

MEMORIAS

DEL I Y II ENCUENTRO NACIONAL DE CULTURA FUNERARIA



Red Ecuatoriana
de Cultura Funeraria



**MEMORIAS
DEL I Y II ENCUENTRO
NACIONAL DE
CULTURA FUNERARIA**

MEMORIAS DEL I Y II ENCUENTRO NACIONAL DE CULTURA FUNERARIA



Red Ecuatoriana
de Cultura Funeraria



Instituto Nacional
de Patrimonio Cultural



Juntos
lo logramos

María Elena Machuca
Ministra de Cultura y Patrimonio

María Catalina Tello Sarmiento
Directora ejecutiva
Instituto Nacional de Patrimonio Cultural

Cristina Carrasco Piedra
Directora técnica zonal 6
Instituto Nacional de Patrimonio Cultural

Martín Sánchez Paredes
Director
Casa de la Cultura Ecuatoriana Núcleo del Azuay

Esta publicación reúne las ponencias hechas durante el I y II Encuentro Nacional de Cultura Funeraria de los años 2017 y 2020 gestionados por la Red Ecuatoriana de Cultura Funeraria y, en el caso del II Encuentro, con el apoyo del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural del Ecuador (INPC), el Instituto Metropolitano de Patrimonio del Municipio Metropolitano de Quito, el Museo de la Ciudad, el Museo y Convento de El Carmen Alto, la Sociedad Funeraria Nacional, la Funeraria y Camposanto Santa Ana, el Cementerio Patrimonial de Cuenca EMUCE EP, el Museo Pumapung, Kaleidos Centro de Etnografía Interdisciplinaria y el Museo de las Conceptas.

Primera edición: noviembre 2021

MEMORIAS DEL I Y II ENCUENTRO DE CULTURA FUNERARIA

© Red Ecuatoriana de Cultura Funeraria, 2021
© Daniel Rivera A., compilador.

Edición: David Larriva Regalado
Corrección: Rosalía Vázquez M. y Erika Torres M.
Diseño y diagramación: Juan Contreras

e-ISBN: 978-9942-755-25-4

Cuenca, Ecuador

ÍNDICE

ADELA Y EL DERECHO A UNA MUERTE DIGNA	15
<i>Modesto Ponce M.</i>	
APROXIMACIÓN A LA GESTIÓN CULTURAL EN ESPACIOS FUNERARIOS: CASO CEMENTERIO PATRIMONIAL DE GUAYAQUIL	29
<i>Paola Martínez M.</i>	
EL CEMENTERIO DE RIOBAMBA O LA CIUDAD PARALELA	37
<i>Franklin Cepeda A.</i>	
LOS ANIMEROS DE GUANANDO Y LA PROVIDENCIA: PRÁCTICAS RITUALES PARA LA MEDIACIÓN ENTRE VIVOS Y MUERTOS	47
<i>Paola López D.</i>	
TURISMO FUNERARIO: HERRAMIENTAS DE INTERPRETACIÓN TURÍSTICA PARA EL CEMENTERIO PATRIMONIAL DE TULCÁN, ECUADOR	61
<i>Jaime Iturralde V.</i>	
EL CUERPO DE SANTA TERESA DE JESÚS, UNA EXTRAVAGANTE HISTORIA DE MUTACIÓN	81
<i>Myriam Navas G.</i>	
EL CEMENTERIO DE SANGOLQUÍ COMO ESPACIO PARA LA PRESERVACIÓN DE LA MEMORIA Y DE LOS LAZOS COMUNITARIOS EN UN ENTORNO CONURBADO	95
<i>Leonardo Zaldumbide R.</i>	
LOS FUNERALES DE JULIO MATOVELLE: LLANTO, VENERACIÓN Y TEMOR EN LA CUENCA DEL SIGLO XX	121
<i>Tania Rodríguez R.</i>	
MUERTE Y MEDIACIÓN DIVINA: ADVOCACIONES RELIGIOSAS DEL MONASTERIO DEL CARMEN ALTO	133
<i>Myriam Navas G.</i>	

LA NARRATIVA DIGITAL CREADA EN TORNO A LA CULTURA FUNERARIA: DE LA ESQUELA A FACEBOOK.....	153
<i>Paola Martínez M.</i>	
«ASÍ CUALQUIERA LLEGABA AL CIELO»: UNA APROXIMACIÓN A LOS RITUALES MORTUORIOS EN MACAS, MORONA SANTIAGO	165
<i>Abel Ramírez G.</i>	
PRÁCTICAS FUNERARIAS EN LAS CULTURAS AMAZÓNICAS ECUATORIANAS	183
<i>Kati Álvarez M.</i>	
COMIDA, BEBIDA Y JUEGO EN LA RITUALIDAD FÚNEBRE AL SUR DE LOS ANDES (CUENCA, ECUADOR).	189
<i>Elsa Sinchi L.</i>	
MANIFESTACIONES CHOLAS (HUANCAVILCAS) POR DIFUNTOS EN LA COMUNA CERRO ALTO, SANTA ELENA	207
<i>Jorge Albuja T. y César Torres R.</i>	
DE CADÁVER A DIAMANTE: INDUSTRIA FUNERARIA EN LA CIUDAD DE MÉXICO	221
<i>Rosa Inés Padilla Y.</i>	
ESPACIOS DE MEMORIA EN CHILE: LUGARES DE RECUERDO Y RESISTENCIA AL OLVIDO. EL CASO DEL CENTRO DE DETENCIÓN, TORTURA Y EXTERMINIO, EX-NIDO 20 (SANTIAGO DE CHILE).....	235
<i>Felipe Hernández V., Camila Silva S. y Nayeli Palomo</i>	
GESTIÓN CULTURAL Y RECUPERACIÓN PATRIMONIAL. EL CASO DEL CEMENTERIO GENERAL DE CONCEPCIÓN.....	255
<i>Armando Cartes M.</i>	
EL CEMENTERIO PATRIMONIAL SAN DIEGO DE QUITO A LA LUZ DE LAS EXPERIENCIAS Y OPORTUNIDADES DE GESTIÓN DE LOS CEMENTERIOS SAN PEDRO DE MEDELLÍN Y PRESBITERO MATÍAS MAESTRO DE LIMA ...	263
<i>Fausto Aguilera B. y Cristina Jaramillo B.</i>	

PRÓLOGO

Hoy anduvo la muerte buscando
entre mis libros alguna cosa... Hoy
por la tarde anduvo, entre papeles,
averiguando cómo he sido, cómo ha
sido mi vida, cuánto tiempo perdí.

ALFREDO ZITARROSA
Fragmento de «Allanamiento»

A pesar de que el Ecuador posee una serie de prácticas, ritualidades, sentidos y espacios relacionados con la muerte tan diversos como su territorio, no ha existido un debate al respecto más allá de los círculos académicos y de los grupos de amigos con los mismos intereses. Por eso, hace diez años, varios profesionales decidimos empezar un trabajo profundo en torno a la muerte y al patrimonio funerario. En ese entonces, pensar en una Red Ecuatoriana de Cultura Funeraria y, más aún, en un encuentro que convocara a los expertos e interesados en este tema era todavía utópico. Sin embargo, esto no nos detuvo; mi mamá me regaló una frase que mantengo siempre en mi cabeza: «el seguir soñando, nos hace seguir luchando».

Ahora, ¿por qué hablar de la muerte? Se podría decir que es un acto unido a nuestro nacimiento, porque según cree la mayoría, ambos

sucesos se dan solo una vez, —aunque existan opiniones que difieren al respecto—. Un dicho popular recita: «nadie muere en la víspera», lo que caracteriza a la muerte como puntual. Aunque esto puede ser constantemente debatido por su connotación altamente simbólica.

En ocasiones, dedicarse a los estudios de la muerte nos enseña a vivir: luego de perderme en el Cementerio de Recoleta en Buenos Aires y visitar muchos mausoleos que no había previsto, regresé al departamento de mi tía Betty y empezamos a charlar con respecto a este primer acercamiento a un espacio de la muerte. Ella me dijo: «llénate de tanta vida que, cuando ella [la muerte] llegue, te vayas en paz y dibujando una sonrisa». Las representaciones y las actitudes que se evidencian en torno a la muerte revelan sus dimensiones sociales, políticas, culturales, económicas y los enfoques desde los que la se ve.

Es importante señalar que los estudios de la muerte demandan jornadas de investigación durante todo el año, sin embargo, se hacen más visibles en el mes de noviembre debido a la conmemoración de Difuntos.

La muerte es un hecho total y abrumador, es quizá la única certeza que marca toda existencia. Ha impactado tanto a la humanidad que el filósofo Emile Cioran¹ sostenía: «Porque no reposa sobre nada, porque carece hasta de la sombra misma de un argumento, es porque perseveramos en la vida. La muerte es demasiado exacta; todas las razones se encuentran de su lado». Esta exactitud y carácter enorme de la muerte la convierten en un tópico que recorre todas las acciones de la vida, al tiempo que las más diversas corrientes del pensamiento humano han buscado entenderla. Contrario a otros temas que resultan específicos, todo ser humano que ha superado la primera infancia ha pensado, en algún momento, en la muerte, en la suya propia o en los profundos impactos que ha provocado y provoca, la finitud de la vida en cada conglomerado humano a lo largo de la historia.

La Red Ecuatoriana de Cultura Funeraria, filial local de la Red Iberoamericana de Cementerios, surge como un grupo de investigación que pretende generar espacios de análisis, debate y difusión en torno a la muerte y sus posibilidades para comprender las demandas relacionadas con la vida y la cotidianidad de los pueblos. Como Red, proponemos una mirada crítica a aquello a lo que se ha llamado *patrimonio funerario*, categoría por demás endeble y amplia, puesto que dentro de ella pueden

¹ Cioran, E. M. (2007). *Breviario de podredumbre*. Taurus ediciones S.A. p. 17.

agruparse estudios y clasificaciones que suelen responder a criterios dominantes que no comprenden la profundidad simbólica de la muerte para cada comunidad. Esta categoría no deja de caer en lo anecdótico y no reconoce las profundas dimensiones políticas, económicas y culturales que subyacen en la comprensión y gestión de la muerte en cada grupo humano. Superando la dualidad material e inmaterial, concebimos lo relacionado a la muerte como objeto de acuerdos, disputas, demandas, esperanzas, ganancias, estatus y, sobre todo, memoria.

De acuerdo con esta perspectiva, no importa la ubicación de un cementerio, su tamaño o su aparente importancia monumental porque todo espacio relacionado con la administración de la enfermedad y la muerte se encuentra cargado de elementos simbólicos que tienen profundos significados para las comunidades. Las maneras de entender la muerte, como sucede con la vida misma, son dinámicas y cambiantes; se la comprende siempre en relación con los marcos culturales de los pueblos en los que se presenta y, por tanto, es fundamental escucharlos para entenderla. Hablar de muerte brinda la oportunidad de profundizar debates y análisis con las poblaciones. Proponemos, por tanto, modelos de trabajo que faciliten el diálogo entre los datos de los archivos y las memorias de las comunidades, de tal manera que, en lugar de precisión, encontremos profundidad y potencialidad que sirvan a las comunidades mucho más que un bien catalogado como patrimonial. Serán las poblaciones las que discutan el valor de estas prácticas y estructuras. Nuestra experimentación metodológica contempla el diálogo entre el dato y la memoria y puede dar como resultado la reflexión al interior de las comunidades. Desde la Red Ecuatoriana de Cultura Funeraria buscamos explorar con las poblaciones temas que subyacen a lo patrimonial funerario y generar debates en torno al cuerpo, la biopolítica, la gestión urbana y la memoria social.

El principal aporte de nuestros estudios es superar el reconocimiento exclusivo del valor del *patrimonio material* que pudiesen tener las estructuras funerarias para concentrarnos en el aporte simbólico que reflejan y aquel que forma parte del acervo social profundo de las comunidades (prácticas, ritos, cotidianidad). El carácter clasificador y diferenciador que tradicionalmente ha acompañado al registro de lo patrimonial suele excluir lo popular o lo indígena, sobre todo cuando se trata de referentes estructurales por considerarlos de mal gusto, de poca

inspiración o de escaso valor estético, supuesto que no compartimos. Lo funerario está íntimamente relacionado con la vida y brinda a las comunidades la posibilidad de cohesión, memoria y participación. Las prácticas y espacios de la muerte son estructuras simbólicas profundas para para cada pueblo.

En los cementerios, por ejemplo, además de las memorias relacionadas con las generaciones de difuntos ahí inhumadas, yacen indicios para comprender de manera profunda las relaciones raciales, espirituales, de clase y de género que configuran el tejido social. Buscamos, entre los reflejos que deja la muerte, comprender la afirmación del sociólogo y filósofo alemán Norbert Elías en su obra *La soledad de los moribundos* quien menciona que «la muerte es un problema de los vivos; los muertos no tienen problemas»². Entonces podemos comprender que se piensa en los vivos al construir los cementerios: hay fotografías para ser vistas, caminos para ser recorridos y evidencias para ser leídas ya sea en plegarias, poemas, apodos y nombres cariñosos o de pila.

En los espacios de muerte existen otras permanencias que nos enlazan con el mundo natural, en algunos casos son reservas botánicas y faunísticas o bosques sagrados. Así mismo, en estos lugares, siguiendo a Foucault, se pueden encontrar ciertos reflejos del crecimiento urbano. En ellos aparece la ciudad proyectada, aunque el espacio popular, tal como suele suceder en las urbes, es transformado continuamente. La mayor dimensión del patrimonio funerario consiste en ser una importante reserva de memoria generadora de vínculos y afectos en un mundo desmemoriado. Los cementerios no son espacios de miedo, son archivos comunitarios.

Los trabajos que se proponen en estas memorias buscan contemplar los espacios de la muerte como potenciales aulas abiertas para el aprendizaje de nuevas generaciones. De igual forma valoramos los ritos y prácticas que nos vinculan a quienes estamos vivos con nuestros ancestros. Los ritos funerarios invitan a comprender las relaciones íntimas que suceden en las comunidades: prácticas culinarias y acciones cotidianas, lúdicas y solidarias. Se puede aprender mucho de este contacto, pues los extraños son incorporados a los ritos. Vale aclarar, en este punto, que reconocemos la ritualidad funeraria, en muchos casos, desde lo ancestral, pero también desde lo *producido en*

² Elías, N. (2012). *La soledad de los moribundos*. Fondo de Cultura Económica. p. 12.

simultaneidad, idea acuñada por Eric Hobsbawn que, en su crítica con respecto a la construcción del tiempo en los estudios antropológicos de las sociedades no occidentales, propone una ancestralidad vigente.

Los cementerios son, además, espacios que generan relaciones económicas a su alrededor; existen comunidades e individuos cuyas actividades comerciales e ingresos giran en torno a la muerte. Lapideros, floristas, sepultureros y locales de comida constituyen elementos que complementan los cementerios. Es importante señalar que nuestra visión en torno al patrimonio funerario es liberadora: la muerte contribuye a entender los espacios donde se asientan y cobran sentido nuestras acciones. Cada cementerio es un espacio de simbologías profundas que debe ser entendido desde su comunidad.

En lo que respecta a la gestión de los Encuentros Nacionales de Cultura Funeraria, como broma, al conversar con colegas suelo decir que: «los muertos nos han abierto las puertas» y esperamos que continúen haciéndolo por largo tiempo. Estos eventos académicos se proponen como la consolidación de un espacio anual para visibilizar investigaciones y trabajos que permitan generar diálogo, reflexión y debate en torno a los estudios de la muerte y el patrimonio funerario. Por supuesto, es necesario reconocer la suma de voluntades de instituciones y personas. En el caso del *I Encuentro Nacional de Cultura Funeraria: la muerte como objeto de aprendizaje y reflexión*, realizado en Quito en 2017, agradecemos el valioso apoyo de las instituciones y equipos de trabajo del Instituto Metropolitano de Patrimonio, del Municipio Metropolitano de Quito, del Museo de la Ciudad, del Museo y Convento de El Carmen Alto, de la Sociedad Funeraria Nacional, de In Concerto y de la Fundación Quito Eterno.

Con respecto al *II Encuentro Nacional de Cultura Funeraria: la muerte como insumo de memoria y resistencia*, realizado en Cuenca en 2020, reconocemos el aporte de la Funeraria y Camposanto Santa Ana, el Cementerio Patrimonial de Cuenca EMUCE EP, La Metro, el Instituto Metropolitano de Diseño, el Museo Pumapungo (como parte del Ministerio de Cultura y Patrimonio del Ecuador), el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, la Casa de la Cultura Ecuatoriana Núcleo del Azuay, el Centro de Etnografía Interdisciplinaria de FLACSO-Universidad de Cuenca, Kaleidos y el Museo de las Conceptas.

También es importante destacar el apoyo para la consolidación del Comité Académico de la Red que estuvo encargado de revisar cada una de las ponencias presentadas para que cumpliera con estándares académicos. Por esta razón, agradecemos a: Luis Fernando Fonseca, Paola López, Jaime Iturralde, Diana Polo, Abel Ramírez y Leonardo Zaldumbide.

La Red Ecuatoriana de Cultura Funeraria continuará soñando y luchando para lograr que este documento, que recoge varias de las ideas de las autoras y los autores que participaron en ambos espacios, sea un aporte para que se continúen realizando nuestros encuentros nacionales. Nuestra intención es mantener siempre la diversidad en torno a las miradas transversales que permite la muerte como gran tema central, esto nos dará la pauta para consolidar y dar paso a la gran idea de que nuestro país se reafirme como la sede del XXIII Encuentro Iberoamericano de Valoración y Gestión de Cementerios Patrimoniales.

A disfrutar, a debatir, a reflexionar con estos interesantes textos y aportes desde distintas partes del país y de América Latina.

Daniel Rivera Albuja
Coordinador Nacional
Red Ecuatoriana de Cultura Funeraria

ADELA Y EL DERECHO A UNA MUERTE DIGNA

Modesto Ponce Maldonado³

No es frecuente que el tema de una novela sea presentado como ponencia en un evento como este, donde priman ensayos e investigaciones históricas, sociológicas o antropológicas relacionadas con las ciencias humanas. No obstante, confieso que me siento honrado y agradecido de que *Adela*, por la naturaleza de su contenido, haya sido incluida. Esta obra mereció una mención de honor en el II Concurso de Novela Breve «La Linares» (2017) que fue convocado por la Casa de la Cultura Ecuatoriana «Benjamín Carrión» y la Campaña Nacional de Lectura «Eugenio Espejo», y fue publicada por esta campaña en abril de 2017.

Un texto literario debe, sobre todo, interesar y conmover. Para ello, el instrumentado de la palabra —que nos identifica como humanos

³ Quito, 1938. Estudió Derecho en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Ha escrito los libros *También tus arcillas* (editado en 1998 y 1999), *El palacio del diablo* (2005), con el que ganó el Premio Joaquín Gallegos Lara del Municipio de Quito; *La casa del desván* (2008), seleccionada como una de las diez finalistas del II Premio Iberoamericano de Narrativa Planeta-Casa de América; *Los lenguajes de la piel* (2013); *Los hombres sin rostro* (2012), que fue publicada por la Campaña Nacional de Lectura, y *Adela* (2017), que recibió la Mención de honor en el II Concurso de Novela Breve «La Linares». Ha sido incluido en varias antologías de cuentos de Ecuador y Cuba. También trabaja como articulista en varias revistas literarias. Actualmente escribe una novela de contexto histórico y prepara otro libro de cuentos.

y ha sido concebido como recurso estético en la literatura— debe tocar, además de la inteligencia, nuestras emociones e imaginación. Son nuestras estructuras emocionales las que determinan, sobre otras consideraciones, nuestras reacciones y actitudes, nuestra forma de ser. Creo que la historia está empujada más por la imaginación y la creatividad humana que por la razón misma. La locura, los desbordes de la mente o los extremismos más radicales y crueles están motivados por desviaciones emocionales: creencias que se asumen como verdades absolutas y que no admiten contradicciones... Incluso en el plano de la ciencia, de los descubrimientos o inventos, el papel de la imaginación es preponderante. Basta como ejemplo —que nos llena de asombro e impotencia por la dificultad para concebirlo o entenderlo— todo lo que ha ocurrido en las últimas décadas en la exploración del cosmos, en la física cuántica, en las deducciones e hipótesis sobre la naturaleza de los llamados agujeros negros, en la misma química incorporada a la física, en el origen del universo en continua expansión, en la insignificancia de nuestro planeta —menor a un grano de arena—, del sistema solar y la Vía Láctea. ¿Cómo podemos asimilar que una masa compacta de neutrones, con una densidad de un billón de millones mayor que la del agua, pueda pesar cien millones de toneladas por cada centímetro cúbico? Por lo que luego explicaré, estas reflexiones sobre el universo infinito que nos rodea tienen relación cercana con el tema central de mi obra: el cerebro humano.

Pero vamos al contenido de la novela: el derecho a la muerte, el derecho, ante todo, a una muerte digna. Las referencias propias de la novela, como estructuras, personajes o la historia que se cuenta no serán analizados, aunque son indispensables las consideraciones sobre Adela, la mujer de Luis Enrique, convertido en un vegetal a causa de un derrame cerebral, y sobre la monja Elisa y el doctor Diego Lara —ambos con historias personales muy duras— que trabajan en el sanatorio donde el esposo de Adela ha sido recluido en estado de coma irreversible, sin posibilidad alguna de relacionarse o interactuar con los demás.

Él respira y su corazón funciona sin ninguna ayuda, pero debe alimentarse mediante una sonda conectada a su estómago y requiere atenciones especiales para que su cuerpo no se llene de escaras y llagas o para evitar que su posición le conduzca inevitablemente a una

neumonía, a un infarto o a la atrofia muscular. ¿Alguien puede decir, a los comienzos del siglo XXI, qué sucede en su cerebro mientras dura su «vida» por diez o más años? Pienso que nadie tiene esa posibilidad.

Luis Enrique está hospitalizado porque tiene una familia que puede hacerlo y un seguro médico que le ampara y paga su internamiento. La mitad de la humanidad, o sea, 3500 millones de personas, vive con la misma renta anual de la que gozan las setenta personas más ricas del mundo. ¿Quién cuida de los enfermos terminales de la mitad de la humanidad, de los 1500 millones que padecen de hambre? ¿Quién cuida de los viejos postrados e imposibilitados cuando las situaciones familiares son extremas, cuando sus hijos o hijas están casados y trabajan a más de atender a su familia? Piénsese nada más que puede hacer la mayoría de los ecuatorianos en estos casos. Considérese la carga insostenible para una familia, el sufrimiento, el sacrificio para hijos o nietos que dejan de estudiar para atender a un enfermo. Basta acercarse y observar, consultar estadísticas, ir a los hospitales, a los centros de ancianos, a los lugares donde ofrecen cuidados paliativos a seres, generalmente, abandonados por sus familiares...

La novela *Adela* está precedida de tres epígrafes. El primero, tomado del Eclesiastés 3:2-3 que dice: «Hay tiempo de nacer y tiempo de morir; tiempo de plantar y tiempo de arrancar lo que se plantó. Tiempo de dar muerte y tiempo de dar vida; tiempo de derribar y tiempo de edificar». El segundo fue tomado de *La muerte de Virgilio*, del autor austríaco Hermann Broch, una de las cumbres literarias del siglo XX: «solo quien asume la muerte, puede cerrar el círculo en lo terreno; solo a quien busca el ojo de la muerte, no se le rompe el propio, cuando debe mirar la nada frente a frente». El tercero, de *Ulises* de James Joyce, explicable para el lector que haya tenido la paciencia de leer hasta las últimas páginas de *Adela*. Nótese que la Biblia católica, por lo menos en la edición que consulté, utiliza las acepciones ‘arrancar’ en vez de ‘cosechar’, y ‘derribar’ como opuesto de ‘edificar’. La principal edición protestante conocida como Reina Valera, usada también por evangelistas, emplea los mismos verbos. Ambos términos bíblicos, excluyentes y definitivos, tienen un sentido similar.

Las experiencias vividas, las lecturas y el hecho de reflexionar y de buscar explicaciones sobre el mundo me llevaron a cuestionarme qué somos, de dónde venimos, a dónde vamos, qué hacemos en

este mundo. Estas fueron interrogantes, dudas, incertidumbres que comencé a plantearme desde los diecisiete años. Para decidirme por el tema de *Adela* —al empezar a escribirla suspendí temporalmente otra novela—, fue determinante el desafío de responder: ¿qué es vivir?, ¿qué es realmente estar vivo?, ¿qué es la *vida*, en suma? Otro elemento fue el convencimiento de que el cerebro humano —ese gran desconocido de aproximadamente 1600 centímetros cúbicos, encerrado en una cavidad ósea que descansa sobre nuestros hombros y provisto de orificios que dan al exterior y nos permiten ver, respirar, oír, hablar, comer y desechar— es equiparable o semejante a ese cosmos exterior, inconmensurable, cuyas leyes son apenas conocidas. Un amigo ecuatoriano, físico nuclear, que ha vivido desde joven en EE. UU., me decía que nadie puede asegurar conocer ni un 3% del universo. El cerebro es un cosmos pequeño, igualmente misterioso, insondable, sin límites conocidos. Nadie puede presumir de conocerlo, pienso, sino en proporciones muy reducidas, con la particularidad extraordinaria de que es el origen de nuestra conciencia de ser y existir, de la memoria, del razonamiento, de recibir y procesar información, de la estructura emocional, de todas las sensaciones, de los sentimientos, de la sexualidad, de dirigir todas las funciones del organismo, de nuestras particularidades genéticas.

De la cabeza para abajo somos muñecos, espantapájaros, nada, en definitiva. Lo mismo sucede con el cerebro de los animales de estructura semejante, con la diferencia de que el nuestro ha evolucionado por miles y miles de años hasta aumentar su complejidad y contener de cincuenta a cien mil millones de neuronas, de las que 10 mil millones transmiten señales a mil millones de conexiones. El cerebro humano es un universo, un cosmos infinito. Pensemos, nada más, en el subconsciente que no está a nivel de nuestra percepción ordinaria, en los temores, en los miedos, en los fantasmas que llevamos adentro. Consideremos, nada más, que la mente de un esquizofrénico puede literalmente ver y oír fuera de la realidad, lo mismo ocurre con quienes sufren otros tipos de demencia, enfermedades degenerativas o trastornos psíquicos. También podemos reflexionar sobre las visiones de los santos, generalmente producidas por ayunos prolongados, y las experiencias, muy frecuentes y no necesariamente dañinas, derivadas del uso controlado del cannabis, LSD, mezcalina o ayahuasca. Añadamos a

todo esto dos reflexiones: la primera, que es sabido que usamos apenas un 20% de la capacidad cerebral y, la segunda, que toda esta energía inconmensurable se debe a reacciones físicas y químicas. Con todo ello, me siento incapaz de entender el concepto de «inteligencia artificial».

Volvemos entonces a las interrogantes iniciales: ¿qué es estar vivo?, ¿quién puede siquiera suponer, a pesar de los adelantos científicos, lo que sucede en el cerebro de un individuo que sigue respirando en estado de coma? El electroencefalograma se queda en la periferia y no nos puede dar sino una respuesta evasiva: «está clínicamente muerto», un eufemismo. Recordemos que la muerte es una ley natural, biológica, inexorable, indispensable para que la humanidad y nuestros hijos y nietos vivan y se desarrollen. Sin muerte no hay vida.

Sin perjuicio de nuestra absoluta individualidad que nos hace ser y sentirnos seres únicos, solo somos uno más en los más de quince millones de habitantes de esta nación y en los miles de millones de seres del planeta; pero también somos, en realidad, la suma de los otros. Desde la gestación, son otros los que nos trajeron, y de ellos heredamos, no solamente los genes, sino, sobre todo, una cultura que se ha acumulado desde hace cientos y miles de años. Nos forma además el lugar donde nacemos y todo lo que nos rodea. Ser uno mismo es, sobre todo, tener la capacidad de relacionarse con los semejantes, convivir con ellos, comunicarse, interactuar, habitar en la misma ciudad, porque cruzarse con un desconocido en la acera es una forma de participar de algo en común. Nacionalidad, lengua, religión, ciudadanía, familia, escuela, universidad, trabajo, profesiones, hijos, amigos, amores y desamores, actitudes, formas de pensar... Sin los otros no somos nada, o casi nada. Las sociedades no son la suma de los individuos, sino mucho más.

Hago estas reflexiones porque, en el caso de la eutanasia, y aun en un tema tan difícil como el del aborto, el problema no es personal ni familiar solamente, sino social, socioeconómico. Es un asunto que interesa a la sociedad, una materia que requiere de políticas públicas, de legislación, de educación y de cambiar los parámetros con que se miran ciertas cosas por perspectivas y actitudes profundamente humanas. La sociedad está sobre los individuos. Somos libres, ¿pero hasta qué punto? No podemos vulnerar derechos ajenos, pero, ¿qué es ajeno en el mundo actual, si no lo son los niños y mujeres que mueren de inanición, las víctimas de las guerras, de los genocidios, la desigualdad? Pensemos

solamente en la depredación y la destrucción del medio ambiente. El ser humano no podrá defenderse, pero la naturaleza tiene sus reglas y saldrá sola, aun a costa de la humanidad, si es necesario.

La cultura, entonces, es lo que somos, ella lo abarca todo, en especial la *vida* y la *muerte*, el Eros y el Tánatos de los griegos. Aún más, estamos hechos, a más de lo que recibimos en nuestras cortas vidas, por siglos, de millones de muertos que nos antecedieron. La cultura de la muerte es más larga que la de la vida o, si se quiere, se transforma en ella al incorporarse a las sociedades y a los individuos. ¿Cuántos libros de los leídos están escritos por muertos? La historia es obra de los muertos. ¿Cuántas obras que representan la muerte llenan los museos? Las manifestaciones humanas ante el hecho de la muerte son fenómenos básicamente culturales, a lo que habría que añadir que son también una respuesta a nuestro instinto de conservación, a la felicidad de estar vivo, de permanecer junto a los seres que amamos. Este instinto, más el sexual, son los más poderosos del ser humano y ambos se relacionan con un término de apenas cuatro letras: *amor*, lo único capaz de mantenernos vivos. No obstante, sirva de ejemplo, por motivos culturales y de tradición se ha logrado neutralizar el instinto de conservación. Es el caso de los suicidios rituales, del soldado que va a la guerra, del mártir de una causa, del que se deja matar por honor, del que prefiere morir por salvar a otros o al ser amado, o de quienes, por procesos internos muy profundos, se quitan la vida con cierta frialdad.

Muchos casos de autoinmolación, se dice, son incontrolables y los individuos no tienen conciencia de lo que hacen. No estaría tan seguro. De lo que sí estoy seguro, es que se impone una cultura a favor de la muerte digna en casos en que vivir es insoportable. Si seguir viviendo ha perdido totalmente el sentido y si el ser humano no escogió nacer, que le quede el derecho de morir con respeto, con dignidad, sin padecimientos extremos y sin el dolor e impotencia de sus familiares y amigos. Si el derecho a la vida es el más importante, el derecho a una muerte digna debe ser reconocido como uno de los derechos humanos fundamentales, en el mismo rango.

Por otra parte, pienso que el objeto de la vida es ser feliz y es casi inconcebible hacerlo sin los otros, sin los demás. Para ello, la realización personal propia es un requisito indispensable, pero el reflejo de nuestras actitudes, de nuestra forma de ser y de desarrollarnos será siempre los

demás. Los otros nos miden y nosotros medimos a ellos. Estamos juntos y frente a otros en toda nuestra trayectoria en este mundo.

Al comenzar a escribir *Adela*, yo me preguntaba qué hacer con Luis Enrique, de quien se cuenta, desde la primera página, que cae fulminado por un derrame cerebral que lo pone en el umbral exacto entre la vida y la muerte. Luego de pasar unas cortas semanas en su casa, se pierde poco a poco hacia adentro. Cuando los últimos apretones de manos, las últimas miradas y los postreros esbozos de sonrisas con su mujer se acaban, no vuelve a levantar sus párpados. Después es internado definitivamente en el Asilo de la Misericordia, una institución para los que jamás podrán retornar: seres en estado terminal y otros que podrían mantenerse así por años. Después de este Luis Enrique que se quedó sin los otros... me quedaban Adela y sus hijos; la monja italiana Elisa, jefa de enfermeras, y el doctor Diego Lara que superó un estado comatoso después de un accidente y se dedicó, de por vida, con el rostro algo deforme, a atender a los irrecuperables. Pero había algo más, algo que era realmente desequilibrante como escritor: el cerebro de Luis Enrique que le ordenaba al corazón seguir latiendo y a los pulmones seguir respirando. Ahí estaba el misterio insondable de ese universo perfecto, infinito, misterioso, desconocido.

Antes de su colapso, Luis Enrique había notariado con la anuencia de su mujer, hijos y tres de sus amigos, entre ellos un abogado y un médico, un documento que se conoce como *testamento vital* o *declaración de voluntad anticipada*. Este recogía su decisión: «no me permitan subsistir en ese estado». Él tenía antecedentes familiares y además había sufrido un ataque que lo dejó con limitaciones motrices.

Con Luis Enrique entre la vida y la muerte —muerto en vida, acostumbramos a decir—, revisé algunas de mis lecturas. En *Los demonios* Dostoyevski (1957) dice: «La libertad absoluta existirá cuando dé lo mismo vivir que no vivir» (p. 1148). La libertad que significa que nadie ni nada nos ate. Esta frase se encuentra reproducida en uno de los capítulos de mi anterior novela, *Los lenguajes de la piel*, que trata principalmente del eros, pero en ella la vida tiene intenso peso como contraparte de la muerte. Al pintar al personaje masculino principal después de un proceso canceroso que superó, escribí en esta novela lo que sigue:

Y, en caso extremo, no morirse de pedazo en pedazo, de semana en semana, a veces de año en año, dejando nuestros restos que se van en trozos en manos de quien nos ama, que deberá cavar pequeñas tumbas hasta que el despojo final ocupe la última de la hilera. Pero es difícil, porque no estamos preparados, aunque debemos evolucionar hacia esa solución final. La muerte es parte de la vida. No elegimos vivir, y si podemos dirigir nuestras vidas o tratar de hacerlo, ¿por qué no nuestra muerte, que es mucho más rápido y simple? Cuesta construir una vida. No cuesta nada terminarla. ¿Quién nos obliga a contar con nuestros dedos —si nuestra cabeza no ha muerto antes— los tiempos que nos restarían? Morir es fácil. Apurar el fin es posible y deseable. Lo duro es tener que morir. (Ponce, 2013, p. 340)

El español Francisco Umbral (1975) escribió en la novela *Mortal y Rosa*: «El cuerpo es una máquina para vivir y resulta inútil advertirle continuamente que la muerte no importa. El cuerpo no tiene más que una dirección» (p.126). ¿Por qué no tratar de anticiparse, si el final es cercano e irremediable? No podemos cambiar la dirección.

Hace casi veinte años, en mi primer libro de cuentos, en uno de los relatos cortos titulado «Nunca me dejes, Laura», traté ya el tema: una novia que salió ilesa de un accidente de tránsito inyecta algo en la vena de su joven compañero quien ha quedado convertido en vegetal. Antes de morir, él habla sin intentarlo y le dice: «Te adoro. Adiós, Laura». En el cuento hay una directa referencia a las palabras de Juan Rulfo (1969) en *Pedro Páramo*, la gran novela latinoamericana: «Todo consiste en morir, Dios mediante, cuando uno quiera, y no cuando Él lo disponga» (p. 15). El sueco Hjalmar Soderberg escribió en 1905, en la novela *Doctor Glas*: «Tiene que llegar, y llegará, el día en que el derecho a morir se considerará mucho más importante e inalienable que el derecho a depositar una papeleta en una urna electoral» (1967, p. 69). El cubano Leonardo Padura (2011), en esa extraordinaria novela que es *El hombre que amaba a los perros*, escribe algo que es excesivamente duro y me afecta repetirlo: «Siempre he pensado que es preferible un suicidio limpio a una muerte sucia» (p. 592). Resume esta frase el dramático cuadro, el trágico escenario que reproduzco en mi libro y que se repite en las instituciones que reciben pacientes terminales.

En el año 2008, *La casa del desván*, novela escrita por mí, quedó entre las diez finalistas del Premio Iberoamericano de Narrativa

Planeta-Casa América, entre más de quinientos participantes. El tema fue la situación de un enfermo mental, un esquizofrénico, recluido en un sanatorio. La mayor parte de la obra sucede en la mente del protagonista, quien crea una nueva vida que sucede justamente en una casa provista de un ático donde habita una familia. Él hace amistad y se involucra con sus miembros. Este es el mundo que su mente enferma y rota creó.

Debo mencionar que, en mi oficio, el inconsciente, ese misterioso y ambiguo habitante del cerebro, ejerce un rol fundamental. Escribo en frío, nunca un vaso de licor ni excesivo café. Tampoco espero a la llamada «inspiración» que no existe. Ya lo dijo Edison: 99% de transpiración, 1% de inspiración. Marguerite Duras (2000) en esa maravillosa obra llamada *Escribir*, dice: «Lo que se escribe es lo desconocido. Antes de escribir, no sabemos nada de lo que vamos a escribir» (p. 55). Disponer de ideas, personajes, historias, ambientes es solamente un proyecto. Y si me refiero a mi experiencia personal, es porque muchas veces, luego de revisar un párrafo, una página, me pregunto: ¿de dónde salió esto? En mi primera novela, *El Palacio del Diablo*, mi subconsciente pugnaba por introducir ciertos personajes y referencias que no estuvieron previstos y que claramente no cabían en la obra. Recurrí, sin darme cuenta, a algo insólito: inventar un narrador, un coautor imaginario que venía a visitarme —casi lo sentía llegar— para exigirme que escribiera con él. Con este buen señor, pues, escribimos, en primera persona de plural, ocho de los cincuenta capítulos que tiene el libro. Nada más ni nada menos que el poder omnipotente del subconsciente. Nunca tuve la intención de hacerlo y esos primeros textos fueron archivados. Luego me di cuenta de que fueron mis deseos no aceptados los que se impusieron.

De modo que el desafío de escribir *Adela* fue crear un mundo propio para un cerebro muerto para el exterior, prisionero de sí mismo, incapacitado de hacer vida con sus seres amados, con su trabajo, con su ciudad, pero con la energía suficiente para ordenar al cuerpo, seguir respirando y seguir con vida. La novela describe, pues, el mundo que formó Luis Enrique. De ficción total para el autor, real para el protagonista.

Luis Enrique inventa ese pequeño universo al que se traslada bajando una escalera metálica que le conduce a una cueva oscura, luego

a una cúpula muy alta y a un socavón que, al recorrerlo, se da cuenta que es un sendero que da vueltas en el interior de una gran esfera negra. Luis Enrique está dentro de esa esfera. La cueva se ilumina con una luz que él mismo proyecta, una luminosidad que significa que su cerebro no ha muerto. La cúpula, en cambio, corta la luz que emana del propio Luis Enrique, es absolutamente negra, pero desde lo alto se producen, durante sus visitas, juegos de luces danzantes, visiones fragmentadas que multiplican personas u objetos de su vida, rostros de antepasados, retazos de fotografías o, en otras ocasiones, figuras esperpénticas, siluetas que se mueven, caras de rostros que le increpan y se burlan de él, como también recuerdos de fiestas infantiles, juegos, escenas de su vida de biólogo, seres tragados por arenas movedizas, pájaros que se precipitan sobre las rocas y se despedazan, animales que realmente existen y pueden sobrevivir sin comer, congelados por meses y luego vuelven a la vida cuando los hielos se convierten en agua, además de otros que resisten temperaturas altísimas y otros que subsisten casi sin respirar...

Luis Enrique reproduce en esa forma su propia situación, pero también su esperanza. Además, tiene conciencia de sí mismo, sabe que no tiene hambre ni sed, que está limpio y afeitado, que no siente dolor y que es atendido. Luis Enrique sabe que debe salir de allí, pero descubre, luego de caminar por mucho tiempo por el socavón, que hay una gelatina negra que, con lentitud, va subiendo y algún momento invadirá la esfera y lo absorberá. Teme, sobre todo, que, aún en ese caso, seguirá con vida. Un día, al tratar de salir de la cueva, encuentra que la escalera hacia el exterior ha desaparecido. Trata de subir por la cúpula, pero es imposible. Desde varios metros de altura cae, pero con lentitud como si fuera una pluma y no se lastima. Comprende que no podrá autodestruirse. La esperanza — ¡siempre la esperanza en el ser humano, nuestra fiel aliada! — está en lo alto de la cúpula, que, al fin, deja ver dos lunas más arriba: una grande y blanca, otra pequeña y azulada... Piensa que la salvación o la liberación, lo que fuere, está allí. Se limita a dormir y a esperar... En las dos últimas páginas de la obra, Luis Enrique es salvado o liberado de su condena, la más atroz de todas las condenas que es posible imaginar...

Un psicólogo y educador español, de gran formación académica, ha escrito un libro que —sean cuales fueren nuestros puntos de vista

sobre el testamento vital, la muerte asistida o la eutanasia— es necesario leer. La obra se titula *Morir es nada* y su autor es Pepe Rodríguez (2002). En las primeras líneas ya se lee lo siguiente: «Cuando se nace ya se tiene edad suficiente para morir» y más adelante, «Estamos solos ante la muerte, pero necesitamos desesperadamente llegar bien acompañados hasta allá» (p. 7). Impresiona la bibliografía de esta obra y la tarea investigativa que debe haber exigido. Más adelante se lee:

La fe —si se experimenta con madurez y mesura— no le hace mal a nadie, sino lo contrario. Creer [...] puede hacer más soportable la vida y de la idea de la muerte y, tras esta, si la promesa de vida *post mortem* no se cumple, ya no habrá posibilidad de enterrarse ni de sentirse mal ante la esperanza defraudada; ya no hay la menor capacidad de fracasar cuando ya no se es nada ni nadie. [...] Y si acaso resultare todo lo contrario [...] ya nos enteraremos, tanto los no creyentes como los creyentes. (p. 44)

Y, más adelante añade (el libro fue escrito antes de que en ciertos países se legalizara la eutanasia):

Nadie puede morir de viejo, en todo el mundo es ilegal morir de viejo, las estadísticas de mortalidad requieren que en cada certificado de defunción conste alguna causa, cualquiera sirve, excepto la vejez. Es una más de las muchas paradojas de un sistema medicalizado que nos ve como simples diagnósticos antes de como los seres humanos que somos. (p. 103)

Rodríguez sostiene que el derecho a la vida no puede convertirse en la obligación de mantenernos vivos.

La religión es una creación cultural del ser humano que nace del hecho de buscar explicarse lo inexplicable, de saber que algún día acabaremos, del sufrimiento, de la enfermedad, de la pobreza, de la misma muerte que nos lleva a la necesidad de un dios que nos ampare. Son hechos profundamente humanos. Las civilizaciones primitivas tenían otro concepto de la muerte, aunque la idea del más allá era muy generalizada. Los chimpancés y otros animales de cerebro superior saben que morirán, tienen sus rituales y sufren. No estamos tan lejos de ellos. Los ateos, sabido es, son muchas veces grandes místicos para

compensar la angustia del vacío, de la nada, o poseen cualidades de enorme «contenido espiritual», por llamarlo de alguna forma. Por esta razón yo he hablado de lo que se me ha perdido: el derecho a la muerte digna en la novela *Adela*.

El escritor y profesor universitario Raúl Serrano (2017) opinó, al referirse a un capítulo de la obra, lo siguiente:

Este capítulo es emblemático porque las tensiones de ese debate entre ciencia, realidad y fe, se lleva con maestría. Esa tensión no llega a convertirse en proclama por lo uno ni lo otro; todos los elementos de ese debate fluyen como parte de lo que domina, por un lado, a Adela, desde el azoro y la desesperación, como por el otro al médico Diego, quien volvió desde las tinieblas por obra y gracia de fuerzas que para sor Elisa se explican desde la fe. (p. 93)

Esta exposición está alejada de toda pretensión de convertir el derecho a una muerte digna, expresado a través de la novela, en un motivo para consideraciones propias de la teología moral, de la ética de determinadas religiones o de creencias o dogmas religiosos.

Para escribir *Adela*, visité en varias ocasiones un lugar en donde se atiende a enfermos incurables que morirán en treinta días o en seis meses y a otros, a veces jóvenes, con males cerebrales definitivos. Estuve cerca de muchos agonizantes y de otros enfermos sin retorno. Hablé con médicos y psicólogos y me enteré de sus historias y de que la mayor parte fueron abandonados por sus familiares, quienes no tenían dinero para solventar los gastos. Salvo tres casos de conocimiento personal, dos de ellos indirectos, ni los nombres de los pacientes ni sus historias fueron alterados. Hoy es frecuente, aún sin conocimiento de familiares, sedar profundamente al enfermo que ha llegado a límites intolerables de dolor, por ejemplo, se suministran altas dosis de oxígeno para evitar la asfixia a sabiendas que provocará un paro cardíaco. ¿Dónde está la diferencia de fondo entre la eutanasia pasiva y la eutanasia activa?

Los cuidados paliativos son indispensables. A través de ellos, no solo se evitan los sufrimientos y dolores, sino, cuando en el enfermo hay conciencia de la situación, se prepara al paciente y a sus familiares para la muerte (este no es el caso de Luis Enrique). Tanto el paciente como sus íntimos se aferran, como todos nosotros, desesperadamente a la vida, a seguir existiendo. En las semanas o días finales tratamos, además,

de reconciliarnos con nosotros mismos, de perdonar, de volver a ver a personas distanciadas, de arreglar nuestros asuntos, de recorrer nuestras vidas, de limpiarnos por dentro. Es un proceso maravillosamente humano que hay que respetar. Hasta que se llega al límite...

Alguna ocasión, por la confesión de un médico que falleció, me enteré de que, ante un cáncer que acabaría con uno de sus amigos en pocos meses y dejaría sola a su mujer y a sus tres hijos de edad escolar —cuya única propiedad era una pequeña casa hipotecada—, pidió al facultativo le proporcionara los medios e instrucciones de cómo usarlos. Al día siguiente, el médico firmó el certificado de defunción. La otra alternativa era vender la casa para vivir unos meses más, tratar al enfermo con lo que suele llamarse encarnizamiento terapéutico y dejar a la familia en la miseria.

En un artículo que apareció hace unos años en el diario *El País* de España, se lee que los más duros detractores de la muerte asistida son partidarios, muchas veces, de la pena de muerte, como los más radicales enemigos del aborto ven, con total indiferencia, la muerte diaria de miles niños víctimas del hambre, de la desnutrición o de enfermedades evitables, o de chicas adolescentes desangradas que, si viven, quedan destrozadas y carentes de futuro, sin porvenir en la mayoría de los casos. Uno de cada cuatro embarazos en el Ecuador es de menores de edad. Basta ver los periódicos y las estadísticas. Un caso de petición judicial para obtener la desconexión de una mujer sin esperanza de vida produjo más escándalo en los EE. UU. que las víctimas inocentes, mujeres y niños, de las guerras y del sida en África o que los ahogados en el Mediterráneo. El japonés Kenzaburo Oe (1989), en la novela *Una cuestión personal*, reflexiona sobre uno de sus temas preferidos, la eutanasia. Dice que, en segundos, sin sufrimiento, la persona «vuelve a ser la fina nada en la llanura que abarca infinitos años» (p. 43). Recomiendo mirar tres películas sobre el tema: *El doctor Muerte* (2010), con Al Pacino, sobre un caso real que sucedió en los EE. UU.; el filme español *Camino* (2008) y el francés *Amor* (2012) con Jean-Louis Trintignant.

El instinto de conservación, el amor a la vida y a estar vivo; las ideas morales y las posturas religiosas son contrapesos poderosos, totalmente respetables, por cierto, contra estas prácticas. Es el gran peso de la cultura, en suma. En lo personal, creo que debemos tratar de pensar mucho y prepararnos, dentro de lo posible, para el último

día o el final de las personas amadas. Más que en los límites morales o religiosos, me atrevería a recomendar pensar en el *Amor*, así, con mayúscula. Es lo único que puedo decir como ser humano. Todo lo demás lo he dicho a través de *Adela* y sus entrañables personajes.

Bibliografía

- Dostoyevski, F. (1957). *Los demonios*. Editorial Aguilar.
- Duras, M. (2000). *Escribir*. Anagrama.
- Kenzaburo, O. (1989). *Una cuestión personal*. Anagrama.
- Padura, L. (2011). *El hombre que amaba a los perros*. Tusquest.
- Ponce, M. (2013). *Los lenguajes de la piel*. Pan Óptika.
- Rodríguez, P. (2002). *Morir es nada*. Domingraf impressors.
- Rulfo, J. (1969). *Pedro Páramo*. Fondo de Cultura Económica.
- Serrano, R. (2017). «Adela las metáforas de lo humano». <https://www.eltelegrafo.com.ec/medios/especiales/2019/EdicionesCartonPiedra/303.pdf>
- Soderberg, H. (1967). *Doctor Glas*. Seix Barral.
- Umbral, F. (1975). *Mortal y rosa*. Cátedra.

APROXIMACIÓN A LA GESTIÓN CULTURAL EN ESPACIOS FUNERARIOS: CASO CEMENTERIO PATRIMONIAL DE GUAYAQUIL

Paola Martínez Murillo⁴

Guayaquil, puerto principal del Ecuador, se constituye como una ciudad comercial y moderna, sin embargo, sus espacios culturales e históricos están invisibilizados, aunque estén insertos en la urbe, como es el caso del Cementerio Patrimonial de Guayaquil. Desde el año 2003, cuando se lo declaró Patrimonio Cultural de la Nación, se crearon recorridos en su interior para reactivarlo. Estas acciones han puesto en valor a personajes y espacios antes olvidados, como la tumba del escritor Medardo Ángel Silva o el sepulcro del soldado milagroso que se encuentra ubicado en el cerro que cobija el camposanto. Este proceso de rescate ha sido multidisciplinario: el turismo, la cultura y la empresa privada sumaron estrategias para posicionar al Cementerio Patrimonial de Guayaquil como un referente de la memoria de la ciudad. La

⁴ Es magíster en Comunicación Social en Producción de Servicios Culturales. Su formación profesional se ha encaminado hacia la gestión cultural con proyectos sustentables para la difusión y preservación del patrimonio cultural. Es defensora permanente de la memoria social y el uso libre del espacio público. Uno de los lugares que ha intervenido es el Cementerio Patrimonial de Guayaquil, donde aplicó un sistema integral que incluía capacitaciones, rescate de patrimonio edificado y la creación de recorridos patrimoniales dentro del camposanto.

narrativa que se construye desde un camposanto tiene que ver mucho con la significación que se le atribuye sus usuarios, administradores, historiadores y turistas. La suma de todas estas lecturas genera un discurso, a veces dispar, en el que convergen las necesidades de cada sector, por esto no se logra consolidar un eje que sea el canal de comunicación entre la necrópolis y sus visitantes vivos.

El reconocimiento de un cementerio como repositorio del patrimonio cultural de una sociedad está amparado en varios acuerdos internacionales, entre los más representativos está la Carta de Burra del Consejo Internacional de Monumentos y Sitios (1999), la Declaración de Newcastle (2005) y la Carta Internacional de Morelia (2005), en esta última: «Se formulan principios y criterios para conocer, valorar y proteger los sitios funerarios en el ámbito internacional. Su objetivo es reafirmar el derecho a la cultura en los espacios funerarios y la conveniencia de combinar la preservación con la gestión» (Red Iberoamericana de Valoración y Gestión de Cementerios Patrimoniales, 2005, p. 1).

La Red Iberoamericana de Valoración y Gestión de Cementerios Patrimoniales firmó, en el año 2010, la Declaración de Paysandú. En ella sometió a revisión la Carta de Morelia y ratificó todo lo descrito en esta, pero añadió una idea no contemplada: la explotación de la dimensión pedagógica del patrimonio funerario. Así, la Declaración de Paysandú dejaba patente que: «Los cementerios y sus manifestaciones materiales e inmateriales ofrecen la posibilidad de construir proyectos pedagógicos integrales que fomenten el valor educativo que estos espacios contienen y potenciar así su valor patrimonial» (Red Iberoamericana de Valoración y Gestión de Cementerios Patrimoniales, 2010, p. 2).

En este contexto, el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural Regional 5 de Ecuador, el 18 de octubre del 2003, a través de la Subsecretaria de Cultura del Ministerio de Educación y Cultura de entonces, declaró como Patrimonio Cultural de la Nación un sector del Cementerio General de Guayaquil. Sin embargo, en esta etapa no se contemplaron algunas zonas importantes del camposanto, como las tumbas del Ruiseñor de América, el cantante de «Nuestro Juramento», Don Julio Jaramillo o la del expresidente del Ecuador, el Doctor Jaime Roldós Aguilera. Fue así, que, en el año 2011, se amplió dicha declaratoria,

se aumentó toda la extensión del cementerio y, adicionalmente, se propuso la implementación de recorridos patrimoniales.

Para diseñar cada una de los recorridos se revisaron las 255 fichas registradas en el Inventario del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural y se seleccionaron los bienes culturales, entiéndase tumbas, mausoleos, nichos, sarcófagos, etc. de mayor trascendencia desde el punto de vista histórico cultural, así como estético. A partir de ello se efectuó un recorrido *in situ*, llegando a delimitar 4 recorridos. (Instituto Nacional de Patrimonio Cultural Zonal 5, 2011, p. 74)

Recorridos en el cementerio patrimonial de guayaquil

Las rutas fueron creadas según la trascendencia histórica, artística, cultural y popular de los bienes con los que cuenta la necrópolis. *Bajo el cielo del recuerdo* es un paseo para conocer aquellos personajes que, con su voz, su letra o su valentía, lograron forjar la historia; *Entre la grandeza y la huella eterna* plantea la visita a expresidentes y personajes destacados como José Joaquín de Olmedo y Vicente Rocafuerte. Para rendir homenaje a la memoria musical y literaria se ha incorporado el sendero *Tras la sombra del último verso* y para mostrar los conjuntos escultóricos *Memorias y el vuelo de los ángeles* hace una descripción de obras y grandes artistas como Enrico Pacciani, Pietro Capurro o Hugo Faggioni. Cada recorrido tiene un tiempo estimado de dos horas de duración.

Acciones complementarias a los recorridos

El Cementerio Patrimonial de Guayaquil está equipado con directorios informativos, en tres de las puertas principales, donde los usuarios pueden organizar su visita. Este espacio cuenta, además, con un código QR que puede ser escaneado por cualquier móvil y muestra la información de los recorridos, lo que permite trasladarse dentro del camposanto. También se han desarrollado conciertos y recorridos nocturnos que han generado un acercamiento con los diferentes tipos de públicos. Estas actividades las realizó el extinto Ministerio Coordinador de Patrimonio.

Capacitación interna y externa

Figura 1

Personal en el Cementerio Patrimonial de Guayaquil



Nota: fotografía realizada por la autora.

En el año 2011, el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural Regional 5 realizó talleres para capacitar a los guías turísticos y los gestores culturales que son los actores principales del desarrollo de una cultura de conocimiento patrimonial para el turista local como extranjero. Se logró estandarizar la información entre los participantes, la aplicación de las rutas *in situ* y del planteamiento de propuestas que permitieron fortalecer los recorridos con nuevos elementos.

El Cementerio Patrimonial de Guayaquil es el primero a nivel de Latinoamérica que dispone de señalética en todos los 255 bienes de su camposanto que han sido declarados patrimonio cultural del Ecuador.

Situación actual

En el documento de la Declaratoria del Cementerio de Guayaquil como Patrimonio Cultural de la Nación se señala que los recorridos no son una propuesta rígida, sino una base para crear nuevas rutas (Instituto Nacional de Patrimonio Cultural R5, 2011, p. 75).

Figura 2

Diseño del boleto Súper Lotto Patrimonial



Nota: fuente Junta de Beneficencia de Guayaquil (2017).

El Club de Historia del Archivo Histórico del Guayas, por ejemplo, organiza recorridos abiertos que proponen diversas rutas según personajes o temáticas elegidas. La Junta de Beneficencia de Guayaquil, ente administrador del camposanto, con base a la propuesta de recorridos, ha creado las denominadas Rutas Patrimoniales y actualmente está buscando recursos para que la UNESCO reconozca al Cementerio Patrimonial de Guayaquil como Patrimonio Cultural de

la Humanidad. Para financiar los estudios de esta postulación, lanzaron en agosto del 2017 el Súper Lotto Patrimonial, producto que se distribuye una vez al año, siempre en agosto, mes dedicado a las artes. Es curiosa esta iniciativa y el recurso comunicacional que proyecta la Junta de Beneficencia de Guayaquil. Cada ciudadano que compra un boleto aporta para el financiamiento de la declaratoria. Ya no hablamos solo de visitantes del camposanto; su rol, ahora, es el de un habitante de la urbe que pone sus ojos en este espacio y que con su contribución empieza a generar una dinámica de reconocimiento de este sitio, ya no solo como un símbolo de luto, sino como el lugar en el que yacen expresidentes, escritores y músicos.

Acerca de la necrópolis

Este cementerio, es un espacio cargado de simbolismos, códigos, leyendas y personajes. La gestión cultural propone estrategias para determinar la factibilidad de las iniciativas y la viabilidad de las acciones encaminadas.

La propuesta implementada en el Cementerio Patrimonial de Guayaquil partió desde la postulación para la declaratoria y siguió un proceso al que se sumaron varios componentes como:

1. **Planificación de actividades:** se exploraron los diferentes recursos que podían usarse para dar a conocer el camposanto y se determinó cuáles serían los recorridos que iniciaron el proceso de difusión.
2. **Transmisión de conocimiento:** se dictaron talleres y capacitaciones al personal de limpieza del camposanto y a los miembros de la Asociación de Guías del Guayas para socializar la información acerca de la importancia de trabajar en un espacio patrimonial y sobre cómo ofrecer un paquete turístico-cultural que no causara mayor impacto al sitio.
3. **Ejecución:** se impulsaron los recorridos y actividades que visibilizaron el espacio. La Junta de Beneficencia de Guayaquil siempre ha respaldado las iniciativas culturales.

Con esto se busca crear un nexo entre la historia ecuatoriana y sus personajes: recorrer el Cementerio Patrimonial de Guayaquil viviendo una experiencia de enseñanza no convencional que respeta la memoria de los personajes ilustres y es fiel a la información oficial de los recorridos patrimoniales. Además, se procura promover el disfrute del patrimonio a partir de la puesta en valor y la contemplación sensible de sus principales aspectos representativos, iconografía y testimonios.

Lo que se ha propone es enseñar a la ciudadanía que el Cementerio de Guayaquil, enclavado entre el centro y norte de la ciudad, ha generado actividades y ha implementado infraestructura en el marco de un sistema integral que intenta transformarlo. El objetivo de estas acciones es que deje de ser solo una vía de tránsito para quienes asisten a la última morada de un fallecido y que responda a las necesidades de quienes lo visitan al promover el rescate de las ritualidades, el disfrute de su flora y de los detalles de la identidad de la ciudad que solo existen al interior del camposanto.

Por ejemplo, recuerdo que, de niña, los domingos muy temprano por la mañana, mi mamá, Rosita, y yo elaborábamos pequeñas rosas de colores, con alambre y papel crepé e íbamos a la misa de las seis de la mañana. Luego caminábamos al cementerio para ver a mi abuelo, mi tío y, en el Cerro del Carmen, a mi bisabuela.

No existen mayores registros de las narraciones de los visitantes o de sus prácticas dentro del Cementerio Patrimonial. Estos serían un valioso aporte para la puesta en valor de la memoria social de la urbe y se convertirían en fuente de conocimiento.

Un eje transversal de este proceso de trabajo es el manejo de la comunicación social y digital. Estos espacios son el repositorio de todos los contenidos públicos. Por otro lado, es indispensable tener claro que la construcción de relatos, no son «eventos» dentro del camposanto, no se quiere apelar al morbo, lo que se pretende es que la ciudadanía incorpore el cementerio al imaginario que tiene de la identidad de su ciudad, que sepa que las acciones que se realizan, como limpiar las tumbas, pintar las letras, colocar las flores, son parte del patrimonio cultural que compartimos, no es una acción individual, sino una manifestación colectiva.

Hay cementerios solos,
tumbas llenas de huesos sin sonido,
el corazón pasando un túnel
oscuro, oscuro, oscuro,
como un naufragio hacia adentro nos morimos,
como ahogarnos en el corazón,
como irnos cayendo desde la piel del alma.

