

La política borbónica del espacio urbano y el cementerio general (Lima, 1760-1820)¹

Gabriel Ramón Joffré

Sainsbury Research Unit, University of East Anglia

Instituto Riva-Agüero

Este artículo propone una cronología de la instauración del *Cementerio General* como lugar de entierro de la población limeña. Este cambio en las costumbres funerarias, sin embargo, no se dio sin oposición. Tanto la elite como los religiosos combatieron esta reforma, inspirada por el discurso higienista. La reforma de las costumbres funerarias emprendida por los borbones a escala continental sirve de contexto para evaluar localmente la relación entre proyecto colonial, intervención urbana y sociedad.

This article proposes a chronology of the installation of Lima's Cementerio General as the burial ground for Lima's population. This change in funerary practices, however, faced fierce opposition. Both the elite and the religious sectors raised objections against this hygienist-inspired reform. The reform of funerary practices carried out at a continental scale by the Bourbons acts as the context to locally evaluate the relations between colonial projects, urban intervention and society.

¹ Este artículo forma parte de la investigación "La impronta en la traza: urbanismo borbónico en Lima" auspiciada por el Instituto Riva-Agüero. Agradezco a Lupe Camino, Pedro Guibovich, Marco León y Susy Sánchez por su pertinencia crítica; y muy especialmente a Laura Gutiérrez, directora del Archivo Arzobispal de Lima, por su siempre generoso auxilio documental.

*I went to the Garden of Love.
And saw what I never had seen:
A Chapel was built in the midst,
Where I used to play on the green.*

William Blake
Songs of Experience, 1794

¡Oh mundo falaz! ¿que a mí me han de enterrar en el panteón, y a los perros en el medio de la ciudad...?

El Investigador, 10.VIII.1813

1. Introducción

Al concluir el siglo XVII, el cementerio aún era definido como “el lugar pegado con el mismo cuerpo de la yglesia a donde se entierran los cuerpos de los fieles y se les da eclesiástica sepultura”. Décadas más tarde se le caracterizaba en términos semejantes, pero agregando que “se enterraban *antiguamente* todos los fieles”.² Para entonces, solo lo hacían “los pobres de limosna, y los que por su devoción, y humildad eligen esta sepultura”.³ Este indicio otorga dinámica a sujetos literalmente inertes haciendo de su desplazamiento algo históricamente significativo y permite fijar un punto de partida para una cronología de la política urbana borbónica en Lima, basada en el trayecto de los cadáveres.

Desde mediados del XVIII las ciudades hispanoamericanas sufrieron una serie de alteraciones que formaban parte de un proyecto metropolitano, y que se manifestaron en aspectos concretamente espaciales. Las reformas borbónicas afectaron desde

² Las cursivas en esta y otras citas son mías.

³ Covarrubias (1611-1674). Los añadidos de 1674 no alteran la definición citada. La segunda definición es del *Diccionario de Autoridades* (1726).

la Plaza Mayor hasta los arrabales. Ni los muertos fueron obviados: tras un largo periodo bajo jurisdicción eclesiástica, comenzó la progresiva injerencia estatal. En Lima uno de los resultados fue su exilio y congregación a extramuros, materializado en el cementerio general inaugurado en 1808.

Para explicar los alcances de esta transformación se asumirá el lugar como dato, lo que permite asociar acontecimientos de otro modo desperdigados.⁴ El detalle espacial identificado en los diccionarios es un breve tramo de la larga marcha de los muertos y un episodio de la recurrente negociación del espacio sagrado.

2. Hacia el altar

Los mapas coloniales de Lima confirman localmente un atributo típico de las ciudades hispanoamericanas: la presencia abrumadora de edificios eclesiásticos. Una extrapolación material automática no basta, ya que era un poder mayor que el físicamente reflejado. Antes que el Estado, era la Iglesia la que paupaba la organización interna de la ciudad, que a mediados del siglo XVIII se dividía en cinco parroquias. Cada una tenía un edificio eclesiástico epónimo que ejercía las funciones administrativas cardinales: mantenía libros de bautismos, matrimonios y entierros. Incluso en determinadas circunstancias podía servir como refugio, pues era un área con jurisdicción eclesiástica plena.⁵ Estos complejos arquitectónicos incluían una iglesia, un cementerio y generalmente una plazuela. Servían para la congregación periódica de los vivos, y para la permanente de los

⁴ La historiografía funeraria limeña, sin ser abundante, informa sobre el tema (Barriga 1992 y 1995, Mazet 1985a y 1985b, Turiso 1999, Zapata 1991) pero con limitaciones (Tamayo 1992, Casalino 1999). De alcances y objetivos diversos, estas investigaciones abordan la cuestión espacial solo tangencialmente. Existen dos estudios en perspectiva continental y con referencias a Lima: Clement (1983) y Gutiérrez (1987).

⁵ Respecto a la iglesia en el espacio urbano limeño, ver Lowry (1991: 79-84). Para el uso como refugio: Lowry (1991: 83), Sala (1994: 343-344) y Stevenson (1994 [1829]: 114).

muertos. Además de estas cabeceras parroquiales, hubo otras iglesias y hospitales con función sepulcral.⁶ [Fig. 1]

Esta geografía urbana permite delinear la distribución espacial de los muertos durante el régimen colonial, condicionada por la intersección de dos variables: el magnetismo de los espacios sagrados (la iglesia y, específicamente, el altar) y su dispersión.⁷ Esta atracción diseminada se vinculaba a una cuestión doctrinal y tenía una manifestación económica concreta. La posibilidad de obtener auxilios extraordinarios para interceder en favor de las almas de los difuntos, que estaba tras esta recargada cultura funeraria, se asocia a la idea de purgatorio. Este producto teológico medieval se introdujo en el mundo colonial a través del Concilio de Trento (1545-1563). Se le reconoció como dogma y se hizo de los sufragios el mejor modo de aligerar la estancia purificadora.⁸ Una de las facetas de este concepto fue espacial: la proximidad al centro sagrado incrementaba las posibilidades de salvación (como ya estaba indicado en las *Siete Partidas*) y la distancia se tradujo en términos pecuniarios.⁹

⁶ Sobre la base de las cifras de Bromley, Mazet (1985b: 155) señala el total de edificios eclesiásticos: 40 en 1639, 65 a fines del XVII y 74 en las postrimerías del XVIII. No aclara si incluye hospitales. Además, es preciso averiguar qué recintos eclesiásticos servían como depósitos fúnebres.

⁷ Las iglesias tuvieron un variado prestigio sepulcral. En Lima el convento franciscano parece haber ejercido la mayor atracción, como sucedía en otras ciudades del continente y España. Zárate (1997: 10-11) lo confirma para Ciudad de México. A fines del periodo colonial, Stevenson (1994 [1829]: 147) advierte la predilección generalizada de los limeños por enterrarse con el hábito franciscano. En 1788 Hipólito Unanue (1974: 106, 165-166) fue nombrado médico de la enfermería del convento franciscano, y como "remuneración espiritual" se le concedió derecho a enterrarse ahí. Fue sepultado en un nicho perpetuo del panteón general en 1833, con hábito y cuerda franciscanos.

⁸ El decreto sobre el purgatorio indicaba que "las almas detenidas en él reciben alivio con los sufragios de los fieles, y en especial con el aceptable sacrificio de la misa". Los sufragios son definidos como "los sacrificios de las misas, las oraciones, las limosnas y otras obras de piedad" (Concilio de Trento 1855 [1564]: 324-325). En 1565 llegó a Lima un ejemplar impreso del concilio tridentino (Montesinos 1906 [1642]: II, 16).

⁹ Para Madrid ver Galán (1988: 257). Barriga (1995: 182) afirma que el siglo XVII limeño "por más que conoció el concepto de purgatorio como lugar de purificación, no pareció querer reivindicarlo tanto como al infierno, absoluto y aterrador". ¿Cómo medir esta creencia? En todo caso, las cons-

Por definición, el entierro —como los otros sacramentos— no podía ser vendido. De este modo, los absolutamente pobres eran inhumados “de solemnidad”, es decir, gratuita y simplemente, en los cementerios parroquiales. No obstante, los derechos sepulcrales obtenidos provenían de una escala pautada por los privilegios concedidos al momento de escoger el lugar y las exequias (Mazet 1985b: 155; Galán 1988: 257). Una lista de precios para la catedral de Trujillo en 1763 permite sospechar la disposición social de los cadáveres: 100 pesos en el presbiterio de la iglesia, 72 en la séptima nave, 36 en la sexta, 18 en la quinta y así sucesivamente —en aproximada geometría decreciente— hasta llegar a un peso en la primera nave o cementerio (Restrepo 1992, I: nota 301).

Para caracterizar el panorama de la cultura funeraria de la segunda mitad del XVIII sería interesante empezar por comparar la última voluntad de los dos virreyes ubicados en sus extremos cronológicos. En su testamento, suscrito en 1752, el conde de Superunda pidió que, de morir en Lima, se le inhumase en la iglesia del monasterio de Capuchinas de Jesús, María y Joseph, y si dejase de existir en otra ciudad, se hiciese lo propio en cualquier iglesia o monasterio franciscanos. Ocho años después el virrey modificaba esta cláusula, solicitando se le enterrase en la reedificada catedral limeña “en el Panteón y bóveda de esta en su Capilla Mayor donde tienen derecho a ser sepultados los Excelentísimos señores Virreyes” (Lohmann 1974: 82, 84). Transcurrido medio siglo, en 1801, el marqués de Avilés especificaba los detalles del lugar y la pompa de su funeral. Respecto a lo primero, advertía “se me entierre en *parroquia*, eligiendo la sepultura en el lugar *más humilde* y de

tantes pugnas por el espacio central, ¿no estarían sugiriendo la creencia en el valor del purgatorio? Las referencias al purgatorio no son escasas: Cobo (1956 [1639]: II, 394, 455) indica que en la Catedral la capilla de las ánimas aventajaba al resto; allí las misas superaban las diez mil anuales. Menciona además una cofradía de las ánimas en San Sebastián. Desde 1630 se tañeron campanas por las ánimas en Lima (Montesinos 1906 [1642]: II, 244), y la vigencia de la hora de las ánimas perduraría todo el periodo colonial. En el siglo XVIII se reconoce al purgatorio como destino del dinero de los limeños, y se han identificado cofradías de las ánimas en las iglesias de San Marcelo y Santa Ana (Turiso 1999: 121; Garland 1994: 209).

menos estimación y aprecio, bien entendido que no ha de ser en bóveda, ni en ataúd, sino entre tierra". Acerca del ritual, agregaba:

[...] siendo los que lleven mi cuerpo seis u ocho *pobres*, los que también me conducirán a la sepultura a su tiempo, [...], y no irá otro acompañamiento, clerecía, ni comunidad religiosa, y sí únicamente el cura y el sacristán con la cruz, pues *en nada quiero que se diferencie mi entierro de el del más pobre*, y si pudiese ser *más humildemente*, se hará. (Lohmann 1974: 93)

Situado en los precisos límites del rito oficial ("el cura y el sacristán con la cruz"), el virrey incidía en la mayor sencillez precisamente en los dos rubros que permitían la ganancia eclesiástica adicional: ¿estaría practicando las indicaciones del recién publicado reglamento contra el exceso de lutos (1795)?¹⁰

A diferencia del conde de Superunda, quien procuraba cumplir con los requisitos más pomposos de la tradición enterrándose en el lugar más cotizado de la Catedral, el marqués de Avilés insistía —en las sucesivas adiciones a su testamento— en reducir al mínimo la ostentación, proclamando en su eventual epitafio: "Despreciad lo terreno y aspirad a lo eterno". Sin ser un ejemplo generalizable, el testimonio de Avilés constituye una variable de transformación de una cultura funeraria aún tradicional. En el siglo que concluía habían sido sepultados al interior de la parroquia del Sagrario veintiséis marqueses, veinte condes, tres obispos y los virreyes Melchor Portocarrero, Jáuregui y la viuda del conde de la Monclova (Mazet 1985b: 159). Las capillas continuaban atrayendo a la elite limeña y la diferencia social entre el interior y el exterior de las iglesias mantenía plena vigencia.¹¹

¹⁰ Este documento, aprobado por Gil de Taboada y Lemos, intentaba acabar con la "relaxación y vanidad" que acompañaban estas ceremonias. Archivo Histórico de la Municipalidad de Lima (en adelante AHML), Cabildo Superior Gobierno c. 3 d. 224.

