño a su lado”. Ambos estaban agonizantes. Muchos peones de ingenios azucareros eran arrojados a las zanjas cercanas sin cubrirlos de tierra.

6. Heroísmo y solidaridad

Sin embargo, “como suele ocurrir en las grandes desgracias públicas, enfrente de tantas personas paralizadas por el miedo, de los egoístas que solo buscan escapar al peligro y de los indiferentes al dolor de los otros, surgieron muchos nobles espíritus, dispuestos a prodigar sus esfuerzos aun a riesgo de la vida para aliviar los sufrimientos ajenos” (Aráoz Alfaro, 1938: 309). Destaca en sus memorias el papel de los extranjeros:

“No solo los médicos y los sacerdotes, para quienes la abnegación en tales casos es un deber profesional, no sólo las señoras que, en buen número, en nuestro país, viven preocupadas de socorrer a los que sufren, sino también una falange entusiasta y decidida de hombres, en su mayoría extranjeros –italianos, franceses, suizos, españoles–, se entregó con fervor de corazón y con infatigable energía a cuidar de los enfermos, a transportarlos a los hospitales, a aliviar la situación de las familias diezmadas”.

Entre los médicos que lucharon contra el flagelo prevaleció la figura del Dr. Benjamín Aráoz⁵³. En las palabras que, con motivo de su fallecimiento, pronunció fray Ángel M. Boisdrón, afirmaba que la ciencia para él tenía como última razón de ser el bienestar de la humanidad, el alivio de sus males (Boisdrón, 1921: 322).

En la convicción de Boisdrón, las pestes eran permitidas para que se destaquen las personas solidarias y heroicas:

“Si las grandes desgracias de algo sirven, aquí abajo, si estas perturbaciones de la naturaleza tienen un objeto, si la Providencia permite nuestros males, debe ser no para el triunfo de la ciencia, que nunca será más que un medio, sino para un fin superior, para la revelación del orden moral, para hacer brillar el carácter de las grandes almas destinadas a atraerse a los demás y elevarlos” (Boisdrón, 1921: 322).

Aráoz Alfaro recuerda en sus memorias en particular a una mujer, Elmina Paz-Gallo, quien “por su nobleza de alma ella concibió el noble anhelo de recoger esos niños huérfanos, de ser su amparo y su madre” y que “a esta obra tan alta y tan digna decidió consagrar toda su fortuna y todo el resto de su vida” (1938:

53. Mencionado con anterioridad. Véase la nota 15.

310). Alfaro asevera que “Elmina se transformó en algo más que aya, hermana de caridad y enfermera, en verdadera madre de todos los chicos desgraciados de su pueblo” (Ibíd.: 317). Esta decisión desconcertó a un sector social que tradicionalmente gestionaba y administraba los recursos para obras de caridad, pero que no se comprometía en la ejecución directa de las tareas, y menos aún en el riesgoso contacto con los enfermos (Brizuela y Hernández, 2000; 2003).

Ante una emergencia social “los ricos tenían el deber de dar y el cristianismo estimulaba este deber de ayuda”, explicaba George Duby (1995: 28) refiriéndose a las conductas solidarias en momentos de penurias en el Medioevo. Pero esta afirmación bien puede aplicarse a los acontecimientos vividos en Tucumán a fines del *xix*.

José Ponssa (1940), estudiante de farmacia en la Universidad de Córdoba, encontrándose en su tierra natal de vacaciones durante la epidemia, prestó sus servicios teniendo 20 años de edad. En su relato recupera una serie de héroes de la epidemia, entre los que se destacan los integrantes de la Cruz Roja, que fundaron lazaretos, transportaron enfermos abandonados y con los carros recolectores de basura pedían casa por casa camas para hospitalizar a los enfermos. El primer hospital estuvo bajo la dirección del Dr. Eliseo Cantón, y su capellán y también enfermero fue el dominico fray Pedro Cornelio. Sor Matilde de la Congregación del Huerto murió contagiada de cólera, luego de haber servido como enfermera brindando consuelo a tantos desgraciados. Integrantes de la Cruz Roja que murieron también durante la epidemia fueron Eugenio Gómez del Junco y Benjamín López. Los voluntarios italianos realizaban sus servicios sobre todo durante las noches y optaron por hacerlo anónimamente.

7. A modo de conclusión

El imaginario religioso del Tucumán de fines de siglo *xix* pone de manifiesto la permanencia de ciertos tópicos del cristianismo medieval que impregnó la cultura del noroeste argentino desde los tiempos coloniales. Los rasgos de esta religiosidad muestran la existencia de continuidades más que de transformaciones en las creencias y las prácticas.

