

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador  
Departamento de Antropología, Historia y Humanidades  
Convocatoria 2013 – 2016

Tesis para obtener el título de doctorado en Historia de los Andes

De la Hermandad Funeraria a la Sociedad Funeraria Nacional  
Bien morir, beneficencia, previsión y otras ideas en torno a la muerte en Quito

Leonardo Santiago Zaldumbide Rueda

Directora: Dra. Mercedes Prieto

Lectores: Dr. Claudio Lomnitz, Dra. Miruna Achim, Dr. Ernesto Capello  
y Dr. Eduardo Kingman Garcés

Quito, abril de 2021

## **Dedicatoria**

A Natalia.

A los que están, por estar.

A los que murieron, porque allá estaré.

La muerte es un problema de los vivos. Los muertos no tienen problemas.

Norbert Elías (2009, 22).

## Tabla de contenidos

Dedicatoria.....	II
Resumen de la tesis.....	XII
Agradecimientos .....	XVI
Introducción: mirar hacia atrás; en torno a los sentidos evocados en la muerte.....	1
La muerte o la idea de la muerte: el enfoque de este trabajo.....	6
El aporte de esa tesis a los estudios de la muerte en Quito.....	8
La muerte como rasgo humano.....	11
La muerte como espacialidad .....	13
La muerte y la ritualidad.....	19
Momentos del análisis .....	24
<b>Capítulo 1 .....</b>	<b>26</b>
<b>La vida como un proceso de preparación para la muerte .....</b>	<b>26</b>
1.1 La muerte antes del “bien morir”.....	27
1.2 El sustrato filosófico del buen morir .....	50
1.3 El bien morir y las geografías de la muerte en Quito .....	60
1.4 El bien morir y las cofradías .....	63
<b>Capítulo 2.....</b>	<b>67</b>
<b>De las hermandades funerarias a los extra muros .....</b>	<b>67</b>
2.1 La muerte en el periodo garciano .....	76
2.2 Los primeros extra muros en capitales andinas .....	80
2.2.1 Lima y el Presbítero Matías Maestro.....	81
2.2.2 El Cementerio Central de Bogotá.....	85
2.2.3 Quito y sus primeros extra muros.....	87
2.2.4 El Cementerio Mercedario de El Tejar .....	89
2.2.5 El Cementerio Franciscano de la Recoleta de San Diego.....	92
2.3 La Hermandad Benéfica Funeraria de Nuestra Señora del Santo Rosario 1851 1888. ....	93
2.3.1 Un espacio para los huesos: la compra de San Diego el gran cementerio de Quito.....	103
<b>Capítulo 3 .....</b>	<b>113</b>
<b>Secularización, liberalismo y el surgimiento de la Sociedad Funeraria Nacional.....</b>	<b>113</b>

3.1 Reformas políticas y reacción del gremio funerario.....	113
3.2 La administración del Cementerio de San Diego en disputa.....	114
3.3 La muerte en Quito durante el Liberalismo. La Sociedad Funeraria Nacional y la estructura funeraria bajo las reformas liberales.....	121
3.4 Reformas liberales e influencia en la administración de los espacios funerarios a partir de la Convención Nacional de 1896 y la Constitución de 1897.....	123
3.4.1 Ley de Patronato de 1899.....	126
3.4.2 Ley de Cementerios de 1900.....	127
3.4.3 Ley de Cultos de 1904.....	131
3.4.4 Constitución liberal de 1906.....	132
3.4.5 Ley de Beneficencia de 1908.....	133
3.5 La beneficencia como razón de ser.....	137
3.6 El ideal benéfico, la muerte de Alfaro y la disputa por el espacio.....	142
3.7 El afianzamiento de la Sociedad Funeraria Nacional y el declive del liberalismo 1917 1930.....	155
<b>Capítulo 4.....</b>	<b>160</b>
<b>De la expansión urbana, el deterioro de las funciones de centralidad y la consolidación de un nuevo polo funerario 1930 -1970.....</b>	<b>160</b>
4.1 Los años treinta y el inicio de la expansión.....	162
4.3 De la beneficencia a la previsión: estructuras y centralización de servicios.....	164
4.3 Las criptas modernas del norte.....	171
4.4 Situación comparativa en el periodo con Lima y Bogotá.....	174
4.4.1 Lima en el periodo.....	174
4.4.2 La expansión bogotana.....	176
4.5 La ruptura de la centralidad quiteña y la expansión: los fundos de El Batán.....	177
4.6 Motores en lugar de carretas: expansión y funcionamientos.....	181
4.7 La consolidación del Cementerio de El Batán.....	188
4.8 Conurbación y disputa por el espacio.....	194
4.9 La muerte administrada: la era de la previsión y la gerencia funeraria.....	197
4.10 San Diego en la mira: expropiaciones y disputas con el entorno.....	201
4.11 Una puerta al futuro.....	206