¹¹ Sobre el Cuzco, Zernadas indicaba: "fuera tienen lugar los miserables que no dexan bienes con qué costear proventos, y dentro los que fallecen en mejor suerte" (*Mercurio Peruano* 26.V.1791).

Por otro lado, perduraban los lugares específicos para los pobres, destacando en esta función los hospitales, como dejan ver las relaciones de entierros de fines del siglo.¹² Asimismo, hubo algunos espacios sepulcrales diferentes, como el cementerio del patio de los Naranjos (entre la Catedral y el Sagrario). Aquí se enterraba a los condenados a la pena capital, mendigos y cadáveres no identificados expuestos en el portal de Escribanos.¹³ La periferia continuó funcionando como destino para quienes se hallaban fuera del orden. Así sucedió en el Cuzco con los seguidores excomulgados de José Gabriel Condorcanqui, cuyos cadáveres fueron retirados de las iglesias y colocados en el campo.¹⁴ En ocasiones críticas (epidemias, catástrofes) se habilitaron lugares extraordinarios como sepulcros: luego del terremoto de 1746 se abrieron "grandes hoyos en las plazas y en las calles" (Lozano 1863[1746]: 40).

Los problemas funerarios estaban regidos por la geografía descrita: a las pugnas por la ubicación sepulcral al interior de las iglesias se sumaban aquellas por el control de los entierros entre las autoridades eclesiásticas. La atractiva iglesia de San Francisco solía ser escenario del primer tipo de casos, como el que enfrentó al marqués de Casares con el doctor Andrés Bravo de Ribero y Zavala. En 1788, el primero, descendiente del oidor Jorge Manrique de Lara, cuyo cadáver estaba enterrado en una de las capillas, acusó a Bravo de haberlo exhumado para enterrar a su padre. Como la asignación de asientos en los espec-

¹² *Mercurio Peruano*, 27.I.1791: 63, 19.II.1792: 122; Unanue (1985 [1793]: 295, 353).

¹³ Archivo Arzobispal de Lima (en adelante, AAL), Fábrica VI: 58. El documento carece de autor y fecha. Por información interna (el autor se incluye en "este siglo tan ilustrado" e incorpora el tema del cementerio general) se deduce que sería de fines del siglo XVIII. Hay un borrador parcial del mismo documento, también sin datos (AAL, Sepulturas III: 49).

¹⁴ En 1781 se enjuició a José Gabriel Aguilar, ayudante de cura de Velille (Chumbivilcas, Cuzco) por haber enterrado en la iglesia local a Juan de Dios Valencia, miembro de la alta jerarquía política de Túpac Amaru II. Ilustra el arraigo de la costumbre funeraria que la propia Micaela Bastidas insistiera en que el citado personaje fuese enterrado de acuerdo con el ritual tradicional: *en la iglesia*. Las tropas realistas exhumaron el cadáver y lo arrojaron al campo, a la orilla del río (Biblioteca Nacional del Perú [en adelante BNP], c. 1171).

táculos públicos, la ubicación funeraria era un atributo de poder. Cuán significativa y estática sería la disposición de tumbas en la iglesia que, como sustento de su afirmación, Casares esgrimió los datos consignados en una crónica conventual redactada en 1651.¹⁵ Y no se trataba de asuntos exclusivos de una elite blanca cuantitativamente minúscula, ya que se ha documentado pugnas al otro extremo: al menos entre 1756 y 1783 la cofradía de indios de Nuestra Señora de la Candelaria se enfrentó a la cofradía de negros de Nuestra Señora de los Reyes por la posesión de unas bóvedas en el mismo convento.¹⁶

Un ejemplo típico de los conflictos entre miembros del clero sería el que enfrentó a los curas de la Catedral con las monjas de La Encarnación en 1762. Las acusaron de enterrar personas extrañas, temporalmente introducidas entre los muros de clausura, sin participación del párroco. Entre julio de 1761 y marzo de 1762 la abadesa había mandado sepultar ilegalmente a por lo menos seis personas. Más aún, el último entierro había sido público, coincidiendo con la fiesta de La Encarnación (25 de marzo). Por tanto, se ordenó la excomunión de las monjas.¹⁷ Simultáneamente, las autoridades eclesiásticas siguieron insistiendo en la necesidad de respetar la primacía parroquial en los entierros.¹⁸ Este asunto adquirió dimensiones alarmantes en el caso de los párvulos muertos abandonados en las iglesias o ilícitamente inhumados.¹⁹ Esta cultura funeraria tuvo otras aristas; es preciso remitirse a una para concluir esta sección.

3. Cuerpos repartidos

Uno de los corolarios de la atracción diseminada fue el tratamiento *post mortem* de los cuerpos. El 7 de julio de 1783 se llevó

¹⁵ Archivo General de la Nación (en adelante AGN), CA GC 6 c. 32 d. 12. La crónica aludida es la de Diego de Córdova (1957 [1651]: 529-530), que consigna la información sobre la ubicación funeraria de Manrique.

¹⁶ AAL, Cofradías VI-A: 39 (1756/7), VI-A: 49 (1783).

¹⁷ AAL, Sepulturas III: 32.

¹⁸ AAL, 1792, Papeles Importantes XXVII: 22.

¹⁹ AAL, 1795, Papeles Importantes XXVII: 25; *Mercurio Peruano*, 6.1.1791: 16; Macera (1977: 314-16).

a cabo un ritual punitivo en Lima. El principal implicado en la fracasada rebelión de Huarochirí y su colaborador inmediato habían sido acusados del “abominable crimen de sublevación”. A las once de la mañana Felipe Velasco Túpac Inga Yupangui y su capitán general Ciriaco Flores fueron atados a las colas de dos mulas, que los arrastraron hasta la Plaza Mayor, donde se les ejecutó en la horca de tres palos. A las tres de la tarde sus cuerpos fueron bajados y descuartizados. El cráneo de Velasco fue encerrado en una jaula de hierro y colocado en la portada de Maravillas. Como era costumbre, las extremidades (de ambos) fueron expuestas en todas las puertas de la ciudad. El torso del cabecilla fue conducido a la ribera del Rímac, incinerado y las cenizas arrojadas al río. El corazón y las entrañas de Velasco y el resto del cuerpo de Flores (torso y cabeza) fueron entregados al segundo mayordomo de la iglesia de La Caridad para darles eclesiástica sepultura.²⁰ Esto no era exclusivo de los rebeldes ajusticiados. Tres décadas antes, un individuo que había solicitado ser enterrado en la bóveda de la capilla de Nuestra Señora del Rosario de la iglesia de Santo Domingo también resultó seccionado *post mortem*. Su corazón fue depositado en la capilla de Santo Cristo de Burgos en la iglesia de San Agustín, sus entrañas en el altar mayor de San Francisco y su cuerpo en Santo Domingo. Se trataba de Isidro Gutiérrez Cossio, caballero de la orden de Calatrava, recién ungido con el título de conde de San Isidro.²¹

Situados en las antípodas sociales y políticas, estos cuerpos resultaron sometidos a una práctica común. Pese a su condena (cuerpo incinerado a extramuros), el corazón y las entrañas del insurrecto Felipe Velasco fueron rescatados de la ignominia y colocados a intramuros del orden. En el caso de Isidro Gutiérrez, la mutilación y distribución de sus restos se vinculaba a las cuantiosas contribuciones realizadas durante su vida a las mencionadas sedes eclesiásticas. En la nota necrológica se indicaba que resultaba difícil “decidir cuál de las tres sagradas

²⁰ BNP, XZ v. 10: 8, 9.

²¹ AGN, 1752, Notario Francisco Estacio Meléndez, Protocolo 390: ff. 1306v, 1315v.

religiones tenía más derecho a sus cenizas".²² Extrapolando: cada destino específico era un homenaje y un auxilio para el más allá, cada sección corporal (y por tanto, el conjunto) del conde de San Isidro reposaría en un lugar privilegiado de estos recintos eclesiásticos, contando con la intercesión de un miembro del santoral.²³ En contrapartida, cada una de las iglesias se beneficiaría con los sufragios abonados por esta poderosa familia en memoria del difunto. Este particular procedimiento puede entenderse como una proyección en el cuerpo humano de un régimen en el que los espacios funerarios estaban repartidos en núcleos dispersos.²⁴ Un siglo antes, en 1672, el conde de Lemos pidió que su corazón fuese colocado en una urna en la capilla de la Señora de los Desamparados. Su cuerpo sería temporalmente depositado en el mismo recinto hasta ser trasladado a su tierra natal, Galicia, donde yacían sus ascendientes (Mugaburu 1917-1918, II: 32; Lohmann 1974: 56). Sintomáticamente, a inicios del XIX —cuando se imponía el proyecto del cementerio único— el marqués de Avilés había solicitado, con énfasis, que su cuerpo no fuera seccionado por motivo alguno.²⁵

4. A la periferia

El exilio de los muertos de la escena urbana es uno de los componentes del programa político moderno (Benjamin 1999: 120-

²² *Gaceta de Lima*, 24, 8 de febrero a fines de marzo, 1752.

²³ Ver *Siete Partidas*, Partida I, Título X, Ley II.

²⁴ Todo esto era parte de una "economía sacra" del espacio a la que se añadiría el valor agregado concedido al cuerpo de los santos, que contaban con una suerte de magia contaminante frazeriana. La masiva devoción por las reliquias hizo que, por ejemplo, el cadáver de Santa Rosa tuviera que ser vestido seis veces antes de ser sepultado, y un fiel le arrancó un dedo (Mujica 2001: 242). Los santos eran seguros habitantes del cielo, y la proximidad y/o posesión de sus restos resultaba poderosa ayuda para aliviar el trayecto hacia él. Malvido (1997) describe un panorama comparable para Ciudad de México.