«Solo la muerte»
Pablo Neruda

Bibliografía

- Instituto Nacional de Patrimonio Cultural Zonal 5 (2011). Proyecto: Expediente Técnico para la ampliación de la Declaratoria Patrimonial del Cementerio General de Guayaquil y de Los Extranjeros.
- Junta de Beneficencia de Guayaquil (2017, 8 de octubre). Cementerio Patrimonial busca la denominación como Patrimonio de la Humanidad. Junta de Beneficencia de Guayaquil. <https://www.juntadebeneficencia.org.ec/en/home/3229-cementerio-patrimonial-busca-la-denominacion-como-patrimonio-de-la-humanidad>
- Red Iberoamericana de Valoración y Gestión de Cementerios Patrimoniales (2005). Carta Internacional de Morelia Relativa a Cementerios Patrimoniales y Arte Funerario [Repositorio digital]. [https://es.scribd.com/document/267952764/ Carta-Internacional-de-Morelia-Relativa-a-Cementerios-Patrimoniales-y-ArteFunerario](https://es.scribd.com/document/267952764/Carta-Internacional-de-Morelia-Relativa-a-Cementerios-Patrimoniales-y-ArteFunerario)
- (2010). Declaración de Paysandú Dimensión pedagógica del patrimonio cultural funerario [Entrada de un blog]. Red Iberoamericana de Valoración y Gestión de Cementerios Patrimoniales. <http://reduruguayadecementerios.blogspot.com/2012/01/dimensionpedagogica-del-patrimonio.html>

EL CEMENTERIO DE RIOBAMBA O LA CIUDAD PARALELA

Franklin Cepeda Astudillo⁵

En trabajos referidos a ciudades y cementerios es recurrente referirse a estos últimos como «la otra ciudad». Las necrópolis, como propone Antoni Marí (2005), son el anverso de las metrópolis, representan una reducción simbólica de la sociedad y, aunque se construyan fuera de la ciudad de los vivos, reproducen su topografía (p. 53), «mantienen un orden inverso al de las ciudades habitadas, como si el espacio que ocupan los sepulcros fuese de una naturaleza ontológica diferente al espacio que ocupan las calles, las casas y los transeúntes» (p. 45). Al ser escasas las informaciones y referencias procesadas para el estudio de los sitios de enterramiento de Riobamba, proponemos un relato provisional que ordena los orígenes del cementerio general y que, además, advierte que las atribuciones sobre la función de barrios, plazas o espacios de la urbe como posibles sitios de enterramiento solo

⁵ Es comunicador social graduado en la Universidad Central, magíster en Estudios Latinoamericanos y doctor en Historia por la Universidad Andina Simón Bolívar, además es especialista universitario en Historia de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla. Es miembro de la Academia Nacional de Historia. Escribió, entre otros libros y trabajos: *Riobamba: Imagen, palabra e historia* y *Riobamba: Ciudad y representación*, también participó en *Artes, literatura e historia en la vida y las representaciones del Quijote, 1850-1950*; *El ferrocarril de Alfaro*; *Patrimonio Cultural: memoria local y ciudadanía*; *La música ecuatoriana: memoria local-patrimonio global*; *Italianos en la arquitectura de Ecuador*.

han de merecer crédito según se sustenten en fuentes y documentos, no en afirmaciones no comprobables.

Vista la carencia de un plano o de documentos que testimonien la discusión en torno a la necesidad de habilitar un cementerio para la nueva ciudad de Riobamba, no es ilógico suponer que el asunto debió constar entre las preocupaciones inherentes al proceso de reasentamiento emprendido tras el terremoto de 1797. Desde Quito, conforme ha estudiado Rosario Coronel, se obligó el traslado de la ciudad y se dispuso la construcción de aposentos para el cabildo, las iglesias y los conventos, pero también para el hospital, la cárcel y el cementerio, lugares a los que Eduardo Kingman Garcés (1992), en uno de sus trabajos, denomina «espacios como fronteras» (p. 39).

La lentitud con la que avanzó el proceso de levantamiento de la nueva ciudad, sumada al empobrecimiento generalizado, dilató el establecimiento de los habituales sitios de sepultura *ad sanctos*, es decir, al interior de los templos. Esto obligó a acomodar un primer panteón en las afueras de la ciudad, concretamente en un solar diagonal al cementerio que funciona hasta hoy. El viejo Panteón de La Hermandad tuvo una extensión aproximada de dos manzanas y estuvo situado en el cuadrilátero conformado por las calles Rocafuerte, 9 de Octubre, Carabobo y por el límite de la Quinta San Alejandro, una de las numerosas propiedades que absorbió la expansión de Riobamba.

En materia de sepulturas, la austeridad y aun la precariedad parecen haber caracterizado las prácticas del siglo XIX. Para 1894, según la *Revista Municipal de Riobamba*, se mantenía el Panteón de La Hermandad, en cuyas entrañas yacían «los restos sagrados de más de diez generaciones [...] en medio del desprecio y la profanación» (Municipio de Riobamba, 1894)⁶. Para entonces no solo que se habían derrumbado las tapias que lo bordeaban, sino que, convertido en un «llano despreciable», estaba invadido por «animales de varias clases» que levantaban, rompían y ensuciaban los restos allí depositados mientras «gentes hasta el extremo ruines y sacrílegas» exhumaban cadáveres para llevarse las tablas de los ataúdes o los humildes objetos con que algunos difuntos habían sido enterrados (Municipio de Riobamba, 1894).

⁶ N. del E. Los ejemplares consultados de la *Revista Municipal de Riobamba* para este estudio, dada su antigüedad, no tienen número de página.

Al no contarse más que con tan calamitoso campo de enterramiento, era habitual que en notas periodísticas y documentos municipales se señalara la realidad de otras ciudades a cuyos mausoleos, esculturas y criptas se asociaban con «las más notables manifestaciones de la civilización humana» que se manifestaban en forma de «sublimidad y milagros del arte». La Hermandad, ente del cual no se conservan mayores referencias, habría tenido entre sus estatutos la obligación de velar por el buen estado del cementerio, pero debido a la escasez de fondos y a su mala administración, no realizó mayores aportes, por el contrario, se obtuvieron «considerables sumas» de los asociados sin más beneficio que hacerlos «pertenecer al panteón más despreciable del Ecuador». Si a dicho contexto añadimos el probable descuido de sus pobres sepulcros y aun su abandono por parte de los deudos, está claro que era imperativo contar con un nuevo cementerio, así como promover un giro en las costumbres inherentes: ni la construcción de mausoleos ni las visitas a finados, por citar dos ejemplos, se vislumbran como prácticas ya generalizadas.

Conforme se levantaron los nuevos templos de Riobamba se fueron dotando de criptas. En el interior del antiguo Hospital de la Caridad, en cambio, se realizaron inhumaciones hasta 1897 en un pequeño cementerio adornado con algunos sauces, pero que, con miras a la realización de nuevas obras, terminó de desmontarse en 1902, por lo que se forzó la exhumación de los restos allí depositados, medida que, por no ser del agrado de todos los deudos, llevó a fijar plazos para que el comisario municipal procediera unilateralmente en caso de no acatarse dicha disposición.

El funcionamiento de cementerios o de los lugares que funcionaron como tales no puede entenderse al margen de otras prácticas funerarias. A inicios de siglo se hallaba vigente la Ley de Funerales, cuyo cumplimiento, según se percibe, se alternaba con medidas coyunturales, como las que el intendente Alejandro Gallegos emitía y difundía en hojas volantes. En una de ellas, fechada en mayo de 1904, se establecían curiosas disposiciones sobre exequias y traslados, algunas con el fin de limitar el número de ciriales y luces a usarse, otras sobre el toque de campanas y el tiempo a contarse entre el fallecimiento y el traslado a la iglesia o panteón. Además, algunas imponían cuantiosas erogaciones para los deudos y señalaban reiterados incumplimientos de

la ley mencionada. Progresivamente se fueron estableciendo agencias de servicios funerarios como la de Espinosa e hijos, que operaba en la calle García Moreno y Olmedo y que en su publicidad manifestaba haber atendido «la muy justificada necesidad de servicios públicos que guarden estricta relación con el notable grado de adelanto que [Riobamba] ha logrado alcanzar en los últimos años» (Troncoso, 1926). Entonces era habitual ofrecer diversas clases de ataúdes y traslados de primera, de segunda o de tercera clase, según se usaran carretas tiradas por seis, cuatro o dos caballos. A la vez, en confluencia de prácticas antiguas con acciones renovadoras operaban entes como la Cooperativa Mortuoria de San Vicente Ferrer.

Desde el Concejo Municipal, con consideraciones higienistas, se avanzaba con tareas relacionadas que no fueron fáciles ni estuvieron libres de críticas, peleas, realizaciones fallidas y crecientes desafíos. Por ejemplo, fue duramente cuestionada la forma en que se atendían las cotidianas necesidades del anfiteatro, no menos densas fueron las discusiones en torno al apremio de contar con una cárcel y una casa de rastro, lo mismo que con un cementerio moderno. Esto proporciona algunos elementos para entender la significación del cementerio, no solo en el contexto del equipamiento urbano de Riobamba, sino en su activo proceso de expansión física que, entre otras acciones, llevó al Municipio a realizar algunas expropiaciones que suscitaron reparos o tentativas de negociación y entendimiento por parte de propietarios eventualmente perjudicados.

Para inicios del siglo xx, Riobamba ya contaba con un nuevo cementerio. Su establecimiento en terrenos que pertenecieron a curas de El Sagrario fue obra del obispo Arsenio Andrade. Los orígenes de este espacio, sin embargo, datan de 1890, cuando la autoridad eclesial dispuso el cierre del cementerio antiguo, antes aludido. De 1902 —cuando la Iglesia iba perdiendo el control de estos sitios— datan diversos documentos según los que, desde el concejo, se asignaron fondos para la construcción de obras, a la vez que se tomaron medidas como el señalamiento de la calle España, la que, a pesar de que su empedrado estaba incompleto, sirvió para conectar a la zona central con el panteón. Esta medida suscitó reacciones como las del ciudadano Ricardo Mosquera, que, en una comunicación del 26 de mayo de 1902, propuso que en lugar de expropiarse parte de su quinta se expropiara

un terreno, sin lugar a indemnización alguna, porque los cadáveres podrían pasar por la García Moreno —calle próxima y paralela a la España⁷—. Esta propuesta fue rechazada en vista de que obligaría a los cortejos fúnebres precisamente a dar el giro que quería evitarse.

Para 1904 se habían realizado algunas «obras de embellecimiento» en el cementerio, al que los documentos municipales califican con el término ‘general’, que se entendería en la lógica del proceso de secularización que, si bien estaba en marcha, no había acabado del todo con la injerencia religiosa en la administración de los sitios de sepultura ni con las recurrentes pugnas que se tenían con el Municipio. El volumen de tareas a realizarse para el adelanto del lugar se insinúa considerable en documentos como los suscritos por el obispo Andrade, quien se refirió a la necesidad de que Riobamba contara con un cementerio «decente, cual corresponde al adelanto y cultura de las ciudades modernas», además informó que se delegó la construcción, en junio de 1904, al deán Juan Félix Proaño, a la vez que señaló adjuntar planos.⁸ Para 1905, Andrade se pronunció a favor de las mejoras mencionadas, entre las que constó el establecimiento de una plaza contigua, el aplanamiento y ensanche de la calle que conducía hasta allí y la dotación de agua proveniente de la acequia denominada «del cementerio».⁹

En medio de carencias y desencuentros entre el concejo y la Iglesia, la segunda y tercera década del siglo xx fueron decisivas para el cementerio de Riobamba. El objetivo de este proceso era dotar de agua para la irrigación a los jardines en formación y ornamentar la rústica vía de tierra que llevaba hasta el lugar mediante la plantación de árboles que, situados a cada lado, diesen el aspecto de «una hermosa avenida» (Municipio de Riobamba, 1914) que no perjudicara la construcción de un parque frontero (Municipio de Riobamba, 1924b), aspiración que no se alcanzó pese a diversas obras iniciadas. Simultáneamente, desde actores letrados, creció la atención puesta en el cementerio como «espejo donde se mira la cultura de un pueblo», esta expresión fue

⁷ Comunicación de Ricardo Mosquera, al presidente del Concejo Municipal, Riobamba, 26 de mayo de 1902, AMR, 1902, manuscrito.

⁸ Comunicación de Arsenio Andrade, obispo de Riobamba, al presidente del Concejo Municipal, Riobamba, 4 de junio de 1904, AMR, 1904, manuscrito.

⁹ Comunicación de Arsenio Andrade, obispo de Riobamba, al presidente del Concejo Municipal, Riobamba, 27 de enero de 1905, AMR, 1905, manuscrito.

vertida por Luis Alberto Falconí en una sesión del concejo en la que se discutieron aspectos como la condición de obra pública que debería caracterizar al lugar, así como la inconveniencia de que en su interior se construyera una capilla para celebrar misas.

Al considerarse necesaria la expropiación se comenzó a debatir si la responsabilidad sobre el pago debía recaer en el concejo o en el Fisco. Ese asunto no estuvo del todo dilucidado a pesar de lo que se estipulaba en la Ley del 3 de octubre de 1900 sobre cementerios laicos. Ante estas circunstancias se mocionó que la expropiación se gestionara desde el Poder Ejecutivo y según dicha ley. De esta manera, las responsabilidades administrativas se asignarían al Municipio o a la Junta de Beneficencia de la Provincia, según dictaba el Art. 2. Sin embargo, y a pesar de este recurso legal, en la práctica no estaba claro si el cementerio debía considerarse como un bien público o particular. Tras una dilatada discusión, las opiniones de algunos concejales se inclinaron por la posibilidad de expropiarlo a la curia para convertirlo en un bien público, pues no se podía negar a nadie el derecho a ser sepultado en dicho espacio después del pago de un impuesto.

Para 1922, en definitiva, ya se consideraba al cementerio como bien público, pero su administración seguía en manos de la Iglesia, de allí la pervivencia de sus conflictos con el concejo. La expropiación con recursos del Fisco, de llegar a gestionarse, hubiera tenido dificultades, pues los gastos hechos en las fiestas centenarias hubieran impedido concretar dicha aspiración (Municipio de Riobamba, 1922). Posteriormente las discusiones en el seno del concejo apuntaron a cuestiones que a pesar de corresponder a actores externos no dejaban de tener incidencia en las formas de administrar la muerte en Riobamba. Por ejemplo, el aspecto de los empleados de agencias funerarias, a quienes, sus empleadores, mediante intervención del Comisario, exigieron llevar «un uniforme decente, que no desdijera de la cultura de esta ciudad» (Municipio de Riobamba, 1923).

Los roces entre el Concejo Municipal y la autoridad eclesial continuaron con Carlos María de Latorre al frente del obispado. En la sesión ordinaria del 5 de enero de 1924 se leyó y discutió un memorial de su autoría que impugnaba la constitucionalidad del Decreto Legislativo del 8 de octubre de 1923 que encargaba al Municipio la administración del cementerio. Según las líneas finales del documento, el obispo

nunca entregaría voluntariamente las llaves, por lo que el Municipio no tendría más alternativa que tomarlo «por asalto, descerrajando las puertas o escalando los muros». Vista la intransigencia del prelado, el debate prosiguió enfocado en cuestiones legales y aun religiosas, como las que harían del entierro un mandato cristiano y dejarían abierta la posibilidad de que el concejo, en uso de sus atribuciones, defendiera la ley, cuyo cumplimiento validaría el camino indicado por el propio obispo: la posesión de hecho y el cambio de cerradura. El ejecutivo era el organismo que, por tratarse de un bien nacional, decidiría finalmente con respecto a la entrega del panteón al Municipio (Municipio de Riobamba, 1924a).

Para mediados de 1924, superados en parte los problemas con la Iglesia, el concejo asumió progresivamente los requerimientos del cementerio. Entre ellos estaban la delimitación de los terrenos que circundaban con los de la familia Mosquera, la dotación de libros de registro —es decir de elementos necesarios para llevar la administración del lugar (Municipio de Riobamba, 1924c)— y también la atención de exhumaciones por problemas reportados por deudos o por las donaciones de espacios. En 1925 la Federación Obrera de Chimborazo solicitó la construcción de bóvedas para obreros, esto suscitó una discusión en torno a la potestad que el concejo tenía o no para realizar donaciones, así como la necesidad de elaborar un reglamento para atender estos casos (Municipio de Riobamba, 1926b). Paralelamente, se buscaban maneras de subsanar la estrechez del sitio mediante la adquisición del terreno adyacente (Municipio de Riobamba, 1926a), hecho que claramente habla del incremento de la población y sus requerimientos funerarios.¹⁰

Se cifró un paso de notable interés en el contexto de los cambios que afectaron a la administración del cementerio en la ordenanza del 15 de abril de 1924 (Municipio de Riobamba, 1924b), la que la reglamentó conforme al Decreto Legislativo del 8 de octubre de 1923. Este instrumento, compuesto por siete capítulos, 39 artículos y algunas disposiciones transitorias, introdujo un manejo minuciosamente normado de los espacios, a los que se clasificó en cinco secciones (mausoleos, nichos perpetuos, nichos de arriendo, sepulturas en el

¹⁰ Comunicación de J. Cobos, administrador del cementerio, al presidente del Concejo Municipal, Riobamba, 3 de octubre de 1925, AMR, 1925, mecanoscrito.

suelo, osario). Según el plano aprobado por concejo se crearon normas específicas para cada sección, incluyendo sanciones en casos de contravención, falta de pago y otras conductas. Un punto importante de esta regulación fue la propuesta, como si de una ciudad se tratara, de crear «avenidas», jardines y obras arquitectónicas que contribuyeran al embellecimiento del cementerio, estas se complementaron con normativas originadas en las nociones de ornato que estaban en boga, como aquellas que, salvo el ingreso de carros fúnebres, prohibían la entrada de animales y vehículos, así como los «gritos, algarazas y cualquier manifestación impropia del lugar» (Municipio de Riobamba, 1924b).

Otros mandatos, en especial los atinentes a inhumaciones y exhumaciones, tuvieron en cuenta prescripciones emanadas de las nociones de higiene que requerían el cumplimiento de determinados requisitos, pagos y la eventual participación del médico municipal. La dotación de personal con obligaciones y atribuciones debidamente establecidas coadyuvó sensiblemente a la administración del cementerio, cuyos registros y procedimientos en posteriores reformas a la Ordenanza se fueron modificando con miras, entre otros resultados, a facilitar la construcción de mausoleos mediante rebajas en el costo de terrenos, así como para solventar problemas no previstos en la redacción inicial.

El empuje que tomó el cementerio incluyó la construcción de algunos elementos destacados como los mausoleos de las familias León Hidalgo-Moncayo, Mucarsel, Larrea Chiriboga (obra de Antonino Russo) y otros como los de Octavio Mancheno y Josefa López. Aunque estos no completaban una decena o tenían el esplendor o magnitud de una estructura faraónica incidieron notablemente en el aspecto que el lugar tomó para 1930, cuando Victoria Martínez levantó el mausoleo de su hija, Luz Elisa Borja, en terreno comprado a la Municipalidad. Para entonces ya se contaba con una morgue, cuya autoría fue de Natale Tormen y cuya construcción se aprobó el 26 de marzo de 1927. Los cambios en las costumbres funerarias avanzaron más bien con lentitud si consideramos que para 1930 ya se ofrecía el servicio de una autocarroza, cuyo primer usuario fue el acaudalado Ricardo Borja León. Este vehículo no desplazó del todo a los aparatosos carruajes que, tirados por equinos, rodaron por las calles de Riobamba hasta los años sesenta.

En las primeras décadas del siglo xx el cementerio de Riobamba registró numerosos y, al parecer, acelerados cambios no exentos de conflictos entre Iglesia, el Municipio, los administradores, los deudos y los contratistas de trabajos. Destacaron los italianos Luca y Natale Tormen,¹¹ con quienes a partir de 1925 se acordó la construcción del mencionado anfiteatro, de cuerpos de bóvedas¹² y otras obras con qué atender los requerimientos de personas que, para enterrar a sus difuntos, frecuentemente debían conformarse con bóvedas de segunda o tercera clase, pues las de primera se agotaban con relativa celeridad. Esto impulsó la construcción de nuevos pabellones hasta ya entrados los años treinta, para entonces se acometieron diversas tareas de pavimentación de senderos, siembra de árboles y construcción de mausoleos suntuosos, cuya escasez y austero adorno se explicaría por la crisis imperante y la movilización de familias acomodadas hacia otras ciudades.

La problemática del cementerio, vistas las circunstancias referidas, no solo reflejó la pugna entre autoridad civil y eclesiástica, sino también el afán de constituir dicho lugar como un espacio civilizado y moderno frente a la precariedad del antiguo cementerio. La progresiva incorporación de profesionales de la arquitectura, como los Tormen, frenó durante un tiempo la manera espontánea y potencialmente caótica que el lugar de enterramiento pudo llegar a tener pues introdujo una concepción global que, en sus primeras décadas, supo distribuir con apreciable regularidad unos contados mausoleos particulares en armónica alternancia con los cuerpos de bóvedas, camineras arboladas y otros elementos ornamentales.

Este relativo orden —como confirmando el carácter de un mausoleo como «reverso de la ciudad»— se mantiene en la actualidad solo en forma parcial. Circunstancias como la saturación de espacios, de todas maneras, se traducen en la necesidad de contar con nuevos sitios de enterramiento y se viabilizan mediante acciones como la emisión de ordenanzas que, en los últimos años, han posibilitado el establecimiento de cementerios privados. La idea de la muerte, conforme plantea Antoni Marí (2005), «evoluciona, se transforma y se

¹¹ A estos nombres cabe añadir los de oferentes como Wilfrido Chico, Wenceslao Muñoz y Juan Elías Castro.

¹² Requerimiento que demandó al menos hasta 1928.

adapta a cada estadio del desarrollo de la vida y de la historia y, a pesar de todo, la larga tradición del culto a los muertos se mantiene en todas sus variantes, a pesar de haberse transformado el escenario» (p. 58).

Bibliografía

- Kingman Garcés, E. (1992). Ciudades de los Andes: Homogeneización y diversidad. En E. Kingman (Comp.), *Ciudades de los Andes*. Visión histórica y contemporánea (pp. 9-50). Ciudad.
- Marí, A. (2005). Tumbas, criptas, cementerios y otros lugares de recogimiento. En D. Hallado (Comp.), *Seis miradas sobre la muerte*. Paidós.
- Municipio de Riobamba (1894). *Revista Municipal*.
- _____ (1914, febrero 12). Informe del Jefe Político Cantonal. *Revista Municipal*.
- _____ (1922, agosto 25). *Revista Municipal*.
- _____ (1923, octubre 23). *Revista Municipal*.
- _____ (1924a, marzo 1). *Revista Municipal*.
- _____ (1924b, mayo 19). *Revista Municipal*.
- _____ (1924c, agosto 5). *Revista Municipal*.
- _____ (1926a, febrero 23). *Revista Municipal*.
- _____ (1926b, agosto 9). *Revista Municipal*.
- Troncoso, M. (1926). *Guía de Riobamba*. Librería e Imprenta Nacional.

LOS ANIMEROS DE GUANANDO Y LA PROVIDENCIA: PRÁCTICAS RITUALES PARA LA MEDIACIÓN ENTRE VIVOS Y MUERTOS

Paola López Durán¹³

Los servidores de las almas

Cada mes de noviembre, en las parroquias de Guanando y La Providencia, a la media noche, un hombre toma entre sus manos una campanilla, una calavera, un crucifijo y un fuede. Se dirige al centro del cementerio, se viste con una túnica blanca y entona esta canción para despertar a las almas de los difuntos: «Recordad, almas dormidas, de ese profundo sueño./ Rezarás un Padre Nuestro y un Ave María/ por las benditas almas del santo purgatorio/ y por amor a Dios».

El canto es el inicio del ritual de los animeros que es una suerte de mediación entre los vivos y los muertos y ocurre durante el mes de noviembre, cuando se celebra el Día de los Difuntos. Vestido de blanco, el animero reza y canta en el centro del camposanto y en sus cuatro

¹³ Es licenciada en Comunicación, con mención en Periodismo, por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador y magíster en Estudios de la Cultura, mención en Comunicación, por la Universidad Andina Simón Bolívar. Desarrolló su tesis de sobre la práctica ritual de los animeros en las parroquias de Guanando y La Providencia que están ubicadas en la provincia de Chimborazo, al centro andino del Ecuador.

esquinas. Luego sale a recorrer las calles y caminos de cada parroquia. Tras él —dicen los pobladores de Guanando y La Providencia— camina una procesión de almas que se reencontrará con sus familiares vivos, cuando el animero se detenga a rezar en las esquinas de cada pueblo o frente a la iglesia.

El encuentro se da cuando el animero se detiene a entonar el mismo canto con el que despertó a las almas. Los habitantes se acercan a él para besar la calavera y entregar una limosna con la que este personaje pagará una misa por los difuntos.

Figura 1

Recuerdo del animero Federico Zumba



Nota: fotografía realizada por la autora.

Aunque los animeros se definen a sí mismos como «servidores de almas», es posible pensar en ellos como una autoridad espiritual en torno a la devoción a las ánimas, pues en la práctica, guían procesiones, rezos y cánticos para los muertos, sin la intervención de un religioso. Su actividad no está reñida con la religión católica (profesada por la mayoría de habitantes de Guanando y La Providencia). Por el contrario, ellos aseguran que deben ser «consagrados» por un sacerdote para poder cumplir con su papel.

Pese a que el párroco de ambos lugares no reconoce formalmente ni alienta la práctica del animero, estos hombres reciben en una misa

una bendición que les da —según dicen— el permiso para entrar a los cementerios y guiar a las almas en su procesión.

Don Federico Zumba (ya fallecido) cumplió la tarea de animero durante cinco décadas en los poblados de Guanando, La Providencia y Chazo. Cuando cumplió 50 años de «servicio», mandó a pintar un cuadro que hoy reposa en una de las columnas que está frente al altar mayor de la iglesia de Guanando. El texto inscrito en el cuadro dice: «Recuerdo del animero Federico Zumba./ 15 de noviembre del 2003/50 años de servicio a las almas».

En la esquina inferior derecha de la imagen aparece Don Federico con el traje blanco que caracteriza a los animeros. Lleva en sus manos un fuele, una campana y una calavera asentada sobre un libro. De su cuello cuelga un crucifijo y bajo su imagen está la inscripción. Sobre el animero aparece un ángel de alas blancas que apunta hacia el cielo con su brazo extendido y guía a un hombre hacia las alturas. En la esquina opuesta, cinco personas envueltas en fuego sufren los tormentos del purgatorio, mientras una sexta figura sobresale con los brazos extendidos, en forma de una cruz. Un ángel sostiene al elegido para salvarlo. En el borde superior del cuadro, dos ángeles custodian una nube en la que reposan serenos los llamados al cielo. Coronando la pintura está la Virgen del Carmen, que dirige su mirada hacia los condenados al purgatorio.

El cuadro resume la intermediación de los animeros y, a la vez, su presencia dentro de la iglesia da cuenta de que la muerte es una frontera que está en diálogo con la vida a través, en este caso, de la religiosidad popular. Todos quienes esperan al animero y besan la calavera, le han dado a este personaje una suerte de permiso implícito para buscar a sus difuntos y traerlos a un encuentro que ocurre, no como dice el catolicismo popular, en la muerte, sino en la vida.

Los animeros entrevistados para esta investigación coinciden en que le rinden culto a las almas de los difuntos porque les atribuyen la capacidad de protegerles y de mediar con Dios para obtener bendiciones. Asimismo, buscan en esta labor una manera de salvar el alma de sus seres queridos.

El animero Hugo Montero, de setenta años y originario de La Providencia, explicó que su función es un «sacrificio» por las almas que están en el purgatorio. Contó:

Me hice animero porque, legalmente yo vivía con mi tío Vidal. Él me crió como padre. Yo estaba en Guayaquil y él murió cuando, digamos, yo no estaba presente para él, digamos [para] enterrarle, acompañarle. Entonces, me hice animero para, en alguna manera, salvarle el alma de él, porque era como padre para mí. Él me educó y me aconsejaba.¹⁴

La razón que llevó a Don Hugo a consagrarse como animero explica el vínculo afectivo que se mantiene con los muertos y la idea siempre presente de que un alma en tránsito atraviesa necesidades que solo los vivos pueden suplir.

Eugenia Villa Pose, en su libro *Muerte, cultos y cementerios* (1993), explica que las atenciones a un muerto, más allá de las prodigadas al momento de preparar el cuerpo o en el velorio, parten de un vínculo afectivo, pero también tiene la intención de allanar el camino que debe pasar el alma cuando hace su tránsito del mundo de los vivos hacia el mundo de los muertos. Ese deseo de alimentar al espíritu con oraciones son formas de aliviar en los vivos la ruptura que genera la muerte por la separación física. Según Villa (1993), este es el punto de partida para el culto a los muertos.

La importancia cultural del culto a los muertos reside en que las relaciones afectivas de los vivos con sus muertos no se rompen con la muerte, sino que, desprendiéndose de la creencia en la existencia de otra vida y la esperanza del futuro reencuentro, los lazos entre unos y otros no solo se mantienen, sino que se estrechan de un modo especial gracias al vínculo sagrado que los consolida. (p. 123)

La función del animero constituye un «nexo» entre los vivos y los muertos, dice Nahin Mazón, animero de Guanando. Al ser un vínculo opera en doble sentido. Por un lado, el llamado del animero invita a las almas a volver al mundo de los vivos, mientras que a ellos les recuerda que tienen un familiar o conocido pensando que aún necesita ayuda. El canto además es un recordatorio de la finitud de su propia existencia.

¹⁴ Hugo Montero, comunicación personal en La Providencia, Chimborazo, 28 de noviembre de 2015.

El momento que empiezas con el primer campanazo y el rezo, se supone que las almas se reúnen en procesión atrás tuyo. ¿Eso qué quiere decir? Tú el momento que estás caminando, estás llevando una procesión, les sacas a las almas a que paseen por sus lugares que estuvieron, que reciban esos rezos, esas oraciones.¹⁵

Más adelante, Nahin, que vive en Quito, pero cuya familia es de Guanando, explica las razones por las que considera necesaria la mediación de un animero entre los vivos y los muertos.

Dentro de nuestras creencias, un alma, cuando la persona fallece, se va a purificar antes de saber qué destino tomar. Se supone que hay ejércitos de almas. Entonces, por cada oración que reciba un alma, se supone que tiene más posibilidades, se purifica más rápido. Por eso se les solicita que recen por todas las almas. Nosotros hacemos ese nexo. Nosotros solicitamos, pedimos por ellas.¹⁶

El registro y sus variantes

El Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC), en su Sistema de Información del Patrimonio Cultural Ecuatoriano (SIPCE), registraba hasta 2017 diez fichas con breves descripciones sobre las prácticas rituales de los animeros en el país. Los lugares donde el INPC ha documentado la práctica son: Alausí (Chimborazo), Patate (Tungurahua), Penipe (Chimborazo), Cahuasquí (Imbabura), Tollo Intag (Imbabura), Matus (Chimborazo), Guano (Chimborazo), Nayón (Pichincha), Tumbaco (Pichincha) y El Chota (límite entre las provincias de Imbabura y Carchi).

Sobre los animeros afrochoteños se ha hecho un trabajo particular más extenso que permite establecer diferencias con los animeros de la Sierra central, como es el caso de Guanando y La Providencia. La función que cumplen ambos personajes es la misma en estos lugares, sin embargo, hay variantes sobre todo en los cantos.

Daniela Peña, en sus trabajos *Las tres horas y cantos de difuntos* (2011) y *Los cantos de difuntos en la religiosidad de las comunidades afro de Caldera y Chalguayacu, Valle del Chota, Ecuador* (2012), recoge el testimonio del animero Augusto Cribán y detalla su canto.

¹⁵ Nahin Mazón, comunicación personal en Guanando, Chimborazo, 1 de noviembre de 2015.

¹⁶ *Ibidem*.

Este personaje cumple su recorrido en la cuenca del río Mira cantando el denominado «Grito de las almas» para llamar a los espíritus de sus muertos. El canto es distinto a los de los animeros de Guanando y La Providencia, en el caso de los animeros afrochoteños dice así:

Oíd gritos, oíd ayes
Y escucha tristes gemidos
De tus parientes y hermanos
Que en fuego viven cautivos
Vengan todos, aliviemos
A nuestros padres y hermanos.
De esas penas, de ese fuego,
De esos terribles tormentos
Levanten hermanos míos
A rezar un Padre Nuestro
Y un Ave María
Con las benditas ánimas,
Las del purgatorio,
Por el amor de Dios.

(Peña, 2012, pp. 9-10)

Aunque la extensión de los cantos es diferente, la última estrofa del canto afrochoteño es similar a la del centro andino. Palabras como «levanten» y «recordad» son el inicio de la estrofa y son un llamado para que los espíritus salgan de los cementerios y despierten del sueño de la muerte.

También en ambos casos está el pedido de rezar «un Padre Nuestro y un Ave María» por las «benditas almas/ánimas del santo purgatorio». El ruego se hace en los dos cantos «por amor a Dios».

Estas similitudes abren otra arista desde la que se puede investigar las prácticas de los animeros, pues si bien, al parecer, esta práctica ritual funeraria tiene un origen fuera de Ecuador, según relata el párroco Jaime Álvarez, las modificaciones en la práctica y los cantos son propias de cada parroquia.

El sacerdote Álvarez, religioso de Penipe, Guanando y La Providencia, en una entrevista, explicó que la costumbre de cantar a las almas viene de España.

Esto es parte de esa herencia de allá. Cuando la hacemos aquí estamos hablando de que tal vez tendrá 300 o 400 años, los de España ya serán 1000 años en Castilla León. Ahí se conserva, pero ya no se visten, solo van por las esquinas, y son pueblos muy vacíos y solitarios. En esos pueblos ya solo encuentras 4 o 5 familias.¹⁷

El párroco agrega que:

eso viene de la época de la chispa. La Iglesia ni lo anima ni se opone porque es una cosa que va cayendo por su propio peso, porque ya hay cada vez menos personas que lo hacen. En las personas de aquí ya no sabes hasta cuándo va a durar eso.¹⁸

Figura 2

Animeros de La Providencia en el cementerio de la parroquia



Nota: fotografía realizada por la autora.

¹⁷ Jaime Álvarez, comunicación personal en Guanando, Chimborazo, 1 de noviembre de 2014.

¹⁸ *Ibidem.*

Aunque el objetivo de este trabajo no es establecer un origen de la práctica, se consultó a los animeros al respecto. Sin embargo, ninguno supo explicar la fuente inicial del rito, sino que rememoraron a animeros más antiguos de quienes ya no hay registro.

Peña en *Las tres horas y cantos de difuntos* señala otra diferencia entre los animeros afroandinos y los de Chimborazo. Los primeros realizan el ritual de «saque de almas» (canto en los cementerios y en las calles) del primero de octubre al primero de noviembre, mientras que en Guanando y La Providencia se realiza durante el mes de noviembre, cuando se celebra el Día de Difuntos.

En el caso de Guanando solo hay un animero (Nahin Mazón) que vive en Quito y que se traslada al lugar del 1 al 3 de noviembre para cumplir con el ritual, pero en la vecina parroquia de La Providencia los animeros del lugar salen los treinta días del mes de noviembre.

Nahin Mazón acude durante tres días y debe negociar su tiempo laboral con el ritual. Su devoción a las almas lo ha llevado a comprometerse a asistir tres días.

Yo salgo solo tres días. Yo me comprometí desde que inicié. Yo sabía la disponibilidad del tiempo. Yo siempre ofrecí infaltable el dos de noviembre. Cuando te ofreces con ellos (las almas) no puedes jugar. Si dices voy a hacer esto tienes que cumplirlo.¹⁹

Otro canto que tiene variaciones es el que en la Sierra central se denomina «Apaga el fuego». En el Valle del Chota, esta canción se canta como respuesta al «Grito de las almas».

Augusto Cribán, animero del Valle del Chota y de la cuenca del río Mira, describe el canto de la siguiente manera para la antropóloga Daniela Peña: «[Ese] del Grito es el propio de los finados. Tiene su dos tonatas, se cambia para contestar vengan todos o apaga señor el fuego. Los versos son los mismos, sino que se contesta diferente» (Peña, 2012, p. 11).

En el caso de Guanando y La Providencia, una vez que el animero termina su recorrido en el pueblo, antes de dirigirse nuevamente al cementerio, canta con los habitantes frente a la iglesia. El texto transcrito es una muestra del registro sonoro realizado

¹⁹ Nahin Mazón, comunicación personal en Guanando, Chimborazo el 1 de noviembre de 2014.

durante la práctica del animero en Guanando. Hay otro registro que corresponde a la parroquia de La Providencia en el que el mismo canto es mucho más largo. A continuación, los transcribo. Lo resaltado en negro son similitudes entre uno y otro canto.

Apaga, Señor, el fuego

(Valle del Chota)

Vengan, terminó mis males
Oh, dulcísimo consuelo
Mas cuando al alzar el vuelo
Me hacen siglos eternos
Cuán terribles son mis penas
Piedad, cristianos, piedad
Apaga, Señor, el fuego
Que a las almas atormenta
Apaga, Señor, el fuego
Que a las almas atormenta
Una chispa que saliera
De ese fuego tenebroso [sic]
Montes y mares furiosos
Que en un punto consumieran
Cuán terribles son mis penas
Piedad, cristianos, piedad
Apaga, Señor, el fuego
Que a las almas atormenta
Apaga, Señor, el fuego
Que a las almas atormenta.
(Peña, 2012).

Apaga el fuego

(Guanando y La Providencia)

Por tu pasión dolorosa
Apaga el fuego, Dios mío,
Apaga el fuego, Dios mío,
Romped, romped, romped
mis cadenas
Alcanzad mi libertad
tan terrible son mis penas
Piedad, cristianos, piedad
Cuán terribles son mis penas
Piedad, cristianos, piedad
Por tu pasión dolorosa
Apaga el fuego, Dios mío,
Apaga el fuego, Dios mío,
Si una chispa que saliera
De ese fuego tenebroso
Montes y mares furiosos
Que en un punto consumieran
Montes y mares furiosos
Que en un punto consumieran
Por tu pasión dolorosa
Apaga el fuego, Dios mío
Apaga el fuego, Dios mío.
(Mazón y Guanandinos, 2014).

Ambos se cantan de manera colectiva y tienen similitudes en algunos versos. «Apaga el fuego», «piedad, cristianos, piedad», «de ese fuego tenebroso», «montes y mares furiosos» se repiten en ambas canciones que llevan el mismo mensaje: son un pedido de piedad por los muertos.

Si bien ambos animeros cantan de manera diferente y sus actividades se dan en espacios y tiempos distintos, hay creencias que son iguales y se superponen a las distancias geográficas como si descendieran de una misma matriz.

Se trata de la creencia en las almas como seres que habitan en el mismo espacio que los vivos y que tienen facultades de protección para sus devotos. Otra creencia es que los espíritus, una vez que despiertan, caminan junto al animero, pero este no debe voltearse para verlos.

El estudio de Peña (2011) indica que:

los animeros no pueden regresar a ver porque atrás de ellos van las almas. Tampoco pueden llegar a las puertas de las casas de frente, tienen que hacerlo de costado. En cada casa se detienen para rezar y cantar el Grito, que en su letra católica describe el dolor de la Virgen por la muerte de su Hijo. (pp. 14-15)

El animero de Guanando también resalta la creencia de no mirar hacia atrás o no volver por la misma calle porque ocurren «cosas malas». Sin embargo, los habitantes que esperan al animero lo ven de frente y no se ocultan de la procesión que viene tras él.

Mazón narra así su experiencia:

Me daba miedo y me daba ganas de regresar a ver, pero no puedes regresar a ver, esa es una norma. Dicen que las almas te siguen y tú no puedes regresarles a ver. Entonces, no quiero comprobar, hay leyendas e historias de cosas malas que han pasado cuando han regresado a ver.²⁰

En estas creencias también participan los pobladores del Valle del Chota y de Guanando; alrededor de la figura del animero han tejido relatos que dan sentido a esta práctica y también a su devoción por las almas. Por ejemplo, en el Valle del Chota Peña (2012) recoge el testimonio de Carlos Espinoza:

²⁰ *Ibidem.*

En el tiempo pasado me comentaban mis tíos que el señor animero ha tenido un enemigo, y aprovechando que él anda sólo así la noche con las almas ha salido pues a pegarle detrás pero no le ha sabido, el animero no le ha hecho nada a la persona que anda, pero dicen que las almas le han dado demás, cosa que era enfermo oiga, pero sin hacerle nada al señor solo las almas decían, por eso nadie se atreve a enfrentarle a él señor cuando está así cantando. (p. 14)

En el caso de Guanando, Francisco Ocaña dice que las almas «les acompañan. Uno no oye pero cuando está una persona que le vaya a hacer daño no les deja, la bulla viene atrás y el que va a hacer daño cree que hay rumor de gente»²¹

El mismo Francisco Ocaña relata que en una ocasión un grupo de jóvenes intentó asustar a un animero. Cuando este estaba por pasar, uno de los muchachos se cubrió con una sábana y se acostó en medio del camino. El animero pasó por un lado. Cuando los amigos del joven fueron a verlo, había muerto.

Los habitantes de Guanando cuentan repetidamente esta historia cuando se les pregunta sobre el animero y la devoción de las almas. Ellos atribuyen este acontecimiento a la «protección» que este personaje recibe de los espíritus por ser quien se ocupa de orar por ellos.

Un encuentro festivo

Hay tres momentos que marcan el reencuentro entre los vivos y los muertos. Uno está revestido de solemnidad y ocurre cuando los pobladores de Guanando y La Providencia se acercan a besar la calavera y a entregar su limosna para una misa. El otro tiene que ver con el tiempo que los devotos esperan hasta que este personaje se acerque a las viviendas o a la plaza central de las parroquias durante los días que realiza su recorrido. El tercer momento —que ocurre al finalizar la misa que ha sido pagada por los animeros y que ocurre el último día de noviembre— está marcado por el inicio solemne de una procesión que da pie a una animada celebración dentro del cementerio.

En cuanto a los momentos previos a la llegada del animero, hay que destacar que en las calles se escuchan las risas de quienes participan

²¹ Francisco Ocaña, comunicación personal, 2014.

en el popular juego del boliche. Este se destapa únicamente en época de finados y consiste en arrojar canicas a un hoyo que se ha dividido en dos partes. Un participante es el banco y los demás lanzan sus apuestas. Pares o nones. Según como se ubiquen las canicas gana el banquero o el pueblo.

Figura 3

Animero Nabin Mazón en Guanando



Nota: fotografía realizada por la autora.

Don Gerardo Villarroel describe así los juegos populares del «tiempo de muertos»:

Antes de que llegue el animero hay grupitos que se entretienen con la perinola que es también uno de los juegos tradicionales de finados [...] Ahora hay menos [boliches] en relación a los que había años atrás. A nosotros siempre nos ha gustado tener [juegos], y afuera, o sea que sea algo realmente público. Así es que en el caso de nosotros es el tercer boliche. Inicialmente era más pequeñito, pegado a la casa, luego ya hicimos un más grandecito ya en un ladito. De lo que nos recordamos desde guambras y a propósito del juego del boliche, bueno ahora

es que hay grupitos, grupitos de jóvenes, niños. A la noche ya es de mayores, pero mucho más antes, gente adulta, había bastante. Desde guambrito existe ese juego y solo en finados.²²

Ese momento lúdico, mirado en el contexto de la práctica ritual, viene a ser el espacio de lo vital, de los vivos. Es la vida esperando la llegada de la muerte que se anuncia con los campanazos del animero, quien ya ha salido del cementerio con su procesión de almas.

El otro momento descrito ocurre el último fin de semana del mes de noviembre, cuando se celebra una misa pagada con las limosnas recolectadas por el animero en honor de los fieles difuntos.

Tras la eucaristía, los animeros cargan un cuadro de la Virgen del Carmen y lideran una procesión de unos treinta minutos hacia el camposanto. Ningún religioso participa en este recorrido ni guía las oraciones.

Al llegar al panteón los animeros oran, cantan y luego empieza la repartición de alimentos. Las familias se organizan para llevar agua de canela²³ y pan que se comparte con todos los asistentes.

Una banda que en principio entona música fúnebre cambia su repertorio por canciones populares, con un ritmo más ameno, que evocan también la muerte. Los asistentes aprovechan para ver a sus difuntos y se sientan junto a sus tumbas para comer.

Esta reunión en el cementerio invierte los papeles. Es decir que esta vez son los vivos quienes van a buscar a los muertos que han vuelto al descanso tras recorrer por varios días las calles junto con el animero para recibir plegarias que alivien sus almas.

Esta cita entre los vivos y los muertos está mediada por el animero hasta un cierto punto, porque a medida que avanza la noche él también se despoja de su personaje y su función para, en un gesto más afectivo, visitar a sus difuntos y aunque ya no esté con su túnica, ha cumplido, una vez más, con la tarea de reencontrar a la vida con la muerte.

²² Gerardo Villaroel, comunicación personal en La Providencia, Chimborazo, 22 de agosto de 2017.

²³ Infusión de canela.

Bibliografía

- Peña, D. (2011). *Las tres horas y cantos de difuntos*. AbyaYala.
- (2012). *Los cantos de difuntos en la religiosidad de las comunidades afro de Caldera y Chalguayacu, Valle del Chota*. Universidad Politécnica Salesiana.
- Villa, E. (1993). *Muerte, cultos y cementerios*. Disloque.

TURISMO FUNERARIO: HERRAMIENTAS DE INTERPRETACIÓN TURÍSTICA PARA EL CEMENTERIO PATRIMONIAL DE TULCÁN, ECUADOR

Jaime Iturralde Vallejos²⁴

El Cementerio Patrimonial José María Azael Franco Guerrero se encuentra ubicado en el sector centro-norte de la ciudad de Tulcán, capital de la provincia del Carchi. Es el camposanto más alto de todas las capitales de provincia del territorio nacional ecuatoriano. Supera los 2900 m.s.n.m., por lo tanto, su clima es subandino y frío, y su temperatura promedio es de 10 °C (Castro, 2013).

La historia del camposanto empieza en el siglo XIX, cuando, según el Acta Municipal del 26 de julio de 1853, se determinó que el primer círculo del cementerio se ubicara al costado del campanario, detrás de la iglesia La Catedral. Luego, el 23 de julio de 1855, el cabildo dispuso que se trasladara el camposanto a una zona exterior, pues este se hallaba ubicado en el centro de la población, cerca de las primeras casas.

²⁴ Es máster en Turismo Cultural por la Universidad de Girona, Ingeniero en Administración y Dirección de Empresas Turísticas y Hoteleras, y Guía Nacional de Turismo por la Universidad Regional Autónoma de Los Andes. Trabaja como docente titular en la carrera de Turismo de la Universidad Politécnica Estatal del Carchi. Además, es estudiante del doctorado en Geografía de la Universidad Complutense de Madrid.

Sin embargo esto no ocurrió hasta 1923, cuando la ciudad de Tulcán sufrió un terremoto que obligó a proponer un rediseño urbanístico, entonces el cementerio fue finalmente instalado en su ubicación actual (GAD Municipal de Tulcán, 2016).

El Cementerio Patrimonial de la ciudad de Tulcán está conformado por jardines y tiene alrededor de 309 esculturas decorativas de ciprés inspiradas en la arqueología precolombina, además de laberintos, arcos y esfinges tomadas de las culturas romana, griega y egipcia; figuras antropomorfas y zoomorfas, y otras representaciones culturales del Ecuador. Estas esculturas están distribuidas en dos sectores y es posible distinguirlas de acuerdo a su antigüedad.

Los árboles de ciprés del cementerio pertenecen a la familia de las cupresáceas, por lo tanto, se pueden modelar con relativa facilidad, además, pueden vivir más de quinientos años y crecer aproximadamente 30 metros de altura.

Al ingresar por la puerta principal del camposanto se encuentra el primer sector, denominado Altar de Dios y atribuido al maestro José María Azael Franco, de quien el cementerio toma su nombre, ya que fue el precursor de su *escultura en verde*. Los jardines de este sector se consideran escultura pública desde 1936. Se destacan obras como: *Camino al cielo*, *Mascarones de la alegría y la tristeza*, réplicas del arte colombiano de San Agustín, entre otros. Del mismo modo, en la parte posterior se encuentra el segundo sector conocido como Parque de los recuerdos, que fue concebido por Lucio Ramón Reina y se considera escultura pública desde 1987. En este sector, en cambio, es posible encontrar figuras como: *El shamán*, *Mama negra*, *Cultura tolita*, *Los pingüinos*, entre otras.

El 28 de mayo de 1984 el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC) declaró a las esculturas en verde del cementerio de Tulcán como un «bien perteneciente al patrimonio cultural del Estado»²⁵.

Los cementerios que conocemos en la actualidad son el resultado, por una parte, de cuestiones de salubridad y, por otra, de la importancia que tiene el recordar a nuestros seres queridos en espacios de memoria. Martínez (2014), en este contexto, menciona que la muerte es una parte inamovible de la vida y que a lo largo de la historia ha tenido

²⁵ Fragmento del texto ubicado en una placa en la entrada principal del cementerio de Tulcán.

una importancia crucial en la formación de las sociedades a través de rituales, costumbres, religiones e incluso conflictos. Además, el mismo autor, hace referencia a algunos sitios de trascendencia histórica en el contexto funerario: el famoso mausoleo del Taj Mahal en India; la necrópolis de Guiza, más conocida como las pirámides de Egipto; Tikal en Guatemala; Copán en Honduras; los guerreros de terracota de Xi'an o las tumbas de la dinastía Ming en China.

Con base en lo explicado previamente, el territorio de la actual provincia del Carchi y, por ende, la ciudad de Tulcán, tiene una relación muy estrecha con el culto y la valorización socioantropológica de la muerte. En el pasado, la cultura pasto contaba con fastuosos enterramientos que consistían en fosas cilíndricas de alrededor de cuatro metros y con una cámara lateral en donde, junto al difunto, se depositaban varios exvotos como vasijas, ánforas, coqueros, platos, hojas de coca, entre otras. A lo largo de la historia y después de la extinción de la cultura pasto los conocidos huaqueros han expoliado cientos de vestigios hallados en estos enterramientos, esto confirmaría que en lo que hoy es Tulcán el culto a la muerte estaba ampliamente extendido como en otras latitudes destacadas del mundo.

No es indiferente, entonces, que hoy en día la ciudad cuente con uno de los cementerios más extraordinarios del Ecuador. Sería posible entender así que este lugar guarde indirectamente un especial homenaje al culto a la muerte rendido por los antepasados pastos, pero en este caso de manera monumental y con influencia europea.

Turismo funerario

La visita a cementerios responde a la diversificación de los recursos de turismo cultural, a la revalorización del patrimonio intangible, al reconocimiento de la belleza que tienen varios camposantos del mundo y al poder de atracción de estos espacios por sus valores intrínsecos no convencionales. A la vez, Mallor, González-Gallarzo y Fayos (2013) agregan que estos espacios están directamente relacionados con la capacidad de difusión de su patrimonio, aspecto vital para el segmento del turismo cultural. El turista cultural suele ser un gran consumidor de información en las fases de anticipación, experiencia y recreación del viaje turístico, además de no estar sometido a la temporalidad o a la moda.

Así, es necesario diferenciar que el turismo que se practica en el cementerio de la ciudad de Tulcán no se podría catalogar como oscuro ya que, como señala Stone (2012), el fenómeno del turismo oscuro abarca temáticas más relacionadas con tragedias o el sufrimiento, tales como el tanaturismo (Seaton, 1996), el turismo morboso (Blom, 2000), *el black spot tourism* —sin traducción al español— (Rojek, 1993), el turismo de duelo (Podoshen *et al.* 2014) o incluso turismo de miedo (Bristow y Newman, 2004).

Por consiguiente, cabe resaltar que el concepto de turismo funerario que propone Martínez (2014) dentro de tipología de turismo cultural —que consiste en la visita a cementerios motivada por valores culturales y patrimoniales, tangibles o intangibles tales como: la historia de un recinto, los personajes ahí enterrados, el interés por el arte funerario, el paisaje, los rituales de enterramiento, entre otros— es la categoría que mejor corresponde al tipo de turismo que se practica en el cementerio patrimonial de Tulcán.

Interpretación del patrimonio cultural funerario

Para analizar el cuidado, la defensa y la interpretación del patrimonio cultural funerario se consideran los sitios que se encuentran directa o indirectamente mencionados por el Consejo Internacional de Monumentos y Sitios (ICOMOS) y otros organismos internacionales y multilaterales en documentos como la Carta de Venecia (ICOMOS, 1965), la Recomendación Relativa a la Salvaguardia de los Conjuntos Históricos y su Función en la Vida Contemporánea (UNESCO, 2001), la Recomendación sobre la Protección de Bienes Culturales Muebles (UNESCO, 1978), la Carta de Florencia sobre Jardines Históricos (ICOMOS, 1982), la Carta de México sobre Políticas Culturales (UNESCO, 1982), la Declaración Universal sobre Diversidad Cultural (UNESCO, 2001), la Convención del Patrimonio Inmaterial (UNESCO, 2003), la Declaración de New Castle (UNESCO, 2005), la Carta Internacional de Morelia (Red Iberoamericana de Valoración y Gestión de Cementerios Patrimoniales, 2005) y la Declaración de Paysandú (Red Iberoamericana de Valoración y Gestión de Cementerios Patrimoniales, 2010).

Los tres últimos documentos reflexionan respectivamente sobre la importancia de entender que los paisajes culturales pueden ser lugares de dolor; sobre la existencia de diferentes tipologías de monumentos o sitios funerarios, así como las problemáticas en su conservación, y sobre la posibilidad de construir proyectos pedagógicos integrales en torno a ellos.

Por otra parte y apoyando a los documentos mencionados, se destaca la Carta Ename —oficialmente adoptada por el *International Council of Monuments and Sites, the UNESCO based International Association for Conservation, Presentation and Management of Cultural Heritage* (ICOMOS, 2008): Consejo Internacional de Monumentos y Sitios— que ofrece siete principios básicos a partir de los que cualquier interpretación y presentación de patrimonio debería ser desarrollada. Estos incluyen facilitar la comprensión y valorización, comunicar el significado, salvaguardar los valores tangibles e intangibles, preservar la autenticidad, contribuir a la conservación sostenible, facilitar la participación y la inclusión, y desarrollar directrices técnicas y profesionales. Babić y Bingula (2015) consideran que durante cualquier tipo de planificación de interpretación de distintos sitios patrimoniales se deberían seguir estas instrucciones y afirman que esta actividad, en su meta fundamental, debería funcionar y servir como un intermediario perfectamente balanceado y sintonizado entre el patrimonio en sí mismo y su consumidor potencial.

Así también, se debe mencionar a uno de los precursores de la interpretación, Freeman Tilden, quien en 1955 vaticinó seis principios que, más de sesenta años después, conservan su vigencia. Estos se listan a continuación:

1. Cualquier interpretación que de alguna forma no relacione lo que se muestra o describe con algo que se halle en la personalidad o en la experiencia del visitante, será estéril.
2. La información, tal cual, no es interpretación. La interpretación es revelación basada en información, aunque son cosas completamente diferentes. Sin embargo, toda interpretación incluye información.

3. La interpretación es un arte, que combina varias artes, sin importar que los materiales que se presentan sean científicos, históricos o arquitectónicos. Cualquier arte se puede enseñar en cierta forma.
4. El objetivo principal de la interpretación no es la instrucción, sino la provocación.
5. La interpretación debe intentar presentar un todo en lugar de una parte, y debe estar dirigida al ser humano en su conjunto, no a un aspecto concreto.
6. La interpretación dirigida a niños y niñas no debe ser una dilución de la presentación a las personas adultas, sino que debe seguir un enfoque básicamente diferente. Para obtener el máximo provecho, necesitará un programa específico. (1977, p. 9)

Finalmente, desde un punto de vista contemporáneo, Dumbraveanu, Craciun y Tudoricu (2016) manifiestan que la interpretación es un proceso cognitivo que subyace en la composición de la realidad de cómo cada persona la percibe. Los individuos tienen una capacidad personal de interpretación que sirve a sus necesidades e intereses. En otras palabras, lo individual está presente en su interpretación por medio de la coherencia (Tilden, 1977), lo cual define la percepción independientemente del canal de transmisión de información.

El concepto de ‘interpretación’ es polisémico, puede ser entendido como el explicar o dar sentido a textos, traducir algo de una lengua a otra, explicar acciones que pueden ser entendidas de diferentes modos, concebir o expresar de un modo la realidad, representar una obra teatral, ejecutar una pieza musical o un baile con propósito artístico, o determinar el significado y alcance de normas jurídicas (Real Academia Española, 2014).

Así, el significado que se ajusta al ámbito turístico es aquel que permite a la interpretación concebir o expresar de un modo la realidad. En este sentido Dumbraveanu *et al.* (2016) indican que para que el proceso de interpretación suceda se requieren tres

segmentos: un emisor, la materia sujeta a interpretación (texto, objeto, etc.) y un receptor. Básicamente, todo lo que conocemos es una interpretación, de una u otra forma, lo es desde que las personas consideran que el conocimiento es una visión reducida de la realidad, lo cual es común en el ser humano y solo se genera a través de la memoria colectiva. Con más frecuencia, el proceso de comunicación no se centra en la interpretación actual, sino en su producto, o en la información transmitida por un individuo y recibida por otro. Lo más importante del proceso de interpretación yace en el hecho de que las personas actúan de acuerdo a lo que conocen. La interpretación de cierta información impone una actitud individual hacia algo en específico, cambia percepciones previas, crea una gama de valores de acuerdo a tales percepciones y esparce valores y creencias entre otras personas que, desde lo individual, se pueden aprobar (Chenari, 2009). Es una actitud manifestada en cualquier momento o campo.

Todas las consideraciones analizadas con respecto a la interpretación del patrimonio cultural funerario obligan a sus administradores a realizar los esfuerzos necesarios para poner en valor los significados culturales tangibles e intangibles que permitan la conservación de los bienes de este tipo y la formación de sus visitantes. Esto no debería ser una tarea opcional, más bien, debería tomarse en cuenta en todos los planes de gestión turística y cultural que se propongan.

¿Cómo se puede interpretar el patrimonio funerario?

El patrimonio funerario de los cementerios puede ser valorado a partir de los significados o valores tangibles e intangibles que se presentan a continuación:

Tabla 1

Los valores intangibles y tangibles de interpretación de los cementerios

Valor	
Antropológico	Fueron creados como espacios emocionales y sagrados, por lo tanto, disponen de un interesante patrimonio inmaterial referido a rituales de la muerte, costumbres funerarias o enterramientos en diversas sociedades a lo largo de la historia.
Religioso	Revelan la identidad religiosa de un pueblo. Hay cementerios católicos, protestantes, anglicanos, ortodoxos, judíos, civiles, entre otros.
Histórico	Reúnen valores históricos haciendo referencia a ciertos personajes o un lugar en sí mismo.
Urbanístico y arquitectónico	Se relacionan con el significado que tiene su ubicación, diseño del recinto y el manejo de su espacio.
Artístico	Evidencian manifestaciones estéticas en los grupos escultóricos que acompañan a las sepulturas, mausoleos, áreas verdes y espacios ajardinados e iglesias o templos que están en su interior, en definitiva, el patrimonio material de los cementerios. Muchos reflejan muy bien una evolución estilística a través del tiempo en sucesivos estilos y corrientes artísticas (ya sean románticas, neoclásicas, neogóticas, neomudéjares o modernistas, por ejemplo) y en la moda y los gustos. Además, en numerosas ocasiones han sido intervenidos por importantes arquitectos y escultores para realizar obras funerarias para los más pudientes que, generalmente, reflejan su vida, muerte y logros.

Literario	Sirven de inspiración para poetas y escritores como es el caso Honoré de Balzac quien sitúa la <i>Comedia humana</i> en el cementerio parisino Père-Lachaise. Por otro lado, en los cementerios existen epitafios y rótulos interesantes desde el punto de vista literario, poético y humorístico.
Paisajístico	Configuran una vista irrepetible por la armonía entre el arte funerario, el espacio urbanizado, la ubicación en el entorno y la naturaleza.

Nota: Tabla adaptada de la que propone Martínez en *Aproximación al Turismo Funerario: análisis de oferta de la Ruta Europea de Cementerios en Cataluña* (2014).

De esta manera, señala Martínez (2014) que al igual que las grandes colecciones de pintura o escultura —que llenan los tradicionales museos o centros monumentales de las ciudades— los cementerios son planificados como museos abiertos y también son susceptibles de ser considerados como tales. El patrimonio funerario y sus valores hacen que estos espacios sean museables y entendidos como verdaderos centros de cultura.

Para cumplir con esta tarea, el autor clasifica, por un lado, a los medios interpretativos personales y, por otro lado, a los de interpretación impersonal. Los primeros incluyen visitas guiadas; teatralizaciones y recreaciones históricas; talleres didácticos y programas educativos; además de otras actividades culturales como conciertos, visitas nocturnas, demostraciones, etc. Mientras que los segundos consideran exposiciones o señalización interpretativa; itinerarios temáticos, maquetas y reproducciones; folletos, trípticos u otras publicaciones, y el empleo de medios audiovisuales como audioguías, terminales informáticos u otras herramientas que ayudan a mantener la atención de los visitantes durante su recorrido.