**5 Conclusiones.....211**  
**6 Lista de referencias .....218**

## Lista de ilustraciones y tablas

<b>Figura 1.</b> Eusapia por César Cervantes Mendoza.....	14
<b>Figura 2.</b> Lápida conmemorativa ubicada en el Parque Metropolitano de Quito (Fuente: ALZ)...	16
<b>Figura 3.</b> Cruz de carretera en la vía Sangolquí – Amaguaña, Ecuador (Fuente: ALZ).....	16
<b>Figura 4.</b> Pintor retocando una tumba en el Cementerio de San Diego de Quito (Fuente: ALZ)...	17
<b>Figura 5.</b> Restos en las criptas del transepto de la Iglesia de San Francisco de Quito (Fuente: ALZ)...	44
<b>Figura 6.</b> Sepultura del coronel Diego Fernández Cierra y sus herederos. 1616 (Fuente: ALZ).....	44
<b>Figuras 7 y 8.</b> Restos de una niña en el altar mayor del Carmen Alto en Quito (Fuente: Instituto Metropolitano de Patrimonio) .....	45
<b>Figura 9.</b> Retablo de San José en la Iglesia del Carmen Alto de Quito (Fuente: ALZ).....	47
<b>Figura 10.</b> Descenso a la cripta del Obispo Agustín Ugarte Sarabia y sus herederos (Fuente: ALZ) .....	47
<b>Figura 11.</b> Representación de la muerte igualadora por Guy Marchant 1486.....	52
<b>Figura 12.</b> El infierno. Cuadro de Hernando de la Cruz (1620). Reproducido por Alejandro Salas en 1879 (Fotografía: Christoph Hirtz) .....	56
<b>Figura 13.</b> El tiempo para la preparación ante la inminencia de la muerte. Imagen inserta en la obra de Alfonso María de Ligorio ([1758] 2012).....	57
<b>Figura 14.</b> Una de las criptas de la Iglesia del Sagrario en 2013 (Fuente: ALZ).....	60
<b>Figura 15.</b> Fotografía de Alfons Stübel de la Iglesia de San Blas en 1874 (Fuente: Archivo Nacional de Fotografía).....	61
<b>Figura 16.</b> Plano de Teodoro Wolf (1892) .....	62
<b>Figura 17.</b> El emblema de la Cofradía del Santísimo Sacramento Viático de Enfermos sobre la puerta de ingreso a la Iglesia de El Sagrario (Fuente: ALZ) .....	65
<b>Figura 18.</b> La cripta de los padres Betlemitas en el edificio del ex Hospital San Juan de Dios (Fuente: ALZ).....	71
<b>Figura 19:</b> La Recoleta de El Tejar a fines del siglo XIX (Fuente: Archivo Nacional de Fotografía).....	74
<b>Figura 20.</b> El Cementerio Presbítero Matías Maestro en Lima a finales del siglo XIX (Fuente: Amigos del Presbítero Matías Maestro) .....	83

**Figuras 21 y 22.** La Recoleta de El Tejar en la década de 1860 (Fuente Archivo Nacional de Fotografía) .....90

**Figura 23.** Libro de difuntos de la Hermandad Seráfica Franciscana de 1873 (Fuente: Archivo Sociedad Funeraria Nacional) .....103

**Figura 24.** Retrato del arquitecto Juan Pablo Sanz, cerca de 1874 (Fuente: Archivo Sociedad Funeraria Nacional) .....105

**Figura 25.** Área donde se construirá el Cementerio de San Diego hacia 1870 (Fuente: Archivo Nacional de Fotografía).....109

**Figura 26.** Libro de Caja de la Hermandad Benéfica Funeraria de 1885 (Fuente: Archivo Sociedad Funeraria Nacional) .....118

**Figura 27.** San Diego hacia 1901 (Fuente: Archivo Sociedad Funeraria Nacional).....136

**Figura 28.** Nuevos pabellones de nichos edificados en el sector occidental del Cementerio de San Diego hacia 1910 (Fuente: Archivo Sociedad Funeraria Nacional).....140

**Figura 29.** Nota aparecida en el Diario El Comercio del 3 de noviembre de 1910.....144

**Figura 30.** Nuevo escudo de la Sociedad Funeraria Nacional (Fuente: Archivo Sociedad Funeraria Nacional) .....146

**Figura 31.** Ingreso en el Libro de Caja de 1912 (Fuente: Archivo Sociedad Funeraria Nacional)..147

**Figuras 32.** Lápidas de los generales Manuel Serrano y Ulpiano Páez (Fuente: ALZ).....148

**Figura 33.** Placa conmemorativa en el Cementerio de San Diego (Fuente: ALZ).....149

**Figura 34.** Ruta del tranvía desde Chimbacalle hasta el Cementerio de San Diego (Fuente: Allen Morrison) .....151

**Figura 35.** Portada del Cementerio de San Diego alrededor de 1910 (Fuente: Archivo Sociedad Funeraria Nacional) .....154

**Figura 36.** Retrato del padre Pedro Brüning (Fuente: Archivo Sociedad Funeraria Nacional).....157

**Figura 37.** El Cementerio de San Diego en la década de 1940 (Fuente: Archivo Sociedad Funeraria Nacional) .....163

**Figura 38.** Capilla del padre Brüning, inaugurada en 1935 (Fuente: Archivo Sociedad Funeraria Nacional) .....163

**Figuras 39 y 40.** Traslado de los restos del presidente Aurelio Mosquera Narváez hacia San Diego (Fuente: Archivo Sociedad Funeraria Nacional).....171

**Figura 41.** Cripta Santa Mariana de Jesús de la Floresta (Fuente: ALZ)..... 172



<b>Figura 42.</b> Cripta de la iglesia de Santa Teresita en la Mariscal (Fuente: ALZ).....	172
<b>Figura 43.</b> Cripta de la iglesia del Perpetuo Socorro en la América (Fuente: ALZ).....	172
<b>Figura 44.</b> Cripta de la Dolorosa del Colegio San Gabriel (Fuente: ALZ).....	172
<b>Figura 45.</b> Portada del Cementerio Mariano Rodríguez a fines de 1950 (Fuente: Archivo Sociedad Funeraria Nacional).....	178
<b>Figura 46.</b> Cementerio Alemán (Fuente: ALZ).....	180
<b>Figura 47.</b> Cementerio Israelita (Fuente: ALZ).....	180
<b>Figura 48.</b> Área antigua del Cementerio Mariano Rodríguez (Fuente: ALZ).....	180
<b>Figura 49.</b> Áreas contemporáneas en el Cementerio Mariano Rodríguez (Fuente: ALZ).....	180
<b>Figura 50.</b> Carrozas funerarias (Fuente: Archivo Sociedad Funeraria Nacional).....	182
<b>Figura 51.</b> Talleres en San Diego (Fuente: Archivo Sociedad Funeraria Nacional).....	186
<b>Figura 52.</b> Traslado a San Diego (Fuente: (Fuente: Archivo Sociedad Funeraria Nacional).....	186
<b>Figura 53.</b> Mausoleo de la Fuerza Aérea Ecuatoriana en El Batán (Fuente: Archivo Sociedad Funeraria Nacional) .....	188
<b>Figura 54.</b> Ala segunda de niños en El Batán a fines de los años 50 (Fuente: Archivo Sociedad Funeraria Nacional) .....	188
<b>Figura 55.</b> Cementerios comunales conurbados (Fuente: ALZ).....	195
<b>Figura 56.</b> Dos fotografías de la “pampa” o sector popular en San Diego (Fuente: Archivo Sociedad Funeraria Nacional) .....	196
<b>Figuras 57.</b> Parques del Recuerdo, el primer “parque cementerio” de la ciudad (Fuente: ALZ)....	198
<b>Figura 58.</b> Se perfila el concepto de previsión (Fuente: Archivo Sociedad Funeraria Nacional).....	198
<b>Figura 59.</b> Fraccionamiento del Cementerio de San Diego en 1987 (Fuente: Archivo Sociedad Funeraria Nacional).....	203