²⁵ El párrafo testamental (Buenos Aires, 1801) es ilustrativo, especialmente por sus negaciones: "Si muriese en mi actual empleo, no quiero que me embalsamen, *aunque haya sido costumbre*, y deseo que mi cuerpo no sea manoseado *ni despedazado* por otro que por la corrupción y gusanos, según la Divina Providencia lo tiene así ordenado" (Lohmann 1974: 93; original no

21). A mediados del siglo dieciocho se comenzó a discutir la construcción de cementerios extramuros en las capitales europeas. Poco después la propuesta fue asumida en España y en sus colonias americanas (Clement 1983: 87-91). Conviene abordar cómo se dio este proceso en el virreinato peruano.

4.1. Los experimentos periféricos (1782-1790)

Antes de iniciado el debate funerario en Lima, ya se habían construido cementerios en Trujillo, Tarma y Ate. El primer caso se asocia a la intensa labor del obispo Baltasar Martínez Compañón. Entre las láminas realizadas por orden de este prelado en la década de 1780, se incluye un

Plan de la Bóveda subterránea construida al costado que mira a el Sur de la Santa Yglesia Cathedral de Truxillo del Perú pero sin comunicación con ella sobre las medidas dadas por su actual Obispo en el año pasado de 1782, en la que se entierran los Cadáveres que antes se enterravan en dicha Yglesia y eran los de todos los havitantes a reserva de los Yndios. (Martínez Compañón 1978, I: s. p.)

El dibujo muestra un edificio con capacidad para 112 sepulturas y detalles arquitectónicos novedosos como una "Ventana a la parte del Sur que es el viento general para darle ayre a la vóveda".²⁶ [Fig. 2]

En la ciudad de Tarma se erigió un panteón extramuros de acuerdo con las recomendaciones oficiales en una fecha muy temprana. En la visita realizada en 1786 a la intendencia de Tarma, su intendente Juan María de Gálvez expresó interés por ofrecer a la población la "sanidad perfecta", ya que la situación de la única iglesia del pueblo le "hizo concevir ser este el origen de muchas epidemias, que a mui cortos espacios se

resaltado). En el segundo codicilo al testamento (redactado en Arequipa, en 1808) el marqués de Avilés ratificaba su ímpetu moderno, solicitando que se le enterrara en el flamante cementerio público de aquella ciudad (Lohmann 1974: 100).

²⁶ En los autos de la visita a Santiago de Cao, en 1785, Martínez Compañón pedía a los curas de la diócesis construir cementerios fuera del pueblo (Restrepo 1992, I: 492-493).

experimentaban". Gálvez informaba haber concluido con la construcción del campo santo "en los términos de la población y con la suficiente capacidad".²⁷ En adelante, este sería el único lugar autorizado para los entierros. Contaba con una capilla para las exequias y para sepultar sacerdotes y jueces. El resto del atrio serviría para enterrar al vecindario.²⁸

El último y más modesto caso fue Ate, villorrio del área rural al este de Lima. Su nuevo campo santo edificado en 1790 era externo pero adyacente a la iglesia.²⁹ Todo indica que antes de la promulgación de las normas metropolitanas sobre cementerios extramuros, ya existía interés oficial por aplicar esta reforma. Se explica así la serie de experimentos descritos: o parciales o en centros urbanos más bien secundarios. Los logros entonces obtenidos habrían impulsado a las autoridades a intervenir en los grandes centros urbanos.

4.2. La campaña informativa (1789-1791)

Esta fase se inicia como resultado de las reales cédulas de 1786 y 1787, que determinaban el desplazamiento de los cementerios más allá de los confines urbanos, para obrar en favor de la salud pública y restablecer la disciplina de la iglesia.³⁰ A su vez, estas normas epilogaban legalmente el debate sobre el tema, que caracterizó la segunda mitad del siglo XVIII europeo.³¹ Debía comenzarse por aquellos lugares ya afectados por

²⁷ Gálvez (1984 [1786]: ff. 18-18v). Agradezco la referencia a Antonio Coello.

²⁸ Según el *Mercurio Peruano* (27.I.1791: 57-59), el campo santo tarmaño fue construido entre fines de 1789 y mediados de 1790. No obstante, además de lo indicado en la visita de 1786, en marzo de 1789 ya se solicitaba licencia para utilizar la capilla del nuevo panteón (AAL, Papeles Importantes XIII: 75). La descripción del edificio ofrecida en el *Mercurio Peruano* responde a un modelo ideal, que en todo caso cumple con los requisitos reformistas. El cementerio actual es de origen republicano.

²⁹ *Mercurio Peruano* I, 8: 57-59.

³⁰ Reales cédulas del 9.XII.1786 y del 3.IV.1787, en *Novísima Recopilación* (1805: 18-19).

³¹ Tratados como el de Francisco Bruno Fernández, de 1783, o recopilaciones como las de Benito Bails, de 1785 (que presenta textos italianos —1774, 1777— y franceses —1775— contemporáneos), dan testimonio de la repercu-

epidemias, o más propensos a ellas, y por las parroquias más pobladas. El modelo de la reforma era el reglamento del cementerio del Real Sitio de San Ildefonso, publicado en 1785. Según este documento lo único realmente nuevo era la reubicación, ya que los derechos parroquiales permanecerían íntegros (*Novísima Recopilación* 1805: Libro I, Título III, Ley I). En marzo de 1789 se hizo oficialmente extensiva la reforma a las colonias americanas y se solicitó información sobre la conveniencia de establecer cementerios extramuros. De inmediato se intervino en regiones como Cuba, donde se juzgaba más urgente el traslado de los difuntos debido a sus condiciones climáticas (Clement 1983: 89).³² Llegada la real cédula a Lima en setiembre de 1789, el virrey se comunicó con el cabildo y las autoridades eclesiásticas. Aprobado el proyecto por el procurador general, pasó a las autoridades científicas: el protomédico general y una junta de cuatro "catedráticos médicos, y demás doctores". Informadas y conformes las instancias civiles, se notificó al arzobispo y se hicieron estudios de campo. El sitio fue reconocido; el terreno, tasado; y el cosmógrafo mayor fue convocado. En mayo de 1791 había consenso positivo respecto al cementerio y los miembros del cabildo afirmaron satisfechos: "todas las opiniones conspiran a dicho establecimiento". No obstante el interés, algo debió suceder ya que el proyecto dejó de ser considerado y no fue retomado sino hasta inicios del siglo XIX.³³

Paralelamente a los mencionados trámites, las primeras informaciones públicas aparecieron en el *Diario de Lima*, en noviembre de 1790, que anunciaba la novedad y la necesidad de aplicar la reforma. En sintonía con los decretos oficiales, se criticaba a quienes "creían lograban los Difuntos enterrados en las Iglesias mayor sufragio; al paso de ponerse toda atención con los Difuntos, se omitía enteramente, el cuidado debido a

sión de esta polémica en la península. Ambas obras resultan la base informativa explícita de los temas tratados en el *Mercurio Peruano*.

³² BNP, c. 548.

³³ AHML, Libro de Cabildo: 1.IX.1789, 17.XI.1789, 19.II.1790, 20.IV.1790, 4.VI.1790, 20.VII.1790, 11.I.1791, 18.I.1791, 28.I.1791, 22.III.1791, 17.V.1791.

los vivos".³⁴ Vino luego la campaña del *Mercurio Peruano*. Entre enero y agosto de 1791 aparecieron siete escritos al respecto. La serie comenzó con noticias sobre las edificaciones realizadas en Ate y Tarma, que servían como "precedentes exitosos". Los artículos centrales fueron los de Joseph Rossi y Rubí, que condensaban la información metropolitana de acuerdo con tres rubros: el histórico-filosófico, el físico-médico y el eclesiástico. Además, se incluyeron cartas enviadas por "Atanasio" en apoyo de las reformas defendidas por los mercuristas, y por Pedro Antonio Zernadas Bermúdez. La serie concluye con la carta del "cura de Ni-Maymantapis", quien plantea una especie de punto medio que acabará consagrándose como meta común: la aceptación del desplazamiento del espacio sepulcral, junto con la necesidad de respetar las ceremonias asociadas.³⁵

De toda esta serie es preciso aludir al documento más significativo: la carta de Pedro Zernadas. Este funcionario cuzqueño responde a la consulta oficial que ya se practicaba en diversas ciudades del continente y detalla el terreno en el que se debía aplicar la reforma. Describe los principales recintos en los que se inhumaban cadáveres y alude a la oposición eclesiástica al cambio: los curas temían perder los derechos parroquiales; y las órdenes, los ingresos por los entierros en sus iglesias. A esto agregaba dos ingredientes locales: primero, el "argumento climático" de los opositores a la reforma, quienes señalaban que el frío y la sequedad del Cuzco evitaban que los cadáveres perjudicaran a los vivos; y segundo, planteaba una consideración especial al convento franciscano, que podría seguir sirviendo como cementerio luego de la reforma. Finalmente, para evitar dificultades, el autor sugería que el futuro sistema funerario mantuviese parcialmente la división tradicional: "Estos [los cementerios] deberían ser tantos como las Parroquias e Iglesias, para evitar tropiezos y questiones, y con las divisiones y separaciones precisas para los dos sexos, y para párvulos". La novedad residiría en que, durante las epidemias, a estos cementerios especializados se agregaría uno periférico general.

³⁴ *Diario de Lima*, 1.XI.1790.

³⁵ *Mercurio Peruano* I.8: 57-59; I.13: 116-122; I.14: 124-130; I.15: 133-136; II.42: 57-58; II.42: 64; II.68: 310-313.

Pautada por los tratados españoles y las reales cédulas, esta campaña informativa no se puede considerar como un argumento construido localmente. La excepción cuzqueña es relevante por introducir elementos propios. Un testimonio externo al *Mercurio Peruano*, pero en sintonía con el de Zernadas, es la crítica anónima al cementerio de los Naranjos. Ubicado entre la Catedral y el Sagrario, este recinto servía para inhumar condenados a muerte, mendigos y cadáveres abandonados.³⁶ El autor explica que el hedor del lugar perjudicaba a los vecinos inmediatos y al público en general. Era especialmente peligroso por su proximidad a la Plaza Mayor, siempre atestada de gente. Reconoce que si todos los entierros a intramuros causaban daño, este era peor. Niega la posibilidad de clausurar el lugar, debido a que, por filtración, las "partículas cadavéricas" emergerían afectando a los transeúntes. Su solución era que el cabildo asumiese la edificación de un cementerio específico a extramuros para esta clase de cadáveres. Estas observaciones, como las de Zernadas, documentan el paso de la argumentación abstracta a la crítica concreta del asunto funerario mediante la incorporación local del discurso higienista.³⁷ La descripción hasta aquí ofrecida brinda indicios de la presencia médica en la reforma funeraria. Si bien se trataba de un terreno básicamente

³⁶ Sobre este documento, ver la nota 18.