Tabla 2

Herramientas de interpretación turística

Herramientas de interpretación personal	Herramientas de interpretación impersonal
Visita libre	Señalización
Visita guiada diurna	Itinerarios
Visita nocturna	Exposiciones
Visita teatralizada	Mapas
Servicios educativos	Paneles interpretativos
	Folletos y materiales
	Audiovisuales
	Audioguías
	Visitas virtuales
	Códigos QR
	Realidad aumentada
	Aplicaciones móviles

Nota: Tabla adaptada desde Martínez en: *Aproximación al Turismo Funerario: análisis de oferta de la Ruta Europea de Cementerios en Cataluña* (2014).

Metodología

Se realizó un estudio exploratorio y descriptivo. Se seleccionaron para el análisis de las herramientas de interpretación turística los medios de interpretación personal e impersonal de los cementerios integrantes de la Ruta Europea en Cataluña debido a que existe un estudio científico previo de Martínez (2014) que evitó que existan ambigüedades. Además, se realizaron cinco visitas al cementerio José María Azael Franco Guerrero para, mediante una ficha de observación, identificar qué tipo de herramientas de interpretación turística se aplican en la actualidad.

Resultados

Los cementerios que integran la Ruta Europea de Cementerios en Cataluña son: Arenys de Mar, Montjuïc, Poblenou, Vell d'Igualada, Parc Nou d'Igualada, Modernista de Lloret de Mar, General de Reus, Sant Sebastià de Sitges, Nou de Terrasa. Según la investigación de Martínez los camposantos analizados cuentan con las siguientes herramientas de interpretación.

Tabla 3

Herramientas de interpretación turística en los cementerios de la Ruta Europea de Cataluña

Cementerio		Arenys de Mar	Montjuïc	Poblenou	Igualada Vell	Igualada Nou	Lloret de Mar	Reus	Sitges	Terrasa
Herramientas de interpretación personal	Visita libre	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
	Visita guiada diurna	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
	Visita nocturna	✓	✓	✓			✓	✓		
	Visita teatralizada	✓	✓	✓			✓	✓		
	Servicios educativos		✓	✓						✓

Herramientas de Interpretación impersonal

Señalización	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
Itinerarios	✓	✓	✓					
Exposiciones	✓	✓						✓
Mapas		✓	✓				✓	✓
Paneles interpretativos	✓	✓	✓				✓	
Folletos y materiales	✓	✓	✓				✓	✓
Audiovisuales	✓							
Audioguías								
Visitas virtuales					✓	✓		
Códigos QR		✓	✓					
Realidad aumentada		✓						

Aplicaciones móviles

Nota: Tabla adaptada de la que propone Martínez en *Aproximación al Turismo Funerario: análisis de oferta de la Ruta Europea de Cementerios en Cataluña* (2014).

De acuerdo a la tabla que se presenta, los cementerios europeos cuentan con algunas herramientas de interpretación tanto personal como impersonal. Las visitas guiadas son las que más se usan, mientras que las audioguías, al igual que, las aplicaciones para teléfonos móviles no se toman en cuenta para este fin.

La realidad del 2014 muestra cómo los cementerios han evolucionado positivamente en la puesta en valor de su patrimonio y cómo han logrado dejar de lado el estigma que implica ser considerados lugares «oscuros» y que sus visitantes solo correspondan incluyan a los allegados de los difuntos.

Situación actual de interpretación en el cementerio José María Azael Franco Guerrero

- Actualmente el cementerio está administrado por el Gobierno Autónomo Descentralizado de Tulcán a través de la Dirección de Desarrollo Sostenible y su Jefatura de Turismo.
- Pese a ser considerado uno de los más importantes cementerios del país y de Latinoamérica, debido a sus características intrínsecas, el cementerio no cuenta con una página web que dé a conocer sus servicios.
- El punto de información turística opera mayormente de lunes a sábado. No abre los días domingos.
- En investigaciones previas, como indica Castro (2013), no existe un servicio adecuado y permanente de guianza²⁶ turística.
- Las visitas guiadas son esporádicas y dependen de la disponibilidad de los funcionarios encargados del recinto y de los estudiantes que realizan prácticas.
- Durante cinco visitas realizadas al camposanto se observó que los turistas, por lo general, realizan recorridos de manera libre, por lo tanto, existen varios significados culturales tangibles e intangibles que pasan desapercibidos. Ejemplo de ello, es la tumba del artífice de la escultura en verde del cementerio, José María Azael Franco. No existe ningún distintivo que ayude a ubicar o resaltar su tumba.
- No hay mapas que permitan orientarse en el camposanto. Existen gigantografías de mapas turísticos de la ciudad de Tulcán, la provincia del Carchi y el Ecuador.
- La señalética es escasa y se limita a información básica relativa a información turística, servicios higiénicos, prohibiciones y normas de comportamiento.
- En los exteriores no existe señalética ni indicativos que direccionen hacia el cementerio.
- Cabe destacar que existen frases que conmemoran a la muerte de personajes de fama internacional como Balzac o Da Vinci.

²⁶ Término usado y aceptado en algunos países de América Latina para referirse al guiado turístico.

Luego de haber señalado cuáles son las herramientas de interpretación que usan los cementerios de la Ruta Europea en Cataluña y después de haber indicado la situación actual de la interpretación en el camposanto de Tulcán, se ponen a consideración las siguientes sugerencias:

1. Visitas nocturnas

Extender el horario de atención propiciaría una visión distinta del camposanto. No es necesario aplicar esta medida todos los días, pero sí planificar visitas que puedan ser mensuales o en fechas especiales. Por ejemplo, en el 18 de mayo, el Día Internacional de los Museos; en las festividades de la ciudad de Tulcán o en el día en el que se fundó el cementerio.

2. Visita teatralizada

Traer a la vida (con interpretaciones dramáticas) a personajes como José María Azael Franco, Rafael Arellano, Luciano Coral o a los miembros de la II Misión Geodésica Francesa aportaría a comprender la historia de la ciudad y del cementerio de una manera lúdica.

3. Servicios educativos

Talleres educativos enfocados a los visitantes facilitarían la conexión con el camposanto. Actividades como la poda demostrativa de los árboles de ciprés o la elaboración de réplicas de sus figuras podrían generar una experiencia única e irrepetible.

4. Señalética

Mejorar y estandarizar la señalética actual aportaría a la creación de un espacio armónico.

5. Itinerarios

Incluir al cementerio en itinerarios turísticos de la ciudad no solo ayudaría a promocionarlo, sino también permitiría dar a conocer

a la capital de la provincia del Carchi, ejemplo de ello podría ser una ruta o itinerario sobre la reconstrucción de Tulcán luego del terremoto de 1923 que incluya varios puntos patrimoniales. De igual manera, contar con rutas en el camposanto que se apoyen en la señalización interna.

6. Exposiciones

Se debería promocionar, como un recurso turístico complementario, el museo del cementerio. Este podría proponer y acoger exposiciones temporales con contenidos relacionados a la historia de la ciudad y del camposanto.

7. Mapas

Los mapas ayudarían a los visitantes a orientarse. En ellos se podrían mostrar los puntos de interés más importantes para gestionar adecuadamente los flujos de visitantes en el camposanto. Incluso sería posible motivar la visita de nuevos espacios que pasan desapercibidos y tienen mensajes significativos.

8. Folletos y materiales

Se debería incrementar el número de folletos para su distribución. De la misma manera, el material actual debería incluir la ubicación de los principales elementos de interés para garantizar una interpretación adecuada.

9. Audiovisuales

La oficina de información turística se podría convertir en el punto de bienvenida en donde los turistas interesados, durante su visita, aprendan brevemente sobre el camposanto mediante un video explicativo. Aquí se aprovecharía para registrar a los visitantes.

10. Visitas virtuales

Las visitas virtuales permitirían dar a conocer previamente el recinto y generarían así una expectativa positiva. Además,

conectarían a las personas que viven en otros lugares y que por su localización no pueden realizar la visita *in situ*.

11. Códigos QR (*Quick Response*, en castellano, respuesta rápida)

Los códigos QR permitirían a los visitantes hacer uso de su teléfono móvil para realizar una interpretación por cuenta propia. En el piso se pondrían junto a las esculturas en verde los códigos que guardan la información para que pueda ser leída por usuarios. En este contexto, se debe dotar de wifi al camposanto para que se puedan registrar los datos de los usuarios y contar con una valiosa base de datos digitalizada. Para evitar el abuso del uso de este servicio se podría controlar el tiempo que esté disponible por horas.

12. Realidad aumentada

De igual manera, con lo mencionado anteriormente (wifi, códigos QR) se podría interpretar el patrimonio por medio de la animación digital de personajes o de información instantánea.

13. Aplicaciones móviles

Una aplicación móvil serviría para gestionar la interpretación de una manera completa. Se incluirían muchos de los aspectos mencionados previamente como mapas, folletos, códigos QR, realidad aumentada o visitas virtuales.

El cementerio José María Azael Franco Guerrero, como se ha recalcado a lo largo de este estudio, cuenta con un extraordinario patrimonio para ser difundido, por lo que su interpretación turística debería ser considerada como una de las acciones más importantes a desarrollar.

También es importante resaltar que con la aplicación de las herramientas de interpretación turística propuestas no se busca, principalmente, incrementar el número de visitantes, sino brindarles una mejor experiencia en la que puedan conocer el patrimonio funerario de diferentes formas.

Es necesario ser creativos en este sentido, puesto que muchas de estas herramientas se podrían gestionar, no solo desde la gobernanza del GAD Municipal de Tulcán y su Jefatura de Turismo, sino por medio de cooperación con universidades, fondos internacionales e incluso voluntariado.

El camposanto de Tulcán difiere del resto de cementerios del Ecuador ya que, a diferencia de todos los que usan mayormente sus mausoleos para promocionarse, este es el único que tiene esculturas en verde distribuidas en jardines, así los criterios de autenticidad elevan su valor interpretativo. Por lo tanto, cabe indicar que cada cementerio tiene una identidad propia y que no se podría extrapolar indiscriminadamente herramientas de interpretación personales o impersonales, solo por el hecho de que en otros lugares hayan resultado efectivas. De manera complementaria, se debería comprender que estas herramientas no deben ser manejadas de forma independiente ya que todas tendrían que seguir un hilo conductor o un argumento lógico.

Finalmente, se debe indicar que esta investigación no pretendió comprobar qué herramienta de interpretación es la más adecuada para el camposanto, así que existe la posibilidad de continuar con futuras indagaciones como el análisis del perfil del visitante, la percepción de los usuarios frente al servicio turístico que se ofrece, la identificación de las herramientas de interpretación más idóneas, entre otras.

Bibliografía y fuentes de consulta

- Babić, D., y Bingula, M. (2015). Interpretation at Special Places: Mirogoj Cemetery. *Procedia Social and Behavioral Sciences*, 188, 186–192. <http://doi.org/10.1016/j.sbspro.2015.03.366>
- Blom, T. (2000). Morbid tourism: a postmodern market niche with an example from Althorp. *Norsk Geografisk Tidsskrift. Norwegian Journal of Geography*, 54(1), 29–36. <http://doi.org/10.1080/002919500423564>
- Bristow, R. S., y Newman, M. (2004). Myth vs. Fact: an exploration of fright tourism. *Symposium. Proceedings of the 2004 Northeastern Recreation Research Symposium, NE-326*, 215–221.

- Castro, M. (2013). *Diseño de circuitos turísticos internos en base a la disponibilidad del tiempo de los turistas en el cementerio José María Azael Franco de la ciudad de Tulcán* [Tesis de grado Universidad Politécnica Estatal de Carchi]. Repositorio digital UPEC <http://repositorio.upec.edu.ec/handle/123456789/183>
- Chenari, M. (2009). Hermeneutics and theory of mind. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 8(1), 17-31. <http://doi.org/10.1007/s11097-008-9107-1>
- Dumbraveanu, D., Craciun, A., y Tudoricu, A. (2016). Principles of interpretation, tourism and heritage interpretation. The experience of Romanian museums. *Human Geographies*, 10(1), 59-75. <http://doi.org/10.5719/hgeo.2016.101.4>
- GAD Municipal de Tulcán (2016). *Cementerio Municipal de Tulcán. José María Azael Franco. ¡Un orgullo para todos...!* Gráficas Guerrón.
- ICOMOS (1965). *Carta internacional sobre la conservación y la restauración, de monumentos y de conjuntos históricos-artísticos (Carta de Venecia 1964)*. https://www.icomos.org/charters/venice_sp.pdf
- ICOMOS (1982). *Jardines Históricos (Carta de Florencia 1981)*. https://www.icomos.org/images/DOCUMENTS/Charters/gardens_sp.pdf
- ICOMOS (2008). *Carta ICOMOS para Interpretación y Presentación de Sitios de Patrimonio Cultural*. Ename.
- Mallor, E., González-Gallarzo, M., y Fayos, T. (2013). ¿Qué es y cómo se mide el Turismo Cultural? Un estudio longitudinal con series temporales para el caso Español. *PASOS. Revista de Turismo Y Patrimonio Cultural* *Revista de Turismo Y Patrimonio Cultural*, 11, 269-284.
- Martínez, O. (2014). *Aproximación al Turismo Funerario: análisis de oferta de la Ruta Europea de Cementerios en Cataluña*. Universitat de Girona.
- Podoshen, J. S., Venkatesh, V., Wallin, J., Andrzejewski, S. A., & Jin, Z. (2014). Dystopian dark tourism: An exploratory examination. *Tourism Management*, 51, 316–328. <http://doi.org/10.1016/j.tourman.2015.05.002>
- Real Academia Española. (2014). *Diccionario de la lengua española. Edición del Tricentenario*.

- Red Iberoamericana de Valoración y Gestión de Cementerios Patrimoniales. (2005). *Carta internacional de Morelia*. Morelia.
- _____. (2010). *Declaración de Paysandú sobre la dimensión pedagógica del patrimonio cultural funerario*. Paysandú.
- Rojek, C. (1993). *Ways of Escape. Modern Transformation in Leisure and Travel*. Routledge.
- Seaton, A. V. (1996). Guided by the dark: From thanatopsis to thanatourism. *International Journal of Heritage Studies*, 2(4), 234-244. <http://doi.org/10.1080/13527259608722178>
- Stone, P. R. (2012). Dark tourism and significant other death. Towards a Model of Mortality Mediation. *Annals of Tourism Research*, 39(3), 1565-1587. <http://doi.org/10.1016/j.annals.2012.04.007>
- Tilden, F. (1977). *Interpreting our heritage*. University of North Carolina Press.
- UNESCO (1978). *Recomendación sobre la Protección de los Bienes Culturales Muebles*. París
- UNESCO (1982). *Carta de México sobre Políticas Culturales*. https://culturalrights.net/descargas/drets_culturals400.pdf
- UNESCO (2001). *Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural: UNESCO*. http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13179&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html
- UNESCO (2003). *Convención para la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial*. <https://ich.unesco.org/es/convenci%C3%B3n>
- UNESCO (2005). *Declaración de Newcastle*. Newcastle.

EL CUERPO DE SANTA TERESA DE JESÚS, UNA EXTRAVAGANTE HISTORIA DE MUTILACIÓN

Myriam Navas Guzmán²⁷

Vivo sin vivir en mí,
y de tal manera espero,
que muero porque no muero.

TERESA DE JESÚS²⁸

Teresa de Cepeda y Ahumada o Santa Teresa de Jesús o de Ávila, como es conocida en el mundo católico, es considerada por muchos como la primera feminista de la Iglesia católica y fue la renovadora de la espiritualidad en el siglo XVI. Vivió en una sociedad patriarcal en la que la mujer carecía de autonomía. Rebasó los roles asignados a las mujeres de su época, desde niña le apasionó la lectura, habilidad que aprendió en el contexto familiar. Con el tiempo, su afición por los libros la llevó

²⁷ Es especialista superior en Museos y Patrimonio graduado en la UASB, también es magíster en Investigación y Pedagogía Musical por la Universidad de Cuenca y la PUCE. Está vinculada al Museo de la Ciudad desde 2001 como investigadora y mediadora responsable del Centro de Documentación. Además, ha realizado consultorías de investigación para algunos museos locales. Actualmente es investigadora y curadora del Museo del Carmen Alto.

²⁸ Ávila, 28 de marzo de 1515-Alba de Tormes, 4 de octubre de 1582.

a destacar como escritora mística. Profesó como monja carmelita, pues paradójicamente, encontró en el encierro conventual la libertad de pensamiento y acción que difícilmente habría logrado en la cotidianidad del mundo exterior. Empezó a escribir en su madurez consciente de que en su época la voz de las mujeres no tenía cabida. Su obra literaria, clasificada dentro del género místico, la ubicó entre los escritores del Siglo de Oro de la literatura española. Su origen judeoconverso y su condición de mujer y mística despertaron sospechas de la Santa Inquisición que la vigiló muy de cerca, al punto de que sus libros no fueron publicados sino hasta después de su muerte.

La Orden Carmelita, al igual que el resto de órdenes religiosas de su tiempo, se había alejado de la vida espiritual de recogimiento y oración. Teresa, a sus 52 años, tras una vida de crisis emocionales y quebrantos de salud, decidió iniciar su proyecto revolucionario para reformar la orden y retornar a una vida que, con sencillez y pobreza, se centrara en Dios. Pese a que tuvo casi todo en contra: la oposición de ciertos sectores sociales poderosos o su frágil salud, su gran determinación la llevó a refundar la Orden del Carmen y logró crear, en un lapso de veinte años, diecisiete monasterios de Carmelitas Descalzas en España, incluyendo dos para frailes. En ellos la pobreza, la oración y el trabajo fueron los pilares fundamentales de la vida religiosa. Tras recorrer una y otra vez los caminos de España en su tarea de reformar el Carmelo, exhausta y enferma, la noche del cuatro de octubre de 1582, Teresa de Jesús falleció a los 68 años en una pequeña celda del Monasterio de la Anunciación de Nuestra Señora de las Carmelitas Descalzas de Alba de Tormes en Salamanca. Después de 32 años fue beatificada en Roma por el papa Pablo V, el 24 de abril de 1614. Su canonización se efectuó en 1622. El papa Pablo VI, en 1970, la proclamó primera doctora de la Iglesia.

Figura 1

Retrato de Santa Teresa de Jesús



Nota: Anónimo (s. XVIII). Colección Museo del Carmen Alto.
Fotografía: Noralma Suárez.

Teresa de Jesús vivió en una época marcada por profundos cambios y transformaciones culturales, políticas y religiosas que surgieron en Europa desde mediados del siglo xv. Su vida coincidió con la culminación de la Edad Media y el inicio del Renacimiento, caracterizado por la renovación de los valores espirituales, artísticos, literarios, filosóficos y éticos. El Impero español afianzó su dominio sobre casi todo el territorio europeo y, posteriormente, en los territorios del Nuevo Mundo a raíz del «descubrimiento» de América y el inicio de la colonización con todas sus consecuencias. Un hecho determinante que envolvió la vida de la Santa fue la Contrarreforma emprendida por la Iglesia católica como una respuesta a la Reforma Protestante encabezada, en 1517, por el teólogo alemán Martín Lutero, que pretendía erradicar la corrupción de la Iglesia católica. Mediante el Concilio de Trento, convocado entre 1545 y 1563, la Iglesia fortaleció la autoridad del papa, reafirmó sus dogmas, reguló los sacramentos e impulsó el retorno de los órdenes religiosos a sus principios originales. Fue precisamente en ese contexto en el que se enmarcó la reforma de la Orden del Carmen planteada por Teresa de Jesús.

La Reforma Protestante supuso un importante cambio de la religiosidad medieval. La Iglesia católica aprobó el culto a la Virgen y los santos, el uso de imágenes y fomentó la veneración de las reliquias de los santos en actitud de desafío a las posturas protestantes. En el capítulo «Invocación, veneración y reliquias de los santos y de las sagradas imágenes», el Concilio de Trento recomienda a los fieles cristianos venerar las santas reliquias bajo la consideración de que los santos son el medio a través de los que Dios realiza los milagros, de ahí, el beneficio de acudir a ellos e invocarlos:

Manda el santo Concilio a todos los Obispos, y demás personas que tienen el *cargo* y obligación de enseñar, que instruyan con exactitud a los fieles ante todas cosas, sobre la intercesión e invocación de los santos, honor de las reliquias, y uso legítimo de las imágenes, según la costumbre de la Iglesia Católica y Apostólica, recibida desde los tiempos primitivos de la religión cristiana, y según el consentimiento de los santos Padres, y los decretos de los sagrados concilios; enseñándoles que los santos que reinan juntamente con Cristo, ruegan

a Dios por los hombres; que es bueno y útil invocarlos humildemente, y recurrir a sus oraciones, intercesión, y auxilio para alcanzar de Dios los beneficios por Jesucristo su hijo, nuestro Señor²⁹.

Santa Teresa de Jesús no podía ser la excepción, ya que su figura alcanzó una enorme dimensión que traspasó las fronteras del Imperio español. Al día siguiente de su muerte, fue sepultada en el Monasterio Carmelita de Alba de Tormes. A partir de entonces, su cuerpo, convertido en objeto de veneración, empezó una extravagante historia de mutilación.

Figura 2

Retablo mayor con la urna donde descansa el cuerpo de Santa Teresa



Nota: Elaborado por Jacques Marquet (1760). Fotografía: (s/f) tomada de Madres Carmelitas Descalzas, Alba de Tormes.

²⁹ Para más información sobre el *Sacrosanto, Ecuménico y General Concilio de Trento* de 1563, véase: <https://mercaba.org/CONCILIOS/Trento13.htm>

Las sucesivas exhumaciones de Teresa empezaron en 1583, a diez meses de su muerte, cuando su sepultura fue abierta y se descubrió su cuerpo en estado incorrupto. El sacerdote carmelita Jerónimo Gracián, quien fue director espiritual de Teresa, desprendió la mano izquierda y se la llevó a las Carmelitas de San José en Ávila, pero él se quedó con el dedo meñique. Dos años más tarde, la mano fue llevada al monasterio de Carmelitas Descalzas de Lisboa.

En 1585, por orden de los Carmelitas Descalzos, el cuerpo fue trasladado a Ávila, ciudad donde nació Teresa. Sus restos se exhumaron el 25 de noviembre, pero su brazo se quedó en Alba de Tormes para, en cierto modo, compensar la pérdida, esto debido al reclamo que presentaron los influyentes Duques de Alba ante el papa. Los nobles ordenaron a las carmelitas de Alba defender el brazo de la Santa a ultranza ya que Gracián se había llevado el cuerpo seccionado de Teresa hacia su ciudad natal y los duques no estaban dispuestos a perder el último resquicio que les quedaba de ella, pues conservar los restos de una santa tan importante era un enorme capital simbólico. Gracián volvió a ver el cadáver alrededor de 1588 y destacó que aún conservaba ciertos rasgos de elasticidad y podía ser vestida y desvestida con facilidad. Además, destacó que los tres lunares de su rostro aún eran visibles (Celi, 2014). En vista de que no se permitía proclamar un nuevo santo sin contar con milagros y sin que sus reliquias fueran objeto de devoción por parte de los fieles, en 1591 el obispo de Salamanca, Jerónimo Manrique Figueroa, se cercioró del estado incorrupto del cuerpo de Teresa después de haber visitado Alba de Tormes.

Los duques de Alba, gracias a sus influencias, obtuvieron la aprobación del papa Sixto v para trasladar en forma definitiva los restos de Teresa al Monasterio de la Anunciación en Alba de Tormes. La sepultura fue emplazada en el centro del altar mayor de la iglesia del monasterio, y se convirtió en el sepulcro y relicario de la Santa, además de lugar de peregrinación.

Con la beatificación y canonización de Teresa, las peregrinaciones iban en aumento y su fama de santidad trascendió las fronteras de la Península Ibérica. Fue entonces cuando los reyes Fernando VI y Bárbara de Braganza decidieron engalanar la sepultura y, en 1759, encargaron un sepulcro más ostentoso al arquitecto francés Jacques Marquet.

El nuevo sepulcro fue elaborado en mármol negro jaspeado con decoraciones de bronce y oro molido. Está custodiado por dos rejas, una de plata que da hacia la iglesia y otra de hierro hacia el camarín del monasterio. La urna está rematada por dos ángeles de mármol blanco, uno de ellos lleva el dardo de la transverberación y el otro una corona para recordar la santidad de Teresa. Dentro de la urna se encuentra un arca de plata, fabricada en Orleáns, con decoración rococó y forrada por dentro con terciopelo carmesí, ahí descansa el cuerpo.

Figura 3

Retablo mayor con la urna donde descansa el cuerpo de Santa Teresa



Nota: Elaborado por Jacques Marquet (1760). Fotografía: (s/f) tomada del artículo de Nissnick (2018).

La sepultura de Teresa está resguardada bajo diez llaves. La preocupación por la seguridad del cuerpo y por impedir que se siguieran extrayendo fragmentos para ser usados como reliquias llevó a los involucrados en la custodia de la sepultura a idear un sistema de seguridad similar al de las arcas municipales y rejas de archivos

parroquiales. Las llaves se repartieron a tres instancias importantes que se juntaban para abrir el sepulcro únicamente con un permiso proveniente de Roma. Tres llaves fueron entregadas a las monjas de la Anunciación, otras tres a los duques de Alba y tres al padre general de la Orden Carmelita en Roma, mientras que se confió la del arca interior de plata al rey de España. Estas diez llaves corresponden a la reja exterior del camarín (tres), a la tapa de bronce (tres) y al arca de plata (cuatro). Cada depositario tenía una llave de cada parte. Al juntarse todas las llaves se abrían las partes del sepulcro, una a una de forma sucesiva.

Además de lo que quedó del cuerpo de Teresa, el Monasterio Carmelita de Alba de Tormes guarda dos reliquias muy apreciadas: el brazo y el corazón que, según se dice, se extrajo del cuerpo en 1591 para que un grupo de especialistas de la Universidad de Salamanca realizaran un estudio en torno al tema de la trasverberación³⁰. El brazo izquierdo se conserva en un relicario de cristal de roca y el corazón en otro diseñado por Herrera Barnuevo en 1671, rematado por la escena de la trasverberación en la que dos ángeles portan filacterias que dicen «Teresa de Jesús y Jesús de Teresa». En la base del relicario del brazo consta la siguiente inscripción: «Clemente IX prohibió bajo pena de Excomunión coger nada de Reliquia del Brazo de Santa Teresa de Jesús».³¹

Teresa fue desenterrada al menos cinco veces, durante cada exhumación desapareció alguna parte de su cuerpo. Sus reliquias se multiplicaron por la geografía hispana y europea, por lo que fue muy difícil establecer los lugares adonde fue a dar la infinidad de fragmentos. Entre los argumentos que se expusieron ante las Cortes de Aragón, en 1611, cuando se pidió a Paulo V la beatificación de Teresa de Ávila, se mencionaron los milagros que Dios obraba a través de sus reliquias.

En el monasterio carmelita de Santa María de la Escala en Roma se conserva el pie derecho y la mandíbula. En San Pancracio, seminario de las misiones de Carmelitas, se conservan algunos fragmentos de la

³⁰ Es una experiencia mística que, en el contexto de la religiosidad católica, es descrito como un fenómeno en el cual la persona que logra una unión íntima con Dios siente traspasado el corazón por un fuego sobrenatural.

³¹ Al respecto, se profundiza en el sitio web de las Madres Carmelitas Descalzas de Alba de Tormes. Véase su sitio web: <https://www.carmelitalba.org/>

quijada y algunos dientes. Las carmelitas de Madrid veneran un pedazo de carne con forma de corazón, al igual que las carmelitas de Malagón y Valladolid, quienes también conservan un fragmento del escapulario. En Toledo, Santiago de Compostela y Puebla, México, se conservan algunas piezas dentales. En Ronda, España, se guarda uno de sus ojos junto con una de las reliquias más veneradas: su mano. De esta se repartieron los dedos a lugares como París, Roma, Ávila, Sevilla y Bruselas (Gante y Amberes), donde también se encuentra una de las clavículas.

Figura 4

La mano milagrosa de Santa Teresa que Franco tuvo en su poder



Nota: Fotografía (s/f) tomada del artículo de Nissnick (2018).

La historia de la mano se remonta a la guerra civil española. Durante el conflicto, la ciudad de Ronda y su convento carmelita quedaron bajo el control de los republicanos. La reliquia revestida por un guante de plata con dedos engalanados por piedras preciosas y semipreciosas fue requisada al convento por unos milicianos de la

Confederación Nacional de Trabajadores (CNT) que la depositaron en Málaga junto a otras joyas. En 1937, fue encontrada en el cuartel de Guardias de Asalto de Málaga. Tras varias vicisitudes, fue trasladada a Salamanca y de ahí a las manos del Generalísimo Francisco Franco, quien, mediante un permiso especial de la Iglesia, se llevó la reliquia al palacio de El Pardo. Según se dice, la conservó consigo durante cuarenta años, en su dormitorio, en un altar que mandó a construir. Las carmelitas de Ronda pidieron insistentemente la devolución de la reliquia, cosa que mereció una respuesta negativa de Franco. Inmediatamente después de la muerte del caudillo en 1975 la «Santa mano» fue devuelta al monasterio de Ronda³² a donde llegan miles de creyentes para venerarla.

Figura 5

Reliquia de la silla de Santa Teresa de Jesús



Nota: Fotografía s/a (2015) tomada de Sánchez.

Pero no solo su cuerpo ha sido venerado como reliquia, sino también algunos objetos que estuvieron en contacto con la Santa como fragmentos de tela empapada en sangre con la que se limpió una herida que tenía en la espalda, su báculo conservado en el monasterio de San José que, al cumplirse el quinto centenario de su nacimiento, recorrió varios países. Se conserva también en San José su rosario y una sandalia. En Zaragoza se guarda la correa del hábito con la que fue enterrada; en Calahorra, el velo, y en Granada, la sábana donde

³² En *Las reliquias de Santa Teresa* de Sergio Sánchez (2015) se profundiza al respecto.

permaneció enterrada el tiempo que estuvo en San José. Además, existen otras reliquias más curiosas, como un trozo de una silla que le perteneció, un trozo de madera de un ciprés plantado por ella o tierra de la tumba primitiva³³.

En los monasterios de los carmelitas en Quito también se conservan dos reliquias de la Santa. En el Carmen de la Santísima Trinidad o Carmen Bajo se guarda una carta firmada por Teresa de Jesús, pero que fue escrita por la monja Ana de San Bartolomé, su compañera y secretaria, debido a que por esos días la Santa se había fracturado el brazo (Madre Raquel de Santa Teresita, comunicación personal, 2015)³⁴.

El Carmen de San José o Carmen Alto venera la cinta con la que se midió el cuerpo de Santa Teresa de Jesús en una de sus exhumaciones y un pequeño fragmento de hueso. Según la Madre priora Verónica de la Santa Faz, las reliquias fueron traídas por unos frailes carmelitas que vinieron de España:

[...] como fundadora y reformadora de la Orden del Carmelo que es, fueron repartiendo pedacitos del cuerpo de la Santa Madre a los monasterios carmelitas, tanto de frailes como de monjas en todos los países, porque somos hijos de ella. Las partes del cuerpo de los santos es lo que se llaman reliquias de primer grado, lamentablemente no sabemos cuándo llegó acá. Pero en todos los monasterios está una partecita de la Santa Madre. Alguna vez cuando llegaron los frailes carmelitas a las misiones trajeron una cinta con la que le habían medido el cuerpo de la Santa Madre, esa cinta mide 1,53. Ellos trajeron esta cinta como una reliquia para la comunidad.³⁵

Para las carmelitas descalzas del Carmen Alto, esta reliquia es uno de los objetos más preciados, pues Santa Teresa de Jesús constituye su principal referente espiritual. Dentro de la clausura, la comunidad levantó una pequeña ermita donde veneran las reliquias de la «Santa Madre» como cariñosamente le llaman:

³³ *Ibidem*.

³⁴ Madre Raquel de Santa Teresita, priora del Monasterio del Carmen de la Santísima Trinidad o Carmen Bajo, en una comunicación personal con la autora en el 2015.

³⁵ Palabras de la Madre Verónica de la Santa Faz, priora del Monasterio del Carmen de San José o Carmen Alto, en una comunicación personal con la autora el 12 de julio de 2017.

Es como si la tuviéramos a ella misma presente entre nosotras, el cuerpito de ella es como si ustedes tuvieran las cenizas de algún familiar. Para nosotras es como tenerle a ella presente, lógicamente que la tenemos a ella en nuestro carisma, en nuestra espiritualidad, pero algo material de ella es justamente una parte de su cuerpo. Para nosotras es un regalo tener una reliquia de ella o de cualquier santo. Nos recuerda a ella. Le tenemos en una ermita para venerarle, pasamos rezándole, las hermanas diariamente vamos una, otra, nos turnamos y estamos ahí en la ermita visitándole, en un banquito nos sentamos y nos escondemos ahí atrás para conversar con la Santa Madre, con mucho amor y veneración.³⁶

Figura 7

Reliquias de Santa Teresa de Jesús

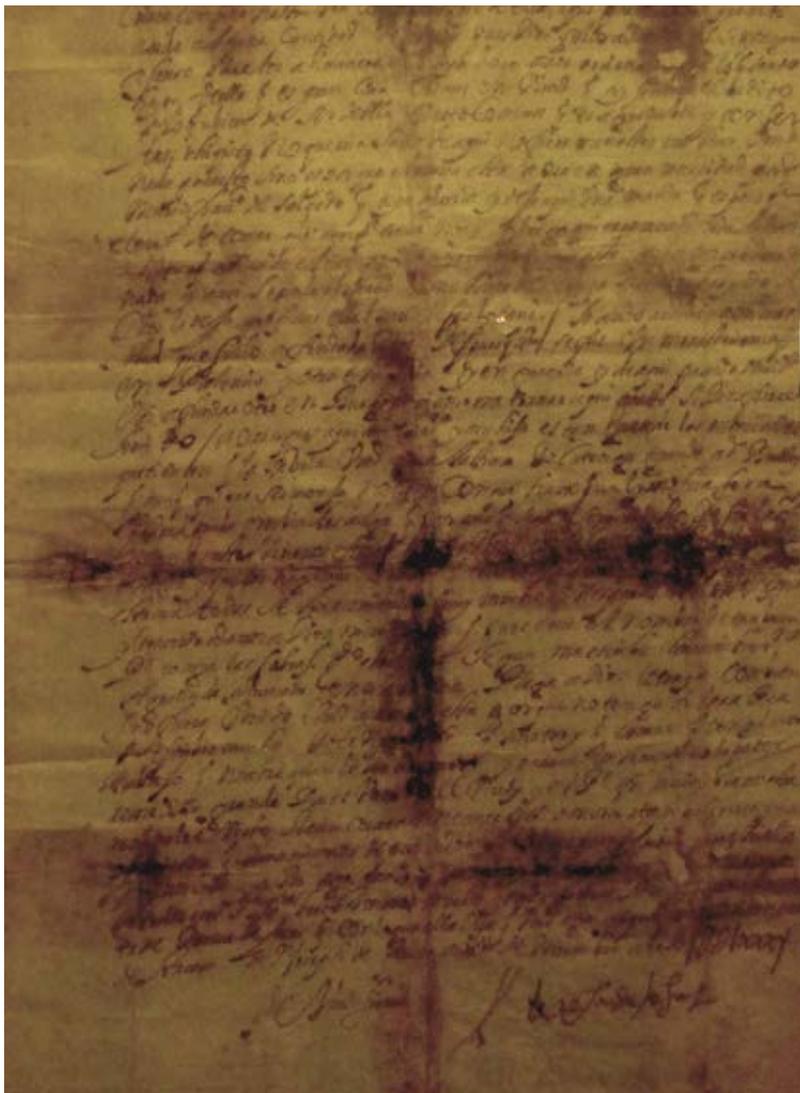


Nota: Monasterio del Carmen Alto. Fotografía realizada por la autora.

³⁶ Madre Verónica de la Santa Faz, comunicación personal, 12 de julio de 2017.

Figura 6

Carta firmada por Santa Teresa de Jesús



Nota: Monasterio del Carmen de la Santísima Trinidad o Carmen Bajo.
Fotografía: Edison Suárez (s/f).

Bibliografía y fuentes de consulta

- Celi, I. (2014). *Pensamiento, obra y representaciones locales de Santa Teresa de Jesús*. Documento inédito realizado para el Museo del Carmen Alto.
- Nissnick, M. (2018, 9 de julio). La mano de Santa Teresa: el verdadero guante de Infinity War. *El Universal*. <https://www.eluniversal.com/doblevia/14566/la-mano-de-santa-teresa-el-verdadero-guantelete-del-infinito>
- Sánchez, S. (2015, 12 de abril). *Las reliquias de Santa Teresa*. Más que murallas. <https://masquemurallas.com/2015/04/12/las-reliquias-de-santa-teresa/de-la-silla-de-sta-teresa/>

EL CEMENTERIO DE SANGOLQUÍ COMO ESPACIO PARA LA PRESERVACIÓN DE LA MEMORIA Y DE LOS LAZOS COMUNITARIOS EN UN ENTORNO CONURBADO

Leonardo Zaldumbide Rueda ³⁷

Sangolquí es una ciudad ecuatoriana, capital del cantón Rumiñahui, en la provincia de Pichincha. Se ubica, aproximadamente, a 25 minutos al sur oriente de Quito, ciudad con la que ha mantenido vínculos históricos, geográficos y sociales. En la actualidad forma parte de la aglomeración urbana de Quito y, más allá de este acelerado proceso de conurbación, sus actividades económicas y comerciales están fuertemente ligadas a la capital ecuatoriana, por lo que se constituye en una suerte de «ciudad dormitorio» para miles de trabajadores que viajan cotidianamente entre los dos poblados.

El veloz crecimiento poblacional y espacial que Quito evidenció a partir de la tercera década del siglo xx motivó la búsqueda de nuevas tierras para el ocio y la vivienda de las clases medias y altas capitalinas.

³⁷ Es doctor en Historia de los Andes, máster en Gobierno de la Ciudad con especialización en Centralidades Urbanas y Áreas Históricas por FLACSO (Ecuador) y sociólogo con mención en Relaciones Internacionales por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Actualmente está a cargo de la coordinación académica de la Red Ecuatoriana de Cultura Funeraria y del Programa de estudios especializados de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

Desde mediados del siglo xx, los valles orientales adyacentes a la meseta de Quito³⁸, otrora caracterizados por la producción agrícola hacendaria, fueron consolidándose como espacios propicios para el asentamiento de viviendas y la aparición de servicios demandados por la urbe.

Sangolquí y sus antiguos anejos evidenciaron un acelerado proceso de urbanización y de demanda turística que en pocas décadas desplazó a las antiguas haciendas, fundos y estancias que desde el siglo xvi habían caracterizado a tenencia de la tierra en el Valle de los Chillos. Sin embargo y a pesar del brutal impacto que sobre la zona ejerció el crecimiento urbano de Quito, es posible encontrar mecanismos de cohesión comunitaria y de transmisión de memoria social que obligan a pensar al Valle en general y a Sangolquí en específico como espacios que negocian y disputan continuamente su incorporación a un macrosistema urbano.

Una visita al Cementerio Municipal de Sangolquí —en época de Finados del año 2014— nos enfrentó a uno de estos mecanismos: las familias del Cantón, a pesar de estar integradas a urbanizaciones, complejos turísticos y equipamientos urbanos, encontraban mecanismos de interacción, memoria y contacto en prácticas simbólicas como el recuerdo de los muertos. Las tumbas del cementerio en Finados aparecen adornadas por cintas en las que se colocan tarjetas personales que muestran un complejo sistema de interrelaciones entre vecinos que se origina en la época de las haciendas y que presenta elementos que pueden tener, incluso, raigambre ancestral. El acercamiento a este tipo de prácticas nos adentró cada vez más a la historia del Cantón y, como aporte investigativo, nos propusimos entender las prácticas funerarias más allá de la evidencia física del ritual, sino como actos de cohesión social y de resistencia política ante las presiones de la capital que los abraza día a día.

Población ancestral del Valle de los Chillos

La población de este territorio data de entre 7000 y 9000 años a. C. Según referencias arqueológicas, los primeros habitantes del Valle de los Chillos se instalaron alrededor del cerro Ilaló, cerca de actuales asentamientos como El Inga, San José y San Juan. Estos poblados se

³⁸ Cumbayá y Tumbaco al nororiente y el Valle de los Chillos al suroriente.

beneficiaron del clima templado del valle que permitió el desarrollo agrícola, incluyendo la producción de las famosas cepas de maíz que se desarrollaron en el sector. John Murra (1978/2007) generó una explicación fundamental para comprender el funcionamiento de las complejas redes de intercambio y los patrones de población en los territorios de la puna,³⁹ es decir, conveniente para analizar la composición económica del estado Inca en el Perú. La necesidad de acceder a productos localizados en distintos pisos climáticos y, en ocasiones, en distancias muy lejanas, motivó a los pueblos de la puna a generar un sistema de control vertical que les permitiese el acceso a una producción diversa (complementariedad ecológica) y el control de amplios territorios con base en lo que se denominó «archipiélago vertical».

Esta explicación, conveniente para estudiar a las poblaciones de los Andes centrales y del sur, presentaba múltiples problemáticas para analizar los Andes ecuatorianos, caracterizados por ser territorios de páramo⁴⁰ y no de puna. Frank Salomon (1980/2011, pp. 48-50) analizó ciertas particularidades de las comunidades establecidas en el territorio del actual Ecuador y determinó que estos «señoríos étnicos» o «curacazgos» antiguos establecieron un entramado de relaciones productivas y políticas que, a diferencia de las evidenciadas en la puna, se sustentaron en la diversificación de modelos de intercambio en distancias medias. El poder de estos *señores étnicos* se sustentaba, no en el control territorial de las poblaciones complementarias, sino en la capacidad para generar y mantener lazos políticos y de intercambio. La intrincada geografía de los Andes del norte —caracterizada por picos elevados, fértiles nudos cercanos unos de otros y con enormes cuencas hidrográficas— marcó a los asentamientos poblacionales del actual territorio ecuatoriano. La comunicación entre los distintos poblados, a través de pasos de montaña que evitaban las tierras frías, motivó la

³⁹ Grandes extensiones territoriales caracterizadas por «lluvias escasas, fuerte insolación, y variaciones extremas en la temperatura diurna, produciéndose heladas nocturnas regularmente» (Salomon, 1980/2011, p. 69).

⁴⁰ Territorios dominados por altas elevaciones y, entre ellas, valles templados, húmedos y altamente productivos. «Las laderas altas reciben gran cantidad de lluvia y garúa y poca insolación directa. No sufren heladas con tanta regularidad. Los verdaderos “Andes de páramo” esto es, áreas montañas en las que no hay puna, se extienden al norte desde una línea que corre aproximadamente entre Trujillo y Cajamarca (Salomon, 1980/2011, p. 69).

especialización comercial y comunicacional de grupos humanos como los yumbos y los quijos (Salomon, 1980/2011, p. 85). Esta peculiaridad motivó la generación de un sistema de poblados dominados por señores étnicos que se encontraban unidos por vínculos dinásticos, modalidades de intercambio y alianzas militares que, a diferencia de la puna, no respondieron al dominio de un sistema estatal único.

El Valle de los Chillos, nombre que recibe el fértil territorio ubicado al suroriente de Quito, estuvo densamente poblado en el periodo prehispánico y se organizó en pueblos que respondieron a la clasificación elaborada por Salomon: el Valle permitió la coexistencia de unidades sociales, administrativas y productivas (*llajtakuna*) que sobrevivieron a la presencia incásica e ibérica debido, sobre todo, a la eficacia administrativa de la producción y de las poblaciones.

Tanto la presencia incásica como la hispana impactaron en la administración de estas tierras, pero conservaron, en alguna medida, los componentes del particular sistema de gestión ancestral (Salomon, 1980/2011, pp. 112-113). Para el siglo XVI, y según la relación de 1559 citada por Salomon, se determinó que en el sector habitaban más de 3000 personas y que los caciques de las distintas *llajtakuna* —Urin Chillo (actual Sangolquí), Anan Chillo (actual Amaguaña), El Inga o Uyumbicho— mantenían intensas relaciones políticas y comerciales con Quito y sus alrededores que estaban basadas en el intercambio vertical antes descrito. Por la misma relación de 1559 se sabe que Gaspar de San Martín y Juan Mosquera realizaron una visita a seis comunidades de indígenas de los alrededores de Quito; de ahí conocemos que estuvieron en Urin Chillo, el 22 de enero de ese año, donde el cacique Juan Zangolquí tenía a su cargo 523 indígenas (Gomezjurado, 2003, pp. 55-58).

El sistema de administración ibérico buscó acoplar antiguos sistemas funcionales con nuevos con el fin de ejercer controles sobre el territorio y la población. Como lo nota Borchart (1981, p. 207), las autoridades españolas se centraron en la generación de modelos eficaces para el control de la tierra y la población. El Virrey Toledo, ordenó, por ejemplo, que la población desperdigada fuese agrupada para mejorar las condiciones de administración, adoctrinamiento y traspaso de las tierras de la sociedad indígena a la colonial. Con la repartición resultante del asentamiento europeo se establecieron las condiciones para el funcionamiento de encomiendas en Quito y sus alrededores: «Entre los

siglos XVI y XVII el Valle de los Chillos estuvo en manos de 33 señores de la tierra, dueños de estancias, y cinco encomenderos» (Miño, 2012, pp. 66-68).

Durante el siglo XVII se había consolidado, sobre los mecanismos del concertaje y la encomienda, el sistema hacendario que, en manos particulares y de las distintas órdenes religiosas, configuró la geografía del Valle de los Chillos durante centurias. El clima benévolo y la disposición de mano de obra indígena dieron fama al sector de zona altamente productiva. En la famosa descripción de 1649 del clérigo Diego Rodríguez Do Campo señala al clima del Valle de los Chillos como bueno, aunque con zonas frías. En esta localidad, afirma el religioso, existían seis pueblos: Amaguaña, Sangolquí, Conocoto, Uyumbicho, Pintag y Alangasí. La población del valle se componía de 8200 habitantes con 1600 indígenas tributarios, seis doctrineros, cuatro frailes dominicos y dos clérigos con el estipendio ordinario. Sin embargo, las extenuantes jornadas laborales, sumadas a la precariedad de la vida en la hacienda, motivaron continuos levantamientos populares y causaron un alarmante descenso poblacional (Gomezjurado, 2003, p. 65).

Desarrollo hacendario y estructura espacial del Valle de los Chillos

Para 1650 se habían consolidado los grandes latifundios pertenecientes a las órdenes religiosas, sobre todo, a la Compañía de Jesús. «El 81% de las propiedades de la Compañía de Jesús en el corregimiento de Quito estaban en el Valle de los Chillos» (Miño, 2012, p. 76). La administración colonial impactó las formas de administración tradicional de las poblaciones: el surgimiento de pueblos y cabildos indígenas determinaron la aparición de nuevas instancias de poder al interior del aparato administrativo. Los cacicazgos se posicionaron como nuevas cuotas de poder que eran gestionadas para acercar el control poblacional hacia los propios indígenas, sin embargo, este mecanismo se enfrentó con la paulatina incorporación de grupos humanos a la hacienda, la nueva instancia de gestión de las poblaciones.

Las haciendas, a pesar de todo, seguían dependiendo de la administración parroquial eclesiástica para la gestión de los delicados asuntos relacionados con la viabilidad de las cotidianidades comunitarias,

es decir, la gestión de asuntos relacionados con la vida y la muerte (bautizos, matrimonios, defunciones), más aún cuando el sistema doctrinal hacía de estos hechos impostergables negociaciones en torno a la supervivencia en el más allá.

Las haciendas de los órdenes religiosos fueron paulatinamente parceladas o vendidas a particulares que podían mejorar su eficacia productiva. Con la expulsión de los Jesuitas del Imperio español y de la Audiencia de Quito en 1767, los bienes de la orden —que llegó a tener más de 900 hectáreas— pasaron a ser administrados por una Junta de Temporalidades a la que Juan Pío Montúfar, segundo marqués de Selva Alegre, había comprado la hacienda Chillo Compañía, la que había sido retirada a los jesuitas y en la que se celebró, en la navidad de 1808, la famosa reunión entre los discípulos de Eugenio Espejo, hecho que es considerado un antecedente de la independencia de Quito (Ortiz, 2012, p. 121).

Cada uno de estos dos componentes, el ancestral y el hacendario, estuvieron y están presentes dentro de las prácticas rituales funerarias del cantón. Es imposible entender los ritos funerarios del siglo xx sin remitirse a la cosmovisión andina que configuró esos poblados, pero tampoco es posible entenderlos sin comprender la potencia que tuvo en las mentalidades el ordenamiento territorial y el sentido de pertenencia que generó el mundo de las haciendas.

República, comunidad y muerte: espacios funerarios de Sangolquí

La consolidación del proceso de independencia se dio en medio de una serie de disputas ideológicas y económicas que buscaban la consolidación de proyectos hegemónicos en torno a la edificación de la «nueva» nación. Los diversos proyectos políticos partieron, más allá de la consolidación de un sistema de administración estatal, de la imaginación de una geografía y una población nacionales que se apartaban de los modelos de gestión virreinales, aunque en buena medida, se trataba de adaptaciones de estos. La férrea alianza entre los grandes latifundistas y la Iglesia motivó a que luego de la independencia persistiese el control absoluto de la población menos favorecida: «El huasipungo, impide la movilidad de los conciertos y de toda su familia,

ahogada siempre en las deudas, la escasez, la extrema pobreza y la arbitrariedad impúdica de sus patronos» (Ortiz, 2012, p. 145).

En 1861, Sangolquí fue elevada a parroquia civil mediante la aplicación de la Ley de División Territorial de 1868 y, el 27 de mayo de 1878, mediante la aplicación de la misma Ley, fue elevada a parroquia rural de Quito. En esta misma década, por su importancia productiva y estratégica a nivel geográfico, fue tomada en cuenta en el plan vial nacional del presidente García Moreno quien buscó conectar la parroquia con Quito para aprovechar sus bondades agrícolas y beneficiar a los productores terratenientes (Ortiz, 2012, p. 149).

Con la instauración del liberalismo, a partir de 1895, se aplicó un nuevo modelo de administración de la nación que buscaba —con las limitaciones del caso— transformar la vida de los grupos indígenas y campesinos vulnerados por el sistema hacendario. En 1899 se prohibió la herencia de las deudas de los peones concertados y, en 1918 se suprimió el concertaje, aunque ya en un momento marcado por el declive de la hegemonía hacendaria serrana que había sido desplazada por las grandes plantaciones de cacao en el litoral. El declive hacendario empeoró aún más las condiciones de precariedad en las que se debatían los grupos indígenas. En los libros de difuntos no es difícil hallar muertes relacionadas con las largas jornadas laborales y con la precariedad de la vida en la hacienda:

En nueve del mes de Abril del año del Señor mil novecientos veinte Yo el Vicario Foráneo infrascrito de la parroquia de San Juan Bautista de Sangolquí, mandé dar sepultura eclesiástica al cadáver del adulto José Miguel Niacato, hijo legítimo de Pedro Niacato y Carmen Sanguano de «San Francisco de Muñoz»; murió aplastado por una carreta más o menos a los diez años de edad.⁴¹

En veinte y tres del mes de Junio del año del Señor mil novecientos veinte Yo el Vicario Foráneo infrascrito de la parroquia de San Juan Bautista de Sangolquí, mandé dar sepultura eclesiástica al cadáver del adulto José Rafael Anrango, hijo legítimo de Santos Anrango y Santos Niacasha de «El Carmen» de esta parroquia; murió desastrosamente en la fábrica «Chillo Jijón» a la edad de doce años.⁴²

⁴¹ ACMQ, Libro de Difuntos de Sangolquí. 1920.

⁴² *Ibidem*.

Durante las primeras décadas del siglo xx, y a pesar del intento liberal de secularización de los cementerios en 1900, la muerte continuó siendo administrada por la Iglesia. En las actas inscritas en los libros de difuntos de Sangolquí, además de los datos relacionados con la edad,⁴³ el sexo, las causas de muerte y la administración de sacramentos, se puede observar una suerte de pertenencia geográfica, muy vinculada al mundo de la fábrica y la hacienda, que se difumina en el momento de la muerte cuando todos los habitantes de la parroquia pasan a formar parte del cementerio eclesial.

Desde 1901 hasta 1920 se enterraron en el Cementerio de Sangolquí habitantes provenientes de las siguientes haciendas y localidades: El Carmen, El Taxo, San Agustín, Fajardo, La Merced, Inchalillo, Cotogchoa, Rumipamba, San Pedro, Capelo, Mushugñán, Santa Clara, San Antonio, Barrio Bolivia, Taxiurco, Curipungo de Ayalas, Santa Ana, Fábrica Chillo Jijón, Chillo Cordobés, Chillo Ordóñez, Cashapamba, Fábrica San Juan, San Nicolás, La Carriona, Barrio la Tola, Barrio San Rafael y del centro parroquial. Algunos de los lugares de proveniencia eran haciendas, otros, fábricas, anejos bastante lejanos y algunos barrios cercanos al centro que se habían empezado a conformarse.

A partir de la tercera década del siglo xx se incrementó el interés por los cálidos terrenos del valle debido al desarrollo urbano y poblacional de las principales ciudades del país y, también, gracias al incremento y a la especialización de la burocracia asentada en Quito. La generación de una nueva institucionalidad estatal también permitió el aumento de la movilidad desde el valle hacia la capital. En casos de gravedad se podía recurrir, por ejemplo, al traslado de los enfermos hacia algún hospital de Quito⁴⁴:

⁴³ Hasta mediados del siglo xx, el número de párvulos muertos representó más de la mitad del total de fallecidos. El número de niños muertos se incrementó aún más con los parámetros etarios actuales, puesto que niños de diez y doce años estaban registrados como adultos en las actas de las primeras décadas del siglo xx. Muchos niños y adultos murieron durante las continuas pestes desatadas por la deficiente condición sanitaria de la época.

⁴⁴ En Quito funcionaba desde 1565 el Hospital de la Misericordia de Nuestro Señor Jesucristo que luego cambiaría de nombre a Hospital San Juan de Dios hasta su cierre en 1974. Desde el 24 de mayo de 1933 empezó a funcionar el Hospital Eugenio Espejo para relevar, en algunas áreas médicas, al saturado San Juan de Dios (Guarderas, 2003, p. 13-17).

En primero de Mayo del año del Señor de mil novecientos treinta y tres; yo el infrascrito párroco y Vicario de Sangolquí, mandé dar sepultura eclesiástica al cadáver de la adulta Estefa, hija de Manuel Sanguano y Antonia Nacasha y viuda de Ancelmo Nacatto feligreses de esta parroquia; murió ayer sin poder ser administrada los sacramentos; porque murió en camino mientras iba al hospital de Quito⁴⁵.

En diecinueve de abril de mil novecientos cincuenta y cinco, yo, el infrascrito Cura y Vicario de Sangolquí, dí [sic] sepultura eclesiástica al cadáver de la párvula María Males, hija legítima de Reinaldo Males y Hortensia Tipán, fallecida el día de ayer, en el hospital «Eugenio Espejo» de Quito, a consecuencia de quemaduras, a los cinco años de edad.⁴⁶

El crecimiento poblacional y la implantación de las normas sanitarias también debieron haber afectado a la parroquia. Tal como sucede en la gran mayoría de poblados, en Sangolquí debió existir un cementerio muy cercano a la antigua iglesia, ahora derrocada: «La parroquia eclesiástica de Sangolquí poseía la cantidad de 9021 metros cuadrados, incluyendo la actual plaza de feria César Chiriboga y el portal occidental de la misma, donde se dice era el primer cementerio de Sangolquí» (Hinojosa, 2008, p. 48). El antiguo templo de la parroquia se emplazaba en el lugar de la actual capilla de San Francisco, al costado derecho del atrio del templo actual.

En 1904 se dio inicio a la construcción del nuevo templo bajo la batuta del párroco Julio Andrade. El crecimiento poblacional había dejado pequeña a la antigua iglesia y, seguramente, al viejo cementerio adscrito al templo. En 1926, durante la administración de Secundino Ortiz, sacerdote emprendedor, se inauguró el templo, aunque algunas obras debieron terminarse posteriormente: «En agosto de 1926, se había terminado ya la construcción y se da inicio a la obra de la “Capilla de las Almas” [capilla funeraria que desde 1931 empezó a recibir restos humanos] en la parte izquierda del templo y del baptisterio en la parte lateral derecha» (Hinojosa, 2008, p. 56).

⁴⁵ ACMQ, Libro de Difuntos de Sangolquí, 1933.

⁴⁶ ACMQ, Libro de Difuntos de Sangolquí, 1955.

Para inicios del siglo xx, el Cementerio de Sangolquí ya había sido trasladado extramuros, al sitio donde actualmente funciona el Colegio de la Inmaculada de las madres de San Francisco, ubicado en las calles Montúfar y General Enríquez. En pocas décadas de funcionamiento, la infraestructura cementerial enfrentaba ya severos daños físicos al tiempo que se avizoraba una pronta saturación. En 1929, el párroco Ortiz solicitó que la junta, que se había conformado para construcción del templo, se preocupara del cementerio que estaba descuidado e iba quedando pequeño. Entre las obras de adecentamiento que se hicieron consta la colocación de un gran portón de hierro. Algunos moradores todavía recuerdan este antiguo cementerio:

La entrada era bonita, oiga. Era de hierro forjado y había una como bajadita y había nichos. Los nichos los hacían familias que tenían cierta posibilidad económica para enterrar a sus familiares, o de lo contrario sin ninguna estructuración, porque todavía no era Cantón y no había normas para diseñar estas situaciones pues a lado de los nichos enterraban a la gente en el suelo, es decir, era amorfa la situación.⁴⁷

El Cementerio de la Inmaculada, como se lo recuerda ahora, funcionó hasta la apertura del nuevo Cementerio Municipal en 1951. En este espacio todavía era posible, según comentan antiguos moradores, ver prácticas ancestrales relacionadas con el culto a los muertos: «Ahí llegaban los huasipungueros de las distintas haciendas para comer en familias en finados, así era»⁴⁸. El camposanto era un espacio que compartían los mestizos del centro de la parroquia y los trabajadores de la hacienda, aunque con estructuras y espacios que estaban diferenciados. Con la cantonización de Sangolquí en 1938, el Concejo Municipal buscó generar solución a la gestión funeraria lo que, eventualmente, provocó el traslado de los restos y la apertura del nuevo cementerio. Al respecto recuerda Ángel Hinojosa:

Exhumaron todos los cuerpos, eso sí me acuerdo, y nosotros guambras de la escuela Juan Montalvo donde yo me eduqué, caminábamos y era la novedad de que están sacando los restos y todo. [...] Así exhumaban, había toda clase de huesos ya hecho polvo. Limpiaron todito esto

⁴⁷ Ángel Hinojosa, comunicación personal, 10 de agosto de 2017.

⁴⁸ José María Caiza, comunicación personal, 24 de julio de 2017.

porque creo que eso hicieron una compra las hermanas Franciscanas para ahí pasar el colegio, porque el Colegio de las Franciscanas era lo que es el Banco Pichincha en Sangolquí; todito eso era el colegio, entonces ya resultaba estrecho, entonces pasaron allá, yo me imagino que por eso arrasaron para hacer los nuevos cimientos.⁴⁹

Gran parte de esos restos fueron trasladados a la Capilla de las Almas ubicada en el templo, otros tantos, se supone, quedaron bajo los cimientos de la nascente unidad educativa. Tal como afirma en la entrevista Ángel Hinojosa: «Sangolquí había dejado de ser un pueblito y había que buscar otra cosa». Ciertamente, buena parte de los moradores de Sangolquí, a finales de la década de los treinta, pensaban que el otrora pueblito debía llevar las riendas de su desarrollo. En 1938, durante el Gobierno del general Alberto Enríquez Gallo, se produjo la cantonización de Rumiñahui con Sangolquí como su cabecera cantonal.⁵⁰

Este proceso político motivó una serie de reacciones sociales y económicas; las haciendas del sector buscaron refuncionalizarse bajo los cánones de una nueva gestión «moderna» de su producción y de su vida al interior. Andrés Guerrero (1991, p.16) propone pensar a la hacienda de esta época como una forma política de administración en la que, para garantizar su cohesión, se producían poderosos elementos culturales relacionados con la ritualidad y la fiesta. Estos mecanismos eran cambiantes y se adaptaban a las formas de administración simbólica que reproducía gestos de reciprocidad desigual y jerarquizada al interior de los espacios.