### **Lista de Tablas**

<b>Tabla 1.</b> Derechos parroquiales de inhumación establecidos en el Concilio de Lima de 1583.....	39
<b>Tabla 2.</b> Derechos parroquiales de inhumación establecidos en el Tercer Sínodo Diocesano de Quito de 1596.....	41

<b>Tabla 3.</b> Derechos parroquiales de inhumación establecidos en el Segundo Sínodo Diocesano Quitense de 1869.....	98
<b>Tabla 4.</b> Acta de Adquisición del Cementerio San Diego.....	106
<b>Tabla 5.</b> Artículos relevantes del “Reglamento de inhumaciones, exhumaciones, embalsamamientos y transporte de cadáveres humanos, cementerios, crematorios, tumbas y bóvedas” de 1936.....	167
<b>Tabla 6.</b> Estadísticas de servicios funerarios en los años sesenta.....	192
<b>Tabla 7.</b> Estadística de los Servicios Gratuitos proporcionados por la Sociedad Funeraria Nacional en el decenio comprendido entre 1958 y 1967.....	193
<b>Tabla 8.</b> Repaso al Reglamento de Salas de Velación, Empresas Funerarias, Cementerios, Criptas, Inhumaciones, Exhumaciones, Cremación, Embalsamamiento, Formolización y Transporte de Cadáveres Humanos.....	200

## **Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis**

Yo, Leonardo Santiago Zaldumbide Rueda, autor de la tesis titulada “De la Hermandad Funeraria a la Sociedad Funeraria Nacional. Bien morir, beneficencia, previsión y otras ideas en torno a la muerte en Quito” declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de doctorado en Historia de los Andes concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, abril de 2021

A handwritten signature in black ink on a light blue grid background. The signature is stylized and appears to read 'Leonardo Santiago Zaldumbide Rueda'.

---

Leonardo Santiago Zaldumbide Rueda

## Resumen de la tesis

Esta tesis explora los procesos de administración de la muerte en Quito desde las discusiones filosóficas, sanitarias y políticas que cimentaron los sentidos que la población quiteña edificó entorno a la idea de la muerte. El trabajo partirá desde el análisis de las concepciones en torno al bien morir como un elemento que, con diferencias en cada etapa histórica, será buscado, definido y determinará, en gran medida, las estrategias administrativas de los actores relacionados a la gestión de la muerte y, evidentemente, las concepciones sociales en relación con el deceso. Sin embargo, el periodo central de análisis irá desde el surgimiento de los cementerios extramuros en la ciudad, a comienzos del siglo XIX, hasta el inicio de las operaciones de la franquicia funeraria Parques del Recuerdo en 1971, hecho que determinó el posicionamiento de actores funerarios relacionados con *holdings* empresariales y con grupos inmobiliarios. El periodo de análisis propuesto se centrará, desde los albores republicanos, hasta el proceso de expansión urbana que vivió Quito tras el llamado “boom petrolero” de principios de los años setenta del siglo XX.

Durante este extenso periodo se produjeron inúmeros cambios en los procesos de gestión de la muerte, en las prácticas rituales funerarias, en las concepciones respecto a la agonía y al óbito y, sobre todo, en las concepciones políticas que afectaron a la cotidianidad de las poblaciones. A nivel metodológico, las relaciones que se producen entre los espacios de los vivos y los de los muertos pueden ser leídas como huellas que han ido dejando estos procesos de transformación. En las complejas relaciones que las comunidades establecen entorno a la muerte, se pueden evidenciar desde disputas en torno al cuerpo, a la clase y a la raza, hasta luchas relacionadas con la definición de espacios y geografías de vida y muerte. Para comprender y examinar la profundidad de estas transformaciones se ha seguido al proceso de conformación del mayor agente funerario de Quito: la Hermandad de Beneficencia Funeraria de Nuestra Señora del Santo Rosario. La Hermandad se constituyó bajo los dictámenes de la Orden Dominica en 1851 y pronto demostró una enorme capacidad para vislumbrar los tiempos políticos y adaptarse a ellos. En 1907, durante la administración estatal liberal, la Hermandad se transformó en una sociedad civil. Cambió sus estatutos y redefinió sus procesos administrativos bajo el nombre de Sociedad Funeraria Nacional, convirtiéndose en el principal proveedor de servicios funerarios de Quito. Al examinar las decisiones administrativas de la Sociedad se capturan elementos de orden político y

social y, de esta manera, se posibilita el observar las dinámicas y disputas sobre la administración de la muerte en relación a tres dimensiones centrales: las ideas y sentidos que la población construye en torno a la muerte, las prácticas y rituales y su dimensión espacial.