³⁷ Las alusiones de los miembros del *Mercurio Peruano* a los argumentos contra los entierros en las iglesias han sido la base de las historias sobre el desplazamiento del espacio sepulcral (p. e. Clement 1983, y especialmente Zapata 1991 y Casalino 1999). Pero cabe distinguir entre *exponer* y *asumir* los argumentos mercuristas. Si bien se ha reconocido que estos autores razonaban con el paradigma miasmático, se asumen a cabalidad sus explicaciones sobre la situación al interior de las iglesias. Los médicos podían vincular fenómenos pero asumían un intermediario hoy considerado ficticio: los corpúsculos inertes contaminantes, los *miasmas*. La *ciencia* local de entonces resulta un conglomerado ignoto. Como indicio baste el testimonio de Rossi y Rubí (*Mercurio Peruano* 17.II.1791: 124-125): "Las epidemias, las pestes, que en lo moral son castigos del Cielo, en lo físico son casi siempre efectos de un ayre corrompido". Parafrasear las argumentaciones mercuristas es reincidir: es insuficiente ver el desplazamiento del espacio sepulcral como un avance científico antes que como una imposición política o cultural (aunque no haya sido solo esto). Concuerdo con Laqueur (1998: 22) en su crítica al "fundamento científico", aunque sus evidencias más interesantes son tardías.

sagrado, la opinión de los miembros del protomedicato fue cada vez más frecuente. A fines del XVIII esta disciplina atravesó una coyuntura especialmente favorable en su consolidación institucional en Hispanoamérica, que para Lima podría fecharse entre la fundación del Anfiteatro Anatómico de San Andrés, en 1792, hasta la inauguración del Colegio de Medicina de San Fernando, en 1808. Sin embargo, más allá de estas efemérides, podría uno preguntarse cómo se realizaba la negociación de las políticas higiénicas en vísperas de la creación del cementerio general. Un acontecimiento previo e íntimamente asociado al nuevo edificio permitirá rastrear esta dinámica.

4.3. *La epidemia de 1802*³⁸

La viruela fue detectada en Lima a fines de 1801 y se agravó en mayo siguiente. En su testimonio, el cosmógrafo mayor, Gabriel Moreno, lista los diversos métodos entonces usados para tratar esta epidemia (sangría, régimen atemperante, eméticos, dosis de opio, mercurio, quina, etcétera), y el único para evitarla. Sustentando sus ideas en las opiniones de Voltaire y del antiguo catedrático de medicina Cosme Bueno, el doctor Moreno apoyaba la inoculación (técnicamente, "variolización") a la que describe favorablemente: "Siendo notable que de quince reclutas que se destinaron a la inoculación se salvaron los catorce que pasaron por ella en el hospital de San Bartolomé y pereció de viruela natural el único que la resistió ¡qué argumento contra los inoculadores!"³⁹

La variolización estaba siendo aplicada por los médicos, pero ante la agudización de la epidemia, en noviembre de 1802, el cabildo planteó modificar la estrategia: "se acordó y deliveró que el remedio más oportuno y eficaz era que se sacase en pro-

³⁸ El marco general en Lastres (1951, III: 20-35). Privilegio información no considerada por él, como el Libro de Cabildo, que ofrece una perspectiva dinámica de los debates sanitarios. Para la viruela, véase Crosby 1997. El contexto en Whitfield (1999), quien caracteriza el siglo XVIII como, salvo escasas excepciones, una época de "difusión científica", como la del descubrimiento de Jenner.

³⁹ El relato de Moreno (1803: s. p.) concluye en noviembre sin abordar el momento decisivo de la crisis.

cesión a Nuestra Señora del Rosario, y colocada en la Yglesia Catedral se le hiciese su novena por el término de nueve días".⁴⁰ Lo particular de este recurso a la tradición era que no se trataba de medidas paralelas sino excluyentes. Los miembros del ayuntamiento consideraban que

[...] la inoculación introducida de viruelas dentro de la Ciudad era una práctica sumamente nociva a la salud pública pues no tomándose las preservaciones, y cautelas que exige su operación se perpetuaría esta Peste haciendo sensible al vecindario, como ya se ha visto, los duros efectos de su contagio.⁴¹

Por ello solicitaron al virrey ordenase al protomedicato prohibir a sus miembros inocular intramuros y que solo lo hicieran en el campo, bajo pena de impedirles el ejercicio profesional.⁴² El cabildo se sustentaba en una orden real de 1785 y en el libro del cirujano español Francisco Gil, que indicaba los peligros de la inoculación y recomendaba construir hospitales extramuros para depositar a los inoculados, potenciales focos de contaminación⁴³. Apremiado por la situación, el marqués de Avilés consultó al protomedicato. Este informó que no se trataba de "peste" (entendida como epidemia grave), sino simplemente de viruelas "que son frecuentes, y de todos los años más o menos propagadas conforme a las Estaciones en que hay mayor fermento de la sangre" y criticó el interés del cabildo por hacer una procesión.⁴⁴ El cabildo retrucó acusando al protomedicato de ignorar una epidemia que afectaba a Lima y sus alrededores, sumando 17 mil enfermos (más de un cuarto de la población limeña) en los 23 barrios donde se había contabilizado, lo

⁴⁰ AHML, Libro de Cabildo, 15.XI.1802.

⁴¹ AHML, Libro de Cabildo, 15.XI.1802

⁴² AHML, Libro de Cabildo, 15.XI.1802.

⁴³ *La Disertación físico-médica, en la cual se prescribe un método para preservar a los pueblos de las viruelas* (Madrid, 1784) fue un texto oficial muy difundido en Hispanoamérica. La edición de 1785 incluye el comentario del médico ilustrado quiteño Eugenio Espejo.

⁴⁴ AHML, Libro de Cabildo, 15.XI.1802.

cual era gravísimo e inusitado.⁴⁵ Finalmente, Avilés determinó que de ser preciso se realizara la procesión.

Esta aproximación a una crisis urbana —cuando se discutía la edificación del panteón extramuros— permite identificar cuatro agentes en el debate local: Estado (virrey), clero, cabildo y protomedicato; destacando la pugna entre estas dos últimas instituciones. Si bien la procesión de la Virgen del Rosario fue el detalle de la discordia, el tema de fondo eran las actitudes ante la inoculación; el meollo resultaba clínico, tópico cuya importancia en la ciudad se iría ampliando. A la mayor participación en la política urbana concedida al protomedicato desde la llegada de Abascal, en 1806, se agrega un incidente trascendental en lo concerniente a la viruela: de la variolización, que todavía tenía un considerable índice de mortalidad, se pasó a la vacuna (descubierta por Edward Jenner en 1798). El prestigio europeo de este descubrimiento llamó la atención de la Corona española, que lo adoptó de inmediato, lo que, además de provocar una sincronía científica sin precedentes, alineó a los médicos limeños con el poder metropolitano, brindándoles un espaldarazo institucional. En diciembre de 1803 zarpó de La Coruña la Real Expedición Filantrópica de la Vacuna, cuyos emisarios llegaron a Lima en 1805 e iniciaron pronto la generalización de este método antivariólico.⁴⁶ En 1806 el médico catalán José Salvany, uno de los directivos de la Real Expedición, recibía los grados académicos de San Marcos de manos de Unanue. Mientras tanto, se habían vuelto a emitir dos reales cédulas sobre cementerios extramuros (30.VII.1803 y 15.V.1804) y aparecieron las primeras modificaciones en el panorama de la cultura funeraria capitalina.

4.4. *Las realizaciones limeñas (1803-1808)*

Esta etapa comprende desde la renovación del debate local sobre los cementerios hasta la inauguración del panteón gene-

⁴⁵ AHML, Libro de Cabildo, 23.XI.1802.

⁴⁶ La vacuna fue esporádicamente usada en la epidemia de 1802: el "virus vacuno" llegó en el navío *Santo Domingo de la Calzada*, e incluso los "profesores" tenían "extractos de las Obras de Jenner", pero "aún no se sabía el rápido progreso que había hecho en Europa este precioso descubrimiento, ni las pruebas y contrapruebas que han acreditado su eficacia" (Moreno 1803: s. p.).

ral. Tras una década de silencio, en agosto de 1803 el encargado de la Real Casa de Niños Expósitos solicitó autorización para construir un cementerio para niños huérfanos "azia las mura-las". Aunque se ordenó realizar el reconocimiento topográfico, no hubo resultados aparentes.⁴⁷

Los experimentos de Trujillo, Tarma y Ate fueron sucedidos por la erección de una serie de edificaciones funerarias en diversas zonas del territorio colonial. Entre 1793 y 1798 se construyó el cementerio rural de Arequipa en el caserío de Pampa de Miraflores, cerca de la ciudad pero aislado de ella (Gutiérrez 1992: 77-78). En noviembre de 1807 un funcionario eclesiástico solicitaba permiso para bendecir los campos santos erigidos en la provincia de Huarocharí de acuerdo a los requisitos oficiales. Se trató de una campaña masiva: "estando a la presente concluidos los más de ellos de los 48 que constan en esta Provincia para verificar el uso de ellos, y que se pase de este modo al enladrillamiento de las Yglesias".⁴⁸ En la capital, una obra de gran envergadura precedió al cementerio general.

En 1803 comenzó a ser edificado un panteón en el extremo noreste del convento de San Francisco por iniciativa del padre guardián del convento, fray Antonio Díaz. El médico Hipólito Unanue escribió un texto sobre dicha construcción. En su introducción, Unanue se explaya en los tres objetivos de la reforma: devolver su función (tradicional) a la iglesia, alojar adecuadamente a los muertos y velar por la salud pública (Unanue 1803: 11).⁴⁹ Como sus colegas del *Mercurio Peruano*, el catedrático de anatomía alude a las costumbres funerarias católicas, al paulatino hacinamiento de los templos y propone su evacuación. Y recurriendo a la ecuación entonces vigente exclama: "¿Y quién duda, ilustrado por la experiencia y la razón, que la tenacidad y permanencia de muchas de nuestras epidemias no venga de la fuente perenne de contagio que ofrecen las Iglesias, en que se entierran los apestados?" (Unanue 1803: 21). El panteón fran-

⁴⁷ AHML, Libro de Cabildo: 9.VIII.1803, 7.X.1803.

⁴⁸ AAL, Comunicaciones II: 78.

⁴⁹ Referencias al panteón se encuentran en el anónimo *Poema Épico* (1805) y en el Registro de Actas Capitulares del Archivo de la Iglesia de San Francisco (ASFL) (7.VI.1805). Véase además Gento Sanz (1945: 187).

ciscano resultaba un avance, sin llegar a adecuarse a las nuevas pautas funerarias metropolitanas que instaban a construir cementerios extramuros. [Fig. 3] Situado junto al Rímac, en el extremo oriental de la urbe, cumplía con un requisito médico fundamental, la eficaz evacuación eólica: “Los vientos sures, que son aquí los constantes, arrojarán fuera de ella los efluvios que se levantasen del Panteón, y quedará menos expuesta la salud de los Moradores” (Unanue 1803: 7). Aunque discreto, este desplazamiento espacial prefiguraba la localización del futuro cementerio general, en la medida en que ambos edificios compartían el mismo sustento teórico.