Teniendo en cuenta lo escrito, muchos de los ritos relacionados con la gestión de la vida y la muerte se asentaban en estructuras de reciprocidad que pueden ser leídas desde los análisis en torno al *don* esbozado por Marcel Mauss: dar, recibir y devolver. Por tanto, los elementos dentro de la administración de la muerte en este contexto tuvieron un carácter polisémico (ancestral, resistencia, espiritualidad) que se plasmaba en distintas formas de cohesión social en torno a la

⁴⁹ Ángel Hinojosa, comunicación personal, 10 de agosto de 2017.

⁵⁰ El nascente cantón tomó el nombre de Rumiñahui en honor al héroe indígena personifica el espíritu de resistencia ante la conquista europea. En honor al general Alberto Enríquez Gallo, Presidente de la República en 1938, la acalle de ingreso al poblado, hoy importante avenida, lleva su nombre (Ortiz, 2012, p. 169).

muerte. Los recursos salvíficos de la Iglesia católica no entraban en conflicto con las prácticas que se hacían «siguiendo a los mayores». Era deseable acceder a unos y otros y, en tal sentido, se los demandaba y se sancionaba el no haberlos solicitado:

En ocho de Diciembre del año del Señor de mil novecientos treinta y uno, yo, el infrascrito párroco de Sangolquí; mandé dar sepultura eclesiástica al cadáver de la adulta Micaela Guallichico, hija de Pedro Guallichico y María Natalia Bolocay de esta parroquia: murió ayer sin recibir los sacramentos porque se descuidaron en pedir. Secundino T. Ortiz.⁵¹

En veinticinco de marzo de mil novecientos ciencia y cuatro, yo, el infrascrito Cura y Vicario de Sangolquí, dí sepultura eclesiástica al cadáver del adulto Jesús Antonio Gualpa; hijo de José María Gualpa y Rosa María Guayasamín, falleció el día de hoy, a consecuencia de prematuridad, a los dos días de nacido; recibió el agua del socorro de la partera. Lo certifico.- Francisco de los Reyes.⁵²

A inicios de la década de los sesenta, el proceso de reforma agraria impulsado por la Junta Militar de Gobierno no pudo romper con la férrea estructura de la hacienda en la sierra norte ecuatoriana, pero sí impactó en las estructuras de producción basadas en el huasipungo. La segunda fase de reforma agraria, iniciada a principios de los años setenta, impulsó el reparto de tierras consideradas baldías e improductivas y generó ciertos mecanismos para la adquisición de estas tierras por parte de campesinos: legalización de cooperativas agrícolas, acercamiento de la institucionalidad estatal y cuestionamiento del sistema hacendario (Ortiz, 2012, p. 159).

La explotación petrolera, iniciada en la década de los setenta, motivó una nueva expansión urbana de Quito que en esta ocasión desbordó su meseta y expandió el tejido urbano hacia el norte, el sur y hacia los valles cercanos. Esta situación motivó un inusitado interés por los terrenos ubicados en el Valle de los Chillos y se acompañó de la migración de grupos urbanos que mantuvieron estrechas relaciones laborales y sociales con Quito. En el Valle de los Chillos se consolidaron la urbanización de la parroquia San Rafael, el crecimiento de la ciudad de

⁵¹ ACMQ, Libro de Difuntos de Sangolquí, 1931.

⁵² ACMQ, Libro de Difuntos de Sangolquí, 1955.

Sangolquí y una serie de parcelaciones y urbanizaciones en los terrenos de antigua producción agrícola. Con esto se produjo, en buena medida, la incorporación de la población a un modo de vida urbano y con él problemas de movilidad, infraestructura, servicios básicos e intereses inmobiliarios y turísticos.

Salve Cruce, Liber Esto: dinámicas de cohesión comunitaria en el Cementerio de Sangolquí

El 21 de octubre de 1874 aparecieron en las cruces de piedra de la ciudad de Quito «algunas banderitas de tafetán colorado, con la inscripción sobre papel blanco: «*Liberi Sto felicitatem et gloriam consequuntur Salva Cruce*»»⁵³ (Keeding, 1974, p. 232). La autoría de las banderas fue atribuida, por la historiografía republicana, a Eugenio Espejo, un intelectual quiteño que ha sido considerado el precursor del proceso de independencia nacional. La preocupación interna que generó el hecho y la evidencia encontrada en los expedientes iniciados en España, a causa de su carácter sedicioso, lo han colocado como uno de los actos de rebeldía previos al proceso independentista quiteño.

En Sangolquí, desde 1938, con motivo de los procesos de cantonización, también empezó a elaborarse una historiografía local que vinculaba al poblado con los procesos independentistas nacionales. Entre otros hechos que enaltecen al cantón citaremos que, en la hacienda Chillo Compañía, muy cerca de Sangolquí, se habían reunido en 1808 algunos próceres de la independencia discípulos de Espejo; que Sangolquí es la tierra de Juan Salinas⁵⁴ y que, según algunos historiadores, el traslado de la pileta de piedra que estaba ubicada en la Plaza Grande⁵⁵ de Quito se debió a la contribución del poblado a la causa de la independencia.

Esta historiografía forjadora de orgullo cantonal debía plasmarse en la obra del municipio. En la puerta de piedra del cementerio

⁵³ Sobre la corrección latina del texto y su interpretación se han escrito algunos trabajos. Siguiendo el trabajo de Keeding (1974, p. 263), la traducción más apropiada sería: Libres seremos bajo la cruz salvadora, después de haber alcanzado el propósito santo de gloria y felicidad.

⁵⁴ Militar e ilustrado criollo que presidió la falange armada de la Primera Junta de Gobierno Autónoma de Quito en 1809.

⁵⁵ Plaza central de la ciudad. Conocida también, desde la segunda administración liberal de Eloy Alfaro (1907-1911), como Plaza de la Independencia.

«nuevo», de administración municipal, se talló un extracto de la famosa frase de las banderitas de Espejo: «*Salve Cruce Liber Esto*». El portón, adornado por ángeles tallados y rematado con el escudo cantonal, que corresponde a una adaptación del escudo nobiliario de la familia del Marqués de Selva Alegre, da cuenta de que la apertura de un cementerio municipal respondía a la necesidad de evidenciar autonomía frente a la Iglesia como administradora de la muerte, pero también muestra la necesidad de edificar una historia local de carácter civil sustentada en el heroísmo y la rebelión.

El terreno donde se edificó el cementerio estuvo ubicado en la hacienda San Nicolás. Javier Gomezjurado da cuenta de la tenencia de la hacienda desde el siglo XIX:

Teresa Carrión, viuda de Ignacio León y Carcelén, había comprado en remate público las haciendas San José y San Nicolás de Chillo que habían sido de Mariana, Leonor y Margarita Mosquera en 8000 pesos, a inicios del siglo XIX. Su hijo, Manuel María de Guzmán y Carrión vendió los dos fundos, en 1858, a los hermanos José y Josefa Vega. José Vega vendió, el 6 de diciembre de 1899, los fundos de San Nicolás y Santa Ana de Sangolquí a Víctor Gabriel Gangotena Possse en 40 mil sucres. Este vende, el 17 de septiembre de 1904, a José María Fernández Salvador en 4500 sucres por caballería. En 1915 es heredada por Alfredo, Ricardo y María Elena Fernández Salvador y del Campo. (Gomezjurado, 2003, pp. 121-122)

San Nicolás, al mando de José María Fernández Salvador, fue una hacienda productiva y de gran extensión, lo que le permitió subsistir mediante la siembra del famoso «maíz de chillo» y también gracias a su abundante producción lechera. La familia Fernández Salvador, estaba vinculada a grupos terratenientes y también a la Iglesia, razón por la que algunos padres dominicos pasaban largas temporadas en la hacienda a inicios del siglo XX.

A la muerte de José María Fernández Salvador, esta hacienda pasó a ser administrada por su hija María Elena Fernández Salvador del Campo quien se casó con el diplomático peruano Luis José del Campo. En la administración de María Elena Fernández Salvador se celebraban fiestas religiosas y ancestrales en torno a la cosecha. La dama ostentó un cargo importante para la Orden de los Dominicos: fue fundadora y

presidenta de la Cofradía del Hogar y del Rosario de Pompeya. Como contribución a la ciudad de Sangolquí, y con el sustrato filosófico de la obra funeraria que los dominicos habían realizado en Quito,⁵⁶ decidió donar parte de su fundo para la construcción de un cementerio municipal.⁵⁷ Así reza en la placa colocada en la fachada de la estructura cementerial: «Cementerio Municipal Terreno fue donado en 1950 por el Sr. Luis del Campo. La Construcción realizó el Concejo de 1951 siendo presidente el Sr. Jorge W. Ceballos Salas».

Figura 1

Portón del Cementerio de Sangolquí



Nota. Fotografía del autor (2018).

Dioselina Suquillo, nonagenaria vecina del cementerio, recuerda cuando aún era un terreno vacío, hace más de ochenta años: «Ahí sembraban, era un huasipungo. Sembraba una señora que todavía vive, es viejita, pero ya no se ha de acordar bien porque ella ya ha de tener unos cien años. Rosario Andrango se llama»⁵⁸.

La administración municipal buscó la generación de un espacio funerario general, incluyente y abierto. A este cementerio empezaron

⁵⁶ La actual Sociedad Funeraria Nacional, la empresa funeraria más antigua de Quito, se originó en 1851 con la fundación de la Hermandad de Beneficencia Funeraria de Nuestra Señora del Santo Rosario, establecida por el padre dominico Mariano Rodríguez.

⁵⁷ Comunicado de Venta. Hacienda San Nicolás, 2015.

⁵⁸ Dioselina Suquillo, comunicación personal, 10 de agosto de 2017.

a llegar los cadáveres de los antiguos huasipungueros, de vecinos de parroquias rurales pertenecientes a Quito, de moradores y comerciantes del centro de Sangolquí e incluso de algún terrateniente o morador de las urbanizaciones de reciente data.

El Municipio dio paso a la edificación de mausoleos y estructuras para gremios y personalidades⁵⁹, tal es el caso de los espacios comprados por la Familia Acosta Bravo, relacionada al Banco del Pichincha⁶⁰; por la Sociedad Obrera Nuestra Santísima Madre del Quinche y por la Fundación El Progreso⁶¹, cuyo espacio, en palabras de la administradora del cementerio, hoy «lo tiene a cargo el asilo del Adulto Mayor de San Ignacio de Loyola para sepultar a los mayorcitos de ese asilo»⁶². En el caso de los espacios para gremios y obreros, las ventas tenían carácter social y su traspaso se realizó a un precio preferencial. Así se establece, por ejemplo, en el contrato entre el Municipio de Rumiñahui y la Sociedad Obrera Nuestra Santísima Madre del Quinche:

El I Concejo Cantonal de Rumiñahui, previa autorización concedida por el Ministerio de Gobierno y Municipalidades, mediante Ofic. Ciento cincuenta y cinco de trece de febrero de mil novecientos setenta y nueve, resolvió vender a la Sociedad Obrera «NUESTRA SANTÍSIMA MADRE DEL QUINCHE», integrada por Obreros de la ciudad de Sangolquí, un pequeño lote de terreno o franja esquinera del cementerio M. de la ciudad de Sangolquí, para que allí construyan un mausoleo para sus miembros [...] dá en perpetua enajenación a la Sociedad Obrera «NUESTRA SANTÍSIMA MADRE DEL QUINCHE», un lote de terreno en el Poyecto de ampliación del nuevo Cementerio Municipal de la ciudad de Sangolquí.⁶³

El cementerio pronto se llenó de tumbas en el suelo, de discretos mausoleos y de pabellones de nichos que rápidamente fueron saturando el espacio, por lo que se hizo necesaria una ampliación en la década de los

⁵⁹ El cementerio cuenta con un espacio destinado para la inhumación de autoridades del Cantón. También se encuentra enterrado en este cementerio Carlos Guevara Moreno, exalcalde de Guayaquil y fundador del partido populista CFP (Concentración de Fuerzas Populares). Fallecido el 20 de agosto de 1974.

⁶⁰ El mayor banco privado, por capitalización y número de depositantes, en el Ecuador.

⁶¹ Fábrica cigarrera que funcionó en Sangolquí desde 1910.

⁶² Teresita de Egas, comunicación personal, 19 de julio de 2017.

⁶³ ACS, Venta de Terrenos, 1979.

setenta. Además, el giro comercial y turístico en el que había ingresado el pujante cantón hizo que al interior del camposanto se refleje la realidad económica dispar de la sociedad sangolquileña; aparecieron, junto a los sencillos nichos y tumbas en el suelo, imponentes mausoleos rematados con cúpulas, cruces y torres pertenecientes a familias acaudaladas vinculadas al agro, al comercio, al turismo y a la venta de alimentos, en particular de hornado.⁶⁴ Detrás de las evocaciones fúnebres con las que se avizora la historia misma del cantón y su acelerado proceso de crecimiento, el cementerio aparece como un laboratorio en el que persisten mecanismos que vinculan el espacio con las memorias de un poblado rural y bucólico que ha desaparecido.

Ritos y sentidos funerarios

El Cementerio Municipal de Sangolquí acoge prácticas y sentidos que contraponen realidades distintas, tanto en el plano temporal (los muertos de ayer y de hoy) como en el social (etnicidades, clases). El antiguo mundo de la hacienda aparece fundido con la realidad mestiza en el cementerio y eso se percibe en las maneras en que se representaban los ritos funerarios en cada caso. Daniel Gualotuña, exhuasipunguero de la Hacienda Fajardo, recuerda los velatorios y traslados indígenas de mediados del siglo xx:

Cuando murió mi Papá, la costumbre era tener aquí tres días en el velorio. En tres días nosotros íbamos a hacer gestiones. Íbamos a sacar los papeles del médico, si no hay médico, buscar una solución, porque no habían muchos médicos por aquí [...] Íbamos a hacer gestiones al Registro Civil. Al cadáver le dejábamos en la mesa de la casa, puesto en medio cuarto a la entrada, ya había ahí el ataúd. Ya había para adornar al difunto, una capilla ardiente.⁶⁵

Al indagar sobre la vestimenta del cadáver y los accesorios necesarios para la consumación del paso ritual, afirmó:

⁶⁴ Plato tradicional de Sangolquí desde mediados del siglo xx. Se trata de cerdos enteros horneados en con leña. La carne tierna y jugosa producto de la cocción se acompaña con mote, tortillas de papa y «agrio», una preparación agridulce que otorga su particular sabor al plato.

⁶⁵ Daniel Gualotuña, comunicación personal, 24 de julio de 2017.

Ahí le mandaban con lo que en vivo decimos «eso le gusta». Así como le digo, esto quiero yo: mis alpargatas, mi sombrero que siempre me acompañó a dar la vuelta a distintas partes del mundo. Es un recuerdo que debe ir juntos.⁶⁶

La creencia en la vida ultraterrena es parte de la cosmovisión de cada conglomerado humano. José María Caiza, octogenario hijo de huasipungueros, comentó que en el mundo andino existe la creencia en una vida espiritual muy parecida a la cotidianidad. Esta creencia también llevaba a pensar en que los difuntos participaban, de una forma u otra, en la vida de sus deudos, por tanto, la preocupación por los muertos tenía mucho que ver con un acto de reciprocidad y servicio. La muerte, en esta cosmovisión, es como un viaje, hay que iniciarla apretrechados de los bártulos y elementos que sirvieron en vida:

Si son buenos para los tragos, hasta copita con trago mandaban antes. Nosotros mandábamos hasta platito en cual comía. Y la ropa, algunas de las que más les gustaba. Va ahí con todo, con su cobija, para que siga abrigado. Con el pilche donde tomaba la chicha. A mi hermana le gustaba trago. No es mucho tiempo que murió. Vivía en Inchalillo. Pusimos una botella de trago en el ataúd. Está enterrada en el panteón actual.⁶⁷

La muerte, por tanto, era un proceso que iba más allá del velatorio y el traslado, requería de la participación de la comunidad. El acompañamiento en las noches de velatorio era fundamental para asegurar el buen tránsito del difunto y también para cohesionar los lazos entre los miembros de la comunidad:

Cuando estaba el ataúd con todo lo necesario, ya le clavan. Y tenía que estar una noche, otra noche y a la tercera noche llevábamos a enterrar. Para eso, en la noche tenían que dar agua de panela y la chicha y el traguito que como siempre era costumbre. Se amanecía acompañando la gente, muchos se iban, pero algunos quedaban para amanecer junto a la familia. Hasta ahora hacen eso. Con los que amanecían ya llevamos solo al hombro, ahora ya llevan en funeraria, más antes al hombro. De ahí íbamos a la Iglesia de Sangolquí, entonces, todos pagábamos

⁶⁶ *Ibidem.*

⁶⁷ José María Caiza, comunicación personal, 24 de julio de 2017.

la misa y el difunto ahí, como hasta ahora veo. De ahí salíamos al cementerio. Ahora, el que quiere pone en el suelo y el que no quiere pone en el nicho. Eso hay que seguir pagando cada cinco años para mantener, sino les botan sacando.

Ahí teníamos un rezador que ora, era gente de aquí mismo, ellos venían a tal hora a orar, termina esa oración y les daban de comer. Para llegar al velorio, la gente tiene costumbre que donde muere alguien vienen a visitar tempranamente, si muere ahorita, se corre la voz y vienen a visitar. Ellos siguen dejando su limosna, no es obligación de cuánto, de lo que tenga buena voluntad.⁶⁸

En el mundo mestizo, más apegado a la ortodoxia propuesta por Iglesia católica, a pesar de que también se practicaban acompañamientos masivos en los que la comunidad era fundamental, estos actos estaban asentados, además, en la idea de distinción. Hasta los años sesenta, el acompañamiento era suntuoso:

Las mujeres organizadamente en dos filas llevaban ceras de por lo menos un metro de largo, las que habían sido bendecidas en la ceremonia religiosa de Las candelarias. Las familias guardaban estas ceras en un lugar especial de sus casas para prenderlas en algunas circunstancias bajo la creencia de que éstas eran una especie de talismán para evitar daños en las granizadas o en las tempestades de rayos y lluvias caudalosas. Aunque, lo que era más frecuente era prenderlas para acompañar a los «muertitos» del cementerio.⁶⁹

Después de la luctuosa procesión femenina iban los varones, en la calle, detrás del féretro. Como consecuencia las calles quedaban chorreadas de cera. Recuerda Ángel Hinojosa: «me acuerdo de mi mamá, de mis tías, de mi abuela, eso lo compraban y lo mandaban a hacer para el buen morir, decían. Entonces todos en la casa tenían la vela, pero en el acompañamiento es cuando más le usaban a la vela, esas enormes que ahora se ven en los priostazgos»⁷⁰.

Los lunes, como es tradicional, estaba establecido un importante culto a las almas del purgatorio. Novenas y oraciones se realizaban en la Capilla de las Almas al interior de la iglesia. Este culto, como otros

⁶⁸ Daniel Gualotuña, comunicación personal, 24 de julio de 2017.

⁶⁹ Ángel Hinojosa, comunicación personal, 10 de agosto de 2017.

⁷⁰ *Ibidem*.

dedicados a la memoria de los difuntos, cumplía una importante labor para la cohesión social de la comunidad ya que motivaba el recuerdo de los ancestros y, a través de las plegarias, se recordaba, no solo a los muertos propios, sino también a aquellos que se había conocido en vida. Se sabe también que, hasta las primeras décadas del siglo xx, la parroquia tuvo animero. Así lo recuerda Ángel Hinojosa:

Hubo un personaje cuyo nombre se desconoce, que se impuso la costumbre de que cada martes se levantaba a media noche y con ropas penitenciales, consistentes en túnica oscura y ceñida al talle con cadenas de acero que caían al suelo; cubría su rostro un «cucurucho», llevando en una mano antorcha encendida y en otra una campanilla. [Por las calles de la parroquia gritaba:] recemos un padrenuestro y un Ave María por las benditas almas del purgatorio. (Hinojosa, 2008, p. 178)

Figura 2

Traslado en Sangolquí a mediados del siglo xx



Nota. Fotografía publicada por Ángel Hinojosa.

En las celebraciones de finados, dada la lejanía de los anejos, no todos acudían al cementerio, sin embargo, las rememoraciones alrededor de la comida ritual de finados —generalmente la colada

morada, las guaguas de pan, el cuy y el caldo de gallina— eran ampliamente seguidas. Así lo vivió Daniel Gualotuña:

Ellos [sus padres] de donde quiera tenían que hacer el pan, aun haciendo préstamo, era obligación de ellos, faltando dos días para el responso [Día de finados]. Con el fin de que ese día, se tenga ese pan que era diferente: con peinillas le peinaban, le hacían una rosca, un pan redondo, eso le metían al horno y los que no tienen horno, tenían que buscar donde tienen horno allá se iban y ahí amanecía mucha gente haciendo.

Preparado el pan, ellos cogían los cuyes para asar. Hacían salsa, caldito de pollo y eso el día de difuntos le ponían a la entrada, en la puerta, en un mantel grande tendido. Ahí le ponían colada morada, el cuy con la salsa, la gallina, el pan, las frutas hasta donde alcance la economía. Y eso decían ellos que tienen permiso los difuntos en finados para visitar en la casa y a almorzar eso. Por eso nosotros debíamos retirarnos, por lo menos una hora, no estar aquí, esperar para que el difunto se sirva. Íbamos lejos y después de una hora veníamos. Mi Papá entraba y cogía el pan y le partía. Decía —como en el pan hasta ahora veo se forman burbujas por la levadura—, ellos decían que eso ha comido el alma. Mire aquí está hueco ha comido.⁷¹

La tradición de comer en el cementerio e incluso de elaborar viandas especiales para consumir en casa casi ha desaparecido en Sangolquí. Persiste, como en gran parte del territorio nacional —de manera casi masiva y sin sentido—, el consumo de colada morada y guaguas de pan. Además, con el desarrollo vial, casi se ha establecido la obligatoriedad de visitar a los muertos y pasar las misas conmemorativas.

Ahora nos vamos [al cementerio] el día de responso [en finados], yo inclusive, por mi difunta, mis papás, pago la misa faltando un mes. Los que no pagan van al responso, más antes venían de otra provincia, de casa en casa con la campana a decir estoy dando respuestas y que vale tanto. Todos salían y decían tal nombre, tal nombre. Años no vienen. Se desaparecieron.⁷²

⁷¹ Daniel Gualotuña, comunicación personal, 24 de julio de 2017.

⁷² *Ibidem*.

El cementerio como posibilidad de memoria para la comunidad

Cuando visitamos el Cementerio Municipal de Sangolquí por primera vez en 2014, tal como escribimos anteriormente, encontramos tumbas llenas de tarjetas y cintas. El hecho de que los familiares de los difuntos instalen cintas para que otros visitantes coloquen tarjetas personales habla de una clara voluntad de mantener y generar lazos. Las preguntas que nos hicimos fueron muchas y muy diversas: ¿qué lazos se busca mantener o crear?, ¿cuál es la lógica detrás de las tarjetas?, ¿desde cuándo se practica esa tradición?

Figura 3

Cintas con tarjetas de visita en las tumbas de Sangolquí



Nota. Fotografía del autor.

La investigación de campo nos llevó muy lejos de nuestro problema inicial. En busca de los lazos rotos llegamos al Sangolquí ancestral, al de las haciendas y, por último, al que ya casi es parte de Quito. En cada uno encontramos elementos que subsisten en las prácticas funerarias y que se resignifican continuamente, pero que tienen como sustrato básico a la vida en comunidad.

La muerte, como pasa siempre, ha cambiado. «Ya no se tiene miedo a los muertos y a los aparecidos, como antes», decía Daniel Gualotuña. El miedo y rechazo a los cementerios está relacionado a la velocidad de la vida de consumo en la que la muerte y la enfermedad son vistas como grandes fracasos y no como partes de un proceso total. Las evidencias encontradas nos demostraron que la muerte no siempre fue considerada así. Hace pocas décadas, en Sangolquí, morir representaba una ocasión para ayudar, para consolidarse como comunidad:

[Cuando alguien moría] se reúnen y hacen un juego y escogen uno que hará de Aya Padre⁷³. Ese señor tendrá que estar cobijado con una sábana, y yo no sé qué le ponían en la boca, pero tenía que salir a recorrer todo el barrio, y entonces ahí los secretarios, que le seguían al Aya Padre, eran muy hábiles para «robar» [se ríe]. Se llevaban cebolla, se llevaban las gallinas que estaban abrazadas con todo huevo, y eso se llevaban a la casa del difunto llevaban e inmediatamente a cocinar. No era un robo, llevaban lo que podían, si alguno tenía un centavo llevaban, si tenían huevitos, alguna familia obligadamente daba un pollo. Andaba el Aya Padre con sus secretarios, porque cuando conseguía un pollo, o unos huevos, les daba y decía: lleve. Porque tenía que recorrer casa por casa. El Aya Padre dice: «ha muerto tal persona y el traslado es tal hora, acompañen». El salía con su propaganda que tal hora es el traslado y en tal parte.⁷⁴

La muerte de un miembro de la sociedad era el momento propicio para encontrarse. El acompañamiento no era una cuestión de protocolo, tenía que ser de corazón. La comunidad, no era un conglomerado simple, los muertos seguían interactuando con los vivos. La memoria social era valorada. Cuando indagamos sobre el uso y significado de las tarjetas, las respuestas fueron disímiles. Para algunos vecinos era una tradición reciente, para otros, muy antigua. Algunos

⁷³ Padre muerto en kichwa. Personaje que liderará las acciones del velatorio.

⁷⁴ *Ibidem*.

las habían dejado, otros no. Sin embargo, el punto común entre todas las narraciones tenía que ver con la noción de una comunidad que, en ocasiones, ya no puede estar en contacto. Las tarjetas se dejan a familias cercanas, a antiguos vecinos, a jefes e incluso en las tumbas de los hacendados. ¿A quién se dejan las tarjetas?, preguntamos al inicio de nuestra investigación:

A las personas, amigos con cierta relación de intimidad, generalmente; inclusive a los mismos familiares, diga a los tíos, a los tíos abuelos, a los primos. Mira dicen los familiares: ha venido a visitar el Angelito, el Pedrito a la tumba a rezar, por eso están las tarjetas colgadas.⁷⁵

Dejan tarjetas con su nombre y ellos vienen después retirar esas tarjetas para agradecer. Usualmente en las misas agradecen a todas las personas que han venido a hacer las visitas. No es que viene a una tumba, vienen y recorren a todos los amigos que están sepultados. Traen muchas tarjetas y van poniendo ahí.⁷⁶

Figura 4

Ejemplos de las tarjetas y las cintas



Nota. Fotografía del autor.

⁷⁵ Ángel Hinojosa, comunicación personal, 10 de agosto de 2017.

⁷⁶ Teresita de Egas, comunicación personal, 19 de julio de 2017.

El cementerio, las tarjetas o las celebraciones de finados remiten a antiguos modelos de pertenencia al territorio y a las comunidades. Mientras las ciudades crecen, los barrios se acercan y los mercados lo inundan todo; en las tarjetas es posible leer una historia de Sangolquí que nos remonta a un pasado lejano, a los huasipungos, a la presencia del *Ayawanto*⁷⁷, al olor del pan de finados, a las procesiones, en fin, a la época del pueblo chico en el que todos se conocían. En los complejos entramados conformados por la presencia de cintas y tarjetas se puede advertir la presencia de un singular mecanismo que la población ha ideado para conservar la memoria y sus lazos, quizá, para enfrentar su veloz fusión con la megápolis.

Archivos consultados

ACMQ. Archivo de la Curia Metropolitana de Quito
ACS. Archivo del Cementerio de Sangolquí
ACR. Archivo Cantón Rumiñahui

Bibliografía

- Borchart, C. (1981). El periodo colonial. En *Pichincha. Monografía histórica de la región nuclear ecuatoriana*, editado por Segundo Moreno. Quito, Ecuador: Consejo Provincial de Pichincha.
- Carrión, F. (Ed). (1987). *El proceso urbano en el Ecuador*. ILDIS.
- Guerrero, A. (1991). *La semántica de la dominación: el concertaje de indios*. Librimundi.
- Gomezjurado, J. (2003). *Sangolquí profundo Tomo 1*. Grupo Cinco.

⁷⁷ Procesión luctuosa con muertos descarnados. Similar a algunas versiones de la «caja ronca», pero con la diferencia de que los muertos se alumbraban con el dedo del medio encendido y que cuando sentían la presencia de un vivo decían: «*chava asbna!*» (en castellano, «apesta a vivo, me da ascol»).

- Guarderas, F. (2003). *Médicos y hospitales de Quito. Reseña histórica de hospitales públicos y privados*. Publicaciones médicas.
- Hinojosa, A. (2008). *Sangolquí: historia, tradiciones, leyendas y anécdotas*. Impresos publicitarios.
- Keeding, E. (1974). Espejo y las banderitas de Quito de 1794: ¡Salva Cruce!. *Boletín de la Academia nacional de Historia*, julio-diciembre, 252 - 273.
- Miño, W. (2012). Historia colonial del cantón Rumiñahui. *Memoria histórica del Cantón Rumiñahui*. Municipio del Cantón Rumiñahui.
- Murra, J. ([1978]2012). *La organización económica del Estado Inca*. Siglo XXI.
- Ortiz, A. (Ed.). (2012). *Memoria histórica del Cantón Rumiñahui*. Municipio del Cantón Rumiñahui.
- Ortiz, G. (2012). Historia antigua del cantón Rumiñahui. *Memoria histórica del Cantón Rumiñahui*. Municipio del Cantón Rumiñahui.
- Salomon, F. ([1980]2011). *Los señores étnicos de Quito en la época de los incas. La economía política de los señoríos norandinos*. Instituto Metropolitano de Patrimonio.

LOS FUNERALES DE JULIO MATOVELLE: LLANTO, VENERACIÓN Y TEMOR EN LA CUENCA DEL SIGLO XX

Tania Rodríguez Rodríguez⁷⁸

Noticia biográfica sobre Julio Matovelle

José Julio María Matovelle Maldonado nació en Cuenca, Ecuador el 8 de septiembre de 1852. Fue hijo natural de Santiago Matovelle y Juana Maldonado, quienes no se hicieron cargo de criarlo. Vivió sus primeros cinco años al amparo de su tía paterna, doña Isabel Matovelle, quien al morir lo dejó en completa orfandad. A los diez años ingresó al Seminario de los jesuitas donde se graduó de bachiller en Filosofía en 1871. Desde que era muy niño hasta que se ordenó como sacerdote perteneció a la Conferencia de San Vicente de Paúl, adscrita a los jesuitas. Durante mucho tiempo estuvo encargado de la conferencia desde donde hizo obras de caridad y visitó, todos los sábados, la Escuela de Huérfanos. Antes de terminar sus estudios universitarios, fue maestro del Colegio de San Luis, hoy Benigno Malo.

En 1877 obtuvo su título de abogado. Completó sus estudios de leyes con Derecho Canónico y Teología. Fue catedrático de la

⁷⁸ Es doctora en Historia de los Andes por la FLACSO-Ecuador, máster en Filología Hispánica por el CSIC de Madrid y máster en Teoría y Filosofía del Arte por la Universidad de Cuenca. Ha sido ponente en varios congresos sobre arte, literatura y cultura. Es docente de la Universidad de Cuenca.

Facultad de Jurisprudencia de la Universidad de Cuenca. El 21 de febrero de 1880, tomó los votos sacerdotales y fue nombrado prefecto de piedad del Seminario de Cuenca. Fue asambleísta y tuvo una activa participación en el parlamento y la vida cultural de la nación hasta antes de que el liberalismo prohibiera la intervención de los eclesiásticos en ellas. Escribió una obra abundante sobre politología y fue el fundador de varias instituciones importantes, entre las que se destaca el Centro de Estudios Históricos y Geográficos del Azuay, inaugurado el 4 de noviembre de 1920, y la Escuela de Artes y Oficios, abierta en 1892.

Figura 1

Julio María Matovelle durante su juventud



Nota: Fotografía anónima (c. siglo XIX) tomada de *Autobiografía (vida espiritual)* (Matovelle, 2004).

Como párroco de Azogues ideó y gestionó la construcción, en esa ciudad, del templo de Nuestra Señora de la Nube. También participó en la construcción de la Basílica Nacional que García Moreno dedicó al Sagrado Corazón de Jesús en Quito, además, fue el padre fundador de los Oblatos. Murió en Cuenca el 18 de junio de 1929.

La santidad de Julio Matovelle

En la construcción de la santidad de Julio Matovelle se destaca la mística como característica relevante para comprender el origen de la reputación de santo que adquirió. El misticismo de los siglos XIX y XX en el Ecuador tiene similitudes con el clásico y el virreinal (Rodríguez, 2018), cuyos máximos representantes son Santa Teresa y San Juan de la Cruz. Este elemento destaca por el hecho de que, durante el siglo XIX, Mariana de Jesús —personaje virreinal en quien también están presentes las características de la mística clásica— ocupó un lugar preferencial entre las devociones de los ecuatorianos. En los siglos mencionados, se retomó la causa para beatificación y fue canonizada en 1950. Entonces, su imagen se adoptó para fundamentar la nación ecuatoriana tal y como había ocurrido ya durante el periodo virreinal con la protonación que surgió de la Audiencia de Quito. Por lo mismo, durante el siglo XIX se registró que decenas de personas tomaron a Mariana como el canon de perfección cristiana.

En el misticismo de Mariana se destaca la influencia del espíritu de San Ignacio de Loyola, alimentado por la guía espiritual del sacerdote jesuita Alonso de Rojas. Ya en el siglo XIX, este elemento constituye una marca común entre la santa virreinal y los santos republicanos: Mercedes de Jesús Molina y Ayala, Narcisca de Jesús Martillo Morán, Francisco Febres-Cordero Muñoz —también llamado Hermano Miguel— y Julio María Matovelle Maldonado.

Por su parte, el diario espiritual de Julio María Matovelle (1979) hace referencia a milagros y experiencias místicas ocurridas en la cotidianidad. A esto se suma la tendencia de la época a buscar una vida de austeridad y la mortificación del cuerpo y el espíritu para alcanzar la perfección cristiana.

En el momento de su muerte, su fama de santidad estaba vinculada al discurso que se tejió en torno a su forma de vida, los rumores de

hechos prodigiosos que se contaban sobre él y la consideración que la ciudad le brindaba como sacerdote y padre fundador de la Congregación de Oblatos y Oblatas.

Michel de Certeau (1993) sugiere que los estudios históricos sobre escritos espirituales no deben ser asimilados a fenómenos económicos o sociales actuales. Por lo mismo, es necesario «considerar los textos místicos como manifestaciones que se mueven en lo cotidiano y que tienden a transformar el detalle en mito» (Osorio, 2003, p. 6). Con su concepto de *fábula mística*, el teórico presenta una opción de análisis que nos permite historiar los elementos de una narrativa a partir de una suerte de hermenéutica aplicada a la documentación relativa a este fenómeno.

El concepto de *fábula mística* responde a la construcción de un místico a través del relato de su experiencia. Busca evitar que el fenómeno se reduzca a una explicación descontextualizada. Así, la historia de la espiritualidad aparece ante los ojos del estudioso como «la investigación de un problema existencial, a través de dispositivos de Utopías de sabiduría y santa locura» (Osorio, 2003, p. 6). Para esto, resulta también útil la teoría de George Bataille (2012) que parangona la experiencia de unión con Dios con la unión sexual.

Michel de Certeau (1993) propone tres dispositivos para el análisis de la experiencia mística: *volo*, lugar vacío y representación. Esos elementos «encierran una relación con las tres fases del misticismo que son purgativa, iluminativa y unitiva» (Lara, 2014, p. 13). Dichos dispositivos permiten comprender el camino que el místico sigue hasta alcanzar una producción escrita. La primera fase, *volo*, puede considerarse un antecedente de la experiencia mística en sí, pues en ella la creatura humana experimenta un gran deseo de agradar y conocer al Ser Divino. Este deseo ocasiona cierto sufrimiento en quien lo experimenta y, por eso, se lo considera la etapa purgativa. La segunda etapa, lugar vacío, implica el inicio del camino hacia la plenitud, en ella el místico se vacía de sí mismo con el fin de dar cabida a la entrada del Ser Divino. La última etapa es la de la unión con Dios. En ella se produce también la representación, es decir, el registro de la experiencia mística a través de la escritura.

Matovelle es un místico perfecto. En su vida se pueden observar todas las etapas que De Certeau describe: la etapa del deseo se inició

levemente en sus primeros años. Él mismo, al revisar su vida, por ejemplo, consideraba como una marca especial el que Dios lo hubiese distinguido con predilección al permitirle nacer en el día de la Virgen. Su deseo de agradar a Dios, se evidencia, por ejemplo, en el voto de castidad que hizo a los nueve años. Esta preocupación es una constante a lo largo de su existencia, por eso Matovelle evitó todo aquello que pudiera ser causa de vanidad o engrandecimiento. Sin embargo, la verdadera preocupación por desprenderse de sí mismo y de su voluntad inició con la consagración, cuando, al terminar sus estudios universitarios, el obispo le comunicó que debía ordenarse sacerdote. Antes de ello, vivió como un joven común.

Su preparación como seminarista no duró más que ocho meses, pues se consideró que tenía buena disposición para la vida religiosa y suficientes estudios universitarios. Sin embargo, la escritura de su diario espiritual no se produjo sino hasta la época en que fue desterrado a Perú. En esta etapa, Julio fue impelido por su confesor a escribir un diario en el que debía apuntar su experiencia. Esto sucedió en pleno auge del liberalismo y cerró el ciclo propuesto por De Certeau para el misticismo clásico.

Funerales de Julio Matovelle

Una constante dentro de la construcción social de la santidad es la especial reverencia y veneración que reciben el cuerpo de los santos y sus reliquias. Su presencia es un aspecto que sobresale en Cuenca durante los siglos XIX y XX. De hecho, todas las reliquias que hoy hay en ella, salvo la viola de Mariana de Jesús, corresponden a estos siglos. La imagen de una Cuenca profundamente eucarística se formó en este periodo.

La relación del cuerpo del santo con el espacio citadino tiene una larga tradición en occidente. El culto a los mártires en el medioevo configuró un cambio importante en el tratamiento de los cadáveres dentro de la cristiandad. Si bien, en la antigüedad los cuerpos se enterraban fuera de la urbe porque se trataba de alejar a los muertos de los vivos, en la alta Edad Media, por influencia del culto a los mártires enterrados en los templos, «los muertos van a entrar en las ciudades de las que han estado alejados durante milenios» (Ariès, 2010, p. 35).

La veneración de las tumbas de los mártires produjo que la gente quisiera ser enterrada junto a sus reliquias. Se pensaba que los santos que «aquí nos impiden caer en pecado, allí nos protegen del horrible infierno» (p. 36).

De este modo, si bien, al principio de la cristiandad los cuerpos de los mártires se enterraban en cementerios extraurbanos, pronto se los empezó a sepultar dentro de los templos, con lo que «la separación entre la abadía cementerial y la iglesia catedral quedaba, pues, difuminada» (p. 37). Con ello, los muertos abandonaron el lugar apartado para entrar «al corazón mismo de las ciudades [...] los enterramientos empezaron a hacerse por igual en la iglesia, al pie de los muros y en sus alrededores» (pp. 37-38). Ahora bien, si a partir del siglo XVIII, con el advenimiento del pensamiento positivista y científico, se consideró insalubre el hacinamiento de cadáveres en los templos y se trasladó el camposanto otra vez fuera de la ciudad. Sin embargo, todavía hoy hay cuerpos de santos que descansan al interior de los templos.

Desde la modernidad, el cuerpo del santo está siempre bien identificado, custodiado y puede ser objeto de interesantes periplos. Simon Ditchfield (1993) observa que luego del Concilio de Trento, la Iglesia se interesó por rastrear la ubicación de las reliquias de los mártires y trasladarlas a lugares en donde se construían templos para su culto. Con la misma lógica, el cuerpo de Julio María Matovelle reposa en un mausoleo adyacente a la capilla de la portería del convento de los padres oblatos, en la iglesia de la Merced en Cuenca.

La fama de santidad que caracterizó la vida de Julio María Matovelle durante el siglo XIX e inicios del XX —cuando se produjo su muerte— ha sido ignorada dentro de la ciudad y del país en los últimos cuarenta años. En general, hoy no se lo recuerda como un santo místico, sino como un politólogo y como fundador del Congregación Oblata. La memoria que el país tiene de Matovelle no hace justicia a un hombre que se destacó en todos los campos en los que ejerció influencia. Remigio Crespo Toral, en 1930, observó que

Difícilmente se encontrará en el Ecuador y en muchos países un hombre como Matovelle. En guerra y en paz, durante la abundancia y en la calamidad, en el campo y en la urbe, cuando menos se pensaba surgía su nombre; y todos se descubrían ante él, paralizados por el respeto a su autoridad. (Loor, 1943, pp. 399-400)

En particular, su fama de santidad se ha reducido al culto de los hijos de la congregación oblata. Ellos levantaron en la capilla de su convento el mausoleo donde reposan los restos de este extraordinario personaje cuencano.

Sin embargo, en 1929, su muerte produjo una agitación muy grande en Cuenca y el país. Tanto a nivel nacional, como local, las instancias de gobierno se pronunciaron frente a la pérdida de quien fue llamado por la Asamblea Constituyente «el buen servidor de la Patria». (Loor, 1943, p. 397)

Figura 2

Retrato post mortem de Julio María Matovelle



Nota. Fotografía de Manuel Jesús Serrano tomada de *Autobiografía (vida espiritual)* de Matovelle (2004).

Wilfrido Loor (1943) ha compilado varios documentos que dan cuenta del gran revuelo que produjo la muerte de Matovelle en Cuenca. El historiador asegura que había una aglomeración tan grande

en torno al convento de la Merced, donde murió, que no pudo retirarse su cuerpo de la sacristía sino hasta las once y media de la noche de aquel 19 de junio. La madrugada del día 20, toda la ciudad se volcó al templo para comenzar las exequias. Loor describe el ambiente de la siguiente manera:

Las misas se suceden desde las cuatro y media, y a las siete comienzan las exequias solemnes con la asistencia de lo mejor de la sociedad cuencana. [...] A las nueve de la mañana pasa el cadáver a la Catedral [...]. La ciudad ha amanecido enlutada. Terminada la ceremonia fúnebre, el féretro es llevado en hombros de los jóvenes de la Acción Católica⁷⁹, y las anchas y blancas cintas que penden del ataúd se disputan por tomarlas los personajes más distinguidos del mudo social. (p. 394)

El caso de Matovelle permite analizar la muerte y el tratamiento de un cadáver como un hecho cultural que implica un rito social determinado por ciertos aspectos que han permanecido inamovibles desde los albores del cristianismo, según lo refiere Ariès (2000).

Así, la primera parte del rito es el reconocimiento espontáneo de la muerte. Wilfrido Loor (1943) anota que antes de morir Matovelle «Se siente muy mal. A las ocho de la noche llama a su lecho a todos los Religiosos y los bendice de uno en uno» (p. 391). La muerte implica unos gestos que «vienen dictados por las antiguas costumbres» (Ariès, 2000, p. 27), rituales que involucran al cuerpo del moribundo.

El segundo aspecto se refiere concretamente a la posición del cuerpo: el moribundo debe estar «echado de espaldas para que su rostro mire al cielo» (p.29), según Ariès esta actitud ritual viene prescrita por los liturgistas del siglo XIII. La fotografía conservada del cuerpo de Matovelle luego de su muerte muestra esta actitud: las manos juntas y el crucifijo entre ellas connotan penitencia (Figura 18).

Dentro de las fórmulas características de la muerte se halla el duelo de quienes le sobreviven. Ariès (2010) observa que durante la agonía «la habitación del moribundo se convertía en un lugar público» (p. 32). Esto ocurría, en cierto sentido, también en el siglo XIX, e incluso en el siglo XX cuando murió Matovelle. Las relaciones compiladas por Loor desde los testigos oculares muestran que, durante la agonía de

⁷⁹ Esta institución fue creada también por Julio María Matovelle para asociar a los jóvenes en el trabajo comunitario y pastoral.

Matovelle, la gente entraba y salía de su celda para pedir bendiciones especiales. No cabe duda de que, a inicios del siglo xx, la muerte seguía siendo «una ceremonia pública y organizada [...] por el moribundo» (p. 32).

Según lo que ha analizado Ariès, la presencia de los médicos en la sala del moribundo es un aspecto que cobra relevancia desde el siglo xviii. En el caso de Matovelle, «A las dos de la tarde, los Médicos diagnostican el caso como fatal» (Loor, 2010, p. 392). Ariès observa que los médicos normaron la concurrencia del público a la habitación del moribundo. Antes era común que la gente se aglomerara en el local, desde el siglo xviii se consideró insalubre la excesiva presencia de personas contemplando la muerte. Sin embargo, luego del fallecimiento, al sepelio, concurre una gran cantidad de gente. De hecho, la importancia del personaje se puede medir por la cantidad de asistentes que lloran una muerte. Loor redacta los hechos relativos a las primeras horas luego de la muerte de Matovelle de la siguiente manera:

A las siete y tres cuartos de la noche el Rmo. Padre Matovelle entregó a Dios su preciosa alma. Sus religiosos, entre sollozos y lágrimas, revisten el cadáver de ornamentos blancos, y a las cuatro de la mañana del 19 de Junio, con el cántico De Profundis se lo pasa de la celda a la capilla interior del Convento, y a las seis el Dr. Nicanor Aguilar celebra misa de cuerpo presente. A las diez del día se le traslada a la iglesia de la Merced; pero por la aglomeración de la gente hay que retirarlo a la sacristía media hora más tarde. (1943, p.394)

De la relación que acabamos de citar sobresale la mención de la actitud de los dolientes. Ariès (2010) asegura que antes del siglo xii la muerte se aceptaba como algo natural, era vista como un «destino colectivo» (p. 63). Desde entonces se da una segunda actitud que implica la conciencia de la propia muerte. Sin embargo, fue a partir del siglo xviii que se le dio un nuevo sentido, el de «la muerte romántica, retórica, es, en primer lugar, la muerte del otro; el otro, cuya añoranza y recuerdo inspiran en el siglo xix y en el xx, el nuevo culto a las tumbas y a los cementerios...» (p. 63). Según lo ha historiado Ariès, las manifestaciones exageradas de dolor que implica la muerte del otro aparecen entre el siglo xviii y xix. En el transcurso del siglo xix, el catolicismo desarrolló «expresiones sentimentales conmovedoras, de las que se había alejado en el siglo xviii, por influjo del protestantismo»

(p. 81). A este tipo de expresión del luto Ariès lo entiende como «una suerte de neobarroquismo romántico, muy diferente a la religión reformada» (p. 81).

En todo caso, el sepelio de Matovelle fue sin lugar a dudas un evento que convocó a toda la ciudad y provocó pronunciamientos de personajes ilustres de todo el país. El Concejo Cantonal ofreció un nicho en el Cementerio General de Cuenca (Loor, 1943), sin embargo, el cadáver fue depositado en la cripta del Templo del Santo Cenáculo, donde reposó hasta ser trasladado a la capilla interna del Convento de la Merced. No se conoce en qué año ocurrió este traslado, lo que sí está registrado por Loor es que, en 1959, con motivo de tramitar su proceso de beatificación, sus restos fueron llevados de la mentada capilla interior, se depositaron en un sarcófago de mármol en una capilla del convento con entrada directa desde la calle Borrero, donde hoy reposan.

El prestigio de hombre santo que tuvo Matovelle mientras vivía siguió muy presente durante la década de los cincuenta, a treinta años de su muerte. El 26 de julio de 1959 se publicó un proceso informativo sobre su fama de santidad y un edicto lo declaró Siervo de Dios. Su cuerpo fue venerado como la reliquia de un santo canonizado. Así que, temiendo que este culto se saliera de control, el obispo Manuel de Jesús Serrano Abad mandó a sellar su sepulcro con la siguiente inscripción: «Aquí quedan encerrados los venerados restos de este Siervo de Dios y bajo pena de excomunión, nadie los podrá tocar hasta que la Iglesia lo declare santo». Se conformó también un tribunal que tomaría a su cargo llevar el proceso para su beatificación. Este tribunal trabajó compilando los datos requeridos y los testimonios pertinentes hasta el 19 de agosto de 1965. El obispo Manuel de Jesús Serrano Abad llevó los documentos a Roma ese año (Loor, 1943). En 2015, mientras se desarrollaba esta investigación, los religiosos oblatos reimpulsaron la causa de su beatificación.

Bibliografía y fuentes de consulta

- Ariès, P. (2000). *Historia de la muerte en Occidente*. El Acantilado.
- Bataille, G. (2012). *Eroticism*. Penguin Books.
- De Certeau, M. (1993). *La fábula mística*. Universidad Iberoamericana.
- _____ (2006). *La debilidad de creer*. Katz.
- Ditchfield, S. (1993). *Martyrs On The Move: Relics As Vindicators Of Local Diversity In The Tridentine Church*. En *Martyrs and Maryrogies* (283-294). Blackwells publishers.
- Loor, W. (1943). *Biografía del Padre Julio María Matovelle*. Litografía e Imprenta. Editora Romero.
- Matovelle, J. J. M. (1979). *Diario Espiritual*. Editorial Don Bosco.
- _____ (2004). *Autobiografía (Vida espiritual)*. Gráficas Iberia.
- _____ (1980). *Obras completas*. Editorial Don Bosco.
- _____ (1902). *Documentos para la historia de la Beata Mariana de Jesús. Azucena de Quito*. Gobierno Eclesiástico de la Arquidiócesis de Quito.
- _____ (1944-1951). *Mensajero del Corazón de Jesús*. Órgano del Apostolado de la Oración y de la Cruzada Eucarística.

MUERTE Y MEDIACIÓN DIVINA: ADVOCACIONES RELIGIOSAS DEL MONASTERIO DEL CARMEN ALTO⁸⁰

Myriam Navas Guzmán⁸¹

Lloraré mi muerte ya
y lamentaré mi vida,
en tanto que detenida
por mis pecados está.
*¡Oh mi Dios!, ¿cuándo será
cuando yo diga de vero:
vivo ya porque no muero?*

SAN JUAN DE LA CRUZ (1542-1591)

La muerte es el hecho más certero de todo cuanto ocurre en la humanidad, sin embargo, está rodeada de misterio e incertidumbre. Este trascendental acontecimiento ha condicionado y ha moldeado los pensamientos y comportamientos de la humanidad de acuerdo con

⁸⁰ Varios fragmentos de este texto han sido publicados en el blog informativo del Museo del Carmen Alto por su autora en el 2020.

⁸¹ Es especialista superior en Museos y Patrimonio por la UASB, magíster en Investigación y Pedagogía Musical por la Universidad de Cuenca y la PUCE. Desde 2001 ha estado vinculada como mediadora al Museo de la Ciudad, también es responsable de su Centro de Documentación y se desempeña como investigadora. Ha realizado consultorías de investigación para algunos museos locales. Actualmente es investigadora y curadora del Museo del Carmen Alto.

sus convicciones religiosas, filosóficas y mágicas. Para hacer frente a la inevitable y temida muerte propia y de la de los demás, todas las sociedades idearon respuestas que han variado a lo largo del tiempo (Franco, 1999, p. 42).

Desde el final del medioevo y comienzos de la modernidad surgieron reflexiones sobre el carácter efímero de la vida y la salvación del alma. En la Edad Moderna se consideraba que había dos tipos de muerte: la «buena muerte», aquella que sobrevenía de forma natural, rodeada de los familiares cercanos, tras haberse cumplido todo el ceremonial establecido por la religión y las costumbres. Recibir los sacramentos de la extremaunción y la eucaristía era una manera de «bien morir», pues se consideraba una muerte cristiana que le otorgaba al moribundo la esperanza de salvación o, al menos, de pasar transitoriamente por el purgatorio. La «mala muerte», en cambio, era imprevista, inesperada, acompañada de horribles dolores y de una larga agonía, podía ocurrir con violencia, sin una preparación, lo que ponía al difunto en riesgo de ser condenado eternamente (Franco, 1999, p. 48).

La incertidumbre de cómo y cuándo habría de sobrevenir la muerte y lo que sucedería después de ella creó un sentimiento de miedo y angustia que el catolicismo contribuyó a magnificar. La Iglesia católica se encargó de recordar constantemente a los fieles la condición mortal del ser humano, su inclinación al pecado y sus consecuencias, y las espantosas penas que aguardaban a los pecadores en el Infierno (Morcillo, 2015, p. 134).

Meditar sobre las postrimerías (muerte, purgatorio, infierno y gloria) se volvió un acto recurrente desde tiempos medievales. El Concilio de Trento (1543-1565) dispuso a los sacerdotes no dejar de exhortar a la feligresía a vivir meditando continuamente sobre la muerte: «Acuérdate de tus postrimerías y jamás pecarás»⁸². El catolicismo insistía en que el pecado asediaba la vida de los fieles a lo largo de su existencia y que el único camino para combatirlo eran los sacramentos, que pueden ser administrados únicamente por la Iglesia católica, institución que se erigió como la única y legítima portadora de la absolución del pecado y, en consecuencia, como el camino hacia la salvación (Gordillo, 2015, p. 33).

⁸² *Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos*, Capítulo VI: «Del sacramento de la extremaunción». Para más información sobre el *Sacrosanto, Ecuménico y General Concilio de Trento* de 1563, véase: <https://mercaba.org/CONCILIOS/Trento13.htm>

Los constantes movimientos telúricos, erupciones y epidemias ocurridos durante el periodo colonial infundieron terror a la población de Quito y sus alrededores. La Iglesia católica en su oratoria, insistentemente señalaba a las catástrofes naturales y a las pestes como la consecuencia y el castigo por las prácticas pecaminosas de la sociedad. Esto explica, de algún modo, el apego de la sociedad barroca a los dogmas de la Iglesia, a las devociones, a las prácticas sacramentales y a las intensas manifestaciones de religiosidad. El arte jugó un papel crucial en este sentido, las imágenes no solo sirvieron como instrumentos en la tarea pedagógica de sacerdotes y misioneros, sino como objetos de culto que mediaban entre los fieles y una divinidad ausente, y como herramientas en el acto de meditación espiritual (Fernández, 2003, p. 343). Desafiando los ataques formulados por la Reforma Protestante, la Iglesia católica, a través de la Contrarreforma, aprobó el uso de imágenes reconociendo implícitamente su poder en comparación con la palabra escrita a la que solo pocos privilegiados tenían acceso. Imágenes dramáticas como la escena del Infierno de la Compañía de Jesús pintada por Hernando de la Cruz⁸³ servían para visualizar el pecado y los atroces castigos que padecerían los condenados al fuego eterno. El patetismo realista fue exacerbado en imágenes de cristos, vírgenes y santos que buscaban emocionar, conmover y persuadir a los espectadores.

Al ser la salvación del alma una preocupación trascendental para la sociedad colonial, toda su experiencia vital estaba dirigida a alcanzar el perdón de las culpas y una vida eterna en el goce de Dios. En el mundo colonial las formas de enfrentar y conjurar la muerte y sus misterios se basaron en los postulados de la Contrarreforma, la cual, no solo fomentó el uso de imágenes, sino reafirmó doctrinas como la del purgatorio y promovió el culto a la Virgen y a los santos, tradición que había sido una constante en la iglesia medieval debido a los poderes que se les atribuía en un mundo inexplicable y lleno de creencias mágicas (Franco Rubio, 1998, p. 162).

Todos los actos de la vida, importantes o intrascendentes, estaban marcados por la religión, más aún la muerte. La sociedad colonial tejió en torno a la muerte un universo de prácticas e imaginarios que iban desde la creación de congregaciones para ayudar a «bien morir» y a la búsqueda de amparo en diversas advocaciones religiosas. El sentimiento

⁸³ El cuadro actual es una copia del original elaborado por Alejandro Salas en el siglo XIX.

de culpa y la preocupación por el destino final del alma, tan recalcados desde el pulpito, se tradujeron en la búsqueda de la mediación de Cristo, la Virgen María y los santos, a quienes se les atribuyó el papel de mediadores, protectores y abogados.

Varias advocaciones religiosas en torno a las postrimerías están representadas en el arte barroco del Monasterio del Carmen Antiguo de San José o Carmen Alto. Cada una cumple una función específica en torno a la muerte, estas devociones fueron y siguen siendo significativas dentro de la vida contemplativa —pero también para los fieles que, mediante el culto— se articulaban con las carmelitas descalzas a través de prácticas rituales acordes con el proyecto contrarreformista de la Iglesia católica.

Sin lugar a dudas, Cristo es el centro del mundo devocional en la vida conventual. El capítulo de su vida que mayor fervor inspira es la pasión. Santa Teresa de Jesús, escritora mística y reformadora de la Orden del Carmen, sintió un profundo fervor por la pasión de Jesús. En su autobiografía narra que experimentó su «segunda o definitiva conversión» contemplando un Cristo muy llagado. La imagen del sufrimiento de Cristo la movió hacia el arrepentimiento y la penitencia (De Jesús, 1977). A partir de ese hecho, las imágenes de la pasión inspiraron sus frecuentes meditaciones y escritos místicos.

Teresa de Jesús exhortaba a las monjas de su orden a levantar altares con imágenes de la pasión en los monasterios de las carmelitas donde, en completa soledad, las religiosas pudieran retirarse para orar y meditar sobre el padecimiento de Jesús, esto con el fin de intensificar la humildad y la penitencia. Coherente con los postulados del Concilio de Trento, que en su sesión xxv afirmó la importancia de las artes figurativas en la difusión de la ortodoxia religiosa (Franco, 1999, p. 175), Teresa de Jesús reconocía en la imagen un importante medio de inspiración. En los monasterios carmelitas reformados había innumerables imágenes pasionistas de eccehomos, cristos crudamente flagelados, crucificados, agónicos o muertos, e imágenes del descenso y la piedad que fueron parte de su corpus visual.

La meditación sobre la pasión de Cristo fue una práctica que pasó de la alta Edad Media a la Modernidad temprana, los pasajes más relevantes y dolorosos formaban parte de las «artes del bien morir» que desde el siglo xv circulaban en Europa y desde el xvi en América

(Montero, 2016). Invocar la sangre y el sufrimiento de Cristo era una esperanzadora manera de mitigar los castigos en los trances de las postrimerías.

En el antecoro del Carmen Antiguo de San José se veneraba a *La Piedad*, un conjunto escultórico anónimo del siglo xvii que representa un momento de profundo dolor en el que la madre contempla afligida el cuerpo inerte de su Divino Hijo» que ha sido bajado de la cruz. El tema no es mencionado en los Evangelios, no obstante, aparece por primera vez en el arte bizantino del siglo xii, por influencia de los escritos místicos de Giovanni de Caulibus y Santa Brígida de Suecia (Hall, 2003, p. 171).

Figura 1

La Piedad



Nota. Anónimo (siglo xvii). Colección Museo del Carmen Alto. Fotografía de Noralma Suárez.

Escenas conmovedoras como el cuerpo sangrante de Cristo, tanto en la vida religiosa como en la vida seglar, operaron como instrumentos persuasivos para fomentar la devoción a través de una «retórica teatral» favorecida y aprobada por la Contrarreforma. La teatralidad barroca caracteriza a *La Piedad* del Carmen Antiguo de San José, en ella los contenidos alegóricos y emocionales alcanzan su máxima expresión y logran «teatralizar las pasiones» acorde con la visión barroca del *theatrum mundi* (Álvarez, 2011, p. 18).

Postrarse ante el cuerpo muerto del Divino Esposo para las carmelitas descalzas no solo significaba meditar sobre el sacrificio del Hijo de Dios en la cruz para salvar a la humanidad, sino también constituía una inspiración para sus actos penitenciales, puesto que en la vida religiosa, infringirse dolor era una manera de imitar el sufrimiento de Cristo, purificar el cuerpo del pecado y, por intercesión de la Virgen María, obtener la gracia de alcanzar un lugar junto a Dios después de la muerte.

María llena de dolor,
haced que cuando espiremos
nuestras almas entreguemos
en las manos del Señor ⁸⁴

Desde la Edad Media, el cristianismo adoptó la imagen de Cristo crucificado como símbolo de redención de la humanidad. La fuerza expresiva del padecimiento de Cristo en la cruz lo convirtió en el ícono cristiano por excelencia, ya que encierra los significados cristianos de sacrificio y salvación (Hall, 2003, 182). El crucificado pasó a ser el centro de la contemplación en los conventos de mujeres y, para las místicas femeninas, un trascendental tema de meditación y oración (Lavrín, 2016, p. 138). La contemplación no era la única vía de acercamiento a Cristo, sino la imitación de sus virtudes, doctrina que los jesuitas promulgaron durante el siglo xvii como respuesta a las posturas protestantes. La crucifixión, como símbolo de penitencia y sufrimiento, se convirtió en el ejemplo de sacrificio al que las religiosas debían aspirar con su ingreso al claustro (Lavrín, 2016, p. 139).