Con base en los cambios administrativos, en las nociones sobre la muerte y en los rituales funerarios el análisis se centrará en cuatro momentos en la organización de la muerte en Quito, cuyas fronteras temporales no son rígidas y cuyos contenidos se sobreponen en el tiempo. En un primer momento la tesis explora la inserción de las nociones en torno al bien morir como sustrato previo al análisis central. Es importante el análisis de estas concepciones puesto que, a pesar de que la idea cambia en el tiempo, permanece en forma de deseo hasta la contemporaneidad.

El segundo momento se centrará en la influencia del pensamiento ilustrado que se asoció a la pretendida superación de la idea de “bien morir” y a la pérdida de vigencia de los espacios de muerte *ad sanctos*. Este momento, que en el caso de este estudio abarca los momentos finales del periodo virreinal y todo el siglo XIX, se caracteriza por mantener muchos elementos rituales y administrativos propios del periodo colonial; la iglesia y el cementerio se hallan fundidos en un solo corpus en el que los muertos yacen cerca de la presencia de dios en espera de la promesa salvífica de la resurrección. En este periodo la Iglesia Católica es el actor preponderante en relación con la gestión de la muerte.

El tercer momento abarca el surgimiento y consolidación de los cementerios extra muros en Quito en relación con el mismo proceso en otras capitales andinas. Este periodo se extiende desde la tercera década del siglo XIX, tarde en comparación con otras capitales americanas, hasta fines del mismo siglo. Es un momento en que los debates en torno a la administración de los muertos son analizados en las aulas de medicina, los púlpitos, los debates administrativos; y, siguiendo las propuestas emanadas de las imperiales “reformas borbónicas”, se busca generar espacios diferenciados entre vivos y muertos. Los debates en torno a la gestión de la llamada “buena muerte”, provenientes del periodo anterior, no se extinguen y dan paso a la conformación de grupos especializados en la gestión funeraria basada en la noción de caridad o beneficencia. Si bien la Iglesia Católica todavía es el administrador preponderante de la muerte, poco a poco, se van incorporando a este proceso tanto el estado como actores civiles dando como resultado un

modelo de gestión de la muerte propiamente republicano e inserto en los debates en torno a la construcción de la nación.

Un cuarto momento se caracteriza por los esfuerzos de secularización de los espacios de la muerte y la reacción de la Iglesia Católica. Este periodo se enmarca dentro de las disputas conservadoras y liberales producidas entre 1895 y 1925. El desarrollo del marco legal liberal impactó profundamente en los procesos de gestión de muerte a pesar de que la Iglesia Católica supo mantener el monopolio de los bienes de salvación, situación que no pudo ser igualada por el proceso secularizador propuesto desde el estado. En este periodo se generaron los grandes cementerios públicos y el estado aparece ya como otro gran administrador de la muerte. Es también el periodo de la gestión médica de la muerte y, por tanto, de la tecnificación de sus causas y procesos de gestión.

Finalmente, el análisis se inscribe en el desarrollo urbano de la ciudad a partir de la década de 1930 del siglo XX el cual impacta a los espacios de la muerte. Las crisis políticas, el crecimiento poblacional urbano, las migraciones internas y el desarrollo de la medicina motivaron a que los antiguos cementerios extra muros vayan llenándose de nuevos huéspedes mientras que las élites migraron, junto con sus muertos, a los nacientes sectores residenciales del norte. Si bien la Iglesia Católica y el estado son actores influyentes en los procesos de gestión funeraria, los actores privados también motivan transformaciones y disputan la producción de conceptos hegemónicos relacionados con la administración del óbito.

En cada uno de estos periodos, más allá de las disputas entre grandes administradores del campo y de los cuerpos políticos, se producen también choques, fisuras y fugas en las que se visibilizan estrategias de grupos de poder y alternativas surgidas desde grupos subalternos que intentan ser integrados a diversos procesos civilizatorios en relación con la administración de la vida y la muerte. El conjunto de las permanentes disputas da cuenta del hecho que nunca existirá una manera única y homogénea de administrar y de vivir la muerte, sino su permanente descentramiento.

El caso quiteño revela peculiaridades tanto en referencia a otras ciudades de la misma nación como en referencia a las capitales nacionales de los países vecinos, Lima y Bogotá. Cuatro aparecen como elementos característicos: de un lado, el potente papel articulador jugado por la Iglesia Católica en la administración de la muerte; seguidamente, la inexistencia de cementerios públicos en la ciudad; la articulación de la Iglesia Católica con capitales privados; y, finalmente, una propuesta de articulación de las elites a sectores medios y subalternos a través de mecanismos de caridad, beneficencia y previsión para la muerte.

El análisis propuesto desde la Sociedad Funeraria Nacional y otros actores del campo permite reflejar un enorme abanico de mecanismos de control de los cuerpos por parte de las élites que han cambiado continuamente apegados a las dinámicas sociales de cada época; el tratamiento de documentación primaria muestra que estos grandes gestores del campo funerario modelaron eficaces herramientas conceptuales afines a cada temporalidad (caridad, beneficencia, previsión, etc.) que les permitieron transformar gustos y prácticas populares con el fin de acaparar y posicionar un creciente mercado funerario. Sin embargo, tal y como se ha escrito antes, aún en los modelos más estandarizados sobreviven dinámicas vinculadas a los modelos de gestión funeraria anteriores que pueden ser comprendidos como indisciplinas, malos gustos o, simplemente, inadaptación de lo popular a los modelos imperantes.

El objetivo final de estudio es, por tanto, la apertura de un debate amplio en torno a la gestión histórica de la muerte en Quito y la incorporación de estos debates en torno a la administración de la muerte a discusiones más profundas y amplias que se vinculan a los niveles políticos y culturales en torno al cuerpo y los bienes simbólicos.