El discurso de presentación no va dirigido al clero —que de supuesto opositor pasaba a artífice de la reforma— sino a la elite que se enterraba al interior del templo. Consciente de las implicancias del traslado, Unanue busca persuadir a los potenciales usuarios del flamante panteón. Recalca la continuidad con los ritos funerarios tradicionales: las jerarquías sociales perdurarían en el moderno recinto, llevando “al Panteón el derecho que tienen algunas familias a determinadas bóvedas de la Iglesia y Presbiterio” (Unanue 1803: 10). El autor se ufanaba de la permanencia de las diferencias en la distribución de los nichos, ya que “el pueblo está siempre en los humildes y el poderoso en los altos lugares” (Unanue 1803: 16). El escenario podía variar, mas no el mensaje: la distancia respecto al eje sagrado seguiría marcando niveles sociales. Para incidir en la oportunidad del cambio, el autor listaba a los vecinos y las cofradías que ya habían optado por este recinto, señalaba que “los ciudadanos más ilustrados y amantes de la humanidad deben ser los primeros en *dar el exemplo al pueblo*”, y, en tono conciliatorio, agregaba que se respetaría a quienes deseaban permanecer enterrados al interior de la iglesia: “a nadie se perturbará” (Unanue 1803: 23). Como ya lo había señalado el “cura de Ni-maymantapis” y como se repetiría al erigir el panteón general, Unanue remarcaba la no intervención en las pompas fúnebres. Este segundo atributo distintivo seguiría escenificándose “con toda la solemnidad y acompañamiento de sufragios, que *corresponde a la clase que ocupó el muerto entre los vivos*” (Unanue 1803: 14).

El cementerio general fue inaugurado el 31 de mayo de 1808 en el área de una antigua chacra del hospital de Santa Ana, "en el sitio más elevado", extramuros y sotavento de la ciudad.⁵⁰ Erigido por el presbítero, pintor y músico español Matías Maestro, bajo los cánones del clasicismo, el cementerio debía provocar un impacto estilístico entre la población.⁵¹ Reconocido como agente de tránsito en la arquitectura limeña, Maestro tuvo en el panteón su obra más radical. Un paliativo ante tanta novedad fue enfatizar las continuidades. Para comenzar, se recurrió a enseñar con el ejemplo: se exhumó de la Catedral el cadáver de un arzobispo recientemente fallecido y se le enterró en el cementerio general. Este acto fue un traslado simbólico de los atributos sagrados de la iglesia al nuevo escenario.⁵² Con análogos fines se insistió en la permanencia de las exequias y se colocó una capilla (De las Heras 1808: 11-12; Devoti 1808: 8-9).

En términos arquitectónicos y urbanísticos, el cementerio contaba, por lo menos, con tres rasgos innovadores: acumulaba funciones, ya que reemplazaba varias decenas de cementerios al interior de las iglesias, tenía por tanto dimensiones inusitadas para la ciudad y, finalmente, por lo anterior, como por pre-

⁵⁰ Detalles en Abascal (1944 [1808]: 53-58), Anónimo (1945) y, especialmente, García-Bryce (1972: 62-68).

⁵¹ "Pero ¡ha! ¡qué agenos estaban los espectadores, de que el propio momento de su anhelo presentase otro espectáculo muy diverso! [...] Descubrió este día deseado el nuevo edificio: se abren todas sus puertas ¿y qué es lo que presenta? Un *templo* al que su misma simplicidad magestuosa es el más propio adorno." (Anónimo 1808: 4-5).

⁵² "Quando la plebe, y las personas menos sensatas, e ilustradas se ven en posesión de una práctica, y más siendo eclesiástica, si se hace conveniente variar aquel sistema, ninguna reflexión filosófica, moral, ni política alcanza a desvanecer su preocupación; y es necesario ocurrir a algun acto material, para que la persuasión, y el convencimiento entre por los sentidos. Por esta razón, en los nuevos Cementerios generales se ha arbitrado colocar primeramente el cadáver, o huesos de alguna persona venerable, o de alta gerarquía" (Anónimo 1808: 8-9). La *Minerva Peruana* (4.VI.1808) explicaba que "el fin de esta bendición no es otro que el de convertir la tierra común en tierra santa, tierra propia para los usos de la religión y para sepultura de los fieles; con el ánimo de convencer al pueblo de esta verdad, y desempresionarlo de cualquiera preocupación o repugnancia antigua, se tuvo por conveniente trasladar las cenizas de este ilustre prelado".

ceptos sanitarios, debía ubicarse extramuros. Su localización elevada y a sotavento estaba sustentada en las teorías sobre el aire. Estas habían sido discutidas para la arquitectura limeña por lo menos desde mediados del XVIII por Bravo de Lagunas y sintetizaban nociones arcaicas: por ejemplo, los leprosos debían ir marcados, y para hablar con alguien se pararían a sotavento del interlocutor.⁵³

El cementerio no era un edificio aislado: era el eje de un programa de renovación urbana. Estaría acompañado por un Jardín Botánico que, además de ser un centro académico asociado al recién inaugurado Colegio de Medicina, separaría al panteón de la urbe, contribuyendo a la purificación de la atmósfera, como lo recomendaban los teóricos de la arquitectura.⁵⁴ Simultáneamente, era concluida la neoclásica portada de Maravillas, inmediata al cementerio, junto a la cual se establecería un recinto para alojar cadáveres antes de conducirlos a extramuros. Todo estaba en declarada sintonía estilística, como lo percibían algunos testimonios contemporáneos: “se va empleando el dinero con conocimiento y gusto; y desterrando lo churrueresco, según la expresión de Ponz”.⁵⁵

Dada la envergadura del acontecimiento, la inauguración del cementerio fue acompañada por la publicación de una serie de textos: la descripción oficial firmada por el virrey; el discurso del arzobispo Bartolomé de las Heras; la apología especializada del profesor de medicina Félix Devoti, autor de una tesis sobre la viruela supervisada por Unanue; una relación anónima de la ceremonia de apertura; y la pieza clave: el reglamento

⁵³ Las teorías sobre la circulación del aire como elemento a considerar en arquitectura aparecen en los principales autores del momento. El médico Baltasar de Villalobos (1800: 32) resume bien la situación. Luego de combatir una epidemia de tabardillo en Huaura y sus alrededores, en un texto aprobado por Unanue indica: “Sin embargo de la diversidad de sistemas referidos en que se intenta apoyar el origen de las Pestes y males epidémicos, coinciden todos en que el ayre atmosférico es el vehículo o conductor de ese principio funesto y terrible que los produce [...]”.

⁵⁴ Según Bails (1785: 177, 1802: 22) los árboles no debían ser plantados en el cementerio, ya que contribuirían a la contaminación, sino en un espacio contiguo.

⁵⁵ *Minerva Peruana*, 18.V.1808.

provisional, acordado entre Abascal y De las Heras. Como en la campaña periodística del *Mercurio Peruano*, se trata de un conjunto de documentos oficiales por medio del cual las autoridades pretendían lograr la aceptación de esta novedad entre los posibles usuarios.⁵⁶

En el reglamento provisional pactado entre la Iglesia y el Estado se establecieron las funciones del cementerio. Este documento permite entender cómo el trauma provocado por la unificación sepulcral y su masivo desplazamiento extramuros sería atenuado manteniendo formas administrativas y privilegios socioespaciales. Los entierros seguirían registrándose en las parroquias, y las exequias realizándose en las iglesias.⁵⁷ La indicada estrategia simbólica tuvo un correlato arquitectónico y social: la composición del cementerio permitió establecer analogías formales con las iglesias y conservar las jerarquías. Solo obtendrían lugares especiales (nichos) quienes “por patronato tubiesen sepultura separada en las Iglesias, y a los Títulos de Castilla, que la pidieren en su respectiva división” (Abascal 1944 [1808]: 72). Sin embargo, ni todas estas previsiones garantizaban la aceptación plena del nuevo edificio.

5. ¿Extramuros?

La construcción del panteón general, en tanto materialización del exilio funerario limeño, resultó bastante temprana. Entre las capitales hispanoamericanas solo fue precedida por La Habana

⁵⁶ Los cinco opúsculos fueron impresos por Matías Maestro. Ver Archivo de la Beneficencia Pública de Lima (ABPL), Cementerio general, Antecedentes y documentos, doc. I, s. p. Agradezco la referencia a Susy Sánchez. Fueron inmediatamente reeditados en La Habana (1808) y México (1814), lo que brinda una idea de cómo estaba funcionando el programa de reformas.

⁵⁷ Un caso: en 1811 Domingo Ramírez de Arellano pidió por testamento que sus exequias fueran realizadas en la iglesia de San Agustín, de la que era vecino, con la presencia del cura y sacristán de su parroquia, y que se le enterrase en el campo santo (Archivo Histórico Riva-Agüero [AHRA], L-1-49 1811). Buscar quiebras a la norma en los testamentos (p. e. solicitudes para ser enterrado en una iglesia) resulta infructuoso, ya que estaba prohibido, y si alguien realmente quería hacerlo, mejor era no anunciarlo.

(1806). Luego vendría un centro urbano pequeño como Montevideo (1809) y mucho después Santiago de Chile (1821) y Buenos Aires (1822). Ciudad de México tendría que esperar hasta la segunda mitad del siglo para contar con un edificio semejante.⁵⁸ En Europa, las fechas eran próximas: el Père-Lachaise, en París, databa de 1804 y el cementerio de la Puerta de Fuencarral, en Madrid, de 1809. Pero, más allá de la relativa precocidad cronológica de la edificación limeña, cabe interrogarse cómo funcionaron el sistema funerario y, específicamente, el cementerio extramuros. El testimonio de W. B. Stevenson confirma la aplicación del nuevo sistema en —al menos— dos importantes recintos eclesiásticos de la parroquia del Sagrario. Durante su periplo limeño, este viajero observó que las bóvedas de la Catedral y San Francisco habían sido totalmente clausuradas.⁵⁹ Sin embargo, no todo marchó en el mismo sentido.⁶⁰

Un año y medio después de su fundación se publicó una adición al reglamento provisional. El documento, firmado por el virrey Abascal con anuencia arzobispal el 30 de diciembre de 1809, buscaba reavivar en el cementerio los privilegios sociales para utilizar los fondos obtenidos en cancelar deudas pendientes. La estrategia sugerida era mantener la asociación espacial distintiva entre las sepulturas de determinadas familias, fun-

⁵⁸ Gutiérrez (1987: 320), Morales (1991). Un panorama adecuado debería incluir una cronología de cementerios provinciales (como el de Veracruz, México, 1790) que —sumado a los casos peruanos citados— insinúa la prioridad temporal de la periferia. El cementerio colonial de *Park Street* (1767), en Calcuta, permite generalizar —más aún— la interrogante.

⁵⁹ Stevenson (1994 [1829]: 139, 146) afirmó sobre San Francisco Xavier (Catedral): “En esta capilla se encuentra la tumba de los arzobispos, que ahora está cerrada; al igual que la demás gente, los arzobispos son llevados al panteón”; y sobre el cementerio franciscano: “como actualmente está cerrado, se entierra a los muertos en el panteón que está fuera de los muros de la ciudad”. Sobre la clausura de San Francisco ver también *Minerva Peruana*, 26.VII.1808.