⁸⁴ Fragmento del canto católico «Madre llena de dolor».

Un crucifijo tallado en madera y policromado por manos anónimas que, según la tradición oral del Carmen Antiguo de San José, perteneció a Santa Mariana de Jesús, es de especial significación para las carmelitas, no solo por su supuesta propietaria original, sino porque es Cristo quien ayuda a «bien morir» a las hermanas de la comunidad. Para las carmelitas, el crucifijo es una reliquia que llevan a la celda de la monja que se encuentra en agonía para que la acompañe en sus momentos postreros. Este ritual se complementa con un cuadro de la buena muerte que también es colocado cerca a la agonizante con el mismo propósito.⁸⁵

Figura 2

Cristo crucificado



Nota. Anónimo (probablemente siglo xvii). Colección Museo del Carmen Alto. Fotografía de Noralma Suárez.

⁸⁵ Entrevista realizada a la Madre Verónica de la Santa Faz en noviembre de 2010, por Leonardo Zaldumbide y citada en su investigación sobre la muerte en el Carmen Alto.

La muerte es el momento para el que se ha preparado una religiosa durante toda su vida tras recorrer un camino de renuncia hacia la perfección espiritual. La muerte se asume como el momento en el que el alma se libera del cuerpo para consumir su desposorio místico con Cristo. «Sal alma de este mundo y preséntate a tu esposo»⁸⁶ es la frase que pronuncian las monjas después del último suspiro de la moribunda. Estas palabras reflejan la expectativa de alcanzar la libertad plena del espíritu y la unión final con Dios. Como manifiesta la investigadora Asunción Lavrín (2016), para las monjas, como mujeres consagradas a Dios, cuyas vidas habían girado en torno a la salvación de sus almas, el momento de la muerte representaba el alivio de sus preocupaciones y sufrimientos terrenales, la puerta que abría la promesa de la salvación eterna, el premio final por una vida de penitencias (p. 264). Morir abrazadas a la cruz simboliza la expresión más elevada de su vida religiosa.

Caminemos para el cielo,
monjas del Carmelo.
Abracemos bien la cruz
y sigamos a Jesús, [...]»⁸⁷

Fuera del mundo conventual, colocar un crucifijo en las manos del moribundo tenía el propósito de identificar su agonía con el sufrimiento de Cristo, lo cual se interpretaba como un mecanismo de expiación que permitía conjurar las amenazas del demonio que acechaban al individuo en el lecho de muerte (Montero, 2016).

La Virgen María es un símbolo esencial de feminidad, virtuosismo y ejemplaridad, razón por la que adquirió un rol protagónico en la vida monacal femenina. La *Regla y Constituciones de las carmelitas descalzas* reafirman a la Virgen como madre y patrona de la orden, bajo cuya protección se acogen sus hijas y es a ella a quien miran como modelo e ideal de consagración.⁸⁸

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ Fragmento del poema «Abrazadas a la cruz» de Santa Teresa de Ávila.

⁸⁸ *Regla y constituciones de la Monjas descalzas de la Orden de la Bienaventurada Virgen María del Monte Carmelo adaptadas según las disposiciones del Concilio Vaticano II y las normas canónicas vigentes, aprobadas por la Sede Apostólica* (1991, p. 34).

En el Carmen Alto, la Virgen María ha sido venerada no solo como Madre del Carmelo, sino también por los diferentes episodios de su vida. Una de las advocaciones propias del mundo conventual femenino que alcanzó gran fervor durante el periodo colonial fue el tránsito o dormición de la Virgen, advocación que alude a la transición de la vida terrenal hacia el reino celestial que hizo la Virgen María, este hecho está evidentemente asociado con el paso del umbral de la muerte hacia la vida eterna.

Los sucesos en torno al tránsito de la Virgen no se mencionan en los Evangelios, pero sí en numerosas leyendas, relatos apócrifos y escritos de teólogos, filósofos y pensadores de la Iglesia oriental. Se cuenta en la *Leyenda Dorada* que un ángel le anunció a la Virgen que partiría a los cielos para reunirse con su Divino Hijo. María pidió ser acompañada por los apóstoles, quienes milagrosamente aparecieron ante su lecho. Después de comulgar, María cayó en un profundo sueño, luego de tres días, ocurrió la ascensión, dogma que afirma que fue llevada a los cielos en cuerpo y alma, algunas versiones mencionan que fue conducida por ángeles y, otras, por su propio hijo.

La advocación fue conocida en Quito desde inicios de la colonización. Para 1609 ya se había instituido su culto gracias a una cofradía creada a pedido de la comunidad concepcionista (Pacheco, 2014, p. 363). Durante el último tercio del siglo XVIII, su devoción se intensificó en el Carmen Alto debido al impulso de la monja carmelita Ignacia de San Antonio Villamil Maldonado y la Cofradía del Tránsito de la Virgen, fundada alrededor de 1790. Entre 1780 y 1790 la cofradía mandó a tallar un conjunto escultórico de tamaño real que incluye a los doce apóstoles, María de Cleofás, María de Salomé, un conjunto de ángeles y la Virgen que yace sobre una magnífica cama profusamente decorada. La fiesta del Tránsito de María se constituyó en uno de los ceremoniales más espléndidos de Quito. En los días previos al 15 de agosto se realizaba una novena que después se transformó en quincenario. El conjunto escultórico era bajado al presbiterio de la iglesia del monasterio y colocado en un escenario teatral, propio de la cultura barroca, plagado de luminarias, inciensos, cortinajes, espejos y otros objetos para que sea reverenciado por los fieles.

Figura 3

Tránsito o dormición de la Virgen María



Nota. Anónimo (finales del siglo XVIII). Colección Museo del Carmen Alto. Fotografía de Myriam Navas.

Con el transcurso del tiempo, la fiesta litúrgica decayó, no obstante, el episodio del paso de María a los cielos sigue inspirando la devoción de las carmelitas. Año tras año, la comunidad le rinde culto con una novena y a ella le encomiendan a la religiosa que pudiera morir en ese año. Pese a que el catolicismo concibe la muerte como el castigo que Dios impuso al hombre por la desobediencia de Adán y Eva, para las religiosas, la esperanza de alcanzar el cielo hace deseable el momento de la muerte. Santa Teresa de Jesús escribía en su libro *Camino de Perfección*: «[...] esta vida es una mala noche en una mala posada, y será gran cosa a la hora de la muerte ver que vamos a ser juzgados de quien hemos amado sobre todas las cosas» (De Jesús, 2008).

muerte do el vivir se alcanza,
no te tardes, que te espero,
que muero porque no muero.⁸⁹

Si bien las carmelitas asumen la muerte como el tránsito hacia la felicidad eterna (Un carmelita descalzo, 1965, p. 74) tan trascendental momento, no está exento de sufrimiento y temor, razón por la que buscan en Jesucristo, a través de la intercesión de la Virgen María, amparo en el instante final.

Nuestra Señora del Carmen es una advocación mariana que se originó en el siglo XII en el Monte Carmelo, en Palestina, cuando un grupo de peregrinos y excruzados procedentes de la vieja Europa decidieron, inspirados en la antigua tradición de los profetas Elías y Eliseo, experimentar una vida ascética en el monte bíblico. En medio de sus grutas levantaron un pequeño oratorio dedicado a la Virgen María donde diariamente se juntaban para orar (Martínez, 2012, p. 772). Con el tiempo, los Hermanos de la Bienaventurada Virgen María del Monte Carmelo se convirtieron en orden mendicante⁹⁰. En el siglo XVI, Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz, al reformar la orden, reafirmaron a la Virgen del Carmen como patrona de los carmelitas descalzos.

Desde la Edad Media se otorgó a la Virgen María el rol de protectora de la humanidad e intercesora ante su hijo. La advocación del Carmen adquirió un papel clave en la salvación de las almas. Según cuenta la tradición carmelita, el 16 de julio de 1251 San Simón Stock, angustiado por la persecución sistemática que sufrían los carmelitas por parte de las otras órdenes, acudió a su patrona para pedirle protección. Se dice que la Virgen se le apareció y le entregó un escapulario, prometiéndole que quien lo llevara en el momento de la muerte, moriría en la gracia de Dios y no se condenaría. Años más tarde esta promesa se complementó cuando, en 1322, la Virgen volvió a aparecer ante el Papa Juan XXII para prometerle que ella sacaría del

⁸⁹ Fragmento de «Vivo sin vivir en mí», poema atribuido a Santa Teresa de Jesús.

⁹⁰ Órdenes religiosas católicas nacidas en el siglo XIII (franciscanos, dominicos, mercedarios y agustinos), cuya regla imponía la pobreza de sus miembros y de sus conventos. Obtenían lo necesario para su mantenimiento de la limosna de los fieles. Se ubicaban en los centros urbanos para predicar a la población.

purgatorio a cuantos vistiesen su escapulario, a más tardar, el primer sábado después de su deceso, y los llevará al cielo. Todo esto bajo la condición de guardar la castidad, cumplir con los rezos, sacrificios prescritos y la abstinencia de carnes los miércoles y sábados (Un carmelita descalzo, 1965, pp. 333-334).

Figura 4

Nuestra Señora del Carmen salvando a las almas del Purgatorio



Nota. Anónimo (siglo XVIII). Colección Museo del Carmen Alto. Fotografía de Noralma Suárez.

Los carmelitas, al igual que el resto de las órdenes mendicantes, difundieron la doctrina del purgatorio como un lugar a donde van las almas que abandonan este mundo por un periodo de tiempo para ser purificadas antes de ser admitidas en el cielo o condenadas al fuego eterno del infierno. La doctrina católica afirma que en el purgatorio se encuentran muchas almas necesitadas de sufragios para dejar ese lugar, por lo que corresponde a los cristianos ayudarles con sus oraciones.

El poder atribuido a la Virgen del Carmen, el de liberar a las almas del purgatorio, la convirtió en el auxilio más eficaz para evitar el sufrimiento expiatorio de las almas después del fallecimiento y alcanzar la salvación. Santa Brígida de Suecia escribió en su libro de revelaciones:

Yo soy, le dijo un día la Virgen, la reina del cielo, la madre de misericordia, la alegría de los justos, el camino del retorno de los pecadores a Dios, y no hay pena en el Purgatorio que por mediación mía no sea más fácil de soportar. (Trens, 1946, p. 382)

José de Nazaret es uno de los personajes más importantes para el cristianismo. Cumplió un papel fundamental como padre terrenal de Jesús y esposo de la Virgen María. Pese al rol de protector del Hijo de Dios y de su madre, los Evangelios canónicos lo mencionan escuetamente, dicen que era un hombre justo, que procedía de la estirpe del rey David y que era un humilde carpintero. La literatura apócrifa, por su parte, proporciona una información mucho más rica que ha inspirado tradiciones e iconografías, especialmente alrededor de la Natividad. La *Historia copta de José el Carpintero*, texto apócrifo fechado entre los siglos IV y V, revela aspectos poco conocidos sobre José que, supuestamente, habrían sido narrados por el propio Jesús a sus discípulos. Este escrito es casi un anecdotario de la infancia de Jesús junto a sus padres, pero en él también están detallados los últimos momentos de vida de José. Estos fueron la base para fomentar su culto como patrón de la «buena muerte».

Durante la Edad Media, la figura de José se vio limitada a los episodios relacionados con el Niño Jesús y la Virgen María. Gracias a que la Contrarreforma reafirmó la intercesión de los santos como uno de los dogmas de fe, personajes como José alcanzaron mayor protagonismo. Místicas como Santa Brígida de Suecia y Santa Teresa de

Jesús reinterpretaron el modesto papel otorgado al santo. José resurgió como un hombre joven y vigoroso, capaz de sustentar y proteger a su familia de los peligros que la acechaban. El impulso que Teresa de Jesús dio a San José por medio de su devoción fue determinante en la renovación de su figura como protector, maestro de oración y patrono del Carmelo reformado. La mística de Ávila cuenta en su autobiografía que, encontrándose gravemente enferma y sin encontrar alivio en los médicos, acudió a San José, a quien atribuyó la recuperación de sus males: «[...] tomé por abogado y señor a el glorioso san Josef, y encomiéndeme mucho a él... Es cosa que espanta las grandes mercedes que me ha hecho Dios por medio de este bienaventurado santo [...]» (De Jesús, 1977, p. 91).

Figura 5

San José



Nota. Anónimo (siglo XVIII). Colección Monasterio del Carmen Alto. Fotografía de Noralma Suárez.

Después del episodio de Jesús hallado en el Templo, José desaparece de todo relato. Lo más probable es que haya muerto antes de la pasión de Cristo. La tradición ha fijado el 19 de marzo como la fecha de su muerte. La *Historia copta de José el carpintero* afirma que murió a los ciento once años, asistido en su agonía por Jesús y la Virgen. En este texto se relata que los arcángeles Miguel y Gabriel tomaron su alma y que su cuerpo recibió el privilegio de permanecer incorrupto hasta el día del juicio final. De acuerdo con otra tradición, fue elevado hacia el cielo, igual que la Virgen María. Su privilegiada muerte en brazos de Jesús y María, y la promesa que Jesús le hizo, de que hará desaparecer el libro en donde están escritos los pecados de sus devotos para que no sufran tormento alguno cuando abandonen este mundo, le otorgó el título de Patrono de la Buena Muerte, advocación muy difundida en nuestro medio, debido a la preocupación del sujeto colonial en torno a la muerte y la salvación del alma. El momento de la agonía y el temor hacia el incierto paso a la eternidad propiciaban el momento para invocar a San José y para, mediante su intercesión, alcanzar el alivio de una «buena muerte».

Figura 6

Muerte San José o la buena muerte



Nota. Anónimo (siglo XVIII). Colección Catedral Metropolitana de Quito. Fotografía de Noralma Suárez.

José gloriosísimo,
El último instante de mi vida ha de llegar sin remedio [...]
El paso a la eternidad me ha de ser sumamente espantoso,
El demonio, mi enemigo común,
Me ha de combatir con todo el poder del infierno
A fin de que yo pierda a mi Dios eternamente
Mis fuerzas en lo natural han de ser ningunas [...]
Desde ahora para entonces te invoco, Padre mío, a tu patrocinio me
acojo [...]⁹¹

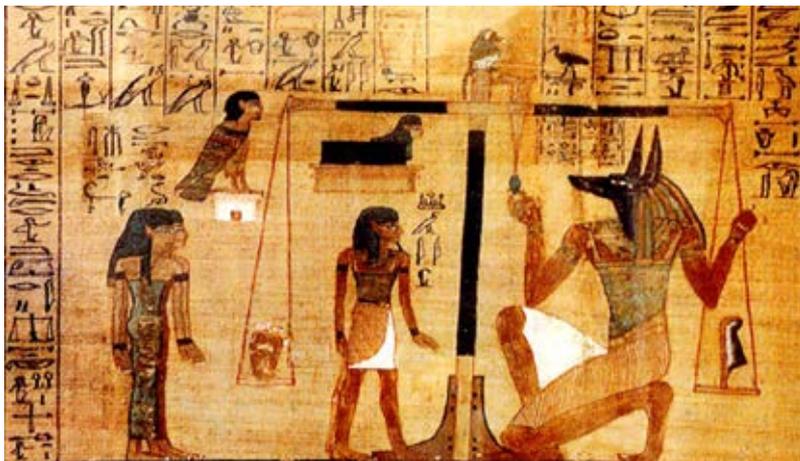
San Miguel Arcángel es el ángel guardián de la nación hebrea que el cristianismo adoptó como santo. Su origen podría estar en la religión de la antigua Persia, cuyo panteón se dividía en luz y tinieblas o bien y mal, los que estaban en perpetuo conflicto (Hall, 2003, p. 92). San Miguel ocupa la jerarquía más alta entre los siete arcángeles. Se lo considera «Príncipe de la milicia celestial y vencedor del demonio». Siempre está de pie en actitud triunfante, vestido como soldado romano. Por su condición de arcángel aparece con alas y luchando contra el demonio, a quien derrota en combate y humilla pisoteándole. Lleva una lanza o espada y suele portar una balanza con la que pesará las acciones de las almas el día del Juicio Final.

Su papel en torno a la muerte radica en que durante el Juicio Final pesará las buenas y malas acciones humanas en una balanza que Satanás tratará de desequilibrar para conseguir la condenación del alma. El papel de San Miguel es semejante al de otras divinidades paganas encargadas de pesar las acciones del alma de los muertos y conducirlos hacia la vida o al castigo eterno. Según la mitología egipcia, el espíritu del fallecido es guiado por el dios Anubis ante el tribunal de Osiris y Tot es el encargado de calibrar en la balanza las virtudes del difunto. En uno de los dos platillos se depositaba el corazón y en el otro la pluma de Maat, símbolo de la verdad y la justicia. Para que el difunto pueda vivir eternamente, su corazón no debía pesar más que la pluma, de lo contrario, sería arrojado a la devoradora de los muertos, un ser monstruoso que acababa con él y su condición de inmortal. Esta escena recibe el nombre de *psicostasis*.

⁹¹ Fragmento de «Para pedir una buena muerte», oración al Patriarca San José para implorar la gracia de una «buena muerte». (s.a. Quito, 1869, p. 30).

Figura 7

Ritual del pesado del corazón por parte de Anubis



Nota. Sortilegio 125 del Papiro de Ani Libro de los Muertos. Fotografía tomada de Wikiwand.

El culto al Arcángel San Miguel pudo haber nacido en la Iglesia copta, fundada en Egipto en el siglo I. Probablemente, durante los primeros siglos del cristianismo, las creencias egipcias referentes a la psicostasis se transfirieron o sincretizaron con la tradición cristiana. Adicionalmente, los cristianos coptos dieron carácter de canónicos a varios escritos que el cristianismo romano proclamó como apócrifos, entre ellos el «Libro de Henoch», que data del siglo II a.C., en el que se narra cómo San Miguel, al final de los tiempos, pesará las almas de los mortales decidiendo quiénes se salvarán y quiénes recibirán el castigo eterno.

San Miguel era uno de los ángeles más venerados por las monjas del Carmen Antiguo de San José, en cuyo honor realizaban una fiesta con gran pompa, para lo cual contrataban músicos, compraban fuegos artificiales, pagan a un sacerdote para que pronunciara un sermón especial. Los devotos externos también contribuían con velas e inciensos (Pacheco, 2000, pp. 67-68).

Figura 8

Arcángel San Miguel



Nota. Anónimo (siglo XVIII). Colección Museo del Carmen Alto. Fotografía de Noralma Suárez.

La devoción de las carmelitas por San Miguel Arcángel se refleja en la espiritualidad de Santa Teresa de Jesús, en cuyos escritos menciona las experiencias místicas en las que los ángeles actúan como emisarios de Dios. La presencia de San Miguel en el monasterio tiene la función de proteger contra la tentación del mal, puesto que las monjas asumían que el diablo podía ingresar a los lugares de oración con la intención de perturbarlas y atraerlas al pecado (Stratton-Pruitt, 2011, p. 130).

Debido a que, en la mentalidad de los cristianos del periodo colonial estaba arraigada la creencia de que el bien y el mal se disputaban el alma en el momento de la muerte, San Miguel, por su condición de guerrero defensor de las almas y vencedor del mal, era invocado por los moribundos como auxilio a la hora de morir.

Abordar las advocaciones religiosas relacionadas con las postrimerías es una manera de entender qué implicaciones y significaciones tenía la muerte para el imaginario colonial, tanto en la vida religiosa como en la vida secular. El culto a las advocaciones religiosas fomentadas desde Trento constituyó el punto de contacto que vinculó al mundo de la clausura femenina con el mundo exterior, atravesados por los mismos temores, incertidumbres y expectativas de salvación.

Bibliografía

- Álvarez, Á. (2011). Iconoclasmo e imaginario de Santidad. Las políticas de la imagen. *HIBRYS Revista de Filosofía*, 2(7), 7-9.
- De Jesús, T. (1977). Libro de la vida. En *Santa Teresa de Jesús: Obras completas* (p. 91). Biblioteca de Autores Cristianos de la Editorial Católica.
- _____. (2008). *Camino de perfección*. San Pablo.
- Ferenández, C. (2003). Arte colonial: las imágenes como representación de lo sagrado. En *Círculo de Lectores (Ed.), Nueva Enciclopedia del Ecuador, Tomo II* (p. 343). Círculo de Lectores.

- Franco, G. (1998). *Cultura y mentalidad en la Edad Moderna*. Mergablum.
- Gordillo, V. (2015). *El cuerpo barroco: Mariana de Jesús entre lo sagrado y lo profano*. Corporación Editora Nacional.
- Hall, J. (2003). *Diccionario de temas y símbolos artísticos 1 (A-H)*. Biblioteca de Consulta Alianza Editorial.
- Lavrín, A. (2016). *Las esposas de Cristo: La vida conventual en la Nueva España*. Fondo de Cultura Económica.
- Martínez, I. (2012). La advocación del Carmen. Origen e iconografía. En *Advocaciones Marianas de Gloria* (pp. 771-790).
- Montero, J. (2016). *Cuerpo, ceremonia e imagen: las tres dimensiones de la muerte en la Colonia latinoamericana*. Banco de la República y Museo de Arte del Banco de la República.
- Morcillo, M. (2015). *El concepto ontológico de «cesación». La idea de la muerte en la filosofía española transferrada* [Tesis doctoral, Universidad de Sevilla]. Universidad de Sevilla.
- Pacheco, A. (2000). *Historia del Convento del Carmen Alto*. Abya Yala.
- _____. (2014). El jardín cercano. En S. Ortiz (Ed.), *Desde el silencio de la clausura: el real Monasterio de Limpia Concepción de Quito* (p. 363). Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión.
- Staratton-Pruitt, S. (2011). *El arte de la pintura en Quito colonial*. Saint Joseph's University Press.
- Trens, M. (1946). *María: iconografía de la Virgen en el arte español*. Plus Ultra.
- Un carmelita descalzo. (1965). *Alegría de morir*. Compañía Bibliográfica Española.

LA NARRATIVA DIGITAL CREADA EN TORNO A LA CULTURA FUNERARIA: DE LA ESQUELA A FACEBOOK

Paola Martínez Murillo⁹²

Galeano⁹³, en una entrevista publicada en el medio Montevideo Portal (2015), así se había referido acerca de la muerte «Estamos acostumbrados, somos íntimos [...] Nacerán y volverán a morir, y otra vez volverán a morir y otra vez nacerán. Y nunca dejarán de nacer, porque la muerte es mentira». Y de ella se ramifican creencias, tradiciones y costumbres, que buscan perennizar la memoria de quien físicamente ya no está.

El eje transversal de este trabajo es la narrativa que se ha ido construyendo a través del tiempo con respecto a la muerte y a todos los componentes de la cultura funeraria. Las esquelas, por ejemplo, se crearon con el fin de notificar en un aviso de periódico, la muerte de una persona. Aún los diarios tienen una sección para esta clase de

⁹² Es magister en Comunicación Social en Producción de Servicios Culturales. Su formación profesional se ha encaminado hacia la gestión cultural de proyectos sustentables para la difusión y preservación del patrimonio cultural. Es una defensora permanente de la memoria social y el uso libre del espacio público. Uno de los espacios que ha intervenido fue el Cementerio Patrimonial de Guayaquil, donde aplicó un sistema integral que incluía capacitaciones, el rescate de patrimonio edificado y la creación de recorridos patrimoniales dentro del camposanto.

⁹³ Citado en el artículo «La muerte es mentira. Galeano y su relación con la muerte». Véase bibliografía.

publicaciones. El costo varía dependiendo de la extensión del texto y elementos adicionales como fotografías o color. El acceso es limitado y tiene costo. La redacción de la esquila contiene datos estándares como fecha de defunción, información sobre la misa de réquiem y quiénes organizan este simbólico homenaje. Luego este tipo de publicaciones no se vuelven a realizar ni se obtiene retroalimentación de quienes la observan.

En la página web esquelasdeasturias.com se realizan esquelas digitales que guardan el mismo concepto.

Además de acceder a las esquelas de los fallecidos en Asturias, que son publicadas directamente por las funerarias en la web, los usuarios pueden enviar sus pésames y flores, suscribirse al servicio de alertas por correo electrónico o compartir sus necrológicas con amigos y familiares por distintas redes sociales.⁹⁴

En el artículo «La vida digital después de la muerte ¿Elegiste a tu heredero?» se señala que «En 2013, Google fue la primera de las grandes compañías de Internet en permitir a los usuarios seleccionar un heredero digital para Gmail, la nube y otros servicios. Estos son llamados “gestores de cuenta inactivos”» (Dewitte, 2016).

En el caso de las redes sociales, los contenidos son generados por los usuarios, no existe un patrón como el de la esquila. Esta tradición resulta en un texto menos prolijo, pero con mayor carga emocional.

Aparece Facebook como una alternativa menos formal, gratuita y que informa rápidamente de los hechos. La narrativa se construye a partir de una composición de un familiar que anuncia el fallecimiento, es este el punto de partida donde inicia la acción colaborativa de toda la comunidad virtual. Se despliega, en el caso de que el difunto tuviese cuenta de Facebook, una dinámica de condolencias y tributos. A partir de esta publicación cada usuario se repliega y genera su propio homenaje, ramificando historias con contenidos extras como vídeos y fotografías.

Además de estos tributos personales, Facebook tiene una opción que permite a los usuarios decidir lo que pasará con sus perfiles después de su muerte. Esta herramienta se la encuentra en el menú de configuración general de la cuenta, que a su vez muestra la opción

⁹⁴ Para más información véase el sitio web: <https://esquelasdeasturias.com>

«configuración de cuenta conmemorativa», así se elige un contacto a quien se delegará el control de la cuenta, un heredero que tendrá por misión inmortalizar al usuario. Aunque este heredero puede responder solicitudes de amistad y subir fotografías, no tiene opción a chatear, pues el titular está muerto. Facebook también permite, una vez el usuario haya fallecido, depurar todos sus datos. Esto se realizará, claro, por una tercera persona autorizada por el usuario. Es decir, que al desplazarse entre las publicaciones de sus seguidores se podrá encontrar activa a la persona fallecida. Atorrador para algunos.

Figura 1

Facebook permite, en la opción configuración, delegar una cuenta a otro usuario, si es que el titular llegase a fallecer



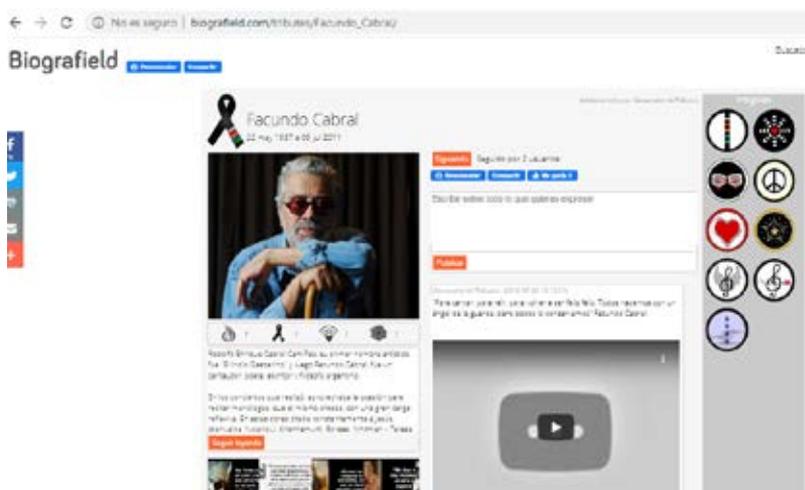
Nota. Captura de pantalla de la cuenta de Facebook de la autora.

La muerte ha encontrado un nicho donde, los vivos, pueden desarrollar contenidos que mantienen activa la memoria de familiares, famosos o mascotas. Los espacios donde se narran estas historias están en permanente transformación. Con propuestas similares a un blog, la página biografiefield.com es una red social para muertos, un espacio donde la memoria de las personas perdura. Wendy Asís, en una entrevista para CNEE afirma que

Biografíeld, es una red social para rendirle tributo a los seres queridos que han fallecido. Un espacio para que entre todos nos demos apoyo para elaborar el duelo y que quede una página bonita para recordar a las personas con mucho amor.

Figura 2

Ejemplo de perfil de persona fallecida. Los usuarios publican vídeos, fotografías o textos conmemorativos.



Nota. Captura de pantalla.

En esta página un deudo crea el perfil del fallecido bajo el término ‘mis tributos’ y tiene la opción de seguir a otros difuntos, categorizados como ‘tributos que sigo’. Es un espacio gratuito en el que la comunidad se brinda apoyo emocional, conmemora a personas o animales, tiene la opción de encender una vela, dejar condolencias, elevar una plegaria y enviar flores virtuales. Además, tiene un instrumento particular denominado ‘duelómetro’, que es una herramienta de medición donde se coloca la fase del duelo en la que se está (negación, ira, negociación, depresión, aceptación) e insignias decorativas para expresar gustos, sentimientos y recuerdos.

Figura 3

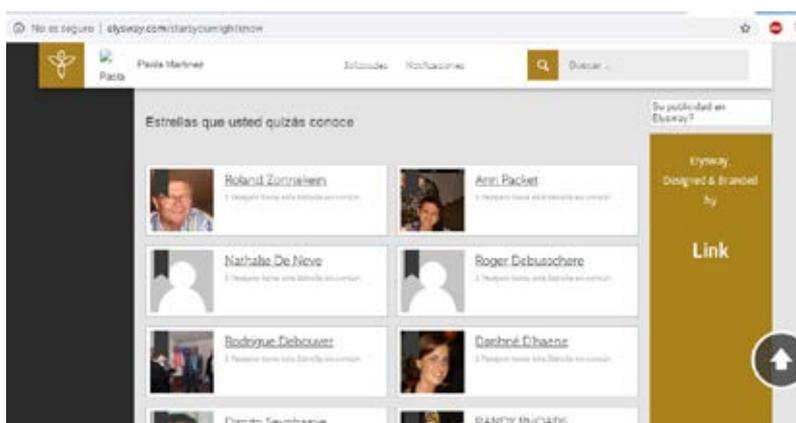
Con un clic se mide la etapa de duelo en el que el usuario se encuentra



Nota. Captura de pantalla.

Figura 4

El portal Elysway permite seguir a personas fallecidas e incorporar contenido en sus páginas



Nota. Captura de pantalla.

Otro portal similar es [elysway.com](https://www.elysway.com/)⁹⁵ Como una suerte de red social, el rol del seguidor es denominado con el término 'pasajero' que es quien se queda en el plano terrenal, 'ángeles' son los usuarios seguidos o familiares y las 'estrellas' son los seres queridos que han fallecido. En el sitio se encuentran expresiones como: «Aún no eres Ángel de esta Estrella. Por esto usted no ve toda la información» o «Solicite convertirse en Ángel de esta Estrella para ver todo».

⁹⁵ Para más información véase el sitio web <https://www.elysway.com/>

En esta página se comparte el fallecimiento de un familiar o de un artista de quien se es seguidor. Cada pasajero sube fotos, textos, vídeos y todo insumo que perennice a un fallecido, los demás pueden comentar. Esta actividad crea una suerte de blog.

Todas estas propuestas son parte de una comunidad en la que se interrelacionan símbolos, culturas y se impacta dentro de la estructura social a la que Marshall McLuhan denominó *ecología de medios*, es decir, la relación del ser humano y las distintas tecnologías, y cómo circulan de manera viral en segundos, convirtiéndose en un territorio combinado por los usuarios.

En la publicación «Narrativas transmedia y contenidos generados por los usuarios: El caso de los crossovers» Guerrero-Pico y Scolari (2016) sostienen que

La frontera entre un contenido generado por un usuario y la producción de la industria cultural es muy porosa. Contenidos que nacen con un espíritu marginal y artesanal pueden terminar absorbidos por los grandes sistemas de comunicación, de la misma manera que la industria de la cultura está muy atenta a las producciones de los prosumidores y no tiene temor en difundirlos e incluso, lucrar con ellos. (p. 185)

En la actualidad el dolor de la pérdida se transmuta en una necesidad de comunicar a todos lo acontecido. Se empieza por Facebook con un lazo negro o una imagen del fallecido en la foto de perfil, siguen un texto que recuerda al fallecido y los pésames virtuales de los seguidores, inclusive, en algunos casos, se transmite en vivo desde la sala de velación. Paradójicamente aún nos parece terroríficas las fotografías *post mortem* de la época Victoriana (entre 1832 y 1901), cuando ahora se da *like* y se comparten publicaciones de personas o animales fallecidos.

La cultura del miedo a la muerte tiene mucho que ver con el temor al cambio, al vivir en una sociedad de permanentes transformaciones, dicho espanto o terror ha sido reemplazado por la necesidad de generar interacción, aceptación y, en algunos casos, hasta tendencias. Parece una percepción frívola del tema, pero lo cierto es que lo que no está en internet no existe y es en esta interfase global donde se busca perdurar y donde el término ‘morir’ no existe.

Figura 5

Fotografías post mortem de José Rodrigo y J. Suárez



Lo que ocurrió con Gabriela Hernández en el año 2013 mostró el extremo fatídico de los relatos que se construyen en redes sociales. Ella, en la que sería su última publicación en Facebook, anunció que se quitaría la vida con el siguiente texto: «Adiós a todos 🙏🙏 no tengo nada nada ya no tengo nada julio te amooooo nunca lo olvides me voy con una sonrisa de lo feliz k [sic] me hiciste mientras duro ami [sic] familia perdón les pido los quiere Gabi 🙏»». Según el portal Infobae (2013), a este contenido Gabriela agregó una fotografía en la que llevaba una sábana amarrada a su cuello. Esta publicación obtuvo más de 20 000 me gusta y una cantidad similar de seguidores. Posteriormente, Facebook desactivó la cuenta. Gabriela nunca supo que fue tendencia con los

hashtags #posmemato y #mematocomogabriela, que estuvieron en el top diez de México. La elección de cesar su vida de esta manera tenía una razón: ella se enamoró de un joven con el que se escribía por esta red social, terminaron y cerró este ciclo en este espacio virtual en el que convivían. Lo que menos esperó fue ser tendencia. No hubo herederos de esta cuenta con 20 000 me gusta, solo desapareció.

Figura 6

Publicación de Twitter



Nota. Noticias Agencia France-Presse. 29 de octubre de 2019 <https://twitter.com/afpfactual/status/1189306214880026624?lang=de>.

Figura 7

Publicación de Facebook



Nota. Captura de pantalla.

Cada portal crea su propia representación de la vida digital después de la muerte. Existen también propuestas como las de Mi Legado Digital, una plataforma de asesoramiento, administración y albacea de activos digitales que ofrecen un respaldo legal no solo a las redes sociales sino a correos electrónicos, blogs y todo soporte creado en internet. El servicio que brinda contempla herencias digitales, última voluntad, video memorial y una opción denominada caja de tiempo, en el que una persona, en vida, deja programados correos electrónicos con fechas específicas de entrega: «Cuando ya no estés, tus seres queridos pueden seguir recibiendo mensajes tuyos por correo electrónico con el paso de los años» (Mi Legado Digital, 2019).

Mi Legado Digital fue creado por Judith Giner en 2012. Actualmente tiene más de 1 135 000 usuarios registrados, su base está en España, donde ya existe una normativa acerca de la herencia digital.

Figura 8

Página web Mi Legado Digital



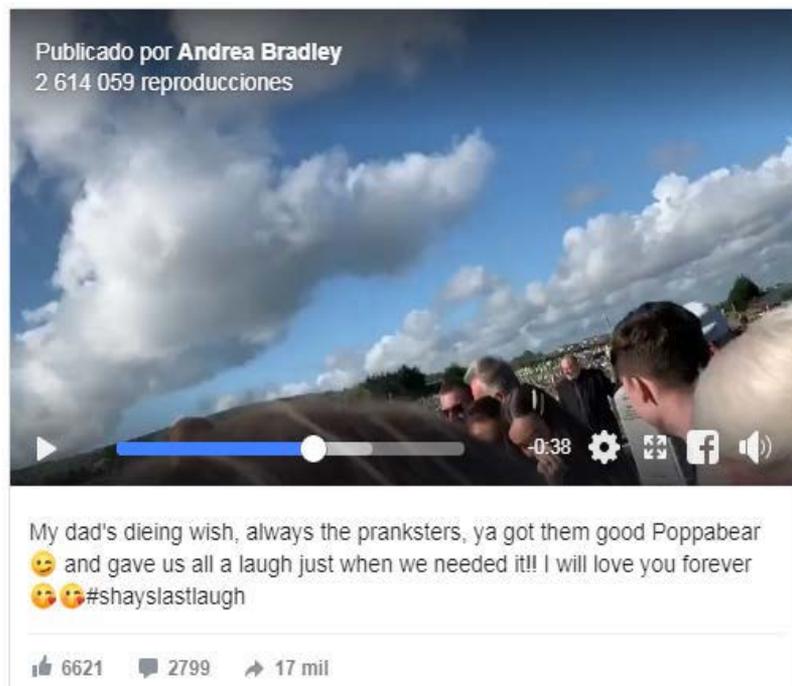
Nota. Captura de pantalla.

En 2019 el sitio La Vanguardia publicó «Un hombre graba un audio de broma antes de morir para que suene en su propio entierro», este artículo cuenta la historia de Shay Bradley, quien meses atrás había grabado un audio para que este se escuchara durante su funeral. Lo que tradicionalmente es un momento de desconsuelo y tristeza se convirtió en risas y carcajadas. En la nota, la mujer del difunto, Anne Bradley, explica que el vídeo fue subido por una de sus hijas a la red social Facebook. En el audio se escucha a Bradley golpeando dentro del ataúd y diciendo cosas como: «¿Hola? ¡Dejadme salir, esto está muy oscuro!» o «¿Lo que estoy oyendo es la voz de un cura?».

Este insumo fue creado para un grupo familiar de cuarenta personas aproximadamente., como un homenaje que terminó por hacerse viral y fue visto por más de dos millones de personas alrededor del mundo.

Figura 9

Video en el que se ve el momento en que se reproduce el audio de Bradley



Nota. Captura de pantalla.

En su diario (1942-1944) Ana Frank escribió: «Quiero que algo de mí perdure después de la muerte», se refería a su diario. Desde siempre las personas han tenido ese permanente deseo de inmortalizar su imagen, de mantener viva su memoria.

El internet venció a la muerte. Ya no solo se exhiben publicaciones para recordar u homenajear, los muertos tienen *likes*, se siguen entre sí o continúan subiendo contenido, es una realidad simultánea a la que ya no le tenemos miedo.

Bibliografía

- CNNEE (2016, 16 de abril de 2016). Biografied, una red social para los muertos [Entrada a blog]. CNN Español. <https://cnnespanol.cnn.com/2016/04/29/biografied-la-red-social-costrarricense-para-rendirle-tributo-a-los-muertos/>
- Dewitte, D. (2016, 26 de diciembre). La vida digital después de la muerte ¿Elegiste a tu heredero? [Artículo de blog]. Opinza. <https://www.opinza.com/2016/12/24/la-vida-digital-despues-la-muerte-elegiste-heredero/>
- Gurrero-Pico, M. y Scolari, C. (2016). Narrativas transmedia y contenidos generados por los usuarios: El caso de los *crossovers*. *Cuadernos.info*, (38), 183-200. https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0719-367X2016000100012.
- Infobae (2013, 8 de noviembre de 2013). Joven mexicana anunció su muerte en Facebook y se ahorcó [Artículo de blog]. Infobae. <https://www.infobae.com/2013/11/08/1522251-joven-mexicana-anuncio-su-muerte-facebook-y-se-ahorco/>
- Montevideo Portal (2014, 13 de abril). La muerte es mentira. Galeano y su relación con la muerte [Entrada de blog]. Montevideo Portal. <https://www.montevideo.com.uy/Noticias/Galeano-y-su-relacion-con-la-muerte-uc267833>
- Mi Legado Digital (2019, 21 de mayo). Mi Legado Digital recibe el reconocimiento del sector legal en el XII Congreso Nacional de la Abogacía [Artículo de blog] Mi Legado Digital. <https://www.milegadodigital.com/blog/nota-prensa/mi-legado-digital-recibe-el-reconocimiento-del-sector-legal-en-el-xii-congreso-nacional-de-la-abogacia/>
- La Vanguardia (2019, 14 de octubre). Un hombre graba un audio de broma antes de morir para que suene en su propio entierro [Entrada de blog] La Vanguardia. <https://www.lavanguardia.com/cribeo/viral/20191014/47970424829/hombre-graba-audio-antes-morir-funeral-risas.html>

«ASÍ CUALQUIERA LLEGABA AL CIELO»: UNA APROXIMACIÓN A LOS RITUALES MORTUORIOS EN MACAS, MORONA SANTIAGO

Abel Ramírez Guerrero⁹⁶

Contrario a lo que se pueda pensar, la muerte no es un fenómeno que sucede desde el plano individual. Es una práctica política, económica, cultural y comunitaria que evidencia, entre otras cosas, la estructura social, las relaciones de poder y la distribución de los roles de género. No obstante, los rituales funerarios, en el lugar en el que son practicados, tienen características y elementos específicos que le dan sentido a una comunidad. Al mismo tiempo, es esa comunidad la que a través de su reproducción significa y resignifica las prácticas, los rituales y las distintas manifestaciones culturales detrás del luto. La muerte —por cómo es concebida, por la carga simbólica que tiene y por los elementos

⁹⁶ Sociólogo interesado en la investigación antropológica y etnográfica de las políticas públicas, los derechos humanos, el trabajo sexual, el género, las masculinidades y la muerte. Cursó una maestría en Antropología de FLACSO-Ecuador y también una especialización en Género, Violencia y Derechos Humanos. Al mismo tiempo que se ha desempeñado como investigador de campo, capacitador social y coordinador comunitario está vinculado de manera directa e indirecta con el ejercicio de la docencia. Actualmente se desempeña como investigador de campo de la Red Ecuatoriana de Cultura Funeraria, Coordinador del Proyecto UNICEF-FULULU para la Fundación Lunita Lunera, voluntario para WarmiOrg y miembro activo de la Red Ecuatoriana de Masculinidades.

y recursos que moviliza— está llena de memorias sociales y políticas, evidencia identidades, se presenta como un dispositivo que organiza y establece ciertas normas. También, la puesta en escena de un duelo y enterramiento implica el uso de espacios, de enseres, de afectos, y dispone qué acciones se han de llevar a cabo, tanto por hombres como por mujeres.

El 30 de marzo de 2019, luego de transcurridas las primeras doce horas del día, falleció, en Macas (Morona Santiago), a los 84 años de edad, la señora Francisca Jaramillo. La mujer que fue considerada uno de los pilares políticos, sociales y culturales para los macabeos dejaba de existir.

Figura 1

Altar de oración a la muerte de Francisca Jaramillo



Nota. Imagen decorativa del altar luego de su muerte. Fotografía de Abel Ramírez Guerrero (marzo 2019).

Con su muerte, familiares, amigos y la comunidad en general⁹⁷ se movilizó de modos distintos: unos iban hacia la iglesia a hablar con el cura de la ciudad, otros se encargaron de buscar el sitio en el que serían velados sus restos, había quienes se dispusieron a buscar arreglos florales y fotografías alusivas a la vida de Francisca, aparecieron quienes pusieron a disposición vehículos para el traslado del cuerpo y de quienes acompañarían al sepelio. Las mujeres, en su mayoría — luego de una tortuosa despedida acompañada de lágrimas y abrazos— se dirigieron al mercado de la urbe para conseguir lo necesario para alimentar a allegados, parientes y demás personas.

Pero hubo un grupo de mujeres, las hijas de la fallecida, que, siguiendo la costumbre otrora inquebrantable, se dedicaron a rezar y a preparar el ataúd y los elementos que este debía contener para que el cuerpo y el alma de Francisca tuvieran un buen viaje. El paso al otro mundo, «sea cual fuere», requiere de una preparación del cuerpo y del alma. «Los rezos [...] los Padres Nuestros y las Aves Marías lavan y limpian el almita [...] todo eso le purifica y le limpia de todo lo malo de este mundo»⁹⁸. Pero el cuerpo, para quienes conforman Macas, también requiere de «una ayuda [...] algunas cosas que le sirven para el viaje [...] el rosario, la estampa de la Purísima de Macas, los ramos para ahuyentar las malas energías y el cordón con los siete nudos»⁹⁹. La preparación de todo ello recae en las mujeres. Son ellas las que «saben qué hacer y cómo hacer», son ellas, en cierta medida, los contenedores en los que se deposita la memoria de las prácticas vinculadas con los rituales mortuorios macabeos.

⁹⁷ Durante el levantamiento de información se acordó, con las personas entrevistadas, que se evitaría el uso de nombres y, en su lugar, se colocarían sus apellidos o seudónimos.

⁹⁸ Jaramillo, comunicación personal, julio, 2019.

⁹⁹ Rivadeneira, comunicación personal, junio de 2019.

Figura 2

Imagen de la Purísima de Macas, devoción religiosa de macabeas y macabeos



Nota. Fotografía del archivo de las hijas de la fallecida.

En Macas, lo mismo que en varios espacios del país, las prácticas funerarias han variado y se han resignificado de muchas formas. Sobre todo, las nuevas poblaciones que provienen de provincias cercanas, como Azuay y Chimborazo, prefieren un «enterramiento que vaya con su forma de pensar, con el dinero que tienen o con lo que creen [...] en ocasiones han optado por llevarse el cuerpo. No lo dejan aquí»¹⁰⁰. Sin embargo, atisbos de las formas antiguas de enterramientos despuntan cuando un «antiguo fallece [...] cuando uno de ellos se muere, se muere también parte de nuestra cultura, de nuestro pensamiento. Por eso, para homenajear su trayectoria y recordar lo nuestro se intenta hacer que los enterramientos sean como ellos los conocieron»¹⁰¹.

Para Gilchrist (2005), el que las mujeres sean quienes carguen con las tareas vinculadas con el cuidado y la preparación del difunto tiene larga data. Al respecto, menciona que la ritualidad funeraria esconde una larga forma de organizar también los roles de género. Por ello, señala «que los ritos funerarios se pueden examinar en el marco de las relaciones familiares y de los roles adoptados por cada género a la hora de afrontar el duelo» (p. 52). El ritual de los siete nudos no está alejado del supuesto de Gilchrist en tanto son las mujeres las que tienen una carga importante de labores que, en cierta medida, sostienen el rito y su continuidad. De ese modo, a través del análisis del luto, usando la variable sexo-género, se abre las puertas para «abordar el tema de la influencia de la maternidad en los ritos funerarios, en los que la(s) mujer(es) prolongaba(n) su papel de cuidadora(s) más allá de la muerte» (Gilchrist, 2005, p. 52).

La muerte, para las macabeas y macabeos, supone un seguimiento de ciertas normas antes tácitamente pactadas. La muerte de Francisca Jaramillo supuso volver al pasado, a la memoria, a los recuerdos, permitió recuperar espacios y momentos que parecían olvidados. Este estudio no intenta satanizar, estigmatizar, ni catalogar la maternidad o los cuidados dentro parámetros ambivalentes y reducidos o concebirla como algo dentro de la dicotomía de lo bueno o lo malo. Tampoco quiere embarcarse en la generalización de la maternidad como una obligación o como un requisito universal de la identidad femenina.

¹⁰⁰ Parra, comunicación personal, julio de 2019.

¹⁰¹ *Ibidem*.

Más bien, dentro de un marco específico y contextualizado —el ritual de los siete nudos en Macas— propone una lectura de la maternidad y la femineidad como elementos fundamentales en los duelos y enterramientos de macabeas y macabeos.

El levantamiento de información llevado a cabo tuvo como punto de partida la muerte de Francisca Jaramillo. La observación de la forma en la que se estructuraba la comunidad ante el fallecimiento de la mujer macabea me llevó a pensar que el papel de las mujeres en la ritualidad funeraria es vital. Sostengo que es su labor la plataforma sobre la que el rito se asienta y subsiste pese a los años y a los cambios. Los meses de junio, julio y agosto del 2019 fueron importantes para llegar a las personas de mayor edad y con más datos respecto del ritual de los siete nudos. Desde lo anotado, esta ponencia es también una invitación a que conozcamos Macas, su ritualidad funeraria y la vida de Francisca, una de las abuelas más laureadas en la ciudad.

Figura 3

Entrada principal al cementerio General de Macas



Nota. Fotografía de Abel Ramírez Guerrero (2019).

Macas, macabeas y macabeos

La ciudad está emplazada al centro-sur del Ecuador. Está rodeada por dos ríos de importancia histórica para el poblado: el Upano y el Jurumbaino. Durante décadas, ambos fueron afluentes de acceso a localidades alejadas; lugares de esparcimiento y encuentro comunitario, y zonas de abastecimiento de peces para el consumo diario. Macas tiene una superficie aproximada de 53,33 kilómetros cuadrados y goza de un clima tropical que permite la siembra y cosecha de una gama importante de productos para consumo local y para la exportación hacia otras ciudades. Están, entre los más conocidos, la yuca, el maíz, el maní, la papaya, el café, la naranjilla, la madera, la guayusa, la caña de azúcar y el aguardiente (chuchuguazo). La variedad alimenticia de las macabeas y macabeos es sumamente amplia y solo su enumeración implicaría una importante extensión de páginas. Destaco lo que antecede en tanto ha servido para el desarrollo local, económico y alimenticio de la población.

Los registros históricos de la ciudad marcan su fundación el 15 de agosto de 1563 con la llegada de sacerdotes católicos. Las disputas del siglo XVI por la conquista de las tierras enfrentaron a los españoles con el pueblo shuar que, a la larga, vencido y despojado de su territorio, vio nacer el primer asentamiento con el nombre de Nuestra Señora del Rosario de Macas. Los documentos que otorgan información son escasos. Se cree también que este poblado inaugural desapareció, por ello no existen registros del lugar exacto de su fundación.

Alrededor de 1575 Villanueva Maldonado fundó Sevilla de Oro. Se trata de una localidad mayoritariamente shuar que desapareció debido a un conflicto armado entre varias partes. Los sobrevivientes, señalan los anales, cruzaron el río Upano cansados del maltrato español para ubicarse en los alrededores de lo que actualmente es la ciudad de Macas. La relativa cercanía que la ciudad tenía —y tiene— con las provincias de Azuay y Chimborazo motivó un constante flujo migratorio hacia adentro y hacia afuera, lo que permitió la aparición de nuevas formas de vida, de otras maneras de interpretar el mundo, de rituales cotidianos distintos y de grupos y poblaciones diversos.

Figura 4

Panorámica del centro de la ciudad



Nota. Fotografía de Fidel Maldonado tomada de su archivo personal (2012).

Para los informantes de esta investigación, el ritual de los siete nudos no tiene un origen conocido. Aparentemente su consolidación se debe a la integración de elementos de varias localidades y parroquias de ciudades como Salcedo, Cuenca y Riobamba. Pese a no existir un origen o un año de creación específico del rito, todas y todos los ciudadanos de Macas han hecho de él un importante acto de acompañamiento y conmemoración a sus muertos. Para la población, el duelo, el velorio y el posterior acompañamiento han de contar con comida, bebida y rezos constantes. Estos tres elementos son significativos en tanto permiten a familiares y amigos «soportar las horas del duelo [...] porque no es fácil estar despierto tres días junto a personas que están tristes, llorando y sufriendo todo el tiempo»¹⁰².

¹⁰² Jaramillo, comunicación personal, julio de 2018.

En definitiva, la comida, la bebida y los rezos, más allá de ser parte importante de la ritualidad, son elementos que permiten a los deudos y demás acompañantes tener «la fuerza para quedarse [...] toda la familia se sostiene en las palabras y los abrazos de las personas que llegan [...] para la familia es más fácil soportar cuando la comunidad se queda [...] nos sostenemos unos a otros»¹⁰³.

Los muertos, para la población de Macas, no se van del todo. Se convierten en algo distinto, adquieren características divinas y permanecen intactos en la memoria. Por ello, es vital que el ritual de los siete nudos sea llevado a cabo de la mejor manera posible. Las mujeres, en su rol de madres y de sujetos apegados social y culturalmente al mundo de los cuidados, van por una vía distinta a la de los hombres. Sus labores no son más, ni menos importantes que las ejecutadas por los hombres, pero si son parte significativa al momento de dar cuenta de la construcción de la identidad de la feminidad y la masculinidad de ellas y ellos. En efecto,

[...] nosotras somos las encargadas de cuidar, de lavar, de rezar y de preparar el cuerpo de la muertita [...] nosotras aprendimos eso. Los hombres aprendieron a hacer cosas de fuerza. Todo lo del cuidado hacemos nosotras cuando se muere alguien y cuando es la vida normal [...] nos encargamos de la siembra, de la cosecha, de la muerte [...] de cuidar porque así se nos enseñó.¹⁰⁴

Como se señaló en líneas anteriores, esta ponencia no desmerece, juzga o cataloga la maternidad, sino que la entiende como una práctica que se extiende más allá del hogar. Una práctica que llega hasta el ritual de los siete nudos. Los cuidados, para Comas d'Argemir (2014), significan, construyen y fortalecen la identidad de las mujeres; para la investigadora, la construcción social del cuidado es un aspecto crucial en las relaciones sociales enmarcadas en el género. Además, afirma que por centurias se «restringe la responsabilidad del cuidado al ámbito familiar y se considera una actividad propia de las mujeres, anclada en su naturaleza, así como en sus dimensiones morales y afectivas» (p. 39). Por tanto, no es descabellado pensar que el papel de las mujeres

¹⁰³ Cárdenas, comunicación personal, julio de 2019.

¹⁰⁴ Zavala, comunicación personal, julio de 2019.

macabeas en el despliegue del ritual de los siete nudos es una extensión de su condición femenina y de una carga importante de roles que les son asignados social y culturalmente.

Figura 5

Arreglos, decoraciones y mantenimiento de sepulturas del Cementerio de Macas hechas por las mujeres más antiguas¹⁰⁵ de la ciudad



Nota. Fotografía de Abel Ramírez Guerrero (2019).

El ritual de los siete nudos

No existen datos que profundicen en el ritual más allá de la oralidad y la memoria. Esta práctica, siguiendo a Benjamin (2005), aparece como retazos en objetos y se despliega de varias formas. Cuando Francisca falleció gran parte de la población macabea se movilizó hacia uno de los barrios ubicados al norte de la urbe. Sus familiares decidieron que el velatorio se llevaría a cabo en un viejo coliseo cubierto que otrora sirvió como lugar de encuentros, reuniones, asambleas y eventos deportivos. El lugar —que actualmente es considerado céntrico y de fácil acceso y reconocimiento— se ubica en el barrio conocido como La Loma.

¹⁰⁵ Mujeres de mayor edad que nacieron o se criaron en la ciudad.

Figura 6

*Cordón de los siete nudos que acompañó el sepelio de Francisca Jaramillo.
Elaborado por mujeres cercanas a la fallecida*



Nota. Fotografía de Abel Ramírez Guerrero (2019).

El relato de la muerte y la preparación del cuerpo fueron narrados por una de sus hijas del siguiente modo:

Cuando nos enteramos que mami murió, no encontramos qué hacer. Nos paralizamos. Cuando reaccionamos, la gente se movía de arriba para abajo, como hormigas alocadas. Mis hermanos iban a hacer algunas cosas, hablaban con el médico, que con el cura. Se fueron a que se anuncie por la radio y a que preparen todo lo de la funeraria [...] no sabíamos qué hacer hasta que mi cuñada nos dice que hay que estar listas para lavar el cuerpo y prepararle a mami para que se

vaya en paz. Nos regresamos a la casa y fuimos a buscar el cordón para hacerle los nudos y los ramos que se colocan uno en cada extremo del ataúd [...] El cordón es de cincuenta centímetros, más o menos. Tiene que ser bien hecho. Los nudos deben estar a la misma distancia y tiene que haber un espacio para que ella pueda agarrar el cordón y ahuyentar al Diablo.

Los ramos llevan ruda, santa maría, albaca, cedrón y ortiga. Hay quienes les ponen otras cosas, pero eso es lo principal. Le bañas en alcohol y llevas las plantas hasta el entierro. No le pones antes porque cuando está en el velorio, como todos rezamos ella está protegida. Se le pone ya cuando va a iniciar el viaje y eso es cuando le ponen la lápida.

[...] El cordón se le pone en medio de las manitos que van como en forma de estar rezando para que cuando lleguen los malos espíritus o el Diablo pueda coger rápido y defenderse [...] Los ramos van afuera, en cada esquina y eso también ahuyenta a los malos espíritus. Creo que les marea y no deja que se acerquen, pero les espanta. Ambas cosas sirven porque le hacen llegar al otro lado. Dicen los más viejos que los siete nudos son uno por cada día. Cada día aparecen el Diablo y los espíritus y cuando se acaba el día el nudo se desata hasta que llega el séptimo día. Los dos últimos días, como ya el Diablo se ha ido, se complementa con la novena y así ya llega al otro lado.¹⁰⁶

Se trata de un ritual, sin duda, que incluye protección, afectividad, obediencia y una suerte de respeto a ese otro espacio que para todos sigue siendo desconocido. Son las mujeres las que llevan a cabo el ritual, son ellas las que construyen el cordón, las que arman los nudos, las que rezan, las que preparan los ramos y lavan el cuerpo. Ello, para una mujer macabea de 67 años, sucede porque

[...] nos criaron así. Nos dijeron que desde niñas nosotras somos buenas para cuidar, para ser madres [...] Un padre es un padre, pero una madre tiene mejor mano, más amor y ese amor de madre es el que hace que nosotras hagamos todo lo que tiene que ver con el cuidado [...] pero es en la vida y en la muerte [...] Somos mamás antes que mujeres porque los hijos son primero y sabemos siempre cómo hacer bien las cosas de mamás.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Ramírez, comunicación personal, junio de 2019.

¹⁰⁷ Cuzco, comunicación personal con el autor, julio de 2019.

No cabe duda de que la maternidad es transversal al momento de definir roles. Desde épocas remotas las mujeres desempeñan el papel de cuidadoras. El rol de género otorgó a las mujeres la «tarea del mantenimiento del hogar y de la familia, y sus vocaciones religiosas implicaron extender estos cuidados a toda la comunidad a través de la comida y de la atención a los enfermos como una forma de caridad cristiana» (Gilchrist, 2005, p. 57), pero ¿cómo se evidencia eso en la práctica y en la preparación de los nudos y los ramos? Comentó una de las hijas de la fallecida lo siguiente:

Salimos del hospital y conversamos sobre cómo hacer que mami se vaya bien, que se vaya tranquila y protegida. Nos acordamos que esto se hacía antes y dijimos que vamos a hacer esto. Llamamos a las mujeres más viejas que saben bien de esto. Eran amigas de mami. Llegaron tres. Nos fuimos al terreno que era de mami. Entramos cantando [...] porque eso nos dijo una Tía que hay que hacer. Cantamos, íbamos recogiendo las plantas y ya teníamos el cordón, pero sin los nudos. Entramos a la cocina vieja, de leña, encendimos eso y conversamos de cosas de mami, de historias, de lo que le gustaba hacer y de todo para que no se nos vaya el recuerdo.

Dos de las viejitas hacían los nudos y nosotras rezamos y también cantábamos y rezábamos cuando hacían los ramos. Hay que rezar el rosario y pedirle a la Virgen que bendiga cada nudo que se hace. Los ramos igual. Todo tiene que ir con la bendición de la Virgen. Se demora como medio día en hacer eso. Cuando acabamos ya vamos a ver el cuerpo y cantando igual y limpiamos con plantas [...] como hacer una limpia y le bañamos con cuidado para que no se despierte porque está dormidita. Dejamos todo listo y dejamos que ya le pongan en la cajita y le lleven los hombres a La Loma porque ahí le íbamos a velar. Pero ahí le ponemos ya el cordón, en las manitos.¹⁰⁸

¹⁰⁸ Parra, comunicación personal, agosto 2019.

Figura 7

Mujeres que desarrollaban el ritual, oraciones y cánticos en los rituales mortuorios. Francisca Jaramillo es, de izquierda a derecha, la segunda mujer.



Nota. Fotografía del archivo de las hijas de la fallecida.

Es evidente que la construcción y el despliegue del ritual son enteramente comunitarios. Desde la preparación del cuerpo hasta el velatorio, cada espacio, cada momento está marcado por una estructura específica comunitaria que se activó al momento del fallecimiento de Francisca. Sin embargo, el ritual no acabó ahí. Cuando llegó el día del enterramiento todas y todos acompañaron el cuerpo, con cánticos religiosos, hasta la Iglesia de Macas. Luego de la ceremonia religiosa, se escogieron a varios familiares para hablar, orar o cantar para la abuela. Los nietos tomaron el ataúd y, cabizbajos, se llevaron lo que quedaba de Francisca. La caminata hasta el cementerio tuvo una duración aproximada de una hora. Propios y extraños se ubicaron alrededor del espacio en el que sería enterrada. Uno de los hijos, designado por todos, dio unas últimas palabras. El discurso fue emotivo, fuerte, altivo, en voz alta como para que la ciudad entera supiera de la despedida, del dolor y de la importancia de la abuela para la comunidad.