## **Agradecimientos**

Agradezco a los directivos, administradores y trabajadores de la Sociedad Funeraria Nacional por su apertura a esta investigación. A los colegas de la Red Iberoamericana de Valoración y Gestión de Cementerios Patrimoniales por las experiencias y casos analizados que han servido como inspiración para este trabajo. A los amigos de la Red Ecuatoriana de Cultura Funeraria que hicieron posible las jornadas de campo en el que hoy sustento este trabajo. A Daniel Rivera por el acompañamiento. A los técnicos del Instituto Metropolitano de Patrimonio y al personal del Archivo Municipal de Historia, especialmente a Alfonso Ortiz, por la ayuda brindada. Finalmente, y de manera especial, a mi profesora, Mercedes Prieto, por el ejemplo y la tenacidad



## **Introducción: mirar hacia atrás; en torno a los sentidos evocados en la muerte**

*La muerte, en lugar de dejarse definir en su propio acontecimiento, nos afecta por su sinsentido. El punto que parece indicar en nuestro tiempo (=nuestra relación con el infinito) es un puro signo de interrogación: una apertura hacia lo que no aporta ninguna posibilidad de respuesta. Tal interrogación es una modalidad de la relación con el más allá del ser (Levinas 1993, 32).*

La muerte es un hecho total y abrumador; es quizá la única certeza que marca toda existencia humana. Ha impactado tanto a la especie que el filósofo Emile Cioran 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” (Cioran 2007 [1949], 17). El carácter igualador a nivel biológico de la muerte la convierte en un tópico ineluctable que marca todas las acciones de la vida social y por su condición de hecho final ha buscado ser entendida por los seres humanos desde los albores de todas las culturas. Contrario a otros temas que resultan específicos para unos u otros, todo ser humano que superado la primera infancia ha pensado, en algún momento, en la muerte; en su finitud, en su muerte propia.

La relación que cada conglomerado humano tiene y ha tenido con la muerte ha sido, cuando menos, intensa y variable. Así como cada individuo, en un momento determinado, enfrenta su condición de mortalidad, también las distintas culturas han buscado explicar, mediante elaboradas construcciones religiosas y filosóficas, no sólo la muerte individual, sino también la muerte como fenómeno colectivo. Como resultado, gran parte de los restos arqueológicos que han dejado antiguos pueblos y civilizaciones están relacionados con la muerte y la supervivencia a ella. Así también, en buena parte de los tratados filosóficos y religiosos primordiales o en la tradición oral de los pueblos ancestrales se trata de comprender al óbito e incluso se establecen posibles lineamientos para alcanzar estados de existencia más allá del final biológico.

Esta particular relación humana con la enfermedad, con el acto de morir y con la trascendencia a la muerte ha producido inúmeros mecanismos para enfrentarla: manuales para morir, prácticas rituales, elementos culinarios, narraciones, simbologías religiosas, evocaciones gráficas,

elucubraciones y un sinnúmero de elementos que en cada momento han buscado aliviar y comprender la esencia inconmensurable del deceso. Además de la extendida creencia en un probable “más allá”, es posible darse cuenta que cada colectividad humana, en cada temporalidad, ha manifestado actitudes y sentidos diversos en torno a la muerte y el morir. Por tanto, a pesar de tener una condición biológica similar al resto de seres humanos, se puede afirmar que culturalmente quien agoniza y enfrenta a la muerte es siempre un ser distinto al que hay que entender dentro de su propia cosmovisión y sistema de valores. La muerte que busca ser entendida es siempre un hecho cultural

Más allá de las creencias en torno a una realidad metafísica opuesta al acto natural de morir, aún los más incipientes desarrollos médicos y biológicos buscaron comprender desde sus mismos orígenes al acto mortuorio y al cadáver como elementos resultantes de la inequívoca presencia de la muerte. De la misma forma, aunque mucho más tarde, las posibilidades explicativas en torno a la ritualidad funeraria y a las maneras de administrar al deceso motivaron a que disciplinas contemporáneas como la Antropología y la Historia Cultural se fijaran también en la muerte como posible marco de análisis. A inicios del siglo XX se desarrollaron interesantes esfuerzos explicativos en torno a las condiciones de vida y a las prácticas cotidianas de distintos conglomerados humanos –europeos generalmente- insertándolas dentro de agendas de investigación mucho más rigurosas<sup>1</sup>. Los pioneros esfuerzos de Johan Huizinga ([1919] 2001) dieron como resultado un panorama profundo de la sociedad europea de los siglos XIV y XV. Dentro de “El otoño de la edad media”, obra fundamental del autor, se analizan elementos cotidianos en los que se comprenden las maneras en que eran asimiladas la muerte y las representaciones de lo macabro en una sociedad y en un tiempo determinado. Según Philippe Ariès (2005, 133), el más destacado historiador de la muerte occidental, el objetivo perseguido por Huizinga era la captación de las características fundamentales de esa época en aquellos conglomerados para procurar obtener un lienzo complejo y homogéneo en el que las pestes, la muerte y las grandes crisis tuvieron un papel fundamental.

---

<sup>1</sup> Lourdes Mateo (1994, 322), en su trabajo titulado “Historiografía de la muerte: trayectoria y nuevos horizontes” menciona a dos pioneros contemporáneos a Huizinga: Groethuysen (1927) y Tenenti (1957) Ambos proponen interesantes alcances investigativos entorno a las actitudes burguesas ante la muerte, el primero desde el análisis de obras de predicación y el segundo desde obras literarias. Marco Antonio León (1997, 15) menciona como fundacional a la obra de Mario Praz: “La carne, la muerte y el diablo en la literatura romántica”. En ella se hace un análisis de la muerte decimonónica en relación a prácticas eróticas.