⁶⁰ Poco se sabe del papel jugado en esta coyuntura por las cofradías, entre cuyas funciones estaba organizar las exequias de sus miembros. Con el nuevo sistema continuaron asistiendo en el ritual. En 1809 había 283 nichos “de propiedad” para cofradías y familias particulares en el panteón general (AAL, Fábrica, VII: 18). Un documento de 1821 (Anónimo 1945-1946: 104) repite la cifra, especificando que 247 pertenecerían a cofradías.

ción hasta entonces cumplida por las capillas al interior de las iglesias.⁶¹ A una especie de atributo social se sumaba un derecho adquirido en virtud de “los servicios con que en algún modo honraron a su patria mientras existieron” (Anónimo 1945-1946: 110).⁶² Estos nuevos privilegios —creados para evitar la deserción— se sumaban a las deferencias ya consignadas en el reglamento provisional, que permitían resaltar a determinados individuos en el cementerio (artículo 8). Así había sucedido con el cadáver de María de la Cruz y de la Luz, beata nazarena muerta en “olor de santidad”: recibió sepultura perpetua con una inscripción que indicaría fecha de muerte, nombre, y virtudes, de modo que fuera identificable y, quizá, objeto de culto.⁶³

A pesar de estas medidas, el problema de fondo se mantuvo: en su memoria de gobierno, el virrey Abascal lamentaba la disminución de las inhumaciones y sus perjudiciales consecuencias económicas. Contrariamente a los temores expresados a raíz de la inauguración (que incidían en el virtual desinterés popular por el edificio), ahora la preocupación era la elite funeraria. La solución propuesta era “la enagenación de 234 nichos que están destinados a Familias privilegiadas de que no han usado hasta ahora confiados quisás, en que con el tiempo *volverán a ocupar sus bóvedas en las yglesias donde las tenían*” (Abascal 1944 [1816]: 57). El magnetismo de la tradición atraía a los privilegiados hacia intramuros. El orden de los factores se había invertido y era necesario que los menos siguieran la tendencia

⁶¹ El primer párrafo del documento señalaba: “Que todas las familias ilustres de esta capital que quieran tener en el Cementerio sepulcros privados para sí y sus descendientes *como acontecía antes de la erección del Campo Santo con las bóvedas de Iglesias*, ocurran al Director para elegir, tres, seis o nueve nichos quando más, que solo sean ocupados por sus individuos [...] y en su virtud podrán hacer si gustaren un osario particular en las seis varas del frente de su pertenencia” (Anónimo 1945-1946: 110).

⁶² “Las familias que componen la primera clase de una capital desean siempre se conserve a las cenizas de sus mayores aquella distinción y respeto que se les tributó mientras vivieron y que además los que se entregaron con los lazos de sangre en esta vida permanezcan reunidos en un mismo sepulcro después de la muerte” (Anónimo 1945-1946: 110).

⁶³ AAL, Comunicaciones, 28.III.1810, sin clasificar. Este nicho todavía existe.

masiva, sin dejar de distinguirse.⁶⁴ En los albores del nuevo régimen, 132 nichos de "familias ilustres" permanecían desocupados.⁶⁵ Más radicales aún en su oposición al sistema funerario extramuros fueron las monjas. Su resistencia resultó tan tenaz que para enterrar a la primera el virrey envió un destacamento militar a fin de que se cumpliera la orden de inhumarla en el cementerio general (Stevenson 1944 [1829]: 166). El peso político de estas religiosas se dejó sentir en 1819 cuando obtuvieron la concesión virreinal para enterrarse en sus propios monasterios (Anónimo 1945-1946: 101).

Toda esta serie de vaivenes acabó moldeando el panorama de la cultura funeraria en los últimos años del régimen colonial. No es fortuito que en una de sus resoluciones más tempranas el general José de San Martín parafraseara al virrey Abascal e incidiera en la anulación de las excepciones: "Ningún cadáver se sepultará fuera del panteón cualquiera que sea la clase o rango que haya obtenido en la sociedad el difunto".⁶⁶ El segundo acápite estuvo dedicado a liquidar el privilegio sepulcral de las monjas, quienes continuaron insistiendo en mantener el antiguo régimen funerario. Su documentada resistencia permite observar cómo durante el Protectorado el sustento del privilegio funerario continuó desplazándose desde la esfera sagrada a la médica. Inmediatamente después del indicado decreto de San Martín, la abadesa del monasterio de la Concepción se manifestó sobre el tema. Cumpliendo con los requisitos de la formalidad, sor Rudecinda criticaba al régimen colo-

⁶⁴ "[...] pero desengañados de que no pueden tener efecto, entre otros motivos porque *el pueblo ha abierto los ojos*, y conocido el interés verdadero que reporta en su salud, tendrá al fin que abrazar este partido, de que no los retrae la preocupación sino la economía, y esta cede por lo general a la singularidad y a la mayor ostentación de las casas" (Abascal 1944 [1816]: 58).

⁶⁵ Si a primera vista la cifra es económicamente insignificante (menos del 7% del total, 2.037), su importancia aumenta si al total se le van restando los nichos totalmente gratuitos, los de propiedad gratuita, los obsequiados a los benefactores, etcétera. Las cifras en Anónimo (1945-1946: 104).

⁶⁶ *Gaceta del Gobierno de Lima Independiente*, 25.X.1821. Diez días antes, el general Simón Bolívar había prohibido las inhumaciones dentro del recinto urbano de Bogotá (Gutiérrez 1987: 320).

nial, pero insistía en la justicia de la excepción concedida por el virrey Pezuela en 1819 para que las monjas se enterraran en sus claustros, ya que "en nada perjudicaban a la *salud pública* las religiosas con el uso privativo de sus bóvedas, por lo bien dispuesto de ellas: por las maneras de precaución al colocar los cadáveres para que *no exale álito fétido*; y por la principal circunstancia de no ser frecuentes los entierros".⁶⁷ Por lo menos en las discusiones públicas sobre espacios sepulcrales, los argumentos religiosos pasaban a un segundo plano, y todo debía traducirse a la jerga de los miembros del protomedicato. Aunque los monasterios no recuperaron sus privilegios, en 1823 el gobierno debió impedir un entierro en el monasterio de Santa Clara, para el que se esgrimían prerrogativas personales.⁶⁸ Las monjas no fueron las únicas ni las últimas. En 1827 la secretaría de Estado solicitaba autorización arzobispal para intervenir en el convento de frailes de los Descalzos, donde se había denunciado la realización de entierros clandestinos.⁶⁹

6. Epílogo

Sin descartar la deserción documentada o no al cementerio general, puede decirse que la unificación espacial funeraria propugnada por las reformas borbónicas fue conseguida. La homogeneización apareció como elemento complementario, latente, pero fue minada por una creciente diferenciación social interna, evidente en las adiciones de 1809 al reglamento provisional y en las ulteriores modificaciones coloniales. Durante el protectorado se insistió en la unidad sepulcral y se intentó disminuir la distancia social generada en el cementerio. La jubilosa exaltación de las diferencias, al estilo Unanue, parecía haber quedado atrás. La humildad funeraria, que en el caso del marqués de Avilés había sido la manifestación individual de la

⁶⁷ AAL, NSG, I: 20 (29.X, 31.X. y 8.XI.1821). La cita proviene de la tercera carta, dirigida por sor Rudecinda Vergara a Francisco Xabier de Echague (ff. 1-1v).

⁶⁸ AAL, NSG II: 47 (27.X.1823).

⁶⁹ AAL, NSG III: 84 (20.I.1827).

vanguardia, se imponía como tendencia gubernamental. El tratamiento de los muertos llegó a ser motivo de crítica política. Manuel Lorenzo de Vidaurre no dudó en reclamar la equidad *post-mortem*: "Si, debemos declarar la guerra a la oligarquía, debemos también impedir, que unos muertos insulten a los otros. Uno para todos es el nacimiento, uno debe ser el sepulcro sin distinción, fausto ni grandeza" (Vidaurre 1971: 73-74). No obstante, más allá de las proclamas, el incremento de la distancia entre lo que se proyectaba y lo que efectivamente ocurría en el panteón tendría un aliciente en la cultura funeraria tradicional y la estructura social. Aunque el cementerio siguió siendo un sujeto dinámico, los límites temporales del presente trabajo imponen que nos detengamos en este punto. Sin embargo, para cerrar la cronología esbozada, cabe sugerir algunas ideas sobre la siguiente fase, lo que permite analizar los alcances de la transformación borbónica.

En 1818 todavía el cementerio mantenía la relativa homogeneidad propugnada al momento de su fundación. Durante su estadía en Lima, el marino ruso Vasili Golovnin visitó el panteón, y anotó que "no tiene ningún monumento o piedra sepulcrales, como se ve en otros países", agregando que los acaudalados se enterraban en nichos simples donde apenas se colocaban inscripciones (Abascal 1944 [1808]: 71; Golovnin 1971 [1818]: 160). De este testimonio se desprende que ya no había correlación directa entre el fausto doméstico de la aristocracia limeña y sus tumbas, como había sucedido en las iglesias. Siete años después, en un informe dirigido al prefecto departamental, la comisión del Ministerio de Gobierno describía el panteón general como un edificio deteriorado, desordenado, muy distante de su original prestancia. Estaba convertido en un lugar dedicado a "la profanación de la muerte, al fomento de la vanidad y del orgullo", en especial por la "multitud de sitios destinados exclusivamente a la sepultación de los *cadáveres de determinadas familias*, de personas pudientes, por último de esas deidades del gobierno antiguo en que por nuestra desgracia vivimos". A esta crítica de clase, comparable a la de Vidaurre, se agregaba una observación cultural más amplia: el lúgubre recinto había adquirido los peores vicios de las iglesias coloniales, ya que al "pueblo de Lima tan sagaz y católico" se le había

inducido a “la bárbara credulidad de ser conveniente y precisa la conservación cuidadosa de las *fétidas e insensibles reliquias* de la humanidad y a la *preferencia piadosa* de tal o tal sepultura en el panteón”. La estrategia persuasiva usada en la inauguración parecía haber tenido excesiva eficacia. El panteón era aceptado como lugar para los entierros, y había adquirido todo el peso sagrado y jerárquico de los templos. Por ello, era necesario extirpar las “sacrílegas distinciones” y devolver algunas funciones a las iglesias. Los autores del informe reconocían la necesidad de rendir homenajes, pero de un modo diferente: “desde luego debe haber Cenotafios, más bien en los Templos que en el Panteón, para los hombres que hayan merecido esta especie de inmortalidad”.⁷⁰

Se ignoran los resultados de aquella comisión oficial. Lo cierto es que la proximidad al altar fue paulatinamente sustituida por la deferencia monumental específica (estatuas, mausoleos, etcétera). En el campo santo extramuros la distinción de los virtuosos hijos de la Iglesia fue cediendo a la de los valerosos próceres de la patria, a la vez que su administración iba pasando de la Iglesia al Estado. Para concluir, es preciso aludir a un comentario que permite articular los dos momentos anteriores. En sus memorias, el famoso pintor Paul Gauguin (que pasó parte de su infancia en Lima entre 1851 y 1855) alude al eje del trance: los negocios del señor Maury. Este industrial francés propuso a las familias adineradas tumbas de mármol esculpido de acuerdo con modelos italianos. Tuvo un rotundo éxito, ya que todos tenían alguien para conmemorar: “Tal uno era general, otro gran capitán, etc. Todos héroes”. En breve, el pintoresco cementerio de “estilo indiano” (como en la descripción de Golovnin) quedó convertido en panteón heroico. Para caracterizar la metamorfosis, Gauguin agregaba: “Si vais ahora a Lima, veréis un cementerio como no hay dos, y aprenderéis todo lo que hay de heroísmo en este país”.⁷¹ En plena consolidación

⁷⁰ AGN, Superior Gobierno I.39, c. 1527.