Si comprendemos la experiencia religiosa como un intento de dominación de lo contingente⁵⁴, de aquellas situaciones del ser humano que siempre quedarán sin resolver: el mal, la muerte, la injusticia o la enfermedad, podemos afirmar que durante la epidemia de cólera, la población de Tucumán puso en marcha un dispositivo de praxis religiosa con el que pretendió controlar el flagelo, preservar la vida amenazada y asegurar la salvación futura. Las plegarias, las prácticas sacramentales y las procesiones adquirieron en este contexto una mayor eficacia simbólica, buscando atenuar el miedo a la muerte y al “más allá” que impregnaba la mentalidad de la población desesperada. La muerte anónima,

54. Sigo en esta aproximación al concepto de experiencia religiosa a Lluís Duch, 2001.

despersonalizada desestructuró el tejido social; las actitudes de egoísmo y la huida del dolor de muchos pobladores dominados por el pánico convivieron con actos de heroísmo y solidaridad.

La Iglesia y el Estado avanzaron en sus respectivos procesos de construcción y diferenciación mutua, en un intenso ensayo de prácticas y discursos urgidos por la misma realidad. Las políticas sanitarias, prácticamente inexistentes en la provincia, se desarrollaron y planificaron con mayor eficacia a partir de la peste. Se establecieron nuevas prácticas de prevención y atención médica, mejoras en la salud pública, dotación de la red de agua potable para la ciudad, elementos fundamentales para asegurar la salud de la población.

En los testimonios recogidos emerge la construcción de los “culpables” de la epidemia: el gobierno nacional que, enfrentado con el de la provincia de Tucumán, no respeta las medidas de prevención contra la peste; el Regimiento que ingresa en tren a Tucumán portando la enfermedad; los inmigrantes que arribaron al puerto de Buenos Aires; los sectores populares, que por su pobreza, ignorancia y falta de higiene son instrumentos de difusión de la epidemia; las familias de la élite que se niegan a acoger a los huérfanos y marginan a sus empleados contagiados; los dueños de los ingenios que no se ocupan de los peones enfermos, desechando sus cuerpos moribundos en zanjas.

La epidemia, como he querido mostrar, se puede estudiar a partir de una serie de variables de análisis; algunas de ellas han sido abordadas en este trabajo mientras que varios aspectos quedarán sujetos a futuros análisis, que buscarán desentrañar este mundo de contrastes que fue la provincia de Tucumán, la que en pleno desarrollo de la industria azucarera, con una gran demanda de mano de obra que provocó el mayor crecimiento poblacional de la región, experimenta atónitamente una epidemia que vino a desestructurar profundamente los lazos de una sociedad convulsionada.

Bibliografía citada

- ARÁOZ, Benjamín (1887). *El cólera en las provincias del norte (1886-1887). Informe de la Comisión de Salud Pública*. Buenos Aires: Imprenta de la Tribuna Nacional.
- ARÁOZ ALFARO (1938). *Crónicas y estampas del pasado*. Buenos Aires: El Ateneo.
- ARIÈS, Philippe (1987). *El hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus.
- AUZA, Néstor (1981). *Católicos y Liberales en la Generación del Ochenta*. Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas. Secretaría de Estado de Cultura. Ministerio de Cultura y Educación.
- BIANCHI, Susana (2000). “La conformación de la Iglesia Católica como actor político-social: El Episcopado Argentino (1930-1960)”. En: Bianchi, S. y Spinelli, M. (comps.). *Actores, Ideas y Proyectos Políticos en la Argentina Contemporánea*. Buenos Aires: Instituto de Estudios Histórico Sociales, Universidad Nacional del Centro, pp. 17-48.