Obras como la de Huizinga sirvieron para que paulatinamente los tópicos relacionados a la muerte y su gestión sean considerados para tratarse dentro de esfuerzos académicos más sofisticados. A partir de finales de la década de los sesenta del siglo XX, historiadores franceses vinculados a la escuela de *Annales* como Michelle Vovelle, Pierre Chaunu o Philippe Ariès<sup>2</sup> empezaron un fructífero recorrido que se convertiría en la base para gran parte de los avances historiográficos posteriores en torno a la muerte. A través del análisis de series documentales poco exploradas con anterioridad como los testamentos, los datos demográficos o los análisis de las causas de muerte lograron desarrollar estudios que hoy resultan canónicos para entender las prácticas rituales, los sentidos cotidianos y las espacialidades relacionadas al tratamiento de la enfermedad y del deceso en el mundo occidental.

Nuevos tópicos relacionados con la formación de creencias en torno a la muerte y a la vida ultraterrena fueron desarrollados e incorporados a este debate historiográfico. El trabajo del medievalista Jacques Le Goff, por ejemplo, halla asidero en algunos de los aportes de los historiadores de la muerte de *Annales* y logra en “El nacimiento del purgatorio” ([1979] (1989)), usando un riguroso análisis de sermones y libros de doctrina medievales, revelar el funcionamiento de las estructuras sociales que daban sentido a algunas de las creencias relacionadas con la muerte y el más allá en el medioevo europeo. La aproximación de Le Goff al pensamiento medieval brindó una perspectiva enriquecida por enfoques antropológicos que dieron nuevas luces al tratamiento historiográfico del tema de la muerte y el más allá.

La relación temática entre la Antropología y la Historia de la muerte ha sido enriquecedora y productiva; más aun teniendo en cuenta que desde finales del siglo XIX buena parte de los esfuerzos antropológicos estuvieron destinados a la explicación de los ritos relacionados con la muerte y el más allá. La Antropología se ha enfrentado al tema desde su consolidación como campo científico; se pueden encontrar esfuerzos que van desde las viejas doctrinas evolucionistas de Edward Taylor (1881) según las cuales, las formas que adquiere el culto a los muertos y su

---

<sup>2</sup> A pesar de que los estudios de Vovelle y Chanú en relación con las actitudes ante la muerte en Francia, resultan fundacionales para el campo de la Historia y la Antropología de la muerte, todavía es difícil encontrar ediciones de estos trabajos en español e incluso en inglés. Los textos referenciales para este tema son: Chaunu, Pierre. 1978. *La mort à Paris (XVIe-XVIIe siècles)*. París: Fayard; Vovelle, Michel. 1970 *Vision de la mort et de l'au-delà en Provence du XV au XIXe d'après les autels des âmes du purgatoire*. Paris: Colin 1970; Vovelle, Michel. 1974. *Mourir autrefois*. Paris: Gallimard / Julliard y Vovelle, Michel. 1983. *La Mort et l'Occident de 1300 à nos jours*. Paris: Gallimard.

sustrato religioso se explican mediante la comprensión de antiguos elementos animistas relacionados a la supervivencia a la muerte; pasando por la definición de la muerte como un componente en el proceso funcional de la vida social propuesta por Bronislaw Malinowski (1926); hasta el desarrollo de complejas interpretaciones en torno a lo ritual y lo social inmerso en las prácticas mortuorias producto de investigaciones realizadas en la segunda mitad del siglo XX.

En cada una de estas disciplinas se desarrollaron trabajos que se convirtieron en elementos canónicos en los estudios de la muerte, sobre todo para los países occidentales. En las últimas décadas del siglo XX, impulsados por la traducción al español de los trabajos fundacionales de la Antropología e Historia de la muerte y a la incorporación de nuevas temáticas de análisis gracias al surgimiento de departamentos de humanidades en las universidades latinoamericanas, aparecieron estudios locales que emulaban los realizados por los autores clásicos, pero adaptándolos a los procesos históricos y culturales de Latino América. El interés por la muerte como campo de estudio también motivó el apareamiento de registros y catálogos de cementerios, sobre todo decimonónicos, en muchas ciudades del mundo; la arquitectura de la muerte y el llamado arte funerario empezó a ser estudiado e incorporado a los registros patrimoniales de los distintos países<sup>3</sup>. En Latinoamérica en los primeros años del siglo XXI surgieron organismos de investigación e intercambio de conocimientos como la Red Iberoamericana de Valoración y Gestión de Cementerios Patrimoniales (2001), cuya finalidad más importante es la difusión regional de los estudios especializados en la conservación de las estructuras relacionadas a la muerte y en el conocimiento del valor de las ritualidades funerarias. En este contexto de saturación de análisis sobre la muerte, muchos simples estudios de caso o réplicas de los anteriores, Claudio Lomntiz (2008, 11-18) se preguntó si hacían falta más estudios específicos sobre la muerte sustentados, nuevamente, en el canon de los clásicos del campo. Algunas preguntas que subyacen a esta discusión son: ¿Se puede aportar, más allá de nuevos casos, a la gran historiografía de la muerte? o ¿De qué manera podrían aportar a las comunidades estudios relacionados a la muerte con una raigambre más cercana a los procesos de gestión de la memoria o a las estructuras políticas y de poder?

---

<sup>3</sup> En Ecuador, por ejemplo, son bienes patrimoniales del estado los cementerios de San Diego y El Tejar en Quito y el Cementerio General de Guayaquil. El cementerio de Tulcán goza de declaración como bien patrimonial natural y cultural. Todos fueron declarados bienes patrimoniales entre los años 2002 y 2007.

Los grandes estudios sobre la muerte de los años setenta y ochenta se sustentaron, según Lomnitz (2006, 12), en dos grandes premisas: por un lado, la relativización de las prácticas funerarias occidentales que fueron adaptadas a realidades disímiles y, por otro lado, la concepción generalizada de la muerte como reflejo de la vida individual y social. Si bien los estudios con base en el análisis de bases documentales relativas al tema (testamentos, sermones, actas confesionales, registros demográficos, etc.) aportaron nuevos datos en torno a la vida social desde la muerte y consolidaron marcos temporales que han servido para orientar la mayoría de estudios realizados desde entonces, también lo han hecho con el peligro de adaptar, sin más, los tiempos y tipos provenientes de los estudios europeos o, por otro lado, con el riesgo de esencializar actitudes y prácticas locales entendiéndolas como actos únicos cuando pueden estar íntimamente relacionadas a sistemas amplios, e incluso globales, de gestión de la enfermedad y la muerte.