⁷¹ Gauguin (1945: 205). Sobre la indicada transición, Monsiváis (2000: 79-80) apunta en perspectiva continental: “A lo largo de las guerras de Independencia, la creación de símbolos y paradigmas de las naciones obedece a un esquema inevitable: la traducción a la vida civil de los modelos impuestos

republicana las criticadas reliquias de los santos debían permanecer confinadas en las iglesias, mientras que el cementerio comenzaba a transformarse en emporio del alma nacional.

A lontananza, el laureado cementerio aparece como detalle de un proceso mayor. La campaña para darle nuevos sentidos a la vieja traza limeña había comenzado antes (con las reformas borbónicas, cuando las parroquias comenzaron a ser sustituidas por los cuarteles) y tuvo una manifiesta cima en el efusivo y efímero patriotismo en que se gestó el régimen republicano. El cementerio estuvo entre los primeros edificios que rompió con la lógica urbana tradicional, unificando una función previamente repartida, y desplazándola extramuros. Auxiliado también por la eficacia del discurso sanitario, este objetivo metropolitano se cumplió. Sin embargo, la situación local permitió que la cultura funeraria tradicional se trasladara al nuevo edificio y que la elite recreara sus privilegios sepulcrales. En la República, el cementerio fue escenario del reemplazo de la parafernalia religiosa por la cívica en el espacio público, y marcador privilegiado del cambio en la relación Estado-Iglesia en el manejo de la propiedad inmueble limeña. Curiosamente, los muertos estuvieron a la vanguardia de las reformas urbanas posteriores.

Archivos

Archivo Arzobispal de Lima (AAL)

Archivo de la Beneficencia Pública de Lima (ABPL)

Archivo del Cabildo Metropolitano de Lima (ACML)

Archivo General de la Nación (AGN)

Archivo Histórico de la Municipalidad de Lima (AHML)

Archivo Histórico Riva-Agüero (AHRA)

Archivo de la Iglesia de San Francisco (ASFL)

Biblioteca Nacional del Perú (BNP)

Fondo Antiguo de la Biblioteca de Medicina (San Fernando) de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (BMUNMSM)

por el catolicismo. Se exige el equivalente laico de la santidad o intentos nobles en esa dirección. No hay otra. Sólo si les rinden culto, las comunidades recién independizadas creen en los héroes”.

Bibliografía

- ABASCAL, José Fernando de
 1944[1808] "Descripción del cementerio general mandado erigir [...]"
 En *Memoria de Gobierno*. Sevilla: Consejo Superior de In-
 vestigaciones Científicas (CSIC), I, 59-85.
- 1944[1816] *Memoria de Gobierno*. 2 vols. Sevilla: CSIC.
- ANÓNIMO
 1808 *Relación de la apertura y solemne bendición del nuevo campo-
 santo de esta ciudad de Lima que se verificó el día 31 de mayo de
 1808*. Lima: Casa Real de Niños Expósitos.
 "Sobre el primitivo cementerio de esta capital". *Revista del
 Archivo Nacional del Perú* 18: 88-111. Lima.
- BAILS, Benito
 1785 *Pruebas de ser contrario a la práctica de todas las naciones, y a
 la disciplina eclesiástica, y perjudicial a la salud de los vivos
 enterrar los difuntos en las iglesias y los poblados*. Madrid:
 Imprenta de D. Joaquín Ibarra.
- 1802 *Diccionario de Arquitectura*. Madrid: En la imprenta de la
 viuda de Ibarra.
- BARRIGA, Irma
 1992 "La experiencia de la muerte en Lima. Siglo XVII". *Apuntes*
 31: 81-102. Lima.
- 1995 "Sobre el discurso jesuita en torno a la muerte presente en
 la Lima del siglo XVII". *Histórica* 19.2: 165-195. Lima.
- BENJAMIN, Walter
 1999 *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid:
 Taurus.
- CASALINO, Carlota
 1999 "Higiene pública y piedad ilustrada: la cultura de la
 muerte bajo los Borbones". En Scarlett O'Phelan (comp.).
El Perú en el siglo XVIII. La era borbónica. Lima: Instituto
 Riva-Agüero, 325-344.
- CLEMENT, Jean Pierre
 1983 "El nacimiento de la higiene urbana en la América españo-
 la del siglo XVIII". *Revista de Indias* 43.171: 77-95. Madrid.
- COBO, Bernabé
 1956[1639] *Historia del Nuevo Mundo*. 2 vols. Madrid: Atlas.

- CÓRDOVA, Diego de
1957[1651] *Crónica franciscana de las provincias del Perú*. Notas e introducción de Lino Gómez Canedo. Washington DC: Academy of American Franciscan History.
- COVARRUBIAS, Sebastián de
1611-1674 *Tesoro de la lengua castellana o española según la impresión de 1611, con las adiciones de Benito Remigio Noydens publicadas en el de 1674*. Madrid: Melchor Sánchez.
- CROSBY, Alfred
1997 "Smallpox: "There never was a cure"". En Kenneth Kiple (comp.). *Plague, Pox & Pestilence*. Londres: Weidenfeld & Nicholson, 74-79.
- DE LAS HERAS, Bartolomé María
1808 *Discurso que dirige a su grey el ilustrísimo señor doctor Don [...], dignísimo Arzobispo de esta Metrópoli con motivo de la apertura y bendición solemne del cementerio general erigido en esta capital*. Lima: Casa Real de Niños Expósitos.
- DEVOTI, Félix
1808 *Discurso sobre el cementerio general que se ha erigido extramuros de la ciudad de Lima por orden, zelo y beneficencia de su excelentísimo Señor virrey Don José Fernando de Abascal y Sousa*. Lima: Casa Real de los Niños Expósitos.
- FERNÁNDEZ, Francisco Bruno
1783 *Disertación físico-legal de los sitios, y parages, que se deben destinar para las sepulturas: que dedica a los interesados de la salud pública, verdaderos amigos de la patria*. Madrid: Isidoro de Hernández Pacheco.
- FUENTES, Manuel Atanasio
1859 *Memorias de los virreyes que han gobernado el Perú*. 6 vols. Lima: Librería Central de Felipe Bailly.
- GALÁN, José
1988 "Madrid y los cementerios en el siglo XVIII: el fracaso de una reforma". En Mauro Hernández Benítez et al. *Carlos III, Madrid y la Ilustración*. Madrid: Siglo XXI, 255-295.
- GÁLVEZ, Juan María de
1984[1786] "Informe del Intendente de Tarma don Juan María de Gálvez sobre la visita realizada en la Intendencia de su jurisdicción —Tarma— en el año de 1786". En Carmen Are-

llano. *Notas sobre el indígena en la Intendencia de Tarma. Una evaluación de la visita de 1786*. Bonn: Universität Bonn.

GARCÍA BRYCE, José

1972 "Del barroco al neoclásico en Lima: Matías Maestro". *Mercurio Peruano*, 488: 48-68. Lima.

GARLAND, Beatriz

1994 "Las cofradías en Lima durante la Colonia. Una primera aproximación". En Gabriela Ramos y Henrique Urbano (eds.). *La venida del Reino. Religión, evangelización y cultura en América. Siglos XVI-XX*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 199-228.

GAUGUIN, Paul

1945 *Antes y después*. Buenos Aires: Editorial Poseidón.

GENTO SANZ, Benjamín

1945 *San Francisco de Lima. Estudio histórico-artístico de la Iglesia y Convento de San Francisco de Lima*. Lima: Imprenta Torres Aguirre.

GIL, Francisco

1983[1784] *Disertación físico-médica, en la qual se prescribe un método seguro para preservar a los pueblos de viruelas hasta lograr la completa extinción de ellas en todo el reyno*. México DF: Rolston-Bain.

GOLOVNIN, Vasili Mikhailovicht

1971[1818] "Lima y Callao en 1818". En Estuardo Núñez (ed.). *Relaciones de viajeros*. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 145-173 (Colección Documental de la Independencia del Perú; XXVII.1).

GUÍA DEL CEMENTERIO GENERAL O CAMPO SANTO

1877 *Guía del Cementerio General o Campo Santo*. Lima: Editor Benito Gil, Librería Universal-Bodegones.

GUÍA DEL CEMENTERIO GENERAL DE LIMA

1890 *Guía del Cementerio General de Lima*. Lima: Sociedad de Beneficencia Pública.

GUTIÉRREZ, Ramón

1987 "Notas sobre los cementerios españoles y americanos, 1787-1850". En *Arte funerario. Coloquio Internacional de His-*

- 1992 *toria del Arte*. México DF: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), vol. 2, 311-329.
- 1992 *Evolución histórica urbana de Arequipa, 1540-1990*. Lima: Facultad de Arquitectura, Urbanismo y Artes de la Universidad Nacional de Ingeniería (FAUA-UNI)/Epigrafe.
- IGLESIA CATÓLICA. CONCILIO DE TRENTO
 1855[1564] *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*. Traducido al idioma castellano por D. Ignacio López de Ayala. París: Librería de Garnier hermanos.
- LAQUEUR, Thomas
 1998 "Los lugares de los muertos en la modernidad". *Historia y Grafía* 10: 15-35. México.
- LASTRES, Juan
 1951 *Historia de la medicina peruana*. 3 vols. Lima: Imprenta Santa María.
- LOHMANN, Guillermo
 1974 "Testamentos de los virreyes del Perú en el Archivo General de la Nación". *Revista del Archivo General de la Nación* 2: 33-105. Lima.
- LOWRY, Lyn
 1991 "Forging an Indian nation: Urban Indians under Spanish colonial control (Lima, Peru, 1535-1765)". Tesis de doctorado. Universidad de California, Berkeley.
- LOZANO, Cristóbal
 1863[1746] "Individual y Verdadera Relación de la extrema ruyna que padeció la Ciudad de los Reyes Lima, Capital del Reyno del Perú, con el horrible temblor de tierra acaecido en ella la noche del día 28 de Octubre de 1746 y de la total asolación del Presidio y Puerto del Callao, por la violenta irrupción del Mar, que ocasionó en aquella Bahía". En Manuel Odriozola (comp.). *Terremotos. Colección de las relaciones de los más notables que ha sufrido esta capital y que la han arruinado*. Lima. Tipografía de Aurelio Alfaro, 148-177.
- LUGO, María Concepción
 1998 "Los espacios urbanos de la muerte". *Historias* 40: 35-45. México DF.