- BOISDRON, Ángel María (1921). *Discursos y Escritos*. Buenos Aires: Presuche y Eggeling.
- BOURDIEU, Pierre (2009). *La eficacia simbólica. Política y religión*. Buenos Aires: Biblos.
- BRIZUELA, Sofía y HERNÁNDEZ, Pablo (2000). "Conflictos con la jerarquía eclesiástica. Las Dominicas de Tucumán". En: Gil Lozano, F.; Pita, V. e Ini, M. *Historia de las Mujeres en Argentina, Siglo xx*. Buenos Aires: Taurus, pp. 47-65.
- (2003). "La Niñez desamparada. Política social y opinión pública". *Historia y Espacio*, Cali, Colombia, 21, pp. 5-30.
- BRUNO, Cayetano (1981). *Historia de la Iglesia en la Argentina*. Tomo XII, Buenos Aires: Don Bosco.
- CÁRDENAS AYALA, Elisa (2007). "Hacia una historia comparada de la secularización en América Latina". En: Palacios, G. (coord.). *Ensayos sobre la Nueva Historia Política de América Latina, Siglo XIX*. México: El Colegio de México, pp. 197-211.
- CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA (1992). www.catholic.net
- COMPILACIÓN (1917). – *Ordenada de leyes, decretos y mensajes del período constitucional de la provincia de Tucumán que comienza en el año 1852*. Documentos seleccionados por Horacio Sánchez Loria y Dr. Ernesto M. del Moral. Edición Oficial. Tucumán.
- DELUMEAU, Jean (1989). *El miedo en occidente*. Madrid: Alianza.
- (1992). *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión, siglos XIII-XVIII*. Madrid: Alianza.
- DENZINGER, Heinrich y HÜNERMANN, Peter (2000). *El Magisterio de la Iglesia, Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*. Barcelona: Herder.
- DI STEFANO, Roberto (2011). "Por una historia de la secularización y la laicidad en la Argentina", *Quinto Sol*, La Pampa.
- DI TELLA, Torcuato y otros (2008). *Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas*. Buenos Aires: Emecé.
- DUBY, Georges (1995). *Año 1000, año 2000. La huella de nuestros miedos*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- DUCH, Lluís (2001). *Antropología de la religión*. Barcelona: Herder.
- ESTÉBANEZ, María Cristina (2008). "Imaginario Social". En: Di Tella, Torcuato y otros. *Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas*. Buenos Aires: Emecé.
- FERNÁNDEZ, María Estela (2004). "Salud y condiciones de vida. Iniciativas estatales y privadas, Tucumán, fines del siglo XIX y comienzos del XX". En: Álvarez, A. y Reynoso, D. (comps.). *Historia de enfermedades, salud y medicina en la Argentina de los siglos XIX y XX*. Mar del Plata: Universidad de Mar del Plata, pp. 111-134.
- FERNÁNDEZ, María Estela y PAROLO, María Paula (2008). "Controles, manifestaciones y límites del 'arte de curar' en Tucumán durante el siglo

- xix". En: Carbonetti A. y González Leandri, R. (eds.). *Historias de salud y enfermedad en América Latina, siglos XIX y XX*, Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, pp. 95-113.
- FOLQUER, Cynthia (2006). "La construcción de la subjetividad femenina en Tucumán. Las epístolas de Fr. Boisdron (1891-1920)". *Revista Telar*, Tucumán, pp. 70-93.
- (2010). *Escribir de sí: interioridad y política en las mujeres de Tucumán (fines de siglo XIX y principios del XX)*. En: Folquer, C. y Amenta, S. (comps.). *Sociedad, cristianismo y política. Tejiendo historias locales*. Tucumán, UNSTA, pp. 191-228.
- GARCÍA JORDÁN, Pilar (1991). *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo, 1821-1919*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".
- GARCÍA SORIANO, Manuel (1972). *El Periodismo Tucumano (1817-1900)*. Tucumán: UNT.
- (1972). "Crónica de la epidemia de cólera en Tucumán". *Aportes para la historia de Tucumán*, Tucumán, año 1, 2.
- GOLDMAN, Noemí (1990). "El levantamiento de Montoneras contra gringos y masones en Tucumán, 1887. Tradición oral y cultura popular". *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, Buenos Aires, 3.ª serie, 2, 1.º Semestre, pp. 44-74.
- HUIZINGA, Johan (2003 [1923]). *El otoño en la Edad Media*. Madrid: Alianza Editorial.
- LE GOFF, Jacques (1985). *El nacimiento del Purgatorio*. Madrid: Taurus.
- LIONETTI, Lucía (2006). "La educación pública: escenario de conflictos y acuerdos entre católicos y liberales en la Argentina de fines de siglo XIX y comienzos del XX". *Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla, 63, 1, enero-junio, pp. 77-106.
- MARTÍNEZ, Ana Teresa (2011). "Modernidad, secularización y laicidad en América Latina. Pensar los recursos teóricos desde el caso Argentino". *Nostromo, Revista Crítica Latinoamericana*. Coyoacán, México, 5, junio de 2011 (en prensa).
- PABLO VI (1967). *Indulgeniarum Doctrina, sobre la revisión de las Indulgencias*. www.catholic.net
- PAROLO, Paula; CAMPI, Daniel y FERNÁNDEZ, María Estela (2006). "Mortalidad y políticas de salud en San Miguel de Tucumán en la segunda mitad del siglo XIX". *Actas de las XX Jornadas de Historia Económica [CD]*; Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata.
- PONSSA, José (1940). "Una epidemia de cólera morbo azotó a Tucumán hace 50 años", *Tribuna Farmacéutica*, Tucumán, 2, abril, p.104.
- RODRÍGUEZ MARQUINA, Paulino (1899). *La mortalidad infantil en Tucumán*. Tucumán: Talleres de La Provincia.
- SERRANO, Sol (2008). *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*. Chile: FCE.

- TAYLOR, Charles (2006). *Imaginarios sociales modernos*. Barcelona: Paidós.
- VARONE, François (1988). *El Dios sádico. ¿Ama Dios el sufrimiento?* Santander: Sal Terrae.
- VILANOVA, Evangelista (1989). *Historia de la Teología Cristiana*. Tomo II. Barcelona: Herder.