En Hispanoamérica han sido particularmente influyentes los trabajos de Michel Vovelle, en lo referente al manejo de series documentales testamentares, pero, sobre todo, la monumental obra de Philippe Ariès en torno a la familia, la niñez y la muerte. La obra de Ariès, ampliamente traducida al español y difundida en Latinoamérica, sirvió para que muchos de sus aportes se consoliden como aproximaciones inamovibles, entre ellos: las temporalidades y actitudes específicas frente a la muerte en Europa que marcan los posibles cambios actitudinales ante la idea de la muerte en general en el mundo occidental.<sup>4</sup> El resultado de la enorme y prolífica influencia de Ariès, como se ha escrito antes, ha sido la generación de un importante corpus académico que aportó nuevos casos y los adaptó a las estructuras temporales y explicativas propuestas por el gran historiador francés. El reto dentro de los estudios entorno a la muerte deberá ser, por tanto, la incorporación del tema a otros debates localizados que permitan incorporar mayores matices al análisis, al tiempo que mediante el estudio de las prácticas y sentidos relacionados a la muerte se brinden pautas o luces para posibilitar otros niveles de comprensión en torno a hechos relacionados a la vida social, política y cultural de los pueblos.

---

<sup>4</sup> El propio Ariès en algunas de sus conferencias posteriores problematizó sus propias definiciones. En un acápite titulado “Itinerarios 1966 -1975, editado por Acantilado en el año 2005, el autor manifestó la complejidad en torno a las temporalidades sugeridas en sus estudios. Agrega elementos que permiten entender la sobreposición de elementos de una temporalidad a otra y, por tanto, actitudes diferenciadas en el momento de reinterpretar esos elementos: “El culto moderno a los muertos es un culto del recuerdo ligado al cuerpo [...] Nació en el mundo de las Luces, se desarrolló en el mundo de las técnicas industriales, poco favorables a la expresión religiosa, y sin embargo se asimiló tan bien que se han olvidado sus orígenes recientes.” (2005, 210 -211)

## **La muerte o la idea de la muerte: el enfoque de este trabajo**

Esta tesis, si bien se sustentará en aportes clásicos y contemporáneos dentro de los estudios de la muerte, propone una lectura de la administración funeraria inserta en debates políticos, estructurales y rituales. Dada la complejidad filosófica detrás de la comprensión de la muerte como fenómeno biológico<sup>5</sup> o espiritual, este trabajo no se propone esbozar una posible “historia de la muerte” para Quito; la muerte, tal como se afirma en el epígrafe de esta introducción es un hecho total y, en gran medida, inexplicable. Lo que se propone es comprender las actitudes que ha generado la muerte en un periodo específico y el impacto que estas actitudes tuvieron en la vida cotidiana, política y social de una población determinada. Siguiendo a Claudio Lomnitz (2006), este trabajo procurará explorar las interpretaciones en torno a “la idea de la muerte” en cada periodo analizado, de esta forma lo que se busca es comprender cómo fue entendida, gestionada y analizada la muerte en un tiempo y en un lugar determinados y siguiendo a la Sociedad Funeraria Nacional como caso de estudio. A las prácticas rituales, a los usos -y formas- de las estructuras funerarias y a los procesos de regulación política y eclesial de la gestión de la muerte se los analizará como parte de los sentidos que adquirió la idea de la muerte para la población de Quito, sobre todo, a aquella a la que impactó la gestión de la Sociedad Funeraria Nacional. No se pretende, por tanto, intentar esbozar una ficticia comprensión del hecho

---

<sup>5</sup> Si bien podemos admitir de manera fehaciente cuando ocurre la muerte de un organismo vegetal o animal mediante la mera observación de signos externos, la preocupación en torno a la asunción de la muerte humana no es, ni lejos, un tema resuelto. Como sostiene el historiador Felipe Fernández-Armesto (2005, 14), parece que mientras más evidencias científicas tenemos de nuestra vinculación con el resto de organismos que habitan en el planeta más hemos “aspirado a ser ángeles”, en gran medida, debido a una particular delimitación entre las muertes humanas y las del resto de especies. Si bien los cuestionamientos y finalidades en torno a la determinación de la muerte se han transformado continuamente, más aún durante los siglos XIX y XX debido a los enormes avances técnicos, el tema nunca ha sido superado y ha permanecido inquietando detrás de inmensas interrogantes como: ¿Cuándo o por qué acontece la muerte?

Durante la temporalidad de este estudio, los desarrollos de la biología y la medicina, sumados a las cada vez mayores regulaciones sanitarias y de control y al desarrollo de los agentes del campo funerario determinaron la continua redefinición de las nociones imperantes respecto a la muerte humana. Durante el siglo XIX, por ejemplo, todavía la influencia eclesial motivó a que la hora de la muerte sea asociada al proceso de salvación del que eran parte los humanos como cúspide de la creación divina. Sin embargo, paralelas a esta creencia surgieron otras hipótesis relacionadas a la fisiología del cuerpo y a su relación biológica con el entorno. Durante el siglo XX, motivados por los acelerados avances en el campo médico, surgieron nuevas variables que obligaron a repensar el carácter espiritual de la muerte humana. La posibilidad de donar órganos y trasplantarlos, la donación de sangre, el descubrimiento de potentes antibióticos, entre muchos otros elementos, motivaron profundas reflexiones en torno a los procesos biológicos y culturales en relación con la muerte.