- MACERA, Pablo
 1977 "Sexo y coloniaje". En Pablo Macera. *Trabajos de historia*. Lima: Instituto Nacional de Cultura (INC), III, 297-352.
- MALVIDO, Elsa
 1997 "Civilizados o salvajes. Los ritos al cuerpo humano en la época colonial mexicana". En Elsa Malvido, Gregory Pereira y Vera Tiesler (coords.). *El cuerpo humano y su tratamiento mortuario*. México DF: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH)/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA), 29-49.
- MARTÍNEZ COMPAÑÓN, Baltasar
 1978 *Trujillo del Perú*. 13 vols. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación.
- MATTOS, Leonardo
 1987 "Bolívar y el urbanismo. Bolivia, Colombia, Ecuador, Panamá, Perú, Venezuela (1810-1830)". *Storia de la Città* 38.9: 109-126. Milano.
- MAZET, Claude
 1985a "Mourir a Lima au XVIII^e siècle: les tendances de la mort". *IberoAmerikanisches Archiv* 11.1: 83-126. Berlín.
 1985b "Mourir a Lima au XVIII^e siècle: les ethnies et la mort". *IberoAmerikanisches Archiv* 11.2: 127-170. Berlín.
- MONSIVÁIS, Carlos
 2000 "Pero ¿hubo alguna vez once mil héroes?". En Carlos Monsiváis. *Aires de familia. Cultura y sociedad en América Latina*. Barcelona: Anagrama, 79-111.
- MONTESINOS, Fernando
 1906[1642] *Anales del Perú*. 2 vols. Lima: Imprenta de Gabriel L. y del Horno.
- MORALES, María
 1991 "Cambios en las prácticas funerarias. Los lugares de sepultura en la ciudad de México 1784-1857". *Historias* 27: 97-102. México DF.
- MORENO, Gabriel
 1803 *Almanaque peruano y guía de forasteros para el año de 1803*. Lima: Real Imprenta de Niños Expósitos.

MUGABURU, Josephe y Francisco

1917-1918 *Diario de Lima (1640-1694): crónica de la época colonial*. Edición de Horacio H. Urteaga y Carlos A. Romero. 2 vols. Lima: Imprenta y Librería Sanmartí.

MUJICA, Ramón

2001 *Rosa limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*. Lima: Banco Central de la República, Fondo de Cultura Económica, Instituto Francés de Estudios Andinos.

NOVÍSIMA RECOPIACIÓN

1805-1829 *Novísima recopilación de las Leyes de España*. Madrid: Sach.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA

1726 *Diccionario de autoridades*. Madrid: Real Academia Española.

RESTREPO, Daniel

1992 *La iglesia de Trujillo (Perú) bajo el episcopado de Baltasar Jaime Martínez Compañón (1780-1790)*. Bilbao: Servicio Central de Publicaciones-Gobierno Vasco.

SALA I VILA, Núria

1994 "Algunas reflexiones sobre el papel jugado por la iglesia y el bajo clero en las parroquias de indios en Perú (1784-1812)". En Gabriela Ramos y Henrique Urbano (eds.). *La venida del Reino. Religión, evangelización y cultura en América. Siglos XVI-XX*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 339-362.

SIETE PARTIDAS

1985[1555] *Siete Partidas*. Glosadas por el licenciado Gregorio López. Impreso en Salamanca por Andrea de Portinaris. Edición facsimilar. Madrid: Boletín Oficial del Estado.

SOCIEDAD DE BENEFICENCIA PÚBLICA DE LIMA

1913 *Álbum fotográfico de los establecimientos a su cargo*. Lima: Beneficencia Pública.

STEVENSON, William Bennet

1994[1829] *Narración histórica y descriptiva de veinte años de residencia en Sudamérica*. Quito: Abya-Yala.

SUARDO, Juan Antonio

1936 *Diario de Lima (1629-1639)*. Publicado con introducción y notas por Rubén Vargas Ugarte, s. j. 2 vols. Lima: Uni-

versidad Católica del Perú. Instituto de Investigaciones Históricas.

TAMAYO, José

1992 *La muerte en Lima (1780-1990)*. Lima: Universidad de Lima.

TURISO, Jesús

1999 "El semblante de la muerte: actitudes sociales ante la muerte en Lima borbónica". *Histórica* 23.1: 111-133. Lima.

UNANUE, Hipólito

1803 *Discurso sobre el Panteón que está construyendo en el convento grande de San Francisco de esta capital el r. p. guardián fray Antonio Díaz*. Lima: Real Imprenta de Niños Expósitos.

1974 *Los ideólogos: Hipólito Unanue*. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú.

1985[1793] *Guía política, eclesiástica y militar del virreinato del Perú para el año de 1793*. Edición, prólogo y apéndices de José Durand. Lima: Oficina de Asuntos Culturales de la Corporación Financiera de Desarrollo (COFIDE).

VIDAURRE, Manuel Lorenzo de

1971 *Los ideólogos: Manuel Lorenzo de Vidaurre. Plan del Perú y otros escritos*. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú.

VILLALOBOS, Baltasar de

1800 *Método de curar tabardillos, y descripción de la fiebre epidémica, que por los años de 1796 y 97 afligió varias poblaciones del Partido de Chancay [...]* Lima: Imprenta Real del Telégrafo Peruano.

WHITFIELD, Peter

1999 *Landmarks in Western Science. From Prehistory to the Atomic Age*. Londres: The British Library.

ZAPATA, Antonio

1991 "Notas para la historia de la muerte en el Perú". *Pretextos* 2.2: 97-102. Lima.

ZÁRATE, Verónica

1997 "La última morada de los nobles en la ciudad de México, 1750-1850". *Entorno urbano* 5-6: 7-32. México DF.

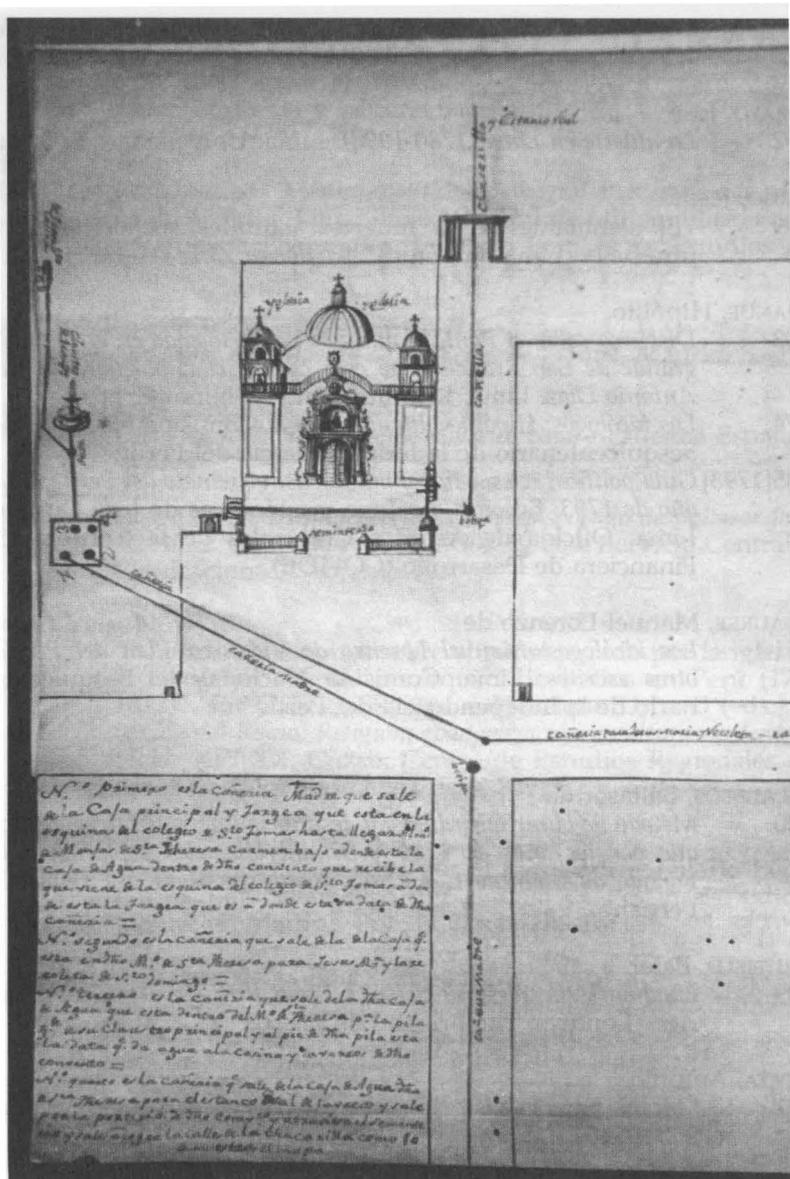


Figura 1. Mapa del Monasterio de Santa Teresa, Lima.

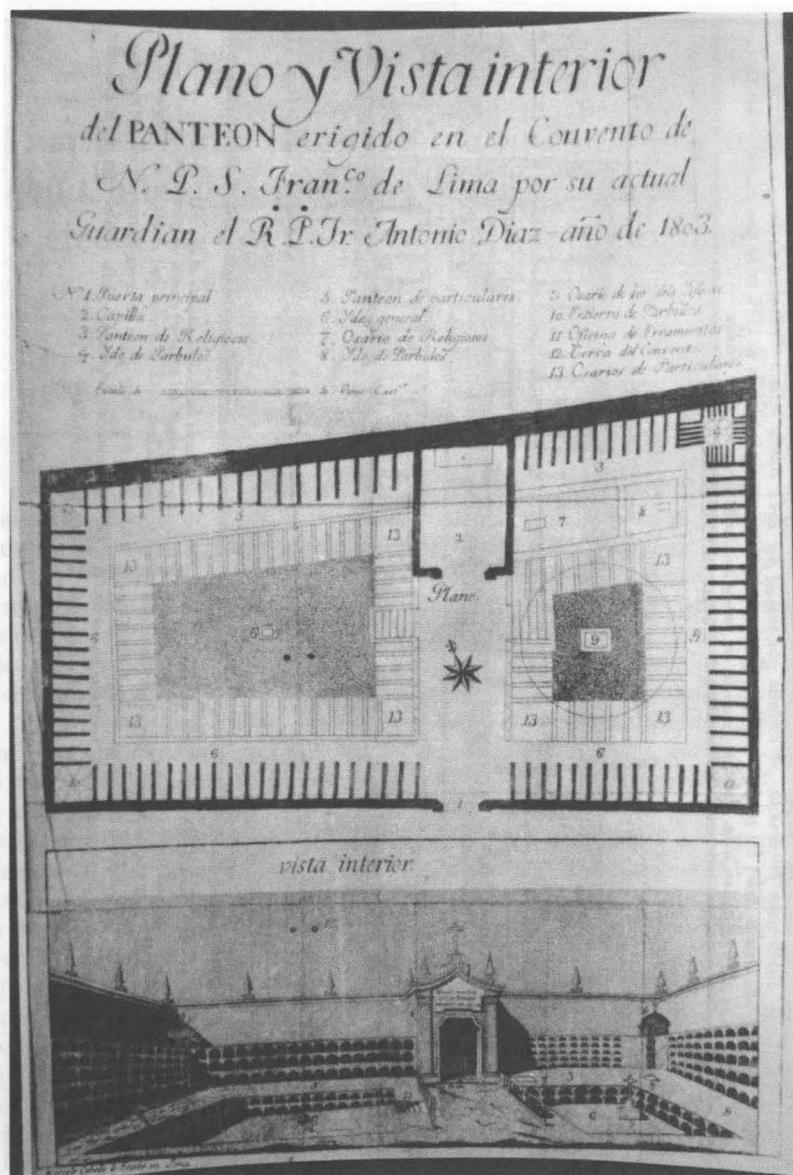


Figura 2. Plano y vista del panteón construido en el convento de San Francisco, Lima.