Figura 8

Féretro con el cuerpo de Francisca Jaramillo antes de la ceremonia religiosa



Nota. Fotografía de Abel Ramírez Guerrero.

Antes de que el cuerpo fuera llevado a su morada final, se colocaron los ramos, uno en cada esquina del ataúd, como elementos vitales para que la fallecida llegara hasta donde todos esperaban: junto a Dios. El ritual culminó cuando todas y todos se dirigieron hacia una de las viviendas de los familiares para comer, contar cachos, reír, orar, llorar y acompañarse. Esta jornada duró hasta la seis de la mañana. Los asistentes, antes de salir el sol, se habían marchado. La casa de los Ramírez estaba vacía y a lo lejos, en uno de los patios, se vio levantarse una imagen de la Virgen, una foto de Francisca, unas velas y unas sillas que se dispusieron a esperar a familiares y amigos para los rezos de los nueve días. La novena era el paso final para que Francisca, la abuela macabea, la abuela de todas y todos, llegase al cielo.

Una de las hijas, comentó, entre risas: «así cualquiera llega al cielo [...] porque tienes el cuidado y la protección de todos. No importa si te vas antes o después, todos, desde acá, vamos a rezar por el muerto hasta que llegue»¹⁰⁹. El cuerpo de Francisca reposa en el único cementerio —además del que existe para los sacerdotes— de la ciudad. Sus familiares, amigos y amigas esperan que ahora esté junto a Dios con la protección de la Virgen.

No se fue, «descansa entre nosotros [...] y a veces ha de venir a visitarnos».¹¹⁰

Más allá de la muerte, el ritual está marcado por unas condiciones sociales, políticas, económicas y culturales que se engarzan con la construcción social de los géneros. Por ello, no es injustificado que las mujeres y los hombres tengan funciones diferenciadas por la fuerza, en el caso de la masculinidad, y **por el cuidado, en el caso de la feminidad.**

Canta, canta fuerte que desde donde estés te escucharemos, Francisca, abuela y madre.

¹⁰⁹ Ramírez, comunicación personal con el autor, junio de 2019.

¹¹⁰ Merino, comunicación personal con el autor, agosto de 2019.

Figura 9

Sitio en el que reposan los restos de Francisca Jaramillo. Imagen del día de su inhumación



Nota. Fotografía de Abel Ramírez Guerrero (2019).

Bibliografía

- Benjamin, W. (2005). *El libro de los pasajes*. Akal.
- Comas d'Argemir, D. (2014). Los cuidados y sus máscaras. Retos para la antropología feminista. *Universitat Rovira i Virgili. Departament d'Antropologia, Filosofia i Treball Social*, 20 (1), 31-53.
- Gilchrist, R. (2005). Cuidando a los muertos: las mujeres medievales en las pompas fúnebres familiares. *Treballs d'Arqueologia*, (11), 51-72.

PRÁCTICAS FUNERARIAS EN LAS CULTURAS AMAZÓNICAS ECUATORIANAS

Kati Álvarez Marcillo¹¹¹

Antes de revisar las concepciones de la muerte y las prácticas funerarias en la Amazonía ecuatoriana es necesario mencionar que estas varían dependiendo de las culturas y del paso de los siglos. De hecho, América Latina es un continente muy rico y diverso en cuanto a concepciones de la muerte y prácticas funerarias se refiere: unas tienen que ver con prácticas prehispánicas o tienen procedencia occidental cristiana, otras tienen influencia africana, etc. La mayoría de estas concepciones y ritos funerarios se circunscriben al calendario agrícola y con ello relacionan los seres que habitan en la *Pachamama* con el muerto, es por eso que algunas culturas preparan la comida que en vida gustaba a los difuntos y se la presentan como ofrenda, al igual que ramos de flores o las tarjetas, homenajes de las culturas letradas.

¹¹¹ Tiene una maestría en Ciencias Sociales con mención en Antropología y es socióloga y doctora en Historia de los Andes por FLACSO-Ecuador, además es docente en el Instituto de Postgrado de la Facultad de Jurisprudencia de la Universidad Central. Ha realizado investigaciones en la Amazonía ecuatoriana durante dieciséis años. Entre sus publicaciones están «Prácticas funerarias en la nacionalidad waorani del Ecuador», «Literacidad vernácula, construcción de epistemologías y relación con la escritura en la Amazonia ecuatoriana», «Construcción de Territorio y Territorialidad en los Tageiri-Taromenane», «Con ellos dentro: cien años de continuo exterminio».

En la cuenca amazónica, en especial, en la Amazonía ecuatoriana conviven culturas eminentemente agrícolas que mantienen concepciones y ritos similares acerca de la muerte, sin embargo, aún existen culturas consideradas hortícolas-cazadoras-recolectoras. Dichos pueblos tienen concepciones y prácticas sobre la muerte diferentes a las de las culturas agrícolas. La muerte, para ellos, se considera una transformación y no se necesitan ofrendas al estilo occidental, sino otro tipo de memorialidad, por mencionar un ejemplo, los cantos o la siembra de chontas.

Ciclo predatorio, muerte y prácticas en la Amazonía

La muerte, dentro de la cosmología amazónica, es una transformación que inicia una existencia renovada o idéntica a la anterior. La muerte y sus prácticas (quema, sepulcro, venganza, canibalismo) son hechos transformadores al igual que el sudor, la eyaculación, la defecación o el botar sangre. Estos hechos transformadores conectan el cuerpo con el entorno y a través de ellos se procuran nuevas vidas y se producen cambios necesarios dentro de la organización social, económica, política y cultural (Vacas Mora, 2008, p. 280).

Los ritos o prácticas que se ejercen alrededor de la muerte y otras circunstancias en la Amazonía buscan la capacidad de acción, es decir, el poder de transformarse. Como la muerte, la pubertad, la vejez o el nacimiento se ejercen sobre los cuerpos, ya que son los cuerpos los que efectivamente se transforman, son estos los que cambian de piel o cambian de envoltura (Álvarez, 2011, p. 16)¹¹².

Este cambio radical del cuerpo muerto es un proceso de construcción y deconstrucción de la memoria. De ahí que tanto los ritos de entierro, como de canibalismo, venganza o incineración recurran al olvido como manera de despojarse del cuerpo. Y como el olvido es una forma de memoria, o, mejor dicho, es «una forma de memorialidad del cuerpo», procura una nueva existencia (Belaunde, 2009, pp. 9-16).

En la cuenca amazónica por lo general se procura olvidar y abolir a los muertos, los muertos pueden ser enemigos o aliados de los vivos y dependiendo del tipo de muerte y de sepultura existe una relación con ellos, sea esta de ancestralidad o de afinidad. Los muertos en la Amazonía

¹¹² Véase Viveiros (1984).

siguen existiendo como otra especie de humanos —unos exnosotros— con otro cuerpo. De hecho, existen comunidades de muertos que se han asociado por afinidad, es decir, si uno muere como guerrero, irá a vivir en la comunidad de guerreros; si uno muere por una picadura de serpiente, irá a vivir en comunidades de picados de serpientes (Álvarez, 2011). Los muertos en la Amazonía no procuran ser aplacados con ningún tipo de obsequio como ocurre en otras culturas, en especial, las agrícolas. Por eso es que se sostiene que las culturas amazónicas no creen en los ancestros, pero como se verá más adelante, existe una consideración diferente de ancestralidad en relación a los muertos. A continuación, algunas referencias sobre este hecho transformador de morir.

Culturas amazónicas: muerte y cambios de cuerpo

La cultura yagua diferencia dos tipos de muertos: los que mueren en casa y los que lo hacen fuera de ella. Los que mueren en casa son inhumados en su interior, después de ser envueltos. Al mismo tiempo, todos los objetos personales del difunto deben ser destruidos. Por otra parte, en tiempos de guerra, los sobrevivientes buscan a los guerreros muertos en batalla para inhumarlos en la selva. Se cree que los guerreros que han muerto fuera de su casa se transformaban en arco iris (Álvarez, 2011, p. 30)¹¹³. Si, por el contrario, no se encuentran los cuerpos de los guerreros que han muerto en ofensiva, no se los inhumaba, entonces pasan por la putrefacción y son comidos por animales, principalmente por los buitres. Si los grandes guerreros mueren en sus malocas, no se los sepulta, sus restos son abandonados para que el cuerpo y el alma del hombre glorioso arriben al mundo de los grandes ancestros.

Otro ejemplo es el endocanibalismo funerario de los wari, extensamente investigado por Vilaça y Pancorbo. Según estos antropólogos, los muertos representaban comida de caza, que, al transformarlo en alimento, se desfamiliarizaba al fallecido (Pancorbo, 2008, p. 103). En este caso, afirma Marcio Ferreira Da Silva (2005) que el canibalismo es un servicio funerario obligado por parte de los afines y no los consanguíneos.

¹¹³ Véase Chamueil, J. (1992). La vida larga. Inmortalidad y ancestralidad en la Amazonía. En *La muerte y el más allá, en las culturas indígenas latinoamericanas*, Cipolletti M. S. y Langdon E. J. (coords): 113-123. Abya Yala.

Los secoya, por su parte, creen en la continuidad de la vida después de la muerte y también que los seres vivos pueden acceder al reino de los muertos. Si un ser vivo entra al mundo de los muertos no comprende nada, lo que en el mundo de los vivos es una cosa, en el mundo de los muertos es distinta. Señalan Cipolletti y Langdon:

Dentro de las prácticas funerarias está el colocar al difunto en un hueco en la casa con sus cosas y luego se destruye, pero antes se escoge algunas cosas como las hojas del techo, por ejemplo, para hacer otra casa [...] Este cambio de casa lo realizan porque el recién fallecido es peligroso, pero luego de la regeneración del muerto este ya no es maléfico. (Álvarez, 2011, p. 15)

En cambio, los siona creen en el reino de los muertos y en el reencuentro después de la muerte con los familiares fallecidos [...]. A este reino de los muertos se lo conoce como la casa de los sajinos [...] y entre el mundo de los vivos y el de los muertos existe una cámara o purgatorio que según Jean Langdon esta creencia vendría por influencia de la religión católica [...]. Tanto las enfermedades como la muerte para los siona, provienen de la 'brujería' y es el jaguar el animal donde habita el 'shaman', es por esta razón que existen prohibiciones míticas para matarlos. [...] En lo que tiene que ver con los ritos alrededor de la muerte, éstos giran en torno a impedir que las fuerzas degeneradoras del muerto consuman al grupo, y dependiendo de la fuerza vital o de las características sociales de los individuos al interior del mismo —que básicamente están determinadas por la edad— se procede a tratar a los difuntos. Los niños no son temidos luego de muertos, pero los 'shamán' sí. (Álvarez, 2011, p. 25)

Los waorani también creen en la transformación del cuerpo del muerto. Como muy pocas culturas, según su cosmovisión no solo se transforma, sino sufre una metamorfosis completa. El entierro de los muertos se realiza cavando un agujero de hasta tres metros de profundidad con el objetivo de impedir que los jaguares los saquen y se los lleven. A continuación, se ve una ilustración que muestra a un guerrero enterrado con su lanza y hamaca.

Figura 1

Forma de entierro de los guerreros waorani



Nota: ilustración realizada por Sebastián Chávez.

Ahora, si es que algún jaguar logra sacar al muerto, este lo lleva en su hocico y al sacudirlo ocurre la metamorfosis: si es que es hombre, en un cachorro hembra jaguar y si es mujer, en un cachorro macho. Aunque no se ha sabido que hembras jaguares busquen a los muertos para esta transformación, sí se conoce a madres humanas que educan, alimentan y cuidan de sus hijos jaguares. Se dice que los jaguares que se llevan a sus muertos son por lo general los padres, hermanos o abuelos de los difuntos.

Como se puede apreciar, la muerte en la Amazonía cumple con un ciclo predatorio que tiene como objetivo la ruptura definitiva del otro. El guerrero o el sobreviviente domestica su alteridad con la muerte, la designan como otra permitiendo la fortificación de los lazos parentales y —añadiría— se fortifica también su propia inmortalidad y sobrevivencia.

A manera de conclusión, es necesario señalar que la muerte en la Amazonía es un hecho integrador que convierte a la fatalidad de morir en una necesidad social, en una virtud de la persona, pero, sobre todo, la muerte de propios y ajenos en la Amazonía produce un devenir.

Bibliografía y fuentes de consulta

- Álvarez, K. (2011), *Prácticas funerarias en los waorani*. FLACSO-Abya Yala.
- Belaunde, L. (Ed.). (2009). De seres y perspectivas. *Amazonía Peruana*, 15 (30), 1-55.
- Cipolletti, M. S. y Langdon, J. E. (1992). *La muerte y el más allá en las culturas indígenas latinoamericanas*. Abya Yala.
- Ferreira da Silva, M. (2005). La Antropología es demasiado seria para ser paradigmática. *Revista de Antropología Iberoamericana (AIBR)*, (40), 1-4.
- Pancorbo, L. (2008). *El banquete humano. Una historia del canibalismo*. S. XXI.
- Vacas Mora, V. (2008). Cuerpos, Cadáveres y Comida: canibalismo, comensalidad y organización social en la Amazonía. *Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología*, (6), 271-291. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=814/81400614>
- Viveiros de Castro, E. (1984). Os deuses canibais a morte e o destino da alma entre os Araweté. *Revista de antropología*, 27 (28), 55-89.

COMIDA, BEBIDA Y JUEGO EN LA RITUALIDAD FÚNEBRE AL SUR DE LOS ANDES (CUENCA, ECUADOR)¹¹⁴

Elsa Sinchi Lojano¹¹⁵

La creencia de que la vida se extiende más allá de la muerte es una constante en varias culturas. Sin embargo, cada una de ellas tiene sus propias formas de simbolizar y significar la muerte y, a través de ella, la vida.

Para las sociedades andinas la muerte es entendida y atendida a partir de la presencia y el contacto con el cuerpo del muerto y con el alma que se desprende de él. En el contexto ritual, el cuerpo y el alma son un sujeto activo que tiene exigencias para los vivos. Los pobladores de esta región creen que el cuerpo muerto, aun en su estado, contiene al alma hasta el momento del entierro, luego de esta etapa, el alma retoma su propio aliento, gana autonomía y, consciente de que ya no pertenece

¹¹⁴ Investigación realizada en el marco del trabajo de titulación de Magíster en Antropología de los contemporáneo, denominado «Cuerpos significados y significantes: muerte y ritual en el espacio rural de Cuenca (Baños y Sinincay)».

¹¹⁵ Es magister en Antropología de lo Contemporáneo por la Universidad de Cuenca y especialista en Historia por la Universidad Andina Simón Bolívar. Además, es miembro de la Casa de la Cultura Ecuatoriana «Benjamín Carrión» Núcleo del Azuay y miembro-investigador del Centro Regional de Estudios Socioculturales (CERES). Actualmente se encuentra vinculada al Instituto Nacional de Patrimonio Cultural.

al mundo de los vivos, busca insertarse en su nuevo mundo, el de los muertos, que existe en un tiempo y un espacio *otro* (Muñoz, 2016). Los sobrevivientes, para favorecer el recorrido y la inserción del alma en su nuevo mundo y con ello apaciguar la angustia que les produce la muerte –su propia muerte– activan varias estrategias que involucran relaciones y ganancias recíprocas entre el mundo de los vivos y el de los muertos.

A partir del acercamiento etnográfico en dos contextos situados en dos parroquias rurales de la ciudad de Cuenca, Baños y Sinincay, en el presente trabajo se analiza cómo la comida, la bebida fermentada y el juego son ofrecidos en honor al alma del difunto y devienen estrategias simbólicas que facilitan la superación individual y colectiva de la muerte.

La ritualidad fúnebre y sus prácticas «abusivas y supersticiosas» en los Andes.

En tiempos prehispánicos, las sociedades andinas enterraban a sus difuntos junto con ofrendas de alimentos y bebida para ayudarles en su travesía al nuevo mundo (Molina, 1947), también acostumbraban a dejar alimentos a la entrada de la casa para que quienes habían fallecido llegaran a comer y a beber; mientras eso sucedía, los dolientes y los acompañantes esperaban dentro de la casa bebiendo y jugando (Arriaga, [1621]1999). Durante la colonia, con la implantación del catolicismo, las prácticas asociadas a la ritualidad fúnebre empezaron a ser perseguidas, prohibidas y, en algunos casos, suprimidas bajo el paradigma de la extirpación de las idolatrías, por ser consideradas «abusivas y supersticiosas». Al respecto, la crónica del Padre Jesús de Arriaga ([1621]1999) describe lo siguiente:

Diez días después de la muerte del difunto se junta todo el ayllu y parentela y llevan al pariente más cercano a la fuente o corriente del río que tiene señalado y le zambullen tres veces y lavan toda la ropa que era del difunto, y luego se hace una merienda, y el primero bocado que mascan lo echan fuera de la boca; acabada la borrachera se vuelven a la casa y barren el aposento del difunto y echan la basura fuera, cantando los hechiceros, y esperan cantando y bebiendo toda la noche siguiente al ánima del difunto, que dicen que ha de venir a comer y a beber, y cuando están ya tomados el vino, y a la mañana dicen que ya está el ánima en Zamayhuaci, que quiere decir casas de descanso y que no

volverá más el Pacaricuc suele durar cinco días, en los cuales ayunan, no comiendo sal ni agí [sic], sino maíz blanco y carne, y juegan el juego que llaman la pisca, tomando el nombre de los cinco días, que es con nos unos palillos con diversas rayas, y no entiendo qué tiene más misterio que para divertir el sueño, y al cabo de estos cinco días van a lavar la ropa que dejó el difunto al río.

Héchanles [sic] muy disimuladamente chicha en la sepultura para que beban, y muy al descubierto ponen, cuando les hacen las honras, comidas cocidas y asadas sobre la sepultura que coman, y así está prohibido que en Todos Santos no pongan nada de esto en las sepulturas. (pp. 66-67)

En la República son más conocidos los métodos de asimilación de estas prácticas, sin embargo, la idea de la erradicación de los excesos en la ritualidad fúnebre es algo que ha estado latente en el tiempo. Así lo evidencia un documento de 1914, recuperado por Santiago Ordóñez (2013), en el que se señala:

Se hace necesario eliminar tantos abusos que existen como costumbre inmemorial, en la muerte, arreglo de los cadáveres, su traslado a los templos, enterramiento y duelo. Prohíbese el lavatorio del difunto [El Cinco], los juegos indecentes, y por la embriaguez cerca del cadáver; que este sea conducido dignamente y sin licor a la iglesia, que los deudos se abstengan de lo que llaman echar tierra sobre el muerto; y que después se haga el duelo decente y cristianamente; que se evite la embriaguez de lo que dicen el cinco; y que se ofrezcan sufragios dignos por los difuntos.¹¹⁶

Algunos trabajos etnográficos sobre prácticas mortuorias realizados en la región andina ecuatoriana¹¹⁷ ponen de manifiesto que, el hecho de comer, beber y jugar en ritual mortuorio, viabilizaba la comunicación de los vivos con sus difuntos y reforzaba las relaciones sociales entre los sobrevivientes. El trabajo de Brownrigg (1971)

¹¹⁶ ACA/C 1915, Proyecto de Esquema para el Cuarto Sínodo Diocesano de Cuenca, Azogues.

¹¹⁷ Véase Rivet 1910, Karsten 1930 y 1931; Brownrigg 1971 y 1989; Duviols 1973; Valcárcel 1980; Hartman y Oberem 1984; Ferraro 2004; Cachiguango 2001; Ordóñez 2004; Del Campo 2008; Sinchi y Del Campo 2020.

describe la interacción entre los vivos y los muertos a través de la comida; cuando los vivos hacen ofrendas de comida a sus muertos o en honor a ellos, estos, a cambio, cuidan sus cultivos y le aseguran buenas cosechas. También explica que cuando no se viabilizan estas interacciones, los vivos pueden verse enfrentados a sequías, empobrecimiento de sus sembríos y escasez. En un estudio posterior Brownringg (1989) registra en Monjas de Quingeo (Azuay) una comida especial denominada *ayaapari*, compuesta por cuy, papas y un litro de aguardiente que era ofrendada a los hombres —cercanos al difunto, no parientes— que cargaron el ataúd después de las tres noches del velorio. Rafael Karsten (1930), por su parte, describe la asociación entre las libaciones y los alimentos en el ritual mortuorio y resalta el sacrificio de animales (corderos, cerdos, gallinas y cuyes) en honor al muerto y como ofrenda para los acompañantes. El autor también señala el juego del *huayru*¹¹⁸ en el ritual fúnebre de las comunidades andinas del norte del Ecuador, lo describe como parte de un culto para despedir a los ancestros y parientes y con ello evitar castigos posteriores. Hartmann y Oberem (1984) también registran una comida especial de velorio que tenía lugar en el Sigsig (Azuay), denominada *auquín*. En este mismo contexto, destacan el juego del *huayru* que se practicaba en las tres noches de velorio. Luis Enrique Cachiguango (2001), en su estudio realizado en Otavalo, relata la importancia del intercambio de comidas y la comida comunitaria en honor al muerto mientras se vela el féretro en el cementerio¹¹⁹. También describe el juego del *chunkana* y otros juegos de velorio, entendiéndolos como mecanismos que cumplen con la función de alegrar a las almas. Santiago Ordoñez (2004), a través de su estudio realizado en el Sigsig, pone énfasis en las readaptaciones de las funciones¹²⁰ y formas del juego del *huayru* en el tiempo. En su estudio destaca la presencia del cuadro de almas (un elemento judeo-

¹¹⁸ El *Huayru* es un juego ritual difundido por los andes desde el período de expansión inca hasta nuestros días y está asociado a la reestructuración de los momentos de cambio en la sociedad andina, sean estos de orden social, económico o político (Salomón 2002; Ordoñez 2004).

¹¹⁹ Véase Cachiguango, L. E. (2001).

¹²⁰ Entre las funciones destacan: legalizador del cambio de propiedad, equilibrante ritual para los momentos en los que el orden natural se quebraba, especie de oráculo —un elemento que permitía reproducir ritualmente movimientos astronómicos—, mediador entre el mundo de los vivos y el de los muertos.

cristiano) en el juego del *huayru* y cómo estos se articulan para mediar en los destinos y en la comunicación entre los vivos y el muerto. Alberto del Campo (2008) resalta que el papel de la bebida en el velorio está asociado con el humor. Describe que en Huertas, una comunidad de Shaglli (Azuay), los más borrachos contaban chistes obscenos ante la presencia de la viuda y sus parientes, ocasionando risas entre los asistentes.

En este sentido, la persistencia en el tiempo de algunas prácticas rituales asociadas al contexto fúnebre andino ecuatoriano —con ciertos cambios y transformaciones— obedece a los significados profundos que tienen en la comprensión de la vida y la muerte. Los deudos ven en el hecho de comer, beber y jugar juntos un mecanismo idóneo para restaurar el orden social afectado por el fallecimiento de un miembro de la comunidad y para reforzar sus relaciones emocionales y afectivas a nivel individual y colectivo.

Comer, beber y jugar en la ritualidad fúnebre en dos contextos situados: Baños y Sinincay.

Baños y Sinincay son dos parroquias rurales de la ciudad de Cuenca, Ecuador. En ambas existe una diversidad de manifestaciones culturales, algunas de ellas de origen prehispánico, que son símbolo de identidad de estas poblaciones. Baños se ha caracterizado por los encauchados¹²¹, la pirotecnia, las bandas de pueblo, las expresiones de espiritualidad en torno a la Virgen de Guadalupe, la variedad gastronómica, las aguas termales y una rica tradición oral. Sinincay, por su parte, es reconocida por su amplia tradición en la producción ladrillera, por sus tejedoras de paja toquilla, por sus talladores de mármol, por su religiosidad y también por la presencia de bandas de pueblo.

En estos territorios, al igual que en gran parte de las comunidades indígenas y campesinas de los Andes, la muerte se entiende más allá del concepto biológico y judeocristiano, comprende significados complejos que se tejen a partir de las exigencias del alma que se queda «vagabunda» y en pena en el mundo de los vivos tras la muerte

¹²¹ Según el Diccionario del uso correcto del español en el Ecuador, dicho de una tela o de una prenda impermeabilizada con caucho. En Baños, se trata de productos artesanales elaborados a partir del látex como: vejigas, ponchos, zamarros, perras (contenedores de aguardiente). Véase Novillo M. y Sinchi, E. (2020).

y la sepultura del cuerpo que la contenía. El deber de los deudos es encaminarla hacia su nuevo destino; las interacciones que tienen lugar en ese momento son posibles en un estado liminal (Turner, 1988) que se caracteriza por la indeterminación. En este estado la vida y la muerte se contraponen, la posibilidad de que los vivos pasen a la muerte está abierta, al igual que la posibilidad de que el alma se quede entre los vivos y no llegue a su nuevo mundo, por ello cada parte busca el favor colectivo para tomar las riendas de su destino. En este umbral entre la vida y la muerte, el alma recorre sus lugares preferidos, participa de la comensalidad de los vivos y guía sus juegos; se toma tiempo para saldar asuntos pendientes antes de su partida definitiva con despedidas y con la concesión del perdón a quienes lo necesiten. Los deudos, sobre todo los más próximos al difunto, siempre se percatan de la presencia y de los requerimientos del alma, escuchan cuando ella abre y cierra alguna puerta de la casa, la ven entre sombras y la sienten a través de vientos fríos o cuando ronzan sus espaldas. La presencia del alma entre los vivos, siempre y cuando sea pasajera, no es rechazada, pues su transitar constante en este mundo es sinónimo de peligro, es decir, de muerte.

En estas localidades, comer, beber y jugar se entienden como dones que tienen como fin estrechar los lazos de comunidad entre los vivos, honrar a sus difuntos y reafirmar la vida. Abordar la vigencia de estas prácticas mortuorias desde el área rural cuencana permite una comprensión más profunda de las relaciones que la población teje con su espacio geográfico y social, cuyo entramado produce complejas formas de pensar y sentir la muerte.

El hecho de comer

Tanto en Baños como en Sinincay, el hecho de compartir la comida en el contexto fúnebre denota comunidad e identidad. Cuando un miembro de la comunidad fallece se realiza, en primera instancia, la velación de cuerpo presente, en la mayoría de los casos, en el domicilio. En esta fase, los parientes más próximos a los dolientes preparan grandes ollas de café y se abastecen de galletas, preferiblemente saladas, para ofrecer a los asistentes. La preparación del café requiere de poco trabajo y escasos recursos: abundante agua, café granulado o soluble, azúcar, ollas grandes y fuego permanente son suficientes.

En Sinincay es común observar que los participantes del velorio traen consigo ofrendas para los dolientes: pan, galletas, granos secos, fideos, hierbas aromáticas¹²², gallinas, Zhumir¹²³ y gaseosas. Algunos de estos alimentos son utilizados y compartidos en este rito, mientras que otros se quedan como reserva para los ritos posteriores (entierro o El Cinco). La gente del lugar considera que el consumo colectivo de los alimentos es una forma de rendirle tributo a su muerto, de allí que, mientras más gente sea incluida en este ritual, mayor es el honor al difunto. Existe un plato de comida particular, compuesto principalmente de arroz con carne al jugo (de res o de pollo) que es ofrecido a los dolientes, familiares y vecinos que colaboran activamente en el arreglo de la sala para la velación. La preparación de estas provisiones está a cargo de un grupo de mujeres cercanas al difunto.

La comida del velorio se caracteriza por ser totalmente incluyente, hay café y galletas para todos. No ofrecerlo es considerado como un acto mezquino, además que genera una deuda social entre los dolientes y los participantes excluidos.

Un enfático reclamo de una doliente hacia a su hija, pone en evidencia que en el velorio, la ofrenda del café y las galletas permite retribuir la compañía de los asistentes, el hecho de no devolver el favor recibido condiciona la paz de los mismos:

—¿Cómo no te vas a fijar?

—¿En dónde estaba mi cabeza que le vi que se fue?

—¿Y ahora?,

—Ellas vienen porque tiene buena voluntad, por eso nos acompañan, no están obligadas, pero nosotros ¡Nada, ni un vaso de agua!

—¿Cómo ha de pasar esto?

—Ojalá entiendan que es por el momento duro que estamos pasando, ni cuenta me he dado que se han ido.

—¿Por qué no me ayudas?

—¡Tienes que estar pendiente!¹²⁴

¹²² Hierba luisa, ataco, cola de caballo, cedrón y clavel, que en su conjunto se denominan «frescos», base de la horchata.

¹²³ Popular marca comercial de licor destilado de caña de la provincia del Azuay.

¹²⁴ Vecina de Sinincay, diálogo recogido durante la investigación de campo, 22 de febrero de 2018.

No devolver un favor recibido puede ocasionar la fractura del tejido social. El alma no es ajena al hecho y pena entre los vivos hasta que se remedie la deuda. Para saldarla se requiere de una acción menor, igual o de mayor condición a la anterior, pues lo que se pone en valor es el cumplimiento de tres obligaciones: dar, recibir y volver a dar. Esta estrategia crea una serie de compromisos entre individuos y el grupo social que necesitan de un sistema mutuo de endeudamiento (social) y dependencias para sostenerse (Mayer, 1974; Mauss, 1950/1979; Ferraro, 2004).

Con el entierro del cuerpo muerto, el alma fluye entre los vivos. En su honor, los dolientes ofrecen un banquete. Compartir la comida a gran escala representa una acción donde se reafirma la unidad social y el reconocimiento de quien la ofrece (Dietler, 2007). En Baños, el compartir de esta comilona se sustenta en la selección previa de los participantes. Aunque, en principio todos los acompañantes al entierro están invitados, para los dolientes es necesario enfatizar la presencia de los más allegados con relaciones de distancia sociológica (Sahlins, 1987). Las siguientes expresiones dan cuenta de aquello: «No te olvidarás de invitarle a tu jefe»; «cuidado se olviden de decirle al Juan [...] más tanto que nos ha ayudado»; «a los tíos, a los primos, a los compadres, a ellos primerito»¹²⁵ De ahí que, a la salida del cementerio, familiares de los dolientes se encargan de agradecer y extender la invitación al banquete. Estos mecanismos de inclusión y exclusión social que se refleja en el compartir del banquete fúnebre es, precisamente, lo que contribuye de manera fundamental a construir lo social.

Como si se tratara de los preparativos de una comilona festiva, la elaboración de la comida posterior al entierro es también un evento extraordinario. La selección de los ingredientes, la preparación y el consumo de este banquete dan lugar a una expresión alimentaria particular (Mintz, 2003). En este banquete la carne es uno de los ingredientes principales, y se acompaña con arroz, papas y granos secos, principalmente. Sin embargo, no todo tipo de alimentos son aptos para ser consumidos en este contexto. En Sinincay el cuy, el cerdo y la chicha son alimentos que pueden ser parte del banquete fúnebre, el único limitante para su preparación y consumo es el económico. En Baños sucede lo contrario, los mismos alimentos tienen una fuerte

¹²⁵ Diálogos recogidos durante la investigación de campo en Baños, 17 de mayo de 2018.

vinculación con momentos de regocijo y la muerte no está considerada como uno de ellos, por lo tanto, alimentos como el cuy, el chanco y la chicha, dentro del banquete fúnebre, causan aversión:

Nunca hemos comido cuy, peor haber tomado chicha en la muerte de alguien. Chanco, ni se diga. En fiestas sí, en la muerte no. Esos son alimentos para festejar algo: un bautizo, un matrimonio, pero en la muerte, ¿qué vamos a festejar si se pierde a uno de los nuestros? Claro que va a una mejor vida, pero ya no estará más con nosotros... Ahora, quién va a estar haciendo ni cuyes ni chicha, no hay ni el tiempo ni las ganas.¹²⁶

Si bien la tradición hereda alimentos inscritos culturalmente dentro de una cocina, además de transferir ingredientes, corpus culinario, técnicas de cocción y de conservación de los alimentos, y representaciones culturales asociadas (Cartay y Andrade, 2017) es la propia dinámica cultural de cada localidad la que marca cambios en la preparación y consumo de los alimentos (Contreras, 1993, p. 106). En Baños, la carne idónea para la preparación del banquete fúnebre es la de res y la de gallina. El consumo de la res es común en las familias que habitan las partes altas de la parroquia y en las familias que poseen un gran prestigio social, asociado a priostazgos o a cargos de representación comunitaria, mientras que el consumo de las gallinas (y pollos) es más común en las partes bajas de la parroquia. Los dos tipos de carne son consideradas livianas (blandas) y rendidoras (colectivas). En Sinincay existe la tradición de ofrecer una variedad de platos de comida: locro, caldo, arroz con carne, papas doradas, por ello los comensales llegan con ollas y fundas para *huanguillar*¹²⁷.

El banquete es preparado por un grupo de mujeres, en su mayoría, consanguíneas y por los dolientes (nueras, cuñadas, sobrinas y hermanas del difunto). Ellas, desde la cocina, son quienes soportan el tejido social comunitario.

En El Cinco –rito que tiene lugar al quinto día de la muerte de un miembro de la familia o comunidad o, en su defecto, después del entierro del difunto– la comida es el símbolo ritual de la continuidad

¹²⁶ Vecino de Baños, comunicación personal con la autora, 15 de agosto de 2017.

¹²⁷ Del quichua '*huantllina*' que significa 'llevar', comida que se guarda para llevar, especialmente en las fiestas. Llevar a casa el sobrante de la comida. Véase el Glosario del Patrimonio Cultural Inmaterial del Azuay.

de la vida. El alma ha logrado insertarse en su nuevo mundo y los dolientes deben retomar las riendas de su vida. Aquí las diligencias para la preparación de la comida son menores y la selección del menú no guarda relación con una tradición particular. El número de participantes se restringe a la familia consanguínea. Su consumo tiene lugar después de los ritos de purificación y consagra la unión entre los aún están vivos (Van Gennep, 1986).

El hecho de beber

La bebida fermentada, junto con la comida, forma parte de los dones que se ofrendan mutuamente entre dolientes y asistentes en las distintas fases del ritual mortuorio. Para los dolientes ofrecer la bebida implica ofrecer solidaridad, para los deudos ofrecerla implica gratitud.

En Baños, los dolientes ofrecen canelazos¹²⁸ en el velorio, a la salida del cementerio (posterior del entierro) y en El Cinco. En Sinincay la población acostumbra a llegar al velorio y al Cinco con botellas de aguardiente para ofrendarlas a los dolientes. En base a este aguardiente se prepara el canelazo para compartirlo entre todos. En las dos localidades el consumo colectivo del aguardiente es moderado porque no tiene como finalidad la embriaguez absoluta de los participantes.

Por un lado el aguardiente es entendido como la «fuercita» que ahuyenta a la muerte, sobre todo de aquellos que mantuvieron un contacto cercano con el cuerpo del difunto o con sus pertenencias, es el caso de los cargadores del ataúd y los sepultureros, los «burros»¹²⁹ (que son los hombres encargados de trasladar la ropa del difunto al río), las lavanderas y los dolientes. La faceta reparadora de la bebida se la puede entender a través de las siguientes palabras que recogen la recomendación realizada por un doliente a los sepultureros: «Primero harán un bocadito y escupan al suelo para que espanten a la difunta, no vaya a ser que tengamos que dejarles a ustedes también apretando en la fosa», entre risas, los sepultureros respondían: «no ha de haber cabida

¹²⁸ Aguardiente de caña mezclado con una infusión caliente de canela y azúcar. A veces la mezcla incluye naranjilla o ataco.

¹²⁹ El uso de este término en la ritualidad fúnebre parece estar asociado al valor ritual de este animal en el cristianismo por su participación en grandes acontecimientos del cristianismo como el nacimiento de Jesús y la entrada de Jesús a Jerusalén.

para tantos, dejemos nomás que se vaya sola, allá tantos de que han de haber, hasta para escoger».¹³⁰

Por otro lado, a través del consumo del aguardiente, se busca la superación del yo calculador e individualista (Sallnow, 1987). El entorno ritual y el efecto embriagante de esta bebida, construyen un mundo ideal que incentiva la aceptación de la muerte como una realidad (Joffe, 1998, p. 298), suscita el humor y la alegría frente a la adversidad, enfatiza la vida, permite la comprensión de lo incomprensible y facilita el vínculo y la interacción de los vivos con su muerto.

Figura 1

Ofrenda de bebida a los asistentes a la salida de Cementerio Parroquial de Baños



Nota. Fotografía de Miguel Novillo.

El hecho de jugar

El juego dentro del contexto fúnebre se presenta en dos etapas, en la velación y en El Cinco, y en cada una despliega un arsenal de símbolos con diversas significaciones. Alrededor del juego, dolientes y

¹³⁰ Diálogo recogido en Sinincay durante el trabajo de campo, 12 de noviembre de 2018.

participantes comparten la comida y la bebida y, lejos de sumirse en la tristeza, resaltan la alegría de vivir.

En Baños sus pobladores recuerdan que había varios juegos en el velorio, pero que solo uno de ellos se repetía también en El Cinco, el denominado *huayru*. Hoy en día, este juego está vigente en el rito de El Cinco. Se juega con granos de maíz seco (anteriormente lo hacían con un dado). Se apuesta dinero o bienes con el fin de beneficiar a los dolientes. El número y el sexo de los jugadores son libres. En el juego se confrontan dos bandos, mitades o lados, cada uno dirigido por un jefe o principal. La denominación oficial de los jefes la hacen los dolientes a través de la entrega de una botella de aguardiente que será bebida y compartida al final del juego. Los jefes, obligatoriamente, son hombres que, además de conocer de la dinámica del juego, gozan del reconocimiento comunitario.

Los jefes convocan libremente a los familiares de los dolientes a participar del juego. Para dar inicio, el jefe de una de las mitades busca dos maíces de forma piramidal y los señala a uno de sus lados, con la parte marcada se hace *huayru* y la parte sin marcarse se denomina *llucho*. Sobre el piso tienden un poncho y a su alrededor se colocan las dos mitades y dan inicio a la partida.

Cada jugador cuenta con dos granos de maíz comunes o de poroto para llevar la contabilidad de del juego. Los jugadores lanzan los maíces por turnos. Cuando los granos caen hacia abajo, sin que se pueda ver su marca, es *llucho*. Esta posición está asociada con la falta de fe en Dios. Cuando uno de los maíces cae hacia arriba, con la cara marcada, es *huayru* y da paso a la acumulación de puntos. Cuando los maíces caen con las dos caras pintadas hacia arriba es *huayru* o «cinco cerrados», esta posición establece al bando ganador. Y, cuando los maíces, obedeciendo su forma piramidal, caen de manera vertical también es *huayru*, esta posición consagra al bando ganador, además que determina la pureza del alma de los ganadores.

El juego del *huayru* contraponen a los jugadores en dos mitades y los insta a ganar derechos y a cumplir con obligaciones dentro del ritual. Los ganadores del juego marcan su posición de poder frente a la otra mitad y guían las actividades de purificación que tienen lugar en El Cinco; los perdedores, a quienes se les denomina burros, asumen

un rol de servicio (esto se entiende como un don) en el ritual, ellos trasladan la ropa del difunto desde la casa hacia el río y viceversa.

En Sinincay la variante del *buayru* son los naipes. Se juega en el velorio y en El Cinco. En el velorio, por iniciativa de algún miembro de la familia, se organiza una partida de naipes para pasar la noche. Se apuesta dinero con el fin de contribuir a los dolientes. Juegan comúnmente el burro¹³¹, rumi y cuarenta. Para jugar al burro o rumi, forman grupos de cinco o seis hombres, para jugar cuarenta, se forman dos bandos, cada uno constituido por una pareja de jugadores hombres. En cualquiera de los casos, los jugadores se colocan alrededor de una mesa o de una estera tendida en el piso.

Los hombres tienen un rol activo en el juego, mientras que las mujeres se muestran expectantes a la dinámica del juego. Sin embargo, aun cuando no compartan el espacio del juego, hombres y mujeres bromean entre sí. Palabras con doble sentido van y vienen entre las mesas de juego y las mujeres que observan. Decía un jugador:

—Den otra manito de cuarenta o denme unita de cuarenta —las espectadoras reían.

Una de las asistentes añadió:

—¿Para qué quiere unita de cuarenta? La joven exige y usted casi ya no sopla —sonrojado El jugador respondió:

—Ya no sopla el finadito que en paz descanse. Yo todavía estoy para otra vuelta.¹³²

Varios de estos momentos de chistes y bromas que se propician en el juego hacen hincapié a temas relacionados con el sexo, por ejemplo, el *chupar*, que comúnmente se usa en el juego del burro y que significa tomar una baraja prestada del mazo, toma connotaciones alusivas al órgano reproductor femenino: «¿Qué chupo?», «¿Cómo chupo?», «¡Ya chupemos!», «No es horita de chupar, tampoco es el momento».

¹³¹ Nombre atribuido al juego de baraja, pero que tiene relación con la designación de los «burros» dentro del ritual de El Cinco.

¹³² Diálogo recogido durante la investigación entre los asistentes a un funeral en Sinincay, 2 de diciembre de 2019.

En el transcurso de la noche y la madrugada se juegan entre seis o siete partidas y en cada una de ellas se acumula el dinero apostado. El juego termina cerca del amanecer. Uno de los jugadores contabiliza el dinero recaudado y se lo entregada a los dolientes quienes agradecen el gesto y le ruegan al alma que siempre les cuide y proteja.

El Cinco, el juego de naipes, y en particular el juego denominado burro, permite, al igual que en Baños, la designación de los «burros». Dirigidos por un maestro-alcalde, los jugadores forman grupos de 5 o 6 integrantes quienes se ubican alrededor de una mesa o una estera en el piso y juegan al burro. De cada mesa de juego sale un perdedor; si son cinco mesas de juego son cinco los perdedores. A cada uno de ellos, el maestro-alcalde les designa un rol, el de *burro barrendero*, *burro cargador* o *burro recaudador*. Mientras que los ganadores del juego y las mujeres dolientes tienen a su cargo la custodia del cumplimiento de estas actividades, en el proceso pueden castigar, con ortigas y hojas de penco, a los burros.

Los burros barrenderos, barren toda la casa del difunto y con la ayuda de otros familiares presentes cambian de lugar los objetos de la casa. Los pobladores creen que con esto evitan que el alma se quede en pena dentro de la casa. Con la ayuda del agua bendita, plantas como la ruda, la ortiga y la quema de incienso o romero con hojas de palma bendecidas en Domingo de Ramos purifican la casa del difunto. Abren todas las ventanas y las puertas de la casa para favorecer la salida del alma.

Los burros cargadores, conjuntamente con los familiares directos del difunto, se encargan de recoger la ropa, las sábanas y demás prendas que pertenecían al fallecido. Después las reúnen en una bolsa y con la ayuda de un palo, al estilo de una yunta, llevan el bulto hacia el río más cercano. En el trayecto las mujeres los alientan introduciéndoles panela en la boca. Ya en el río, las mujeres lavan las prendas.

Los burros recaudadores se encargan de recolectar las últimas cuotas de dinero a favor de los dolientes. Para exigir la donación económica, reparten ligeros azotes con pencas y ortigas a los acompañantes.

De esta manera, el juego destruye las estructuras significantes, fijas, convencionales y jerarquizadas del ritual (Lévi-Strauss, 1984, p. 5), se contrapone a la rigidez para dar paso a la espontaneidad y a la creación de realidades múltiples, efímeras, transitorias y porosas, así hasta llegar a la resignificación y la ratificación de la vida.

Reflexionar sobre el hecho de comer, beber y jugar juntos en el contexto fúnebre conduce a una comprensión más amplia de las relaciones que las poblaciones de Baños y Sinincay tejen con su espacio geográfico, social y económico, y de las concepciones que, a partir de su posición en el mundo, generan en torno a la vida y la muerte.

Los dos territorios de estudio, si bien nos permiten reconocer las particularidades culturales presentes en el área andina, son también referentes inmediatos de la diversidad cultural y de los procesos de readaptación que su población ha atravesado en el tiempo.

La muerte es apenas una de las tantas aristas que nos permite identificar aquello.

Cada una a su manera, las poblaciones de Baños y Sinincay, entienden y atienden la muerte a través de prácticas de comensalidad y de juego, y con base en ellas articulan un sistema de obligatoriedad social sostenido en la reciprocidad. Los dones entregados por los asistentes y aceptados por los dolientes se constituyen en elementos significantes del soporte socio-emocional, mientras que la reciprocidad de estos dones ayuda a que estos soportes no se extingan. El estatuto simbólico de estas relaciones responde a tramas de significación que dan cuenta el modo en que ciertos aspectos de la vida se crean, organizan y representan ante el mundo.

Así, la comida consagra y fortifica los lazos creados por las relaciones familiares y vecinales, refuerza la solidaridad, la amistad y la convivencia. La bebida y el juego, por medio de la jocosidad y la improvisación, alejan el habitual cálculo de intereses (individualistas) y permite el surgimiento de un sentir colectivo en el que fácilmente fructifica lo que conocemos como amor, amistad, hospitalidad, recreando así la vida después de la muerte.

Referencias bibliográficas

- Brownrigg, L. A. (1971). El papel de los ritos de pasaje en la integración social de los cañaris quichuas del austro ecuatoriano. *Revista de Antropología de la Casa de la Cultura Ecuatoriana*, (3), 203-214.
- _____. (1989). Un juego de pishca al huairu en Quingeo, Azuay. *Revista de Antropología de la Casa de la Cultura Ecuatoriana*, (10), 9-38.
- Cachiguango, L. E. (2001). ¡Wantiay...! El Ritual Funerario Andino de adultos en Otavalo, Ecuador. *Chungará (Arica)*, 33(2), 179-186.
- Cartay, A y Andrade, A. (2017). Revisión crítica de los principios de condimentación desde las ciencias sociales. *Agroalimentaria*, 23(45), 107-121.
- Carsten, J. (1989). *Cooking Money: Gender and The Symbolic Transformation Of Means Of Exchange In A Malay Fishing Community. Money and the morality of exchange*. Cambridge University Press.
- Contreras, J. (1993). Alimentación y cultura: reflexiones desde la Antropología. *Revista Chilena de Antropología*, (11), 95-111.
- De Arriaga, J. ([1621]1999). *La Extirpación de la Idolatría en el Perú. Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú*, 1920.
- Del Campo, A. (2008). Hacer el loco. Muerte, miedo y subversión en torno a la navidad. *Actas de la VI Jornadas de Protección del Patrimonio Histórico de Écija*. Asociación Amigos de Écija.
- Dietler, M. (2007). Culinary Encounters: Food, Identity, and Colonialism. En K. Twiss (Ed.), *Archeology of food and identity* (218-242). Center of Archaeological Investigations Press.
- Ferraro, E. (2004). *Reciprocidad, don y deuda*. Flacso-Ediciones AbyaYala.
- Joffe, A. (1998). Alcohol and social complexity in ancient Western Asia. *Current Anthropology*, 39(3), 297-322.
- Hartmann, R. y Oberem, U. (1984). Aportes al Juego del Huairu. *Revista de Antropología de la Casa de la Cultura Ecuatoriana*, (8), 67-101.
- Lévi-Strauss, C. (1984). *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica.

- Mauss, M. (1979) [1950]. Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas. En *Sociología y Antropología* (155-263). Tecnos.
- Mayer, E. (1974). Las reglas del juego en la reciprocidad andina. En Alberti, G. y Mayer, E (Comps.), *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos* (37-65). Instituto de Estudios Peruanos.
- Mintz, S. (2003). *Sabor a comida, sabor a libertad. Incursiones en la comida, la cultura y el pasado*. Ediciones de la Reina Roja.
- Muñoz, O. (2016). ¿Se puede hacer etnografía de los muertos?. *Anales del Museo Nacional de Antropología XVIII*, 19-31.
- Novillo M. y Sinchi E. (2020). Memoria y patrimonio en riesgo: los encauchados y el contrabando de aguardiente en Baños. *Diálogo andino*, (63), 123-136.
- Ordoñez, S. (2004). *El Juego del Huayru o Pishca: Una aproximación a la reestructuración del cambio y la muerte en los Andes*. [Tesis de maestría, FLACSO]. Red de Repositorios Latinoamericanos. <https://repositorioslatinoamericanos.uchile.cl/handle/2250/2918636>.
- _____. (2013). Huayru, continuidades, transformaciones y adaptaciones de una práctica ritual panandina de origen prehispánico. *Arqueoantropológicas*, 3(3). 153-184.
- Sahlins, M. (1987). *Economía de la edad de piedra*. Akal.
- Sallnow, M. (1987). *Pilgrims in the Andes: regional cults in Cusco*. Smithsonian Institute.
- Turner, V. (1988). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Taurus.
- Van Gennep, A. (1986). *Los ritos de paso*. Taurus.

MANIFESTACIONES CHOLAS (HUANCAVILCAS) POR DIFUNTOS EN LA COMUNA CERRO ALTO, SANTA ELENA

Jorge Albuja Tutivén¹³³ y César Torres Rosado¹³⁴

En la actualidad, el destino para muchos turistas en la Costa ecuatoriana es Montañita, una comuna que ofrece una amplia vida nocturna para nacionales y extranjeros. En el desvío que existe para acortar la distancia hacia dicho lugar, después de la comuna de San Vicente, se encuentra Cerro Alto (Santa Elena), una localidad rodeada por un bosque seco que forma parte de un territorio ancestral donde habita el pueblo cholo pescador, cuya cultura se extiende a las provincias de Guayas y Manabí.

Pedro Domínguez, gestor comunitario, recuerda así a la comuna:

Cerro Alto tiene como unos cien años. Nuestros antepasados vinieron aquí porque era una tierra de muchos lagos. Y la península se secó bastante y dejó de llover fuerte, pero como ya había familias formadas aquí, la gente se quedó. Luego de muchos años, para el 10 de agosto de 1990, Cerro Alto se hizo comuna.¹³⁵

¹³³ Educador y gestor cultural. Docente en el Área de Ciencias Sociales y especialista en proyectos interculturales. Ha desarrollado diversas iniciativas para la difusión del patrimonio y la promoción de la diversidad cultural en comunidades rurales y espacios educativos.

¹³⁴ Profesional de la psicología en el ámbito clínico y social. Su trayectoria laboral y académica está enfocada en el área de la salud mental, migraciones, procesos de inclusión y gestión de diversidad. Además, está capacitado para trabajar en contextos multiculturales, ayuda humanitaria, proyectos sociales, sector educativo y salud.

¹³⁵ Pedro Domínguez, comunicación personal con los autores, 25 de octubre de 2012.

El desarrollo inmobiliario del perfil costanero ecuatoriano, particularmente el de la zona litoral, generó en los compradores de planes habitacionales —por lo general guayaquileños— la necesidad de recurrir a los servicios de los comuneros, también denominados ‘cholos’¹³⁶, para el desarrollo de diversas actividades relacionadas con el mantenimiento y el cuidado de sus propiedades.

El pueblo cholo pescador está conformado por un conjunto de comunidades, emparentadas entre sí, que han estado presentes desde el periodo prehispánico y han resistido la colonización española y la implantación de la República. Estas comunidades responden a una identidad vinculada con el mar, la pesca, la agricultura, la artesanía y el pastoreo, pero también se sienten conflictuadas con la denominación de pueblo manteño-huancavilca-puná¹³⁷.

Los habitantes de Cerro Alto viven de la recolección de cascajo (extracción artesanal de piedra y tierra de río), la albañilería, la extracción de pozos petroleros, el trabajo doméstico y de «hacer guardia», expresión utilizada para referirse al cuidado de una propiedad en las poblaciones vecinas, especialmente en Punta Blanca.

El grupo cercano tiene preponderancia, casi siempre una familia completa se moviliza a estos lugares. Así, sus miembros se dedican al cuidado de la casa durante el día, mientras que, en la noche, el padre o esposo duerme en la propiedad resguardada. También sucede que, en ocasiones, toda la familia se queda en la propiedad de lunes a sábado, pero regresan a su residencia el domingo, excepto el padre o esposo. Las actividades económicas descritas, salvo la recolección de cascajo, han permitido que a esta localidad se la denomine como un «pueblo dormitorio»¹³⁸.

¹³⁶ De acuerdo con María Rostworowski (2004), en su texto *Costa peruana prehispánica*, ‘cholo’ es un vocablo que proviene del mochica, lengua originaria de la costa noroeste del Perú, *cholu*, que significa: muchacho, joven de origen indio.

¹³⁷ Es un grupo cultural, de aproximadamente 10 000 años de antigüedad, que habita el perfil costanero de Ecuador, en las provincias de Santa Elena, Manabí y Guayas (Sánchez, 2004, p. 52).

¹³⁸ En el caso particular de Cerro Alto, esta circunstancia está relacionada con el hecho de que la comuna se define esencialmente como residencial, ya que sus habitantes en su mayoría viajan diariamente a trabajar a localidades cercanas como San Pablo y Punta Blanca (SÚMA Laboratorio Cultural, 2012).

Figura 1

Familia Domínguez Domínguez, portadora de la tradición de la mesa del difunto en Cerro Alto, Santa Elena



Nota. Fotografía de María Grazia Goya Barquet.

El mundo de los antiguos¹³⁹

Los ritos en torno a los difuntos se remonta al tiempo en que se conformaron los primeros grupos sedentarios de la región Costa (8000 a. C.). El investigador Emilio Estrada describió a los huancavilcas o manteños del sur, que habitaban Santa Elena y Guayas, como una gran comunidad articulada con la Alianza Manteño-Huancavilca que existió entre el 700 a. C. y 1534 d. C. (último periodo prehispánico del Ecuador). Esta cultura fue producto del proceso evolutivo de las sociedades antecesoras: Las Vegas, Valdivia, Chorrera y Guangala, así como de la mixtura y de la resistencia que ocurrió durante la Colonia.

Las sociedades mencionadas y su respectivo desarrollo cultural poseían una serie de rituales funerarios que comprendían ofrendas de

¹³⁹ *Antiguo* es un término popular usado en relación con los antepasados de una familia. En poblaciones de las provincias de Santa Elena, Guayas y Manabí, su significado implica un sentido de respeto y temor al adulto mayor (SÚMA Laboratorio Cultural, 2012).

conchas, piedra, restos de animales terrestres y marinos, y ajuares de barro y metal. «Estos elementos acompañaban al difunto a su última morada que generalmente quedaba cerca de lo que había sido su casa, y luego sus allegados hacían una serie de actos funerarios en su memoria» (Stohtert y Freire, 1997, p. 14). Se hacían entierros individuales, de pequeños grupos y masivos.

Los rituales funerarios siguen una larga tradición histórica que comenzó en Las Vegas con la exhumación de los cadáveres y el entierro para mantener la comunicación entre vivos y muertos. Estas creencias, indistintamente de las circunstancias de cambio cultural, han persistido hasta la actualidad. Una evidencia de aquello es el ritual de *la mesa de los difuntos* que se celebra durante el 2 de noviembre en la comuna de Cerro Alto y en gran parte de Santa Elena, el Golfo de Guayaquil y el centro-sur de Manabí, territorio que abarcó la Alianza Manteño-Huancavilca.

En todas partes uno de los objetivos de los ritos funerarios es mantener la comunicación entre el difunto y los parientes sobrevivientes, con la creencia de que el ancestro puede darles beneficios desde el más allá. El culto a los muertos también reúne a los familiares y fortalece los lazos de parentesco como hoy entre nosotros. (Stohtert y Freire, 1997, p. 15)

Un ejemplo arqueológico de lo mencionado es el descubrimiento del entierro de los Amantes de Sumpa, a cargo del investigador y científico Edward P. Lanning en 1961, cerca de la ciudad de Santa Elena. En este sitio se revelaron las reliquias que se enterraban con los difuntos para que los acompañasen a la otra vida.

Las mujeres son figuras fundamentales en la tradición del 2 de noviembre son. Ellas son las encargadas de elaborar los alimentos, acomodarlos en la mesa y alentar a la familia —incluyendo a los muertos— a vivir la fecha como lo hacían los «antiguos». Sobre este respecto, Justo Reyes comentó: «Las mujeres son las que hacen todo aquí; nosotros ayudamos a revisar que el fogón esté listo y los cuchillos afilados. En mi caso, hago pan para el pueblo, pero Rosa es la que hace el resto»¹⁴⁰. De esta manera, el inicio de este recorrido por la tradición del Día de los difuntos recae en él y en su familia.

¹⁴⁰ Justo Reyes, comunicación personal con los autores, 1 de noviembre del 2012.

El catolicismo, como sistema de imposición religiosa, pretendió anular las expresiones míticas de los aborígenes de América Latina. Sin embargo, se observa que hay rituales que se han conservado, ya sea como resistencia al cambio cultural o como una reafirmación constante de identidad territorial.

En su texto *De huancavilcas a comuneros: relaciones interétnicas en la península de Santa Elena, Ecuador* de 1999, Silvia Álvarez describe esta circunstancia con la siguiente reflexión:

Aun con los cambios de expresión religiosa que han operado en la región, los antiguos devotos cristianos, muchos hoy evangélicos, son capaces de rebuscar entre los recuerdos para recuperar la autodenominación de indígenas, y la importancia que el culto tenía como vehículo de identidades y valores compartidos. (p. 287)

En Cerro Alto, estas creencias funerarias, indistintamente de las dinámicas propias de la cultura, han persistido hasta la actualidad. Una muestra de estas prácticas se expone a continuación.

El rito a los difuntos

Si bien no está claro el origen de la tradición del 2 de noviembre, los comuneros de Cerro Alto continúan con su práctica, pues ellos poseen un sentido de territorialidad sujeto a las creencias y normas dispuestas por sus antepasados. «La tradición de los difuntos debe seguir, porque es lo que nos dijeron los antiguos. Hasta que uno se termine»¹⁴¹, dijo Leonor Laines, fiel participante de la tradición.

A las 05:00, Justo Reyes Domínguez, panadero de Cerro Alto, elabora los *panes de finados* en una habitación desocupada de su casa. Estos no solamente tienen forma humana para representar al difunto, también tienen forma de perro, gato, zapallo y rosca: «Me piden hacer figuritas de todo lo que hay en el pueblo, es una manera de mostrar todo lo que tenemos»¹⁴².

Diversos testimonios sostienen que las figuras de los panes han sido las mismas por varias generaciones. Por otra parte, a pesar de

¹⁴¹ Leonor Laines, comunicación personal con los autores, 2 de noviembre del 2012.

¹⁴² Justo Reyes Domínguez, comunicación personal con los autores, 2 de noviembre del 2012.

que no se conoce claramente el significado de estas figuras, se puede observar que se mantienen como una tradición generacional, al igual que el pan para los finados. La tradición del pan está enraizada en lo más íntimo de los miembros de la comuna y no hay necesidad de una explicación sobre su origen. El sentido está asentado en la conservación de la memoria histórica.

Figura 2

El pan de finados es el símbolo más importante de la tradición: materializa la muerte, revitaliza la memoria



Nota. Fotografía de María Grazia Goya Barquet.

A Justo lo acompaña su nieto Francisco que también aprende el oficio de panadero.

Me gusta tanto que trabaje conmigo. Es muy atento, pese a tener un poco de sordera y problemas para hablar. Mi hijo Jorge trabaja en Guayaquil de albañil. Al menos me queda la tranquilidad [de] que el horno de barro y paja que hizo mi padre no va a dejar de funcionar.¹⁴³

Rosa Laines Domínguez, esposa de Justo, prepara la natilla de maíz en la cocina. «Es el dulce que le ponemos a los muertitos en nuestra mesa», explica. Este plato tiene un largo proceso de elaboración. En el mercado de San Pablo, a cinco minutos de Cerro Alto, cada 1

¹⁴³ *Ibidem.*

de noviembre, Rosa busca el choclo «mal sembrado». Este se pone a «suavizar» por tres horas en agua caliente, para luego molerlo, mezclarlo con leche y moldearlo en una gran olla que será parte de la mesa que se dispondrá en honor en memoria de sus padres y suegros. «Nosotros hacemos todo esto porque es parte de la tradición de los antiguos. Trato de que, con Justo, nuestros padres se sientan contentos de comer lo que más les gustaba, más que sea una vez al año», agrega Rosa. Luego, comenta: «Si no lo hacemos, ellos se pueden enfadar y puede pasar algo malo en nuestra casa. No debemos olvidarnos nunca de las cuatro cucharas y una quinta, por si traen a algún amigo del más allá»¹⁴⁴.

A la mujer la ayudan a preparar los alimentos su hermana Octavia, que vive desde hace treinta años en Guayaquil, y su nuera Leonor Laines, que vive junto con su hijo Francisco en la casa de Rosa. El retorno que realiza Octavia a Cerro Alto para participar en la tradición del Día de los Difuntos es un ejemplo claro de la importancia que tiene para la gente de la comuna la preservación de las tradiciones, pues estas son base de su marco de referencia cultural. En la conservación de las prácticas se expresa la vida, la muerte y su identidad.

Figura 3

Rosa Laines prepara la mesa para sus padres y suegros



Nota. Fotografía de María Grazia Goya Barquet.

¹⁴⁴ Rosa Laines Domínguez, comunicación personal con los autores, 2 de noviembre del 2012.

Un festín para la visita del más allá

La mesa de los Reyes Laines se compone de los siguientes elementos:

Tabla 1

Elementos de la mesa de difuntos de la familia Reyes Laines en tres secciones: interior, medio y exterior.

		Alimentos	Detalles
Interior	Carbohidratos	Guaguas de pan, puré de papa y moros de lenteja.	Se enciende una vela para «atraer a los difuntos».
	Frutas	Sandía, manzanas, uvas, naranjas, ciruelas, mandarinas	Todas estas frutas, salvo la ciruela, son traídas desde San Pablo, comuna vecina a Cerro Alto. La aridez del suelo del sector impide el desarrollo de la agricultura.
Medio	Hortalizas	Camotes asados.	El camote asado es un alimento popular en la comuna.
	Dulces	Arroz con chocolate, arroz con leche, colación de guineo, natilla de maíz, galletas.	La natilla de maíz es el dulce clásico del rito.
Exterior	Bebidas	Gaseosas (Pepsi y Seven Up), agua	
	Platos fuertes	Caldo de pollo, picante de pescado.	El pescado para elaborar el picante es el robalo.

La preparación de los alimentos inicia a las 05:00 y puede extenderse hasta las 13:00. Estos componentes de la mesa son muy comunes entre las familias de Cerro Alto.

La conmemoración continúa...

«Para que los finados o persona[s] muerta[s] coman tranquilos, debemos tapar con un toldo la mesa»¹⁴⁵, explica Rosa. Desde las 13:00, las familias de todo Cerro Alto se preparan para visitar a sus difuntos en el cementerio de la localidad. El ritual culmina alrededor de las 18:00. Para la visita, los habitantes se conducen a pie hasta el lugar, como en una suerte de procesión. Luego, limpian las tumbas, ponen flores, «soban» fotografías y entonan rezos y cánticos.

Al retorno del cementerio, las familias vuelven a sus respectivos hogares y revisan si los muertos han comido. Este hecho lo verifican chequeando que los platos se hayan secado (comida endurecida) y que los niveles de las sopas estén un poco por debajo de lo que estaban originalmente al momento de partir al camposanto. «Los platos se secan y cogen un sabor especial»¹⁴⁶, comenta Rosa. Tras comprobar que sus finados se han alimentado, deciden visitar a las otras familias del lugar y compartir «lo que ha sobrado el muerto». Por el contrario, encontrar los alimentos intactos, significa que los difuntos están enojados con la familia. De todas maneras, esta integración se puede extender hasta el amanecer y va acompañada de licor y pasillos ecuatorianos.

Figuras 4 y 5

Los cementerios de la región reflejan su rol como centros de integración para la memoria



¹⁴⁵ *Ibidem.*

¹⁴⁶ *Ibidem*



Nota. Fotografías de María Grazia Goya Barquet.

El rito como medio de integración familiar

Los nuevos estilos de vida han decodificado la concepción de familia en muchas sociedades. En el caso de Cerro Alto, el parentesco está relacionado con la vida en comunidad porque muchos de sus habitantes son consanguíneos.

La delimitación de comunas en la península y la concentración del poder en las cabeceras cantonales —como Santa Elena— han desplazado socialmente a Cerro Alto, donde se sobrevive por medio de relaciones endogámicas, muy respetadas entre sus habitantes. Esto ha instaurado una resistencia a lo foráneo entre los miembros adultos, que se mantiene por la representatividad a lo que sienten identificable.

Valoración de la creencia

El relato oral, como factor de transmisión cultural relacionado con el mito de la muerte y sus consecuencias, ha mantenido una tradición que, en Cerro Alto, es la más importante del año.

Los menores no quedan ajenos a esta culturización, pues son observadores de las actividades de los mayores. Sin embargo, en la educación formal de la comuna no se da a conocer la tradición que constituye el Día de los Difuntos. Por otro lado, el 1 de noviembre se recuerda a los infantes fallecidos. Así, para la celebración, se preparan

dulces tradicionales y los niños de la comuna y de otras localidades cholas visitan las casas para recibir los alimentos. Durante esta jornada, antes de ingresar a alguna vivienda, los niños deben decir: «Ángeles somos, del Cielo venimos y pan pedimos. Si no nos dan, nunca más venimos». La frase evoca la pureza con la que está representada la niñez y su relación simbólica con lo religioso.

Esta manifestación cultural, en general, está muy viva en Cerro Alto. Así, los adultos jóvenes reafirman su creencia. De este modo, aunque muchos viven fuera, en grandes centros urbanos, vuelven a su comunidad cada 2 de noviembre. En este contexto, el posible y permanente abandono de la comuna afecta a las generaciones jóvenes, pues al no habitar el espacio geográfico donde se desarrolla la tradición —esta es una práctica *in situ*—, la pierden.

Vicente Borbor, exdirectivo de la comuna, explica:

El Estado y varias organizaciones sociales nos definen como pueblo manteño-huancavilca-puná, pero muchos de nosotros aún nos decimos cholos. No es algo que nos moleste, es que siempre ha sido así. Creo que más bien debemos fortalecer lo cholo sin dejar de respetar el pasado de nuestros padres los huancavilcas y nuestros hermanos ancestrales, los manteños y punáes.¹⁴⁷

Este punto de vista abre la posibilidad de que esas mismas organizaciones sociales, especialmente la federación de comunas y de educación, y las instituciones públicas pertinentes creen espacios permanentes para dialogar acerca de una cultura regional como es el pueblo cholo pescador.

El registro cultural que el colectivo SÚMA¹⁴⁸ Laboratorio Cultural realizó en la comuna, entre los años 2012 y 2014, promovió la propuesta de varios habitantes de abrir la primera biblioteca de la localidad como un espacio de encuentro para dialogar acerca de la identidad cultural del lugar y de la península de Santa Elena. El centro documental recibió importantes donaciones de libros de diversas disciplinas y generó acercamiento con la única escuela de Cerro Alto, la Unidad Educativa 10 de Agosto. Desafortunadamente, se encuentra fuera de servicio por cuestiones políticas y económicas.

¹⁴⁷ Vicente Borbor, comunicación personal con los autores, 2 de noviembre del 2012

¹⁴⁸ Véase: <https://www.behance.net/sumalabcul>

Desde el lanzamiento del documental (2013), se han realizado diversos encuentros en otras comunas para compartir el trabajo realizado y fomentar la interacción en torno a una de las tradiciones más importantes del territorio peninsular, la mesa de difuntos.

Figura 6 y 7

Muestra del trabajo documental realizado en Cerro Alto a miembros de la comunidad, Provincia de Santa Elena



Nota. Fotografía de María Grazia Goya Barquet.



Nota. Fotografía de Yuri Espinoza.

Figura 6 y 7

Muestra del trabajo documental en diversas comunas de Santa Elena



Nota. Fotografía de Yuri Espinoza.

Bibliografía

- Álvarez, S. (1999). *De huancavilcas a comuneros: relaciones interétnicas en la península de Santa Elena, Ecuador*. Abya Yala.
- Rostworowski, M. (2004). *Costa peruana prehispánica*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Sánchez, A. (2004). *Nacionalidades y pueblos indígenas y políticas interculturales en Ecuador: una mirada desde la educación*. Ministerio Coordinador de Patrimonio, UNICEF.
- Stohtert, K., y Freire, A. M. (1997). *Sumpa, historia de la península de Santa Elena*. Banco Central del Ecuador.

DE CADÁVER A DIAMANTE: INDUSTRIA FUNERARIA EN LA CIUDAD DE MÉXICO

Rosa Inés Padilla Yépez¹⁴⁹

Ensamblando la escala funeraria

Vivimos en un mundo conectado, aislado, yuxtapuesto y fragmentado. Sus fronteras se construyen y se destruyen constantemente. Estos nuevos nexos logran la confluencia de dinámicas de poder, economía, política, cultura, ética; un ensamble en constante tensión que debe ser objeto de reflexión a una escala específica (Tsing, 2001).

Lo funerario mantiene diversas relaciones con las actitudes del ser humano, como explora Philippe Ariès (2008); con lo cultural, como sustenta Claudio Lomnitz (2006), y con lo artístico —hay que ver los numerosos estudios de José Guadalupe Posada—. Lo fúnebre está concatenado a diversos fenómenos políticos: es un eficaz medio para demostrar poder, un campo en donde las leyes se ponen de manifiesto a través de numerosas regulaciones (Ariès, 2008; Debray,

¹⁴⁹ Es doctora en Antropología Social por la Universidad Iberoamericana (México). También es profesora de la Facultad de Comunicación de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador e investigadora visual y documental. Su investigación «Cuando se muere la carne, el alma se queda oscura: fotografía *post mortem* infantil en Loja (1925 - 1950)» ha sido presentada a nivel museográfico en el MUNA y en Museo del Carmen Alto de Quito.

1994). Se trata en sí de un dilema ético que no solo atañe a qué se hace con (o cómo se trata a) los muertos, sino también a cómo fueron tratados antes y dónde se ubicarán los que todavía no llegan dentro de este mundo urbanizado. Para David Sherman (2014), la modernidad cambió la forma de entender tanto a la muerte como a los muertos. De acuerdo con él, es imprescindible hablar del concepto de *mortal obligation*, definido como lo que exige un cuerpo muerto a los vivos, se trata de una fuerte demanda que viene cargada de valores culturales, sociales, morales y éticos y que también gira alrededor de asuntos como la identidad, el pensamiento sobre la proximidad de la muerte propia y de otra persona, y la ansiedad que sienten los seres humanos por brindar descanso y bienestar a sus muertos. Esta última, puede entenderse a partir de las ceremonias, discursos, sermones y objetos que se han dispuesto desde la antigüedad alrededor de los restos mortales humanos.

Así, en la actualidad, lo funerario y los negocios que deambulan a su alrededor son parte de una cadena de producción, en donde hay mercancías y trabajos especializados (Suzuki, 2001 y 2009; Mitford, 2008) que se han ido transformando a lo largo del tiempo y que parecen formar una industria compleja y rentable. La muerte y lo funerario, entonces, pueden ser entendidos como un *problema antropológico* (Collier y Ong, 2005) digno de un análisis pormenorizado que permita una reflexión diacrónica. Antes aunada a una práctica ritual y simbólica, la muerte ha cambiado y es ahora un concepto con diversas formas de aprehensión y aproximación. La posmodernidad ha variado de forma definitiva la muerte y lo funerario y ha hecho que las formas de enfrentarla, conocerla e incluso de hablar sobre ella hayan cambiado y estén en constante transformación.

Cómo esta nueva industria, a partir de empresas específicas, llega a sus clientes y cómo es que los interesados se enteran de los servicios que ofrece es parte de lo que se observó durante el trabajo de campo emprendido durante los meses de agosto y diciembre del 2018 en las sucursales de Gayosso y J. García López, empresas oferentes de paquetes y servicios funerarios. Ambas empresas operan a partir de sucursales distribuidas en varias colonias de la Ciudad de México que funcionan de manera independiente. En Gayosso, por ejemplo,

las contrataciones y los trámites legales suelen hacerse en Sullivan¹⁵⁰, una de sus primeras sucursales, que alberga las oficinas principales de empleados como consejeros, vendedores y ejecutivos. Cada agencia, a su vez, cuenta también con una pequeña área de oficinas, con el fin de que las necesidades de sus clientes puedan satisfacerse de forma oportuna.

Los capilleros son la columna vertebral de Gayosso. Son los que logran que la estructura se mantenga, permanezca y fluya; los que mueven los hilos y disparan las agencias. Ellos humanizan ciertos momentos, ya que son los que tienen más contacto con los clientes que, al final, son deudos que atraviesan estados catárticos, liminares, absolutamente inestables. Son los capilleros los que están más cerca de ser lo que Eusebio Gayosso —fundador de la empresa— fue en su momento: alguien que acompañaba y ayudaba a que la muerte se vuelva un proceso más sencillo de sobrellevar. Esto dio paso a la institucionalización y estandarización de procesos, y al control de insumos y la especialización de trabajo y de obreros.

Las leyes, la política, lo cultural y lo económico rodean también al ámbito funerario. Los servicios, como se llaman a los velorios en las sucursales de Gayosso y J. García López, se remiten a eso, a atender a un cliente con una necesidad específica. Las agencias de los individuos, en el caso de velorios o servicios que se contratan, quedan casi anuladas, logrando que la muerte y lo funerario adquieran nuevas características, que deben ser analizadas desde la perspectiva de entender la muerte como una productora o generadora de industria.

Según Sherman (2014), el mercado que se abre con la muerte viene de la mano de las ideas de sanidad e higiene que, de una u otra forma, hacen que caigan las tasas de mortalidad —sin embargo, se incrementen, las de hospitalización— y dan paso a que se creen empresas encargadas de organizar funerales profesionales, especializadas en embalsamamiento, cremación y autopsia médica y que, además, organizan los trámites legales alrededor del cementerio y la muerte: «Durante este período, estos aspectos de la muerte se hicieron en gran medida inseparables, y

¹⁵⁰ Sullivan es la base burocrática de la empresa, un corporativo especializado en la muerte y en cómo generar ganancias a partir de ella. Dentro de sus instalaciones es evidente la división del trabajo y la especialización de las labores; las mercancías y los servicios estandarizados; el capital y la industria en su apogeo.

cada elemento implicaba legal, financiera y socialmente a los demás» (p. 32). Además, abrió un espacio para que el cadáver forme parte de un proceso científico, comercial y burocrático: «el cadáver se convirtió en un objeto recientemente racionalizado, secularizado y científico en manos de expertos técnicos» (p. 35). Al volverse un cadáver parte de una serie de procesos y al alejarse de las agencias familiares o simbólicas, también se pierde de alguna forma la dimensión ética que se tiene ante un muerto y hace tangible el hecho de que una empresa especializada en asuntos funerarios tenga las potestades, sobre un fallecido, a su favor y en su control. Tanto Gayosso como J. García López se especializan en servicios funerarios que garantizan que los deudos no tengan que efectuar ningún trámite, ni que tengan que preocuparse por el cadáver. Ambas empresas controlan los servicios que están estandarizados y burocratizados.

¿Qué es la industria funeraria?

La muerte y el ámbito funerario casi siempre se han reflexionado a partir de lo ritual: una serie de actos y prácticas con connotaciones sociales, culturales y, hasta, políticas que se desarrollan cuando un individuo muere dentro de una comunidad. Cerca de lo funerario se puede entrever también lo económico, las relaciones y tensiones con el poder, las jerarquizaciones de clase y el orden social, y, no menos importante, los valores éticos de una comunidad.

Hikaru Suzuki (2001; 2009), antropóloga japonesa, sostiene que los servicios y prácticas funerarias en los Estados Unidos y Japón empezaron a cambiar de forma abismal a partir de la modernidad, lo que llevó a que las comunidades dejen de lado ciertas prácticas o que los lazos con ellas se vayan diluyendo. Además, dentro del ámbito de lo funerario, empezó a existir una división del trabajo y una especialización de labores. Otro de los factores para entender los servicios y bienes fúnebres como parte de una industria son los cambios y controles del Estado y de la Iglesia —o del ámbito religioso—. Por ejemplo, uno de los principales cambios fue el paso de los funerales de privados a públicos, en capillas ardientes¹⁵¹ que se alejaban de los hogares de los deudos. Otros catalizadores de ello fueron el reordenamiento urbano y territorial de las ciudades, que expulsó a los cementerios a extramuros, y

¹⁵¹ Que se mantienen alumbradas para velar al muerto.

las dinámicas de control de sanidad y prácticas higienistas, que hicieron ver a la muerte dentro de lo que Mary Douglas (1973) denomina como *impuro* o *contaminado*.

Para Suzuki (2009), deben desarrollarse tres procesos que permitan llamar a la industria funeraria como tal: primero, la especialización en el manejo de cadáveres; segundo, la estandarización de los funerales y tercero, la oferta de servicios comprometidos con los deudos.

El cuidado de los cadáveres será una de las principales fortalezas de la industria funeraria, porque supone una mayor especialización por parte de quienes manejan ciertos procedimientos que incluyen el traslado de los cadáveres desde el lugar de la defunción. Durante esta actividad lo principal será «el manejo respetuoso del cuerpo» (2001).

Se pueden establecer, entonces, los parámetros y condiciones para que exista una industria funeraria, como un fenómeno global que abarca el cuidado, la limpieza, el maquillado, la vestimenta y la ubicación en el ataúd.¹⁵² Además, gracias a las técnicas de embalsamamiento, se ha desarrollado una serie de químicos que previenen la descomposición temprana del cadáver, que expida malos olores o que pueda transmitir algún tipo de enfermedad (Roach, 2003). Este tipo de procedimientos son ofertados para lograr que los servicios puedan durar hasta tres días y son muy cotizados si el difunto debe «esperar» que lleguen los deudos que se encuentran lejos.

El segundo punto será la especialización de los funerales, que, para Suzuki, se dio en el cambio generado por la modernidad. La industria funeraria, como otras industrias que estaban surgiendo, logró su consolidación e hizo que se transformen las dinámicas de las prácticas funerarias. Esto incluyó que se generen estructuras eficientes como capillas ardientes, crematorios y lugares en donde se pudieran realizar los procesos de embalsamamiento. Además, se debió organizar y especializar al personal en el manejo de los trámites burocráticos, para lograr que sus operaciones estén estandarizadas y se vuelvan, de esta forma, eficientes.

¹⁵² Este estudio se centra en un sector poblacional de clase media y con cercanía a las tradiciones funerarias relacionadas con el judeocristianismo, aunque hay que mencionar que una de las empresas que forma parte de la etnografía atiende también otro tipo de funerales, como el de ciudadanos coreanos e indios. Por esta razón, sus agencias cuentan con capillas ecuménicas. En J. García López, por el contrario, cada sala está adecuada para albergar cualquier culto de la creencia religiosa que profesen sus deudos.

Los deudos, por lo tanto, también se han convertido en un mercado potencial, por lo que se han generado procesos y servicios a su alrededor. Estos incluyen: no tener que preocuparse por trámites, emisión de certificados, preparación de los servicios religiosos pertinentes, traslado a la funeraria, capilla ardiente, servicios de *catering*, posterior cremación o entierro en panteones o criptas privadas o públicas. Se ha llegado incluso a ofrecer cursos de yoga para afrontar la pérdida. Cada uno de estos pasos está preparado en relación a costos, tiempo, espacios y materiales. Ataúdes, flores, comida, coches, entierros y cremaciones pueden ser escogidos de forma rápida gracias al desarrollo de todo un aparataje publicitario. Todos estos estadios han sido previamente preparados y burocratizados, por lo que se debe reconocer que su organización requirió de una inversión importante en términos de capital, no se trata de una industria que surgió de forma espontánea. Esto significa que, a veces, la industria maneja estos procesos sin que los dolientes reflexionen sobre sus implicaciones. Varias empresas redactan, incluso, las notas de pesar de los allegados del difunto. Gracias al *boom* de internet, se pueden escoger todos estos productos y servicios desde la comodidad de la propia casa. Conjuntamente al manejo de los procesos burocráticos y el traslado de los cadáveres, el potencial abarcador de los servicios que presta la industria deja constantemente sin agencia a los propios deudos. Esto ha conllevado la burocratización de la muerte y que la industria tenga el potencial para controlar el imaginario en torno a ella y a lo funerario. Además, no se reflexiona sobre la cantidad de recursos que se manejan alrededor de todos estos procedimientos.

En empresas como Gayosso y J. García López la estandarización de procesos es parte de un todo que se puede ver incluso en los productos que se ofertan en las cafeterías, que casi siempre son los mismos, con variaciones de precios, dependiendo del lugar. Hay agencias más caras que otras, por ejemplo, las sucursales ubicadas en El Pedregal o San Ángel. Estos costos también se reflejan en ataúdes, urnas o en el *catering* de cada servicio.

Al existir una industria estamos hablando de que hay un mercado, clientes potenciales que son bombardeados con información de forma constante y eficiente —las agencias en las que se realizó el trabajo de campo nunca estuvieron vacías, por ejemplo—. Hay un público

consumidor para todo. Sin embargo, a lo largo del proceso etnográfico surgieron distintas interrogantes: ¿quién controla los mensajes y los límites que cada una de las empresas pone a sus clientes? o ¿cuál es la constante: el Estado, el dinero o las empresas? Esto lleva a otras preguntas: ¿cómo, dónde y cuándo se manejan el control, la ley, las libertades y responsabilidades de la industria funeraria?, ¿se discuten?, ¿cómo funciona la relación con sus clientes?, ¿bajo qué regulaciones y con qué métodos se venden estos servicios?, ¿cómo es que un mercado tan prolífico es tan poco observado?

Más allá de la ley, hay varias constantes. La industria existe por la estandarización de servicios, por la especialización del trabajo y, diría yo, por el mínimo margen de agencia que es otorgado a los dolientes en la actualidad. Podemos entonces decir que la industria mexicana es parte de un proceso de globalización, parte de un gran engranaje mundial en donde convergen negocios, política y dilemas éticos y legales.

La escala funeraria

Para aprehender de mejor forma las dimensiones de lo que abarca el concepto de industria funeraria se tomará, en primer lugar, la postura de Anna Tsing (2001), quien define *escala* como la «dimensión espacial necesaria para determinar el punto de vista, sea esta desde un punto lejano o cercano, microscópico o planetario» (p. 161). La escala, para la autora, no es un punto neutral de observación, ya que debe proponerse, practicarse o hasta evadirse; además, tal y como los proyectos culturales y políticos, estará en constante tensión y transformación. Los alcances de la escala también cuestionan conceptos como lo *global* y *regional*. Por tanto, la escala servirá para delimitar la observación del problema de investigación para, a su vez, conectarlos de forma múltiple y heterogénea.

Los cadáveres son determinantes para la formación política de los sujetos, en su distribución social y en sus formas de desarrollar y ejecutar sus agencias¹⁵³, sobre todo aquellas relacionadas con la ética, ya que es a partir de cómo uno trata a sus muertos, que puede proclamarse como un agente ético y consecuente.

¹⁵³ Con 'agencia' me refiero a la serie de acciones que lleva a cabo un individuo, a su poder transformador. Es decir, estas acciones conllevan una capacidad de cambiar activamente las condiciones estructurales de sí mismas y de los otros. Véase «Antropología y teoría social. Cultura, poder y agencia» de Sherry Ortner.

La época actual, de hecho, parte de una recalibración de las agencias y de las autoridades en torno a la muerte y a los cuerpos. Así como el cuidado de los muertos es una práctica ética, también debe ser vista como una práctica de control: «Los muertos son una manifestación y una consolidación del poder entre los vivos, con enormes consecuencias económicas» (p. 18) así como políticas y sociales.

Tsing propone tomar en cuenta que la escala debe ver detalladamente cómo es que se logra la articulación del *performance*¹⁵⁴ del capital financiero: los costos y el fondo de inversión. Gayosso maneja tanto procesos estatales como religiosos y hasta políticos. La empresa ofrece servicios religiosos con o sin música en cada uno de los paquetes, asimismo, todas sus sucursales cuentan con capillas ecuménicas, es decir, espacios que permiten cualquier tipo de servicio religioso, a las que solo se retira el crucifijo y las imágenes sagradas. Sheila Pattersson, gerente de marketing de Gayosso, en una de las entrevistas para esta investigación subrayó que la agencia de Sullivan, además de ser la más famosa, es la que atiende los funerales de tres días que están dirigidos a satisfacer las necesidades rituales de la comunidad coreana que está al rededor. Sostuvo también que los judíos no suelen requerir de sus servicios porque ellos tienen templos especializados. Sin embargo, todos los demás rituales son atendidos sin problemas. En J. García López se pudo observar todo un ritual *hare krishna* en el que un sacerdote principal y varios ayudantes, ataviados como monjes, guiaban el ritual que estaba acompañado de cánticos, mantras y tambores.

Los costos son los que guían o marcan el camino, es decir, el capital es el que marca la línea para estas empresas. Durante todo el mes de abril del 2018, Gayosso sostuvo una promoción del tres por uno. Se ofertaban paquetes de 50 000, 90 000 o 150 000 pesos, según los servicios que estuviesen dispuestos a costear los potenciales clientes.

El performance espectacular de la muerte

Una de las cuestiones para observar la escala (en este caso, de la industria funeraria) es entender que esta articula diversos procesos,

¹⁵⁴ Uso el término '*performance*' por su compleja trama de significado; debe ser entendido como el conjunto de acciones grandilocuentes y espectaculares en las que los capitales económicos, políticos y sociales confluyen para llevar a cabo el desfile de Día de Muertos en la Ciudad de México.

entre los que Tsing (2001) menciona que la existencia de condiciones para que se desarrollen proyectos de *acumulación espectacular de capital*. ¿Propende la industria funeraria a una acumulación espectacular de capital? Provisionalmente se puede decir que sí, porque articula tanto lo regional como lo global. La autora menciona que una de las formas en que se permite esta articulación es que las inversiones cumplan las aspiraciones regionales o locales.

En la industria funeraria de la Ciudad de México, la inversión de capital se puede ver, por ejemplo, en el desfile de Día de Muertos. Cada año atrae a más turistas y trata de satisfacer las aspiraciones de una ciudad que pretende ser reconocida globalmente a partir del *culto a los muertos*. Según datos del Consejo de Promoción Turística de México y SECTUR, en 2016 hubo 132 135 turistas nacionales y 32 115 turistas internacionales, con una ocupación hotelera de 164 250 personas. Se calcularon 963 millones de pesos de impacto económico y 400 millones de impacto mediático. En el 2017, en cambio, hubo más de un millón de turistas, 20 018 fueron los artículos publicados, equivalentes a 127,3 millones de dólares. Hubo un 87,52% de ocupación hotelera y los impactos mediáticos dejaron 963 millones de pesos. Participaron, además, más de 1500 voluntarios y el desfile se incluyó en la inauguración de F1, El Gran Premio de México. Lo interesante de los datos es que, en ambos años, es complejo establecer comparaciones claras porque los porcentajes que se usan son distintos. Sin embargo, en el mismo folleto que se repartió el día del desfile, hay números que se pueden tomar en cuenta. Por ejemplo: se dispusieron cuatro carros alegóricos y dieciocho marionetas gigantes, hubo más de 1050 voluntarios, cuatro Estados de la República Mexicana se unieron a la participación y el desfile requirió diez meses de trabajo de preparación.

Tsing establece que hay que prestar atención al juego de los diversos sectores (económico, político, cultural, mediático y social) cuando se observa la escala. Se deben analizar los flujos de capital que abarcan sentidos más globales y que tienden a ser hegemónicos, los proyectos de nación que van de la mano con relaciones clientelares y lo cultural que, de cierta forma, configura la parte regional de la escala. Establecer la muerte como el «imaginario mexicano» no solo ha dependido de la industria funeraria, sino también de una inyección importante de capital y de un interés, por parte del gobierno de la

ciudad e incluso del Estado mexicano en fomentar el turismo en la ciudad. Las conjunciones de estos procesos no son simultáneas, como bien menciona Tsing, de ahí la importancia de la escala que permite reflexionar esta suerte de *performance* entre estos sectores, para ver en qué momento salta a escena cada uno de ellos.

Para Tsing, el *performance* de los sectores lleva a una acumulación espectacular del capital en la que los inversores especulan sobre si un producto puede o no existir. La especulación, en el caso de la muerte en la Ciudad de México, no tiene que ver con la cantidad de muertos, sino con la cantidad de productos que se puedan ofertar a los deudos en torno a los cadáveres.

Con estos antecedentes, podríamos pensar que, efectivamente, el crecimiento de la industria funeraria sí ha devenido en una acumulación espectacular de capital de las empresas que la constituyen. Este fenómeno que debe verse con cuidado y crítica: es una industria articulada y en permanente cambio, llena de contingencias. A pesar de su heterogeneidad, cuenta con procedimientos estandarizados, también tiende a una homogeneidad y uniformidad en los productos, bienes y servicios que se prestan. Por esta razón, habría que preguntarse sobre sus implicaciones y alcances éticos, legales, económicos, sociales y culturales. Entonces, la industria funeraria puede entenderse como un problema antropológico.

El ensamble de lo fúnebre

Las conexiones e interacciones (Appadurai, 2001) entre diversas comunidades se volvieron esenciales para plantear nuevas preguntas antropológicas que permitieron que se integren nuevas dimensiones al análisis antropológico como: sus relaciones de poder, sus modos de producción e incluso las dimensiones éticas. Para Collier y Ong (2005) es necesario comprender los problemas que plantea el mundo contemporáneo desde estas dimensiones. Se requiere, más bien, que los fenómenos a estudiar se analicen bajo diversas aristas: la tecnociencia, los circuitos de lo lícito e ilícito, los sistemas de administración y gobernanza, además, los dilemas o valores con respecto a lo ético.

Prestar atención a estos temas vuelve visibles las permanentes construcciones y reconstrucciones de las esferas de la sociedad, cultura y

economía: «a medida que las formas globales se articulan en situaciones específicas —o territorializadas en ensamblajes— definen nuevas relaciones materiales, colectivas y discursivas» (p. 4). En efecto, son estos «ensambles globales» los responsables de demarcar, crear y reformar lo que los autores denominan, siguiendo a Paul Rabinow, los *nuevos problemas antropológicos*, cuyos ámbitos están sujetos y atravesados por intervenciones, relaciones y regularizaciones tecnológicas, políticas y éticas.

El término ‘ensamble global’, de Collier y Ong, sugiere inherentes tensiones, ya que lo global obliga a mirar un espectro amplio en movimiento, mientras que el ensamble comprende por su parte, heterogeneidad, contingencia, inestabilidad, y estar *situado*. Lo social, en estos casos, debe verse como un rango especial de las *formas* de conocimiento, los modos de intervención tecnológica y los arraigos institucionales: mecanismos de coordinación económica, regulación e instituciones de ciudadanía, que definen las normas y formas de la vida colectiva de los residentes de países urbanizados e industrializados (p.15). ¿Por qué se requiere de esta nueva mirada? A partir de la posmodernidad, los cambios no deben ser entendidos bajo una lógica simple, ya que ha habido cambios constantes y contingentes en los campos de la moral, ética o valoración política. (p.17).

Estos ensamblajes serán indispensables para entender a la industria funeraria, y sobre todo a sus dimensiones éticas, como han sugerido autoras como Jessica Mitford (1963) y Hikaru Suzuki (2001, 2009). La comercialización de la muerte incluye la manipulación de compradores en estado vulnerable, haciendo que sea un proceso de comercio injusto. En muchas ocasiones, se venden o se ofertan servicios que al final no se entregan o mercancías innecesarias como ataúdes excesivamente costosos, a esto se suman otras autoras, como Mary Roach (2003) o Caitlin Doughty (2017), quienes señalan que el embalsamamiento es una tradición adoptada por la industria funeraria para su beneficio, además de que, en ocasiones, se considera poco ética. En la Ciudad de México, los servicios que se ofertan en Gayosso y J. García López a veces no se cumplen a cabalidad¹⁵⁵, sin embargo, Gayosso repite en su discurso de manera constante el aval que les ha dado la Procuraduría Federal del Consumidor del Gobierno mexicano

¹⁵⁵ No se cumplen por diversas razones, a veces los clientes piden que no se sirvan ciertos servicios o hay quienes no consumen los productos pagados en el catering.

(PROFECO), mientras que J. García López incluye sus certificados ISO de calidad para convencer a sus potenciales clientes. Empero, los clientes no siempre leen los términos de los contratos.

Sobre la cremación hay datos importantes, mientras que Gayosso menciona a sus potenciales clientes que tener cenizas en casa es ilegal —está prohibido por la Iglesia y por el Estado—, J. García López tramita permisos especiales para que sus clientes puedan conservarlas lejos de «lugares sagrados», esto último probablemente se debe a que la empresa no posee mausoleos, mientras que Gayosso tiene dos: uno en Félix Cuevas y otro en Sullivan.

Otro de los datos a tomarse en cuenta es el asunto de los diamantes que justamente se elaboran a partir de las cenizas que se obtienen de la cremación.

Muchas de las percepciones negativas sobre la industria ocurren porque provee servicios en momentos álgidos, de emociones intensas o de aflicción y por tanto inestables. Sin embargo, hay que mencionar también que, al ser una industria tan lucrativa —muertos nunca faltan, ni faltarán—, también depende mucho de la opinión y de la satisfacción de sus clientes y necesita que se recomienden sus servicios para garantizar su subsistencia. Hay estudios, como los de R. Pine y Dereck I. Philips (1970) que analizan cómo funcionan los costos, a partir de la edad y condición cultural y social de quienes contratan estos servicios.

Alrededor de los rituales de la muerte también se ponen en juego significados respecto a la reputación y la clase —además de permanentes valoraciones a nivel ético—. Al considerar a la industria funeraria como un ensamble, se deben analizar las condiciones y contextos del difunto y su familia; sus ámbitos políticos y económicos; sus filiaciones religiosas y académicas, y su *status* social y contexto cultural. Además, hay que observar qué servicios se desplegaron alrededor del difunto en el velorio, qué procesos de maquillado, vestido, ornamentación y rituales de despedida se llevaron a cabo y, entre otras consideraciones, dónde fue enterrado o si fue cremado.

La estandarización y mercantilización del ritual es algo que en ambas empresas se nota, aún más, a nivel discursivo. Las dos realizan obituarios análogos y virtuales y, de esta forma, la industria controla los dispositivos con los que se recuerda a los muertos: ponen palabras para

los deudos, pero lo hacen en sus propios términos, aprovechándose de su estado. Son las empresas las que jalan un mismo hilo discursivo, uno que es repetitivo y no individualiza, sino que estandariza. Construyen un discurso que apela a lo emotivo, a la memoria, al recuerdo. Hay que prestar especial atención sobre todo a la sala del Último Adiós.¹⁵⁶

Como conclusión, y para recapitular, la industria funeraria debe ser vista como un *ensamble global* que ha logrado adaptarse por estar en constante movimiento a causa de las necesidades locales y transnacionales, y por las continuas tensiones y negociaciones en sus formas. Esto habla de que el ensamble atiende a poblaciones heterogéneas cuyas dimensiones éticas, políticas y económicas son tan flexibles y variadas como los bienes, productos y servicios que ofrecen, hablamos de un mercado y de consumidores que llegan a puntos tan extremos como el solicitar u ofertar que las cenizas de sus muertos se conviertan en diamantes.

Al final, la muerte y todo lo que esta conlleva es tan misterioso y desconocido que da cabida a la farsa, la mentira, el comercio injusto y la competencia desigual. Al convertir a la muerte en un motivo del mercado, se la somete a una cadena de producción, a un espectáculo estandarizado; se la transforma en objeto de inversión y, entonces, en una excusa para lograr una transacción.

Bibliografía y fuentes de consulta

- Appadurai, A. (2001). *La Modernidad Desbordada*. Ediciones Trilce/FCE.
- Ariès, P. (2008). *Morir en Occidente, desde la Edad Media hasta nuestros días*. Adriana Hidalgo Editora.
- Collier, S. J. y Ong, A. (2005) Global Assemblages Anthropological Problems. En S. J. Collier y A. Ong (Eds.) *Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems* (3-21). Blackwell Publishing.

¹⁵⁶ Según Sheila Patterson, como ya se había mencionado anteriormente, este es un servicio patentado por Gayosso, pero que J. García López también oferta en de sus paquetes.

- Debray, R. (1994). *Vida y muerte de la imagen: historia de la mirada en Occidente*. Paidós Ibérica.
- Doughty, C. (2017). *From Here to Eternity: Travelling the World to Find the Good Death*. Norton & Company.
- Douglas, M. (1973). *Pureza y Peligro*. Siglo XXI.
- Higareda, D. y Hernández, D. (2017, 1 de noviembre). En CDMX, 50% de cadáveres son cremados. *El Universal*. <http://www.eluniversal.com.mx/periodismo-de-datos/en-cdmx-50-de-cadaveres-son-cremados>
- Lomnitz, C. (2006). *Idea de la muerte en México*. Fondo de Cultura Económica.
- Mitford, J. (1963). *The American Way of Death*. Simon & Schuster.
- Pine, V. R. y Philips, D. (1970). The cost of Dying: A sociological analysis of funeral expenditures. *Social Problems*, 17 (3), 405-417.
- Roach, M. (2003). *Stiff: The Curious Lives of Human Cadavers*. Norton & Company.
- Sherman, D. (2014). *In a strange room: Modernism's corpses and mortal obligation*. Oxford Scholarship.
- Suzuki, H. (2001). *The Price of Death: the funeral industry in contemporary Japan*. Stanford University Press.
- (2009). Funeral Industry. En C. Bryant y D. Peck (Eds.), *Encyclopedia of Data and the Human Experience* (477-480) SAGE.
- Tsing, A. (2001). Inside the economy of appearances. En A. Appadurai (Ed.), *Globalization* (155-188). Duke University Press. pp. 155-188
- Wallerstein, I. (1979). *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía mundo europea en el siglo XXI*. Siglo XXI.

ESPACIOS DE MEMORIA EN CHILE: LUGARES DE RECUERDO Y RESISTENCIA AL OLVIDO

EL CASO DEL CENTRO DE DETENCIÓN, TORTURA Y EXTERMINIO, EX-NIDO 20 (SANTIAGO DE CHILE)

Felipe Hernández Valdés¹⁵⁷, Camila Silva Saunders¹⁵⁸ y Nayeli Palomo¹⁵⁹

¹⁵⁷ Sociólogo por la Universidad de Chile y máster en Estudios Urbanos por FLACSO Ecuador con experiencia en temáticas urbano-territoriales, comunitarias, culturales y gestión de redes, coordinación y ejecución de proyectos sociales en comunidades en contexto de vulnerabilidad social y económica. Tiene experiencia en investigación, planificación y manejo de metodología cuantitativa y cualitativa.

¹⁵⁸ Antropóloga social, titulada por la Universidad de Chile y máster en Investigación Avanzada e Intervención Social por la Universitat Autònoma de Barcelona. Desde el 2011 está vinculada a la investigación académica y profesional, y a la antropología aplicada en torno a temáticas de patrimonio material e inmaterial y la reconstrucción de memoria histórica. A partir de 2016 adquirió una especialización en el campo de la educación por medio de su experiencia como metodóloga del Ministerio de Educación para el desarrollo de programas de estudio de la asignatura de Lengua y Cultura de los Pueblos Originarios.

¹⁵⁹ Antropóloga por la Universidad Academia de Humanismo Cristiano de Santiago de Chile y máster en Etnología especialidad Museología: Patrimonios inmateriales y colecciones por la Universidad de Estrasburgo, Francia. Desde 2011 ha participado de manera independiente en proyectos de investigación y promoción en antropología visual, patrimonio cultural inmaterial, memorias y museo. En su quehacer ha pensado la disciplina como una manera de crear puentes entre las diferentes formas de saber.

Presentación¹⁶⁰

En el presente documento se expondrán una serie de contenidos que se denominaron al momento de su presentación en Chile como *Testimonios sobre el Centro de Detención y Tortura Ex-Nido 20* (Palomo Calame, Silva Saunders y Hernández Valdés, 2018) y cuyo objetivo fue avanzar hacia la puesta en valor del Sitio de memoria Ex-Nido 20¹⁶¹, a través de una aproximación a la memoria e historia de este centro de detención, en este caso, a partir del relato de actores sociales vinculados con el espacio.

Este trabajo representa el cierre de un ciclo de investigación, en tanto instancia de devolución de contenidos, y la apertura a nuevas problemáticas asociadas con la memoria histórica reciente, tanto para quienes formaron parte de este proceso de reconstrucción, como para la comunidad que se vincula actualmente con el espacio.

Agradecemos a cada una de las personas que generosamente y de manera voluntaria transmitieron su testimonio sobre el lugar, en especial a Margarita, Cristian, Evelyn, Roberto, Claudio, Gerardo, Alejandra, Armando, Carmen, Juan y Erika.

Consideramos como colectivo que la puesta en valor de la memoria en un contexto de desapariciones forzadas, pactos de silencio y ausencia de justicia, hasta la fecha, resulta fundamental frente a las atrocidades cometidas por la Dictadura Cívico-militar chilena (1973-1989), tanto para evitar que hechos como estos vuelvan a ocurrir, como para potenciar la enseñanza-aprendizaje del pensamiento crítico en la sociedad en su conjunto, a través de la democratización de las herramientas de investigación y su puesta al servicio de la memoria.

Los relatos que acá se exponen se entrelazan con la historia de Chile, la de la Dictadura y la de las vidas de miles de personas que desde la resistencia lucharon por un proyecto político, sobrevivieron e

¹⁶⁰ La presentación original de este documento se hizo el 12 de septiembre de 2018 en las dependencias del Sitio de Memoria Ex-Nido 20 en Santiago de Chile. Por otro lado, esta ponencia se presentó el 5 de septiembre en el iv Seminario Internacional Procesos Urbanos Informales «Habitación global con justicia socio-territorial» que se realizó entre del 4 al 7 de septiembre de 2019 en Bogotá (Colombia).

¹⁶¹ El Consejo de Monumentos Nacionales de Chile ha declarado varios lugares donde ocurrieron violaciones a los derechos humanos como Sitios de memoria, entre ellos la casa conocida durante la Dictadura como Nido 20.

hicieron frente a la opresión, muchas veces desde los márgenes de la ciudad. En este sentido, esperamos que esta experiencia contribuya al ejercicio de las memorias y a levantar la dignidad de la lucha política actual por la visibilización de Ex-Nido 20.

Por otra parte, la investigación buscó aportar en la materialización de contenidos que a veces resultan abstractos y lejanos, no obstante, desde una perspectiva histórica, son más bien recientes y necesarios en el marco de la protección y el resguardo de los derechos humanos.

Metodología implementada

Esta investigación se realizó mediante el análisis de observaciones y entrevistas que dieron cuerpo al relato etnográfico que constituye el presente trabajo. Por esta razón la investigación se sostiene en la etnografía tradicional, es decir, una

[...] investigación social basada en la observación cercana, en el terreno, de personas e instituciones en tiempo y espacio reales, en la que el investigador se inserta cerca (o dentro) del fenómeno a estudiar a los efectos de detectar cómo y por qué los actores en escena actúan, piensan y sienten. (Auyero y Swistun, 2008, p. 35)

De esta manera se usó la observación como estrategia de registro y descripción de los hechos ocurridos en el barrio y el propio Sitio de Memoria Ex-Nido 20 a través de pautas de registro de cada momento histórico del lugar reflejado en los grupos de entrevistados que se determinaron en conjunto con la organización del centro. El interés por esta técnica radica en la posibilidad que esta entrega para la producción «de conocimiento de la realidad que sólo pueden efectuarse teniendo a mano diferencias que surgen en la sociedad. Todas sus formas son correlatos de su diferenciación, y sus incrementos de complejidad traen aparejados esquemas de observación cada vez más sofisticados» (Canales, 2006, p. 331). Por otro lado, se recurrió a la entrevista semiestructurada como herramienta de recolección de información de habitantes del barrio, integrantes de la Agrupación Comité de Derechos Humanos Ex-Nido 20, y familiares y sobrevivientes de la Dictadura que pasaron por este espacio, pues dicha técnica «pone en relación de comunicación directa cara a cara a un investigador/entrevistador

y a un individuo entrevistado con el cual se establece una relación peculiar de conocimiento que es dialógica, espontánea, concentrada y de intensidad variable» (Canales, 2006, p. 219).

Este trabajo se llevó a cabo en las dependencias del Sitio de Memoria Ex-Nido 20 y consistió en el reconocimiento y construcción de un mapa de actores clave vinculados con el espacio durante distintos periodos de tiempo para la siguiente etapa de registro testimonial. Por medio del Mapa de Actores, primer resultado del proyecto, se construyeron perfiles de entrevistados, los que se dividieron en cuatro grupos y que se asociaron directamente según su relación con el lugar, el territorio y la propia ciudad de Santiago:

1. Personas relacionadas a la ocupación previa al Golpe
2. Vecinos y vecinas de Santa Teresa 037
3. El Comité Derechos Humanos Ex-Nido 20
4. Colaboradores, sobrevivientes y familiares

Posteriormente, a partir de conversaciones con la directiva y vecinos del Ex-Nido 20, se pudo contactar a personas ligadas al espacio antes de que esté fuera allanado por la Fuerza Aérea (DIFA) y el Comando Conjunto.

Fue así como se definió una lista total de once personas (Tabla 1), a quienes se entrevistó en profundidad entre octubre de 2017 y febrero de 2018, tanto dentro, como fuera del Ex-Nido 20. Cada una de estas instancias implicó el uso de consentimientos informados para el registro audiovisual de lo señalado y el uso de la información en el marco del desarrollo del actual proyecto.

Tabla 1

Listado de Entrevistados

Nombre	Tipo de entrevistado
Juan Espina	Agrupación Nido 20
Erika Spuler	Colaboradora Agrupación Nido 20
Alejandra Parra	Colaboradora Agrupación Nido 20

¹⁶² Movimiento de Izquierda Revolucionaria.

Carmen Ovalle	Familiar de Víctima de Nido 20
Evelyn Gahona	Familiar de Víctima y DD.DD de Nido 20
Armando Mena	Sobreviviente
Claudio Duarte	Vecino
Gerardo Silva	Vecino
Roberto Tobar	Vecino
Cristian Castillo	Exmilitante del MIR ¹⁶² (que ocupó la casa antes de allanamiento)
Margarita Marchi	Exmilitante del MIR

Un paso ulterior fue el análisis que, desde el punto de vista técnico, se pudo realizar de las entrevistas y la elaboración del presente documento que constituye un relato articulado de todas las opiniones, vivencias, percepciones y valoraciones del Sitio de memoria Ex-Nido 20.

Marco de análisis y organización de contenidos

En cuanto a la organización de los contenidos, el primer capítulo busca reconstruir la historia de la casa en el contexto del barrio en el que se inserta y desde la voz de los vecinos que viven ahí hasta la fecha, para luego visibilizar la experiencia de ocupación del inmueble, en la clandestinidad durante los primeros años de la Dictadura, por parte del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR). Acto seguido, se explica el allanamiento y ocupación del lugar como Centro de Detención y Tortura en 1975 y, finalmente, se exploran aspectos relativos al uso del espacio durante el resto del periodo represivo hasta la vuelta a la democracia.

El segundo capítulo describe el trabajo de memoria hecho por la agrupación Comité de Derechos Humanos Ex-Nido 20 para recuperar la casa a través de la solicitud una medida de protección mediante la categoría de monumento histórico, y darle uso hasta la actualidad.

El tercer capítulo, por su parte, reconstruye las experiencias de sobrevivientes y familiares de quienes pasaron por Nido 20, el impacto de este evento en sus vidas y su actual vínculo con la Agrupación, con la casa y el propio barrio. Para concluir, se exponen algunas consideraciones finales y reflexiones del equipo de investigación.

Para esta publicación solo se expondrán los capítulos I y III, pues en ellos se concentra gran parte de los contenidos que se espera relevar en esta ponencia.

Primer capítulo

Nido 20 antes de Nido 20: Santa Teresa 037

El presente capítulo se construye a partir del relato de los vecinos de Santa Teresa 037, quienes junto a sus familias han vivido en el paradero 20 de la Comuna de la Cisterna en algunos casos por más de cuarenta años. A ellos se suman las memorias de militantes del MIR, habitantes de Santa Teresa 037 entre los meses de abril y octubre de 1974 y, de manera paralela, la revisión y utilización de fuentes secundarias o bibliográficas para favorecer la comprensión del contexto sociocultural y político de la época.

La lectura que aquí se propone respecto de cómo era la vida en el periodo de la Unidad Popular y la Dictadura en el barrio del que forma parte la vivienda en cuestión ha sido elaborada a partir de relatos de vecinos, quienes entre 1972 y 1975, tenían entre ocho y diecisiete años. Corresponde, por tanto, a la memoria de niños, niñas y adolescentes de la cuadra sobre este momento de la historia de Chile, quienes experimentaron de manera directa la llegada de los militares.

Los aspectos relativos al uso de la vivienda, mientras fue casa de seguridad del MIR, han sido levantados y puestos en orden a partir de reflexiones provenientes de primera fuente. Cabe destacar que el relato de los vecinos, sumados a la búsqueda de fuentes digitales, permitieron reconocer y posteriormente contactar a las personas que vivieron en Santa Teresa 037 en 1974, a militantes del MIR que accedieron amablemente a ser entrevistados y, manifestaron al calor del diálogo, haber reconstruido la historia de uso del lugar a partir de esta investigación transdisciplinaria.

La organización de la información da cuenta, en primer lugar, de la época colegial durante la Unidad Popular. Luego de ello, se hace referencia a la llegada de la dictadura, para continuar con una descripción de la vida de en contexto de clandestinidad.

Un cuarto eje detalla las características de la vivienda desde la perspectiva de los antiguos habitantes y vecinos a fin de reconocer

transformaciones del espacio. A esto le sigue la descripción del momento en el que el MIR decidió abandonar Santa Teresa 037 por motivos de seguridad. Acto seguido, se hace mención acerca del allanamiento del lugar y la posterior instalación de Nido 20, casa de tortura del Comando Conjunto. Para finalizar con aspectos del uso del espacio luego de Nido 20.

El Barrio y la escuela durante la Unidad Popular

Los niños, niñas y adolescentes de la cuadra compartían la vida de barrio y el espacio escolar, por tanto, se conocían entre sí, así como a sus respectivas familias «en ese momento, estaba en el paradero 19, el colegio de monjas que ahora es solo de niñitas, hasta ese momento era mixto. Éramos casi todos de ahí y del Don Bosco de acá del 22»¹⁶³.

Para este grupo, que le otorga valor al juego y al encuentro con los amigos, la calle representa un territorio familiar, «no había internet, no había cable, algunas casas tenían teléfono y algunas tenían tele. Los que no teníamos tele, hacíamos vida de niños normales, de los que juegan en la calle, estas casas tienen poco patio, así que ocupábamos la calle»¹⁶⁴.

En cuanto a la dimensión del barrio, este adquiere un sentido acotado, ya que corresponde al entorno social más cercano, «hasta la esquina, era como este entorno, los amigos de la otra calle y un poco de acá» indica un vecino. En cuanto a los atributos del sector, destaca la tranquilidad, así como el que todas las personas se conocen entre sí y que comparten determinadas fechas significativas. «Los vecinos nos conocíamos, todos compartían [...], nos juntábamos para el año nuevo en ciertas casas, había toda una cosa de barrio, había onda de barrio, tranquilo en realidad, súper tranquilo»¹⁶⁵.

Desde la perspectiva de los más jóvenes, el día a día asociado a la Unidad Popular no acontece dentro de los límites del barrio, sino en las cuadras de más allá e implica una realidad ajena, propia de los mayores, *los lolos*. Respecto a ello, uno de los niños de la época señala,

¹⁶³ Vecino de Santa Teresa 037, comunicación con el equipo de investigación entre diciembre del 2017 y marzo 2018.

¹⁶⁴ *Ibidem*.

¹⁶⁵ *Ibidem*.

[...] dos cuadras más allá de donde está la plaza, sí había una onda, donde se juntaba gente, donde el partido Socialista tenía movimiento, tenía participación [...] Yo no viví eso, porque estaba un poco más acá, éramos más ajenos a eso [...] nosotros no éramos tan pelusones tampoco.¹⁶⁶

Se reconoce una diversidad política de los grupos familiares. Había «gente de derecha, de izquierda [...] un grupo se tomó la gran avenida en contra del gobierno de la Unidad Popular, [...] Unos que eran del GAP, unos que eran del MIR. Era totalmente variado, completamente diverso políticamente y armónico»¹⁶⁷. Existían buenas relaciones entre vecinos que se expresaban en la posibilidad que les daban sus padres de jugar juntos. Respecto a ello uno de los testimonios destaca «teníamos vecinos que eran militares ya retirados [...] yo me juntaba con sus hijas y no había ningún problema»¹⁶⁸.

A pesar de ello, la comuna, desde lo político, se visualiza como un territorio donde la Fuerza Aérea tiene presencia importante, sobre todo, durante dicho periodo. Esta situación, está relacionada, para algunos entrevistados, con el hecho que la casa fuera allanada y se instalara Nido 20, centro operado por el Comando Conjunto, entidad vinculada con la Fuerza Aérea.

Comienzan «los días grises» con la irrupción de la Dictadura

La Dictadura irrumpe «de sopetón» en el cotidiano de estos niños y adolescentes, comienza el toque de queda¹⁶⁹, las preguntas sin respuesta y los días grises.

tengo esos pantallazos e imágenes de niño, de días grises que hicieron más triste la situación [...] Sobre todo, que se empiezan a saber cosas

¹⁶⁶ *Ibidem.*

¹⁶⁷ *Ibidem.*

¹⁶⁸ *Ibidem.*

¹⁶⁹ Consiste en la prohibición de transitar libremente por las calles de la ciudad bajo amenaza de detención. «Hay que empezar a entender que hubo toques de quedas. Entonces uno decía, “¿Por qué tengo que estar guardado a las cuatro de la tarde? Si está de día [...] no había una explicación, tenías que irte para adentro, como niño» (Claudio, vecino de Santa Teres 037, comunicación personal).

[...] amigos que no lo están pasando bien [...] que están pasando cosas al otro lado de la panamericana, en San Joaquín.¹⁷⁰

El traspaso de información de boca a boca respecto de lo que estaba ocurriendo, de manera paralela, en distintos puntos de la comuna y la zona sur de Santiago como consecuencia de la llegada de los militares se acrecentó, instaló el miedo en la vida cotidiana y se hizo visible también en la Gran Avenida, situación que intensificó la sensación de horror que ya existía entre los vecinos del barrio de siempre. Ejemplo de ello es la memoria de un vecino respecto de lo que había visto una niña que era parte del grupo en ese entonces

¿Qué se veía por la gran avenida? [...] Pasaban muchos camiones y una amiga, de la segunda cuadra [...] ella siempre repitió que ella vio un camión lleno de gente. Lo contó desde niña, hasta grande [...] en buena y en mala onda. Contó que vio un camión lleno de gente muerta, así uno arriba del otro, pero indescriptible: brazos para allá piernas para acá, cabezas para allá. Era una cosa indescriptible. Y los milicos, por la orilla del camión, parados.¹⁷¹

El relato de las y los entrevistados, permite constatar cómo el contexto sociopolítico dictatorial irrumpió en el tejido social del barrio y lo fracturó. «Se siembra una mala onda», comenta un vecino, mientras otro complementa: «[...] mi papá escuchaba radio Moscú en el dormitorio [...] si te escuchaban que estabas escuchando algo, te podían denunciar, porque todo era denunciabile»¹⁷².

Nido 20: Allanamiento de Fuerza Aérea e instalación del Comando Conjunto

La apropiación de viviendas que previamente habían sido utilizadas por los partidos de izquierda como casas clandestinas de resistencia por parte de los militares es una práctica que se reconoce al menos en el actuar de Edgard Ceballos, agente de la Dirección de Inteligencia de la Fuerza Aérea (DIFA). Un militante del MIR relata lo siguiente:

¹⁷⁰ Vecino de Santa Teresa 037, comunicación con el equipo de investigación entre diciembre del 2017 y marzo 201.

¹⁷¹ *Ibidem.*

¹⁷² *Ibidem.*

En la casa dónde yo caí, que es un departamento que a mí me arrendaban [...] ahí donde estaba la oficina del Ictus, del teatro [...] El tipo se quedó con el departamento mucho tiempo [...] No lo entregó a la dueña del departamento, porque se suponía que la dueña me lo había arrendado con conocimiento de causa, es lo que él dice [...] Ahí llegaban todos los oficiales de provincia. Era como una especie de residencia para ellos.¹⁷³

En consideración de lo anterior y luego de sufrir un allanamiento por parte de la Fuerza Aérea, Santa Teresa 037 pasa a ser Nido 20 en 1975, eso justifica el origen del nombre.

Ese nombre lo tomaron de la gente que intervinieron [sic] la casa, la gente de la fuerza aérea como el Comando Conjunto. Cuando las fuerzas militares hicieron abandono del lugar, en la cuadra se retomó cierta calma, lo que se reconoce en que esta volvió a ser un espacio de juego, «nos dio como un poco más de libertad, como niños, para jugar».¹⁷⁴

Se disipa, en definitiva, la atmósfera de miedo que era una característica cotidiana «empiezas a romper esos temores. Y, de hecho, que la gente se vaya significa de alguna manera que las cosas empiezan a volver a su normalidad»¹⁷⁵.

El uso del inmueble en las décadas siguientes

A modo de síntesis, se puede indicar que, una vez abandonado el lugar por el Comando Conjunto, ocurrió lo siguiente:

- Se abandonó la propiedad por más de un año.
- Se cree que la Asociación de Diabéticos de Chile permaneció en el lugar cerca de cinco años.
- Se instala Corporación Nacional de Laringectomizados de Chile, CONALACH.

¹⁷³ Militante del MIR acerca del actuar de Edgard Ceballos, comunicación personal con el equipo de investigación entre diciembre de 2017 y marzo 2018.

¹⁷⁴ Vecino de Santa Teresa 037, comunicación con el equipo de investigación entre diciembre del 2017 y marzo 201.

¹⁷⁵ *Ibidem*.

- Se recupera el espacio por parte del Comité de Derechos Humanos Ex-Nido 20¹⁷⁶ colectivo de memoria.

Tercer capítulo

Víctimas de la violencia de estado en Nido 20 y sus familiares

A continuación, se exponen los relatos de quienes, de manera directa o indirecta, se relacionaron con Nido 20 como espacio de detención y tortura. En el proceso de levantamiento de información, gracias a entrevistas a informantes claves, se logró contactar al sobreviviente Armando Mena, a Evelyn Gahona, hija de Alonso Gahona, detenido y desaparecido que fue visto por última vez en Nido 20 y a Carmen Ovalle, hija de Carmen Correa, sobreviviente que fue detenida y torturada en Nido 20 y que murió en 2012.

A través de estos tres relatos se reconstruye probablemente el momento más cruel y siniestro de este inmueble que durante los años 1975 y 1976 sirvió como uno de los lugares donde se detuvieron y torturaron a decenas de hombres y mujeres durante los primeros años de la dictadura cívico-militar chilena. Como se ha expuesto en capítulos anteriores, Nido 20 corresponde a un inmueble ubicado en la comuna de La Cisterna y está ubicado en la calle Santa Teresa 037, en Gran Avenida, entre las calles el Parrón y Fernández Albano. Fue administrado por la Dirección de Inteligencia de la Fuerza Área (DIFA) y sirvió como lugar de tránsito para detenidos que circulaban desde el Cuartel Cerrillos, Fuerza Área de Gran Avenida, 3 y 4 Álamos, entre otros.

Las historias de Mena, Ovalle y Gahona buscan reconstruir desde sus experiencias personales lo que este inmueble significó en sus vidas y familias. Algunos datos, fechas, nombres y lugares que aparecen a lo largo de las entrevistas pueden no coincidir con la historia oficial. Asumimos que esto es parte del ejercicio de memoria sin reparación y reconocimiento que muchas víctimas viven día a día en nuestro país. Con todo, ninguna de estas confusiones resta veracidad a lo aquí ocurrido.

¹⁷⁶ Al momento de instalarse en Santa Teresa 037, la Agrupación Comité de Derechos Humanos Ex-Nido 20 se encontraba organizada de manera informal, aún no se constituía como una organización con personería jurídica.

Armando Mena

Armando Mena tiene 87 años, está jubilado y es viudo. Su recuerdo comienza en la Unidad Popular, como habitante de la Población Clara Estrella de La Cisterna (actual Lo Espejo). Al momento del Golpe de Estado, Mena tenía 42 años, era vendedor y comerciante, militante del Partido Comunista, estaba casado con Victoria García Ladrón De Guevara y tenía seis hijos.

Los recuerdos de Armando Mena sobre la Unidad Popular, el Golpe de Estado y su detención se cruzan, de manera inseparable, con eventos familiares y decisiones personales, y muchas veces van y vienen en el tiempo. Sus testimonios no son lineales por la confusión propia de la edad y porque él, además, explica desde la tristeza y frustración qué significó ver el fin del proyecto político y social de la Unidad Popular del que fue parte activa. Estas circunstancias contextualizan su testimonio y dan sostén a su relato de manera evidente. El paso por Nido 20 fue uno de los tantos sitios de detención en los que Armando Mena fue torturado y vulnerado por casi diez meses, desde su desaparición hasta su liberación en Puchuncaví, entre los años 1975 y 1976.

El día que me detuvieron, me detuvieron en la casa [...] De ahí me llevaron a un hangar de la Línea Aérea Nacional que estaba en Cerrillos. En Cerrillos debo haber estado unos dos o tres días, una cosa así. Después pasamos a otro centro de tortura, una casa dónde había música constantemente, tenía un segundo piso y tocaban música clásica [Sector República]. Ahí se hizo una simulación conducente a sacar más información de parte mía y a confesar cosas que obviamente no había hecho. Yo no firmé nada. Yo firme al final, porque ya no sacaba nada con no firmar y de ahí me trasladaron entonces a otro lugar. No sé, estuve como en dos o tres lugares distintos. Nido 20 aparece después de ese recorrido por Cerrillos y las dos o tres partes posteriores.¹⁷⁷

Las fechas exactas de su aprehensión en Nido 20 y otros centros de detención y tortura fueron difíciles de recordar para Mena, su memoria era frágil y, además, las precarias condiciones en que fue

¹⁷⁷ Armando Mena, sobreviviente de Nido 20, comunicación con los autores, 2018.

trasladado de un lugar a otro no le permiten ordenar de manera lineal su paso por Cerrillos, Nido 20, Tres Álamos y otros. Por otro lado, son pequeños eventos, recuerdos y comentarios los que lo situaron en dichos lugares, estos eventos apelaban a coincidencias con eventos de relevancia nacional.

Con relación a Nido 20, si bien el entrevistado es de la Zona Sur de Santiago y conocía el sector en el que se emplazaba dicho centro, nunca había escuchado de este lugar. Al igual que con Tres Álamos, la identificación de Nido 20 para Mena ocurrió casi de manera azarosa.

[Sobre la identificación y reconocimiento de Nido 20] Otro compañero que era justamente del sector del Bosque. Él descubrió que estábamos ahí porque relacionó la sirena de una bomba de incendio con un lugar que él recorría habitualmente. Entonces cachó que era el sonido y que estaba muy cerca. Entonces un día les dijo a ellos [a los militares]: «Yo sé dónde estoy». A ellos los sorprendió. Dijo: «Yo sé dónde estoy»¹⁷⁸. Y ahí era el castigo meterlo al clóset.¹⁷⁹

Mena estuvo 57 días preso en Nido 20 y, tal como explica el relato anterior, no conocía este lugar hasta después de su detención. De su estadía en Nido 20, él recuerda:

Uno de los lugares que tengo más próximo en la memoria es el lugar donde está el clóset, donde estaba el compañero que descubrió este asunto. En una oportunidad, ellos simularon una situación para que nosotros escapáramos. Por fortuna, nadie agarró papa, porque el objetivo era justamente liquidarnos en la fuga. Ahora de los espacios, yo nunca vi la piscina. Dentro de la casa el baño y un lugar más amplio donde estábamos sentados todos en el suelo, apoyados en el muro [se refiere a la sala con la chimenea]. Ese es el lugar porque los barrotes se podían ver a través de ellos y como soy medio narigón, se me genera un ángulo que me permite ver¹⁸⁰. Entonces ese espacio lo vi, como vi el compañero del clóset también.¹⁸¹

¹⁷⁸ Se le comentó a Armando la posibilidad de que esa persona hubiese sido Alonso Gahona, pero él no lo confirmó.

¹⁷⁹ Armando Mena, sobreviviente de Nido 20, comunicación con los autores, 2018.

¹⁸⁰ Efectivamente las ventanas del *living* de la casa tienen barrotes de protección en sus ventanas.

¹⁸¹ Armando Mena, sobreviviente de Nido 20, comunicación con los autores, 2018.

Sobre la experiencia de Mena en Nido 20, los recuerdos que emergen se concentran en los lugares específicos en donde él estuvo. La sala con la chimenea parece ser uno de los espacios más significativos para los detenidos y su recuerdo parece delatar al centro en diversos testimonios y denuncias. El baño y las piezas son también espacios claves, pues constituían el tránsito evidente desde el espacio de «descanso», como el *living*, a los de tortura y maltrato, como piezas y clósets, de los que luego pasaban a espacios de «recuperación»: el baño.

La duplicidad de actividades que se desarrollaron en este espacio incomoda a quienes pasaron por el lugar y sobrevivieron a la represión. Se comenta que las actividades comunitarias y de capacitación que se realizan en el espacio del Centro Cultural Angela Jeria (parte posterior de la casa, separada del resto) confunden a los visitantes y le quitan valor y sentido a lo que ocurrió (en la casa Nido 20 solo se realizan actividades políticas y conmemorativas, aunque también hay dos salas que ofrecen servicios de biomagnetismos y flores de Bach).

A mí me parece inocuo, por esa misma razón. Es decir, es un lugar que puede ser un Centro de Madres y Apoderados, el lugar no te dice nada. El mensaje que tiene el local es importante. Tienen que decir qué es lo que fue, qué se hizo ahí, contarlo con todos los antecedentes que se tengan: quiénes estuvieron ahí, cómo eran. Yo creo que hasta la anécdota de algunos casos notables se puede mostrar en algún espacio. Yo creo que por ahí va la cosa.¹⁸²

Existe el profundo deseo de situar a Nido 20 en el imaginario de los Derechos Humanos en Chile, asumiendo sus precariedades y evidentes dificultades de gestión. La ausencia de recursos y equipos técnicos con capacidades para administrar y poner en valor el lugar preocupan a quienes se vinculan con él. El deseo de visibilizar a Nido 20 está patente en personas como Armando Mena, quienes, sin duda, valoran el trabajo de la Agrupación que actualmente administra el lugar, pero que quieren más de este espacio y de su impacto en el territorio.

¹⁸² *Ibidem.*

Alonso a través de Evelyn

Evelyn Gahona es la hija menor de Alonso Gahona y perdió a su padre cuando ella tenía siete años. Alonso Gahona Chávez tuvo dos hijos, Evelyn y Yuri. Estaba separado, era un obrero municipal de la comuna de La Cisterna y fue militante comunista hasta su detención el 8 de septiembre de 1975, alrededor de las 19:00 horas, en la vía pública, mientras transitaba a la altura del Paradero 26 de la Gran Avenida, en dirección a su casa.

La infancia fragmentada de los hermanos Gahona se articula en la incesante búsqueda del paradero de su padre. A los siete años, Evelyn acompañó a su familia en el tránsito que, al igual que miles de familias, hacían por los diversos centros de detención de la Zona Sur. La información que la familia recibió en ese momento siempre apuntó a los recintos de 3 y 4 Álamos, ubicados en Calle Cánada, en la comuna de San Joaquín. Debieron pasar casi diez años para que Evelyn y su familia pudieran identificar el lugar desde donde desapareció su padre. Esto ocurrió de manera similar al caso de Carmen Correa. Según Evelyn el testimonio del cabo Andrés Valenzuela fue clave:

Tenía quince años cuando se nos da la noticia de que el papá había pasado por Nido 20. Es una cosa bien complicada para mí, porque después de esta investigación matan a Manuel José Parada, en marzo, y a mí él me da la noticia en enero. Él empieza a contarme de que Andrés Valenzuela había dado descripciones de un hombre que era bajito, crespo, que tenía la chapa del Yuri, que él sabía que tenía dos hijos y que era uno de los hombres que había sido más torturado acá, en este espacio. Y que lo habían detenido en la Casa de la Cultura de La Cisterna.¹⁸³

Evelyn relata que, según las investigaciones en las que habló Andrés Valenzuela, su padre fue detenido en la Casa de la Cultura del 25 (Gran Avenida) y llevado a Nido 20 inmediatamente,

y que él recuerda que era mucho el castigo físico al que lo sometían, que a mi papá lo colgaron en una ducha, luego con mucha sed abrió

¹⁸³ Según el relato oficial, Alonso Gahona fue detenido en la vía pública, cerca del paradero 25/26 de Gran Avenida, a un costado de la Casa de la Cultura de La Cisterna.

la ducha, [y] la dejaron corriendo y según Valenzuela, él murió de una pulmonía. Pero nosotros hemos ido investigando, con mi hermano, con médicos y psiquiatras, y a mi papá le dio un ataque al corazón por la cantidad de electricidad que le colocaron [...] a mi papá le abrieron los deditos de los pies, los talones, las manos, para que pudiera entrar la corriente.¹⁸⁴

Finalmente, de acuerdo al relato de Valenzuela, Alonso Gahona fue llevado, ya muerto, a Nido 18, desde donde fue trasladado al helicóptero que finalmente lanzó su cuerpo al mar, al igual que cientos de víctimas de la dictadura.

Frente a la inexistencia de un vínculo de la entrevistada con la casa durante la Dictadura, su relación con el inmueble es reciente.

La primera vez que vine a este lugar no fui capaz de entrar, fue el año 2010. Lo único que recuerdo de este lugar era la forma de la chimenea que hay afuera y la reja. Quería entrar y ver la casa que se supone que ya era una *casa de la memoria* en 2010 por la Agrupación. Alguien nos dijo que había una agrupación de gente que quería rescatar la casa. Pero nunca fui capaz de acercarme y creo que en el 2010 vine por primera vez un día. Y vine sola. Yo cuando hago esto, trato de venir sola, porque me desarmo. He tratado de ser súper fuerte, que mis hijos me vieran desarmada, para mí era más doloroso aún. Entonces, ese día vine y no fui capaz de entrar, no estaba preparada. La segunda vez vine con una prima en 2012.¹⁸⁵

La identificación del lugar exacto en donde Alonso Gahona desaparece solo se concreta en el aniversario número cuarenta de su desaparición, en 2015. Evelyn se acercó por primera vez a Nido 20 en 2012. La necesidad de Evelyn por acercarse a este espacio, por recorrerlo y conocerlo, se enmarca en la búsqueda de la historia de su propio padre. Las imágenes fragmentadas que tiene de él le impidieron por mucho tiempo reconciliarse con su propia historia. Evelyn comenta: «quiero construir al hombre, quiero construir al padre y quiero construir al obrero... porque hubo un momento en mí de mucha rabia, por muchas situaciones personales, producto también de

¹⁸⁴ Evelyn Gahona, comunicación personal con los investigadores, diciembre 2017.

¹⁸⁵ *Ibidem*.

toda esta historia»¹⁸⁶ Si bien Evelyn y Yuri, su hermano, se opusieron activamente a la dictadura cívico-militar durante su juventud, en la década de los ochenta, fue Evelyn, en la vuelta a la democracia, la que lideró la búsqueda por la verdad y por justicia para su padre. Su hermano Yuri, se radicó en la Región de Coquimbo y mantuvo distancia con Nido 20 hasta la actualidad.

De esas personas que contactaron y celebraron a Evelyn y Yuri, muchas afirmaron haber estado con Gahona en Nido 20. Asimismo, muchas valoran la lealtad de Gahona quien no delató a sus compañeros y recuerdan a sus hijos como parte inexorable de su vida. «Hay algunas que han muerto y otras que no y todas eran miembros del Partido Comunista, estuvieron con mi papá aquí y bueno que militaban con mi papá»¹⁸⁷. El vínculo de Alonso con sus hijos fue clave para articular la historia de su desaparición y su presencia en Nido 20. Muchos de los sobrevivientes recuerdan a Alonso por estar siempre con sus hijos en la militancia, por lo que su cara les fue familiar en el contexto de detención y represión.

La relación de Evelyn con el espacio es dolorosa, aunque ha intervenido ella misma el inmueble con murales y otras instalaciones artísticas. Las habitaciones de Nido 20 probablemente le recuerdan la etapa más triste y dolorosa de su vida, la de perder a su padre y aún no saber el paradero de su cuerpo. Sobre este vínculo emocional con la casa, la entrevistada comenta:

«Todavía creo que me falta mucho a mí para poder reencontrarme con este lugar. Si bien es un lugar que no me es doloroso entrar, tampoco estoy para ahondar más en eso, me provoca dolor saber que estuvo mi papá. Y porque cuando viene todo este suceso de la casa, yo estaba muy enojada con mi papá. Hubo un momento en mi vida en el que yo lo culpabilicé mucho, por eso me he mantenido más al margen.»¹⁸⁸

La entrevistada considera que la casa tiene importantes modificaciones hechas principalmente por las anteriores administraciones, como ejemplo menciona que los azulejos del baño no son los originales o que, incluso, el baño parece particular en su

¹⁸⁶ *Ibidem.*

¹⁸⁷ *Ibidem.*

¹⁸⁸ *Ibidem.*

distribución. Con esto Evelyn sugiere que también se han hecho modificaciones estructurales en la casa para ocultar su pasado y las huellas de este. Al igual que los otros entrevistados, los espacios de mayor reconocimiento y que además Gahona visita cuando va a la casa son la sala con la chimenea y la pieza donde su padre fue torturado en el clóset. «Al baño voy. Creo que he estado tres veces ahí, solamente para cuando hay fechas de mi papá»¹⁸⁹. Sobre la situación actual de Nido 20, Gahona muestra recelo de su administración y gestión:

Finalmente, Evelyn Gahona reflexiona sobre el devenir de Nido 20, su inclusión en la red de Sitios de Memoria y su rol como lugar de reflexión sobre los Derechos Humanos en la zona sur de Santiago, su mirada apunta a visibilizarlo, ponerlo en valor y apoyar la gestión de la Agrupación que lo administra, reconociendo su compromiso y trabajo.

Nido 20 está súper invisibilizado. Lo atribuyo a que no hemos sido capaz de levantar la casa. Y cuando digo «no hemos sido», también me incluyo porque ciertamente cuando yo llego acá, lo primero que me dice don Juan y don Fidel [es] «pero si esta casa está abierta para usted cuando quiera». Entonces tampoco me he dado el tiempo de tomar el nombre de la casa, visibilizarlo y cambiarlo.¹⁹⁰

Consideraciones finales

A modo de cierre, quisiéramos mencionar cuatro aspectos que surgen como resultado del análisis de los relatos de los distintos actores en torno a Ex-Nido 20. En cuanto a la historia del lugar, es importante situarlo primero, como espacio de resistencia a la dictadura —esto durante su ocupación como casa de seguridad del MIR— y posteriormente como centro de represión, tortura y muerte.

Respecto a la relación con el espacio, sobre todo para quienes sobrevivieron a este, se debe destacar que existe un vínculo emocional y no físico con él debido al escaso conocimiento que existía de Nido 20. Esta situación se ha transformado desde hace poco tiempo.

¹⁸⁹ *Ibidem.*

¹⁹⁰ *Ibidem.*

En relación con lo anterior, quisiéramos relevar la importancia del relato de los familiares de quienes pasaron por Nido 20 como opiniones válidas en el contexto de la memoria y la reparación, en este sentido, son también víctimas del horror de la Dictadura.

Por otra parte, el descontento manifestado respecto al estado actual y uso de Ex-Nido 20, a pesar de que se reconoce el trabajo desarrollado por la actual administración, es causado por una necesidad territorial por espacios de congregación que favorezcan expresiones artísticas y de diversa índole en la comuna. Se demanda avanzar en aspectos relativos al financiamiento, la gestión y propuesta museográfica.

En este sentido, señalamos a modo de propuesta:

- Revisar de las implicancias de ser un Sitio de memoria
- Definir de los espacios del recinto y sus usos
- Reflexionar sobre el sentido «no partidista» de Nido 20 en el supuesto de que las relaciones establecidas con la familia Bachelet y la expresidenta permitan realizar una lectura asociada a Concertación.
- Buscar fuentes de financiamiento que permitan mantener adecuadamente el lugar evitando con ello que la responsabilidad de la gestión y administración caiga en una sola persona, como ocurre en la actualidad con don Juan Espina.

Bibliografía

- Auyero, J., y Swistun, D. A. (2008). *Inflamable: Estudio del sufrimiento ambiental*. Paidós.
- Canales, M. (2006). *Metodologías de investigación social. Introducción a los oficios*. Lom Ediciones
- Palomo Calame, N., Silva Saunders, C., y Hernández Valdés, F. (2018). *testimonios sobre el centro de detención y tortura ex-nido 20 sección cualitativa del proyecto «capas de memoria y trayectorias de vida: estudio interdisciplinario de ex-nido 20»*.
- Wacquant, L. (2004). *Body And Soul. Notebooks of an Apprentice Boxer*. Oxford University Press

GESTIÓN CULTURAL Y RECUPERACIÓN PATRIMONIAL EL CASO DEL CEMENTERIO GENERAL DE CONCEPCIÓN¹⁹¹

Armando Cartes Montory¹⁹²

Un cementerio, como las capas de un corte geológico, refleja, con el paso del tiempo, las etapas y eventos críticos de la evolución de una ciudad. Como en esta, hay un sector fundacional, el más antiguo, y luego sucesivas ampliaciones que dan cuenta del crecimiento urbano. Tragedias familiares y tradiciones populares encuentran su espacio en un camposanto de larga data. Epidemias, guerras civiles o migraciones son algunos de los eventos que cuentan su historia desde el silencio impávido de las lápidas.

¹⁹¹ Se puede encontrar información ampliada sobre esta investigación en *Cementerio General de Concepción, patrimonio recobrado*, obra publicada por el autor de este artículo en 2021. Véase las fuentes de consulta.

¹⁹² Es abogado, doctor en Historia, profesor titular de la Universidad de Concepción, director del Archivo Histórico de Concepción, Miembro Correspondiente de la Academia Chilena de la Historia y Secretario General de la Corporación Social y Cultural SEMCO que administra el Cementerio General de Concepción. También ha escrito más de veinte libros y numerosos artículos académicos.

Todo eso, en la abundancia propia de dos siglos de historia, puede hallarse en el Cementerio General de Concepción. Como en muchos cementerios chilenos, sucesivos terremotos han dejado en él su marca destructora, y han minado para siempre elementos creados para una anhelada eternidad. Este conserva, no obstante, más legado material, en términos arquitectónicos y familiares, que la ciudad misma, al punto de que ha devenido con los años en una verdadera reliquia del Concepción desaparecido. Solo en el Cementerio, en efecto, pueden apreciarse notables trazas de los estilos neoclásico y neogótico, que otrora adornaron los edificios más destacados de la ciudad. De la misma forma, en un sentido trágico, solo en la necrópolis penquista pueden verse los signos materiales, aunque mudos, del dolor de las epidemias que tempranamente cegaron la vida de tantos niños y de la violencia política que asoló al país hasta hace menos de tres décadas, en un memorial recientemente inaugurado que servirá de consuelo a las víctimas.

Estas condiciones son comunes entre muchos camposantos, otros tantos también albergan mausoleos de valor artístico o patrimonial. Hay aspectos, no obstante, en que el Cementerio de Concepción se destaca: es el lugar de descanso eterno de insignes patriotas que soñaron, pero también lucharon y sufrieron para que Chile fuese un país libre e independiente. Muchos líderes republicanos que luego partieron a Santiago y conquistaron allí un sitio en la historia patria tienen en Concepción sus raíces familiares y aquí se vela su descanso eterno.

Junto a lo anterior, el Cementerio es también un parque con veintiocho hectáreas de árboles, jardines y una plaza abiertos al público, rodeados por el Cerro Chepe y muy cercanos al majestuoso Biobío. En el mundo hiperurbanizado y motorizado en que vivimos, las calles silenciosas del camposanto llaman a la meditación y son un descanso para el alma. Así también aporta a la ciudad que lo cuida y lo mantiene.

En particular, el Municipio ha asignado esa tarea a la Corporación Social y Cultural de Concepción (SEMCO) la que administra el Cementerio desde hace treinta años. El desafío de ponerlo de pie, después de la enorme tragedia que representó el terremoto de 2010 para sus antiguas construcciones, ha sido enorme. Era una ciudad la que había que levantar. Superados por la emergencia, la prioridad fue

poner en marcha los importantes servicios que el cementerio presta a la ciudad. Pasados algunos años, no obstante, parecía pertinente recuperar su antigua grandeza. Esto es lo que ha estado ocurriendo y de lo que la presente ponencia da cuenta.

Pocos cementerios en el país preservan tanta historia y patrimonio como el Cementerio General de Concepción. Cercano a cumplir dos siglos, alberga en sus jardines a casi un millón de personas, desde las más desconocidas hasta las más extraordinarias: desde próceres de la Independencia, como Miguel José de Zañartu, hasta líderes sociales como Lorenzo Arenas Olivo, con ellos descansa la élite local, así como cientos de obreros y artesanos, en sus mausoleos y asociaciones, y muchos miles más en sus patios comunes y nichos. Este cementerio es una verdadera ciudad de los muertos, con calles, avenidas y plazas en renovación permanente, con la llegada de nuevos habitantes. Sus patios reflejan la sociabilidad de la antigua ciudad capital del sur de Chile.

Más allá de las tumbas de la antigua elite de Concepción, el cementerio también refleja importantes tradiciones populares, como la animita de Petronila Neira o la Malvinita. En fin, seis generaciones de penquistas —gentilicio de los habitantes de Concepción— descansan en su suelo o sus nichos, de manera que el camposanto se ha constituido, a través de los años, en un elemento esencial de la historia de la ciudad.

El cementerio alberga un gran legado de mausoleos dotados de alto valor simbólico, histórico y estético. Por desgracia, los sucesivos terremotos, el lluvioso clima del sur y el natural paso de los años lo han deteriorado. Es por eso que, en los últimos años, desde la posición de Secretario General de la Corporación Social y Cultural de Concepción, hemos liderado una intensa labor de rescate patrimonial y recuperación general. Esta ha contado con el apoyo del municipio y el compromiso de todos los funcionarios de la corporación y del mismo cementerio. Aunque hay muchas tareas pendientes, se ha avanzado mucho.

Los orígenes

En el Concepción de principios del siglo XIX, la vida estaba llena de carencias y dificultades. Las autoridades, conscientes de estos flagelos, acordaron reunir en una sola institución las actividades relacionadas con el bienestar social, así crearon la Junta de Beneficencia y la de Salud

Pública. Estas estaban administradas a través de sendas comisiones de Culto, Hospitales, Panteones y Conventos de ambos sexos, de Cárceles y Policía, de Salubridad, Comodidad y Ornato y, la tercera, de Educación, Agricultura, Industria y Comercio. Estas comisiones estaban integradas por funcionarios públicos y vecinos destacados, quienes destinaban todos sus esfuerzos en gestionar obras de progreso.

Concepción contaba entonces con varios camposantos que se situaban en iglesias o en el centro de la ciudad. Esta situación fue rechazada por las autoridades, por razones sanitarias. En este contexto, en 1823, el Director Supremo, Ramón Freire Serrano, decretó la prohibición de sepultar a los fallecidos en las iglesias. Se hizo necesario, para cumplir la norma, construir un panteón de ciudad. Luego de buscar un lugar disponible, se inclinaron por un solar ubicado lejos del centro de la ciudad, al oeste del Cerro Chepe, que era propiedad de la familia Zañartu Arrau. Después de múltiples demoras, el 13 de diciembre de 1844 comenzó la construcción del panteón. Se levantó una capilla ortogonal y un jardín ordenado en prados. Con los años, se levantaron mausoleos que embellecían este primer patio, como los del general José María de la Cruz Prieto, Juan Pradel, Víctor Lamas Miranda, Miguel Galán y Pedro del Río Zañartu. En el fondo del terreno se encontraba un muro de piedras y el patio de los pobres.

En ese tiempo, el panteón experimentó diversas ampliaciones. A comienzos del siglo xx el Cementerio General de Concepción se ordenaba en calles y avenidas, de acuerdo al plano elaborado por el administrador Horacio Segundo Smith. Estas divisiones recibieron el nombre de algunos personajes históricos y vecinos ilustres como el mariscal de campo Luis de la Cruz y Goyeneche, el coronel Manuel Zañartu Opazo, el fraile Camilo Henríquez González, el general José María de la Cruz y Prieto, el coronel Juan de Luna, Lautaro o Caupolicán, entre otros. Durante aquel siglo, dos grandes terremotos, en 1939 y 1960, dañaron gravemente el camposanto. Los estragos todavía pueden apreciarse en mausoleos y estatuas.

El terremoto de 2010

El terremoto del 27 de febrero de 2010 produjo graves daños en diversas secciones del cementerio. El portal del acceso quedó inutilizado, se

dañó el crematorio y se estropearon varios pabellones de nichos, así como cientos de tumbas y mausoleos particulares —entre ellos, varios sepulcros ubicados en el casco histórico, como el del general José María de la Cruz y Prieto, el del teniente coronel Herminio González Burgos y el de Pedro del Río Zañartu—. Algunos se destruyeron para siempre, como las sepulturas de Víctor Lamas Miranda y Temístocles Rojas, exrector del Liceo Enrique Molina Garmendia.

Para enfrentar esta situación, la Corporación Social y Cultural de Concepción-SEMCO puso en marcha un programa de rescate patrimonial, puesta en valor del Cementerio General de Concepción, con el objetivo de revalorizar un lugar que, por casi dos siglos, ha guardado la memoria histórica de la ciudad. Así, en diciembre de 2013, a partir de la firma de un convenio de cooperación con la Corporación de Conservación y Difusión del Patrimonio Histórico Militar, la Municipalidad de Concepción y SEMCO, se inició la recuperación de los mausoleos de carácter histórico-militar existentes en el sector antiguo. En primer término, se recuperó la fuente ceremonial y monumento a los veteranos de la Guerra del Pacífico. A continuación, el mausoleo del general José María de la Cruz, monumento histórico que fue también restaurado a su pasado esplendor.

Con el concurso de profesionales asociados al Museo Nacional de Bellas Artes, se repararon las bellas estatuas de mármol del mausoleo de don Pedro del Río Zañartu, esculpido en Italia; y aquella de la familia Castellón, obra del gran escultor chileno Nicanor Plaza. Muchos otros fueron limpiados y recuperados, a pesar de esto las tareas pendientes son infinitas. Es natural, pues se trata de poner en valor una ciudad entera, con calles y plazas, que sufre el rigor del clima del sur, los avances de la naturaleza que penetra los mausoleos con sus semillas y los estragos de varios terremotos.

Para realizar esta labor de manera ordenada y sistemática, se creó un Comité de Patrimonio. Se aprobaron normas constructivas a las que deben ceñirse las reparaciones y obras que se ejecuten en el sector patrimonial, además de un completo plan de recuperación. Este incluye un Fondo de Rescate, en virtud del cual una proporción de las ventas del sector antiguo se destina a los gastos de conservación. Se ha postulado a diversos fondos, no siempre con éxito, y se han realizado alianzas con varias instituciones, también interesadas en rescatar el

pasado histórico que alberga el cementerio. Así, se ha trabajado junto a la ya mencionada Corporación de Patrimonio Militar, la Escuela de Arquitectura de la Universidad San Sebastián, el Consejo de Monumentos Nacionales, agrupaciones de exmilitares, la masonería, las universidades y muchos otros que se han sumado a la tarea.

A fin de acercar estas labores a la comunidad, desde el inicio de nuestra gestión se han realizado en el cementerio conciertos de música clásica, un concurso de pintura *in situ* y recorridos patrimoniales regulares. Cada semana, en efecto, durante la primavera y el verano, hay *tours* guiados por un historiador. En la visita es posible encontrarse con personajes históricos (teatralizados) que descansan en el cementerio, quienes, caracterizados con trajes de época, dialogan con los visitantes para enseñar la historia de manera lúdica. De esta forma, la comunidad ha ido conociendo y acompañando este proceso de recuperación que busca convertir al camposanto en un museo abierto, situado en un gran parque, sin que pierda su sentido y la dignidad propia de su función original.

Una intervención importante consistió en la inauguración, el 16 de octubre de 2015, del Panteón de la Patria. Se trata de un monumento funerario de alto valor histórico y artístico, situado en la primera línea de mausoleos, que honra la memoria de los antiguos habitantes de la provincia de Concepción que lucharon y sufrieron en las guerras de Independencia de Chile. Hombres y mujeres, patriotas y realistas, mapuches, frailes y soldados, hijos todos de la región son ahora honrados en un lugar que alberga, desde ese día, los restos del prócer Juan Martínez de Rozas, precursor de la emancipación y personaje ligado a Concepción por su residencia y labor política y administrativa, pero sobre todo por su matrimonio con Nieves Urrutia, quien descansa en un mausoleo contiguo. Ambos fueron reunidos después de doscientos años de separación. Con la incorporación del Panteón de la Patria y otras acciones que le siguieron, el cementerio ha recobrado su mejor rostro y sobre todo —y es nuestro objetivo— se ha convertido en un lugar de memoria para los antiguos penquista y los habitantes del centro sur de Chile.

Además de las acciones destinadas al rescate patrimonial, el Cementerio General de Concepción se encuentra en una etapa de desarrollo y modernización de sus instalaciones y de servicios que

incluye la recuperación de la infraestructura dañada por el terremoto de 2010, la reconstrucción de los pabellones de nichos, el acceso principal y los nuevos portones de acceso. A la fecha, muchas obras ya se han completado, como el templo ceremonial ecuménico, el velatorio y un nuevo edificio para el crematorio. De esta forma, el establecimiento muestra un rostro renovado y nuevos servicios, pero sin dejar de preocuparse por su dimensión histórica, simbólica y artística, y de su responsabilidad como custodio de una porción importante del patrimonio y la memoria local de la ciudad de Concepción y su intercomuna.

Bibliografía y fuentes de consulta

- Cartes, A. (2021). *Cementerio General de Concepción, patrimonio recobrado*. Ediciones del Archivo Histórico de Concepción-Editorial Pehuén.
- Bastías, R. (2004). *Espacios y símbolos para las muertes. Relato analítico de los cementerios urbanos. Estudio de caso del Cementerio General de Santiago, Cementerio General de Concepción y Cementerio Municipal de Chillán* [Tesis de grado, Universidad de Concepción]. Universidad de Concepción.
- Espinoza, M. J. (2013). *Arquitectura funeraria. Cementerio General de Concepción* [Tesis de grado, Universidad de Concepción]. Universidad de Concepción.
- Fernández, M. (1989). *Historia del Cementerio de Concepción*. Corporación Social Municipal de Concepción.
- León, C. (2016). *Una lectura cultural del espacio mortuario: El Cementerio de Disidentes de Concepción (1883-1922)*. Ediciones del Archivo Histórico de Concepción.
- Louvel, R. *Apuntes para la historia del Cementerio de Concepción, 1846-1980 (inédito)*. Diario El Sur.
- Loyola, V. (2015). *Guía Patrimonial del Cementerio General de Concepción. Circuito Familias y personajes históricos*. Ediciones del Archivo Histórico de Concepción.

EL CEMENTERIO PATRIMONIAL SAN DIEGO DE QUITO A LA LUZ DE LAS EXPERIENCIAS Y OPORTUNIDADES DE GESTIÓN DE LOS CEMENTERIOS SAN PEDRO DE MEDELLÍN Y PRESBITERO MATÍAS MAESTRO DE LIMA

Fausto Aguilera Bravo¹ y Cristina Jaramillo Benítez²

La conservación de los cementerios como bienes patrimoniales materiales e inmateriales ha estado ligada a varios desafíos. Uno de los más importantes, como afirma Rodríguez (1994), surge de varias necesidades asociadas con su operación, tales como el uso espacios de sepultamiento que en la práctica relegaría las tumbas antiguas e

¹ Ingeniero en Administración de Empresas por la UCE, especialista en Estrategia de Negocios por la Universidad de Virginia y certificado en Negocios por el Instituto de Tecnología de Massachusetts. Máster en Relaciones Internacionales y máster en Alta Gerencia. Profesional y emprendedor empresarial con más de quince años de experiencia en administración, finanzas y economía internacional, además es consultor empresarial, operador de comercio exterior, delegado de la ONU y OMC, docente universitario y auditor interno de la Sociedad Funeraria Nacional.

² Especialista Superior en Creación de Empresas. Ingeniera Comercial con mención en Marketing por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Profesional en Administración empresarial con más de diez años de experiencia en desarrollo de negocios, recursos humanos, marketing, ventas, manejo de equipos y gerencia. También ha trabajado como especialista del Servicio de Rentas Internas, jefa de agencia, gerente comercial empresas de servicios, auditora interna Sociedad Funeraria Nacional.

históricas frente a la praxis funcional de los edificios de nichos y el abandono de las sepulturas que, una vez concesionadas a perpetuidad, no pueden ser intervenidas para su conservación.³ A esto se sumaría la sustitución de las formas de enterramiento tradicionales por las de una industria de producción en serie, sin interés artístico o antropológico.

Estas preocupaciones fueron explicitadas en la Carta de Morelia de 2005 que permitió visibilizar los problemas descritos anteriormente, pero también nuevos retos que aún enfrenta el patrimonio funerario (García, 2020). Entre ellos, destacó el deterioro y la falta de mantenimiento de los monumentos; la escasez de espacio y equipamiento; el cambio en los usos, costumbres y normativa, y la ausencia, en aquel momento, de instrumentos legales, de gestión, conservación y financiamiento. Para solventar estos importantes desafíos, la Carta de Morelia señaló la importancia de promover el uso adecuado de los espacios funerarios cuando se incorporan rutas turísticas, la necesidad de reformas en la normativa y gestión para la preservación del patrimonio funerario material e inmaterial y la generación de instrumentos de gestión que aseguren la sostenibilidad económica y social de los cementerios patrimoniales (García, 2020).

En este contexto, el caso del Cementerio San Diego de Quito (Ecuador), propiedad de la Sociedad Funeraria Nacional (SFN), una corporación privada, civil, sin fines de lucro y de beneficencia, es paradigmático. Al ser patrimonio funerario, con más de 140 años de vida, enfrenta importantes retos para su gestión, a pesar de no haber sufrido las experiencias de abandono e insostenibilidad de algunos cementerios patrimoniales que han tenido que pasar por procesos de recuperación e intervención. Declarado como bien perteneciente al Patrimonio Cultural de la Nación, San Diego está sujeto al cumplimiento de la normativa municipal y nacional sobre patrimonio cultural. Por otra parte, está ubicado en uno de los barrios tugurizados del Centro Histórico de Quito, por lo que tiene una limitada disponibilidad de unidades de sepultamiento y genera importantes gastos de mantenimiento, como afirman (Aguilera y Jaramillo, 2018).

Frente a esta problemática, desde una perspectiva académica se han planteado alternativas para generar sostenibilidad patrimonial

³ Sin devenir en lo que autor llama *excesos conservacionistas*, es decir la museificación de los cementerios (Rodríguez, 1994).

y oportunidades de gestión para su operación y conservación. Entre ellas están las actividades complementarias a los servicios exequiales (inhumación, exhumación, etc.) y asociadas a su equipamiento, además de prácticas culturales desarrolladas principalmente en el ámbito turístico y el trabajo con la población que reside en el barrio San Diego. Su objetivo es lograr el cuidado del patrimonio material e inmaterial mediante proyectos de desarrollo socioeconómico y cultural del sector, en el marco del cumplimiento de la legislación vigente y cooperación interinstitucional (Aguilera y Jaramillo, 2018).

En virtud de los retos existentes, es relevante conocer, entender y reflexionar sobre las experiencias realizadas en la recuperación y la gestión de los bienes patrimoniales funerarios regionales, sobre todo, de los que pudieran constituirse en insumos para fortalecer la gestión de San Diego como patrimonio funerario y el laboratorio de memoria colectiva más importante de la ciudad de Quito.

Los cementerios patrimoniales de la región que tienen orígenes similares al San Diego de Quito son el Presbítero Matías Maestro de Lima (Perú) y San Pedro de Medellín (Colombia). Estos camposantos fueron inaugurados en el siglo XIX, eran entidades de propiedad y administración pública o privada, sin fines de lucro, fueron construidos en las afueras de las ciudades según los criterios higienistas, en ellos se enterró a varios personajes conocidos o ilustres, recibieron el influjo de la modernidad que venía de Europa sobre las élites locales y han sido el reflejo de las disputas y relaciones políticas, económicas y sociales de su tiempo. Tal es el caso de San Pedro de Medellín que fue construido por las familias más pudientes de la región (Cementerio San Pedro, 2019), de manera similar, como afirma Tácunan (2011) sobre el Presbítero Maestro, la riqueza que generó un sector de los habitantes de Lima en el siglo XIX permitió un proceso de monumentalización de los cementerios con la participación de importantes arquitectos de la época.

Por su parte Zaldumbide (2012) señala que, en el caso de Ecuador, como parte de la acción del Estado del siglo XIX, los cementerios podían ser construidos y estar administrados por la Iglesia o particulares según sus lazos y relaciones personales, bajo la coordinación de las autoridades sanitarias. Es así, que, el autor menciona que la construcción de San Diego, en un inicio ligada a la

orden dominica, constituye una experiencia de gran relevancia en el campo funerario profesional de la ciudad porque constituye la primera organización moderna de administración de la muerte en Quito. El Cementerio se inauguró en 1872 siendo propiedad de la Hermandad de Beneficencia Funeraria, cuya fundación fue liderada por Fray Mariano Rodríguez, padre prior de los Dominicos. En 1888, la Hermandad se desvinculó por completo de la orden de Santo Domingo y en 1907 se constituyó la Sociedad Funeraria Nacional y se inició el proceso de entrada de actores privados en el campo funerario local.

En el siglo xx, la salida de las élites del centro de las ciudades y el crecimiento urbano, entre otros hechos, produjeron un proceso de tugurización de los barrios donde se ubican varios cementerios patrimoniales. Tal es el caso de Barrios Altos de Lima que, después del terremoto de 1940 —que afectó sus edificaciones— vio la salida de los habitantes hacia San Isidro, Miraflores y Barranco, como afirma Shimabukuro (2015). Además, se produjo una migración interna y masiva del interior que se estableció en el centro histórico de la ciudad, particularmente en Barrios Altos. Debido al incremento de la densidad poblacional y el hacinamiento, la zona se deterioró y pronto se caracterizó, en lo económico, por una fuerte actividad de comercio informal, sobreutilización predial y una atomización de la propiedad.

Por otra parte, en la Medellín de principios del siglo xx, debido al crecimiento mercantil y empresarial de la ciudad y, a partir del impulso de los poderes políticos y religiosos locales, se produjo la separación de los barrios donde residían las «familias de bien», con negocios comerciales y fábricas, y el «lumpen social», caracterizado por prostíbulos, bares y sitios de recreación para adultos. Lugares como Lovaina (hoy parte del barrio San Pedro donde se ubica el cementerio del mismo nombre), se considera como uno de los primeros barrios de tolerancia autorizados hasta entrados los años cincuenta (Correa y Spitaletta, 2011). En los años ochenta, la convergencia de problemas de debilidad institucional, ausencia gestión del Estado, desempleo e inequidad, las consecuencias del conflicto armado interno y la expansión del narcotráfico originaron la fase más crítica del desarrollo de la violencia en Medellín, la que tuvo una drástica rebaja en los años noventa y ondulación al inicio de los años dos mil (Franco *et al.*, 2012).

En el caso de Quito, el siglo xx trajo cambios importantes para la urbe debido a un acelerado proceso de crecimiento centrífugo de la ciudad, una importante migración interna, una nueva concepción de la ciudad fundacional —que se habría empezado a llamar «centro histórico»—, a la división de la urbe en dos espacios de desarrollo diferenciado —el norte pensado como sector residencial y el sur como ciudad industrial y obrera— y a los masivos desplazamientos de las élites hacia las periferias (Zaldumbide, 2010). Como consecuencia, el centro histórico se transformó en un espacio heterogéneo que acogió a diferentes capas poblacionales y distintos usos sociales del suelo. En consecuencia, como afirma Aguilera (2017), San Diego se constituyó, al igual que el resto de los sectores del centro histórico de Quito, en un barrio caracterizado por actividades económicas comerciales por cuenta propia, además sufrió un proceso de turgurización por la inseguridad que ya amenazaba a los barrios del centro de la ciudad y la carencia de empleos de calidad, pues su estructura económica no contemplaba actividades dinámicas para la generación de ingreso.

Es además relevante destacar que una vez reconocida la importancia de los tres cementerios como bienes patrimoniales, estos recibieron reconocimientos como tales: el Cementerio Presbítero Matías Maestro fue reconocido como Monumento Histórico Nacional en 1972 por la entidad estatal correspondiente; el cementerio de San Diego se declaró Patrimonio Cultural de la Nación en el 2002 por el Ministerio de Educación y Cultura, y el Cementerio de San Pedro se reconoció en 1999 como Bien de Interés Cultural Nacional por el Ministerio de Cultura de Colombia.

A continuación, se presenta un breve resumen de los hitos de los tres cementerios.

Tabla 1

Datos relevantes de los cementerios San Diego, Presbítero Matías Maestro y San Pedro de Medellín

Cementerio	San Diego (Quito, Ecuador)	Presbítero Maestro (Lima, Perú)	San Pedro (Medellín, Colombia)
Construido por	Hermandad de Beneficencia Funeraria (frailes dominicos)	Orden del Virrey Abascal	Elite antioqueña
Propiedad / gestión	Sociedad Funeraria Nacional. Corporación civil sin fines de lucro y beneficencia	Sociedad de Beneficencia de Lima Metropolitana. Organización sin fines de lucro	Fundación Cementerio San Pedro. Organización sin fines de lucro
Inauguración	1872	1808	1842
Año declaración patrimonial	2002	1972	1999
Ubicación	Barrio San Diego, Centro histórico de Quito	Barrios Altos, Cercado de Lima	Barrio San Pedro (Lovaina) Medellín

Caracterización del barrio de ubicación del cementerio	Sector centro de la ciudad, tugurizado y considerado peligroso	Sector centro de la ciudad, tugurizado y considerado peligroso	Sector centro de la ciudad, tugurizado y considerado peligroso
Tamaño	7.5 hectáreas	20 hectáreas	3 hectáreas
Actividades de gestión	Cementerio en operaciones con oferta limitada de servicios culturales	Cementerio en operaciones con oferta amplia de servicios culturales	Cementerio en operaciones con oferta amplia de servicios culturales y sociales

Nota: Tabla elaborada por los autores con la información disponible en Cementerio San Pedro (2019), Táccuman (2011) y Zaldumbide (2012).

La experiencia de recuperación y gestión de dos cementerios emblemáticos de la región

Velásquez (2005) afirma que el proceso de recuperación del Cementerio San Pedro se llevó a cabo como un elemento de desarrollo local para afrontar la violencia y tugurización del sector y estaba basado en un plan integral de desarrollo con programas pedagógicos para sensibilizar y concientizar a la comunidad sobre la vida en base al fenómeno de la muerte. Así se convirtió al cementerio en un centro de aprendizaje.

Entre los objetivos más importantes de la propuesta estaban la sensibilización de los habitantes de la ciudad acerca del valor de la vida para entender la violencia y sus consecuencias en Medellín, mejorar la calidad de vida de los habitantes del barrio donde se ubica el cementerio y proteger a San Pedro al declararlo museo de sitio y posteriormente bien de interés cultural de Colombia para contar con

un marco normativo que asegurara un programa de desarrollo con recursos económicos, administrativos, técnicos, etc., menciona Catalina Velásquez Parra en una entrevista para MDZ Online (2019). Dichos objetivos se lograron a través de: programas educativos y culturales para todos los segmentos de la población, el proceso de renovación urbana inscrito por la Fundación Cementerio San Pedro en el plan de ordenamiento de Medellín, un plan de protección para los bienes patrimoniales y otros. También se requirió la participación activa de la comunidad como principal elemento de la recuperación y se recurrió a métodos de gestión, participación y planeación como ejes principales.

Velásquez (2005) señala que se reconocieron no solamente los antecedentes históricos (personajes, obras escultóricas y arquitectónicas), sino también la memoria inmaterial, las prácticas culturales y uso, desde una perspectiva social, de esta manera se ajustó el concepto de patrimonio a la realidad y contexto de la ciudad y se buscó descubrir las necesidades y voces de las comunidades. Una vez reconocido como museo de sitio y bien de interés cultural, se creó un plan de protección y gestión del camposanto como entidad cultural y como cementerio, se crearon nuevos espacios que quedaron inscritos en el Plan de Ordenamiento Territorial de Medellín, así como también se diseñaron planes pedagógicos que contribuyeron a despojar a la muerte del carácter *doloroso, violento y trágico* y para asociarla con el arte y la historia. Es relevante señalar que además se habrían realizado planes de posicionamiento para sensibilizar y sociabilizar el programa de desarrollo con la comunidad.

La mayor parte del financiamiento provino de la propia gestión económica del cementerio, a través de los ingresos por servicios exequiales, inhumaciones, exhumaciones y cremaciones, así como de convenios interinstitucionales con sector público y privado que permitieron dar continuidad y sostenibilidad al proceso (Velásquez, 2005).

Una vez que San Pedro fue reconocido como museo de sitio contó con una amplia oferta de actividades propias y de la red local de museos, entre las que se destacan la investigación asociada al patrimonio, puesta en valor, etc., programas sociales que buscaban integrar a las poblaciones adyacentes, así como talleres de comprensión y acompañamiento en el duelo (Cementerio San Pedro, 2019).

La oferta de programas se centra en dos ejes, el eje social y el eje educativo cultural. Por su parte, los programas educativos y culturales buscan convertir al cementerio y su entorno en un escenario de memoria colectiva y potenciar sus características como museo y sus manifestaciones culturales mediante la pedagogía y reflexión con la intención de que el cementerio se integre al patrimonio cultural de Medellín a través visitas guiadas sobre las siguientes temáticas:

- **Historia y significado del cementerio:** origen de los espacios para sepultamiento, memoria histórica y representaciones de la muerte en la sociedad. Comprensión de la memoria y gestión para la conservación del patrimonio funerario.
- **Arte, arquitectura y estética funeraria:** influencia del pensamiento arquitectónico en Medellín durante la segunda mitad de siglo XIX, manifestaciones estéticas en el cementerio, importancia de los oficios y conocimientos funerarios; uso de materiales, técnicas y ornamentos.
- **Poética funeraria y de las emociones:** elementos de comunicación en los cementerios; tipografías, caligrafías, rúbricas y lectura de símbolos; iconografía religiosa y popular; experiencias de ritualidad y devoción.
- **Sociedad antioqueña:** prácticas y discursos de la sociedad local, así como personajes representativos; reconocimiento de tumbas de interés popular, evidencias de la cultura local en el cementerio, comprensión de las dimensiones de la violencia vivida por Medellín.

Además, San Pedro dispone de ciclos de conferencias sobre los valores estéticos, arquitectónicos, antropológicos, históricos y rituales del cementerio, así como alianzas con instituciones públicas y privadas para desarrollar actividades culturales.

Como afirma Patricia García, directora del Cementerio San Pedro, en una entrevista a Vogt (2018), la comprensión del San Pedro «como lugar de encuentro en Medellín no podría darse sin reconocer su función más importante, la de dar sepultura a los muertos». Por ello sería fundamental entender su función como cementerio para concebirlo como un activo patrimonial. Además, en virtud de su misión declarada y en relación con su labor social como fundación sin fines de lucro,

el Cementerio San Pedro de Medellín realiza servicios exequiales y de acompañamiento en el dolor ante la pérdida de familiares (Cementerio San Pedro, 2019).

Cabe destacar que la oferta de servicios de San Pedro suma, además, servicios litúrgicos, comercialización de productos y servicios funerarios en general, compra de derechos de uso, así como información sobre las gestiones legales asociadas a la muerte. El cementerio cuenta actualmente con más de 10 000 bóvedas con un tiempo mínimo de permanencia de tres años para menores de siete años de edad, cuatro años para mayores de siete años de edad y a perpetuidad en el caso de tener el derecho de uso. Este trabajo administrativo evidencia que existe una importante capacidad de gestión en lo organizacional. Cada una de las variables de servicio en el campo funerario se encuentra organizada y se enfoca hacia el usuario. En consecuencia, el trabajo en el plano de lo patrimonial evidencia que también se puede impactar positivamente la gestión empresarial debido a que los numerosos proyectos realizados y los reconocimientos recibidos amplifican la importancia de los servicios otorgados por el cementerio, pues sirven como herramientas de comunicación y difusión.

El Cementerio Presbítero Maestro, por otra parte, es un camposanto operativo que realiza actividades exequiales y cuenta con ingresos provenientes de inhumación, exhumación, cremación, velación, etc. que está gestionado por la Sociedad de Beneficencia Pública de Lima Metropolitana. Como afirma Repetto (2004), a pesar de ser el cementerio que alberga a varios de los personajes más importantes de la historia de Perú, para la mayoría de la población, cayó en el olvido y como consecuencia de la inseguridad en el barrio, se restringieron las visitas. A esto se sumó el uso de cementerios más modernos en las periferias de la ciudad. En ese contexto, la recuperación del Presbítero Maestro fue iniciativa del Consejo Internacional de Museos (ICOM) capítulo Perú y de la Sociedad de Beneficencia Pública de Lima que buscaron promover la participación ciudadana y alguna forma de participación social.

Repetto (2004) indica que para ello se elaboraron tres programas:

1. Recuperación del cementerio en trabajo conjunto entre la Beneficencia de Lima, ICOM-Perú y el Instituto Nacional de

Cultura, entidad ligada a la conservación del patrimonio cultural de la nación, mediante programas como Adopte una escultura, para convocar a empresas y ciudadanía a «recuperar monumentos funerarios y mausoleos de personajes prominentes u otros que necesitaban una urgente intervención. Los resultados habrían sido positivos» (p. 51).

2. Noches de luna llena, que consiste en organizar visitas nocturnas al cementerio y tratar temas específicos y realizar espectáculos asociados a la temática, todo esto organizado por la Oficina de Cementerios de la Beneficencia Pública. Este proyecto sería una recreación de las visitas realizadas en el Museo Cementerio San Pedro de Medellín, en Colombia, de quien Repetto afirma que «el Presbítero Maestro ha recibido las más sabias enseñanzas especialmente en cuanto a participación ciudadana y valoración del cementerio como un espacio cultural» (p. 52).
3. A trabajar urbano, que consiste en la participación de la población inmediata al cementerio, quienes trabajaron durante un semestre en la limpieza de la superficie de sus veinte hectáreas. Está organizado por la Beneficencia y se desarrolla bajo la supervisión del Instituto Nacional de Cultura para dar empleo a los residentes del sector y para que conozcan los valores históricos del camposanto. Esta intervención habría dado una nueva imagen al cementerio (p. 52).

Oportunidades para San Diego

La conservación de los cementerios como bienes patrimoniales materiales e inmateriales está ligada a cubrir sus necesidades de su operación, tener espacios de inhumación y entender los cambios en las prácticas culturales que ocurren en torno a la muerte en el marco de la sustitución de las formas de enterramiento tradicionales por las de una industria de producción en serie (Rodríguez, 1994).

Otros desafíos están ligados a las reformas en la normativa y la gestión para preservar patrimonio funerario material e inmaterial y otros instrumentos de gestión que aseguren su sostenibilidad económica y social (García, 2020). En este contexto, los retos para el cementerio de San Diego son importantes porque se trata de una propiedad de una corporación privada y sin fines de lucro, ha sido declarado como patrimonio nacional, está ubicado en uno de los barrios tugurizados del

centro histórico de Quito, tiene disponibilidad limitada de unidades de inhumación y genera importantes gastos de mantenimiento (Aguilera y Jaramillo, 2018).

Si bien los cementerios Presbítero Maestro y San Pedro de Medellín, así como San Diego, tuvieron orígenes similares al haber sido construidos en el siglo XIX según criterios higienistas, todos albergan los restos de personajes ilustres y fueron, en su momento, los cementerios más modernos (Cementerio Museo San Pedro, 2018; Zaldumbide, 2012), además, sufrieron de manera diferenciada los cambios provocados por el crecimiento urbano, conurbación, migración interna, densidad poblacional y hacinamiento, así como actividades económicas informales (Shimabukuro, 2015; Aguilera, 2017), lumpenización (Correa y Spitaletta, 2011), violencia (Franco *et al.*, 2012) y división de la urbe en espacios de desarrollo diferenciado (Zaldumbide, 2010), entre otros. Como consecuencia, algunos habrían caído en el olvido (Repetto, 2004).

Frente a esta situación, San Pedro y Presbítero Maestro entraron en procesos de intervención y recuperación como bienes patrimoniales y ajustaron el concepto de patrimonio a la realidad y contexto de cada ciudad (Velásquez, 2005), para trabajar los problemas locales, pero también para sensibilizar y concientizar a la comunidad sobre la vida en base al fenómeno de la muerte, lo que convirtió a los cementerios en centros de aprendizaje. Para ello buscaron el apoyo del sector público y privado, y otras fuentes de financiamiento ligadas a sus operaciones como cementerios, además, desarrollaron programas de protección y conservación, iniciativas educativas y culturales, de investigación académica y otras propuestas que buscaban promover la participación ciudadana (Repetto, 2004).

Ejemplo de ello son las numerosas actividades educativas y culturales del San Pedro, así como las iniciativas Adopte una escultura y A trabajar urbano del Presbítero Maestro que han hecho de estas experiencias referentes en la región (Repetto, 2004). El San Pedro entendió su función como cementerio para luego comprenderla como activo patrimonial, expresa Patricia García en una entrevista a Vogt (2018) y la organización de su administración evidencia que las iniciativas patrimoniales (culturales, educativas, académicas, de conservación, etc.) pueden tener un impacto positivo en la promoción

del lugar como cementerio, recorriendo un camino de doble sentido entre la importancia del patrimonio y el servicio como organización en el campo funerario.

Por su parte, San Diego cuenta con una administración que lo entiende y gestiona haciendo un importante esfuerzo para que funcione, se mantenga y se conserve. A este importante trabajo se suma la gestión del cementerio como una unidad cultural que aprovecha las enormes potencialidades de su patrimonio funerario como: un laboratorio de la memoria colectiva, un centro de aprendizaje cultural, educativo y académico, un museo de sitio, etc. Esto se puede lograr recogiendo las experiencias del San Pedro o el Presbítero Maestro que mejor se adaptan a las necesidades de bien patrimonial.

Entre otras iniciativas, San Diego tiene capacidad de desarrollar, por ejemplo, una versión propia de Adopte una escultura, como un proyecto de cooperación interinstitucional y alianza pública privada que permita recuperar los mausoleos privados del cementerio que al momento no se pueden intervenir, por las razones expuestas por Rodríguez (1994). Los beneficios asociados a estas actividades permitirían ampliar a nuevas audiencias el conocimiento del patrimonio cultural de su ciudad, así como promover la reflexión sobre los espacios de inhumación y la propia muerte.

Por otra parte, como evidencia la experiencia del San Pedro y el Presbítero Maestro, el potencial de las actividades realizadas en el plano de lo patrimonial puede tener un impacto positivo en la gestión organizacional. En el caso de San Diego, los reconocimientos obtenidos y las potencialidades que tienen oportunidad de realizarse pueden constituirse en potentes elementos de comunicación y promoción para fortalecer las labores que realiza actualmente la Sociedad Funeraria Nacional así como su posicionamiento como organización de beneficencia pionera en el campo funerario de la ciudad de Quito, esto considerando, además, que el cementerio de San Diego fue el motivo de la fundación de la organización, es decir, su primigenia misión y esencia.

Bibliografía

- Aguilera, F. (6-10 de noviembre de 2017). *La importancia del Cementerio Patrimonial de San Diego en la dinámica económica del Barrio San Diego, Quito, Ecuador*. XVIII Encuentro de Valoración y Gestión de Cementerios Patrimoniales. Más allá de los muros: los cementerios como desarrollo cultural, histórico y sustentable de las comunidades. Red Iberoamericana de Valoración y Gestión de Cementerios Patrimoniales.
- Aguilera, F. y Jaramillo, C. (6-11 de noviembre de 2018). *Análisis de los retos de sostenibilidad económica y de servicios del Cementerio Patrimonial de San Diego, Quito, Ecuador*. XIX Encuentro Iberoamericano de Valoración y Gestión de Cementerios Patrimoniales. Los cementerios, el alma de los pueblos. Patrimonio material e inmaterial. Cochabamba, Bolivia.
- Cementerio Museo San Pedro (2018). *Quiénes somos*. Cementerio Museo San Pedro. <http://cementeriosanpedro.org.co/quienes-somos/>
- Correa, M. y Spitaletta, R. (2011). El conflicto social que una decisión administrativa no planificada puede generar en una comunidad: el caso del Barrio Antioquia de Medellín. *Reflexión Política*, 13(26), 90-99. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=11021354008>
- Franco, S., Mercedes, C., Rozo, P., Gracia, G., Gallo, G., Vera, C., García, H. (2012). Mortalidad por homicidio en Medellín, 1980-2007. *Ciência & Saúde Coletiva*, 17(12), 3209-3218. <https://www.redalyc.org/pdf/630/63024424006.pdf>
- García, Y. (2020). Carta Internacional de Morelia 2005 sobre Cementerios Patrimoniales y Arte Funerario. *Red Iberoamericana de Valoración y Gestión de Cementerios Patrimoniales*, 2(18), 128-141. <http://www.mec-edupaz.unam.mx/index.php/mecedupaz/article/view/76910/68344>
- MDZ Online (2019, 14 de abril). La “Reina de los cementerios” llega para hablar de la vida creativa. *MDZ Online*. <https://www.mdzol.com/sociedad/2019/4/14/la-reina-de-los-cementerios-llega-para-hablar-de-la-vida-creativa-24094.html>
- Repetto, L. (2004). Del cementerio monumental al cementerio tradicional. En Alcaldía Mayor de Bogotá e Instituto Distrital de Cultura y Turismo (Eds.), *Las ciudades y los*

- muertos cementerios de america latina.* (pp.51-138). https://issuu.com/patrimoniobogota/docs/libro_de_los_muertos_5a6867a3f6b927/54
- Rodríguez, F. (1994). Et in arcadia ego. Algunas reflexiones sobre el Patrimonio de los cementerios. *PH*, 8. <http://www.iaph.es/revistaph/index.php/revistaph/article/view/134>
- Shimabukuro, A. (2015). Barrios Altos: caracterización de un conjunto de barrios tradicionales en el marco de Centro Histórico de Lima. *Revista de Arquitectura*, 17(1), 6-17. <https://revistadearquitectura.ucatolica.edu.co/article/view/82/928>
- Tácanan, S. (2011). Historia de los cementerios de Lima y El Callao. *Revista Studium Veritatis*, 9(15), 235-285. http://repositorio.ucss.edu.pe/bitstream/handle/UCSS/421/Tacunan_Santiago_SV_15_articulo_2011.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Velásquez, C. (2005). Recuperación del cementerio de san pedro de medellín: una propuesta sobre la creación de las políticas para la gestión y sostenibilidad del Patrimonio Cultural. *APUNTES-Journal of Cultural e Heritage Studies*, 18(1-2). <https://go.gale.com/ps/i.do?id=GALE%7CA201610617&sid=googleScholar&v=2.1&it=r&linkaccess=abs&issn=16579763&p=AONE&sw=w&user-GroupName=anon~b6a965ad>
- Vogt, V. (2018, 22 de abril). El Cementerio San Pedro es un referente iberoamericano. *El Tiempo*. <https://www.eltiempo.com/colombia/medellin/el-cementerio-san-pedro-es-un-referente-iberoamericano-207820>
- Zaldumbide, L. (2010). Morir junto al coloso: desarrollo del campo funerario en Quito. *Academia*. https://www.academia.edu/8506411/Morir_junto_a_coloso_desarrollo_del_campo_funerario_en_Quito
- _____. (2012). *Los espacios de la muerte en Quito: sitios de inhumación y campo funerario* [Tesis de maestría, FLACSO Andes] Biblioteca Digital de Vanguardia para la Investigación en Ciencias Sociales REGIÓN ANDINA Y AMÉRICA LATINA. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/9178#.WaN9xigjHIU>

Esta edición de las *Memorias del I y II Encuentro de Cultura Funeraria* publicada en formato digital por la Casa de la Cultura Ecuatoriana «Benjamín Carrión» Núcleo del Azuay en noviembre de 2021.



ISBN: 978-9942-755-25-4



La muerte es un hecho total y abrumador, es quizá la única certeza que marca toda existencia. Hablar de muerte brinda la oportunidad de profundizar debates y análisis con las poblaciones. Proponemos, por tanto, modelos de trabajo que faciliten el diálogo entre los datos de los archivos y las memorias de las comunidades, de tal manera que, en lugar de precisión, encontremos profundidad y potencialidad que sirvan a las comunidades mucho más que un bien catalogado como patrimonial. Serán las poblaciones las que discutan el valor de estas prácticas y estructuras. Nuestra experimentación metodológica contempla el diálogo entre el dato y la memoria y puede dar como resultado la reflexión al interior de las comunidades.

Daniel Rivera A.

Coordinador de la Red Ecuatoriana de Cultura Funeraria



Red Ecuatoriana
de Cultura Funeraria



Instituto Nacional
de Patrimonio Cultural



República
del Ecuador



Juntos
lo logramos