En 1968 se reunió en la Universidad de Harvard el famoso “Comité Ad Hoc sobre la muerte cerebral”. La instalación de este comité respondía a la necesidad técnica de establecer criterios en torno al momento en el que se produce la muerte. La determinación del momento de la muerte en relación con la ausencia de conciencia (muerte de las capas superficiales del cerebro) para posibilitar trasplantes de órganos y para evitar el dolor en casos de enfermedades catastróficas, da cuenta de un continuo proceso de cambio en el significado del deceso.

mortuorio para una población determinada, sino que, mediante el análisis de las formas que adquirieron las regulaciones, las estructuras y las dinámicas de cotidianidad en torno a la muerte se buscará dar luces que permitan comprender a la muerte en relación con hechos políticos y sociales en un grupo social determinado.

En comunidades multi culturales y completamente heterogéneas como las latinoamericanas las aproximaciones totalizadoras terminan dejando de lado las diversísimas actitudes que en torno a la gestión de la muerte desarrollan distintos grupos culturales que cohabitan en un mismo espacio. No hay, por tanto, la posibilidad de “contar” la historia de la muerte en Quito porque se trata de muchas muertes en muchos “Quitos” Lomnitz (2006, 16) se pregunta si es posible encontrar estas dimensiones invisibilizadas dentro de los múltiples procesos de gestión de la muerte e incluso dentro de intereses personales o corporativos en torno a la gestión del deceso. Definirá a una actitud ante la muerte como el complejo repertorio de acciones generadas a partir de los puntos de vista individuales en relación con los lineamientos provenientes de la sociedad impersonal a la que pertenece y, también, en relación con los elementos provenientes de aquellos espacios y grupos sociales de los que no forma parte.

Por tanto, partiendo de la idea de la muerte como un proceso de disgregación (separación o ruptura) entre un individuo y su grupo social, más las complejas relaciones en torno a las actitudes de la muerte, pretendo encontrar un sustrato explicativo en el que los sentidos que cada individuo, grupo o colectividad otorgan a la muerte se evidencien en las relaciones políticas y culturales provenientes desde el grupo o desde actores diversos con influencia en el orden social. Evidentemente, los sentidos que se otorguen a la muerte en cada temporalidad y en cada grupo social se consolidarán con base en sistemas de valores establecidos socialmente y validados por los individuos que los interiorizan. De tal forma es posible transgredir las limitaciones que impone la aplicación de una temporalidad rígida, puesto que será mucho más productivo entender las transformaciones en torno a los sentidos que se otorgan a la muerte insertas dentro de procesos políticos y sociales específicos en cada caso. Las actitudes y sentidos en la muerte, por tanto, estarán determinados por los puntos de vista de los miembros de una colectividad específica en relación con procesos de gestión, instituciones, estructuras y legalidad imperante. El análisis desde los actores (sujetos, instituciones, estado) permite avizorar cómo componentes muy

íntimos como la fe o las creencias entran en relación con dinámicas políticas y económicas; al tiempo que pueden ser leídos insertos en disputas de clase, raza o género.

Detrás de los actores participantes en las disputas al interior del “campo funerario” entran en juego fuertes dinámicas de poder. Las prácticas en torno a los ritos funerarios, los procesos de inhumación o las dinámicas de memoria, generalmente, suelen ser vistos como parte de un anecdotario social o, en el mejor de los casos, como mecanismos para obtener bienes salvíficos. Sin embargo, rara vez se los analiza insertos en entramados de poder. Gerardo Wehinger (2002,40) sostiene, justamente, que muchas perspectivas antropológicas e históricas pueden aparecer limitadas por dos prejuicios: el primero tiene que ver con la idea de que entendemos qué es la muerte y, por tanto, aparece como innecesario indagar respecto a lo que el óbito o el deceso han representado en distintas comunidades a lo largo del tiempo. Este prejuicio no permite avizorar en su contexto el funcionamiento social (regulaciones, afectos, cotidianidades, sentidos) que entra en disputa en torno a nociones como el bien morir, el mal, el pecado, la eutanasia, etc. El segundo prejuicio tiene que ver con la idea generalizada de que el sentido que se da a la muerte tiene que ver únicamente con la promesa salvífica que esté afianzada hegemónicamente en una comunidad y no en factores políticos, administrativos o formales. La muerte y lo relacionado a ella, sostuvo Edgar Morin ([1970] 2007, 9) recorre cada etapa de la vida y, en ese sentido, aparece disputada, negociada y entendida dentro de todos los intersticios de la vida social, pero aun así aparece como una condición difusa e indefinible. La muerte como concepción filosófica puede ser absolutamente variable y etérea, por eso, únicamente hallará contenidos cuando se la asocia a quienes o quien vive esa muerte y a sus contextos de acción: “La idea de la muerte propiamente dicha es una idea sin contenido, o si se quiere, cuyo contenido es el vacío infinito. Es la más vaga de las ideas vacías, pues su contenido no es sino lo impensable, lo inexplorable, el «no se qué» conceptual corresponde al «no se qué» cadavérico. La idea de la muerte es la idea traumática por excelencia” (Morin [1970] 2007, 32).

### **El aporte de esa tesis a los estudios de la muerte en Quito**

La preocupación por el destino de los cuerpos y de los espíritus de los muertos ha sido, como se ha escrito antes, una constante en todas las culturas del orbe. Como resultado de esta preocupación quedan en los archivos testamentos, actas de defunción, registros de inhumación,



regulaciones eclesiásticas y otros elementos que dan cuenta de las actitudes de una población ante la muerte. Los relatos escritos en relación a la idea de la muerte y su administración en Quito proceden, como en el caso del resto de América Latina, de las primeras crónicas, documentos oficiales y concilios eclesiásticos que buscaron regular la vida social de los pueblos que habían sido conquistados por los europeos. Los ritos funerarios relacionados con el culto a los muertos en el mundo andino fueron descritos con extrañeza y pronto se los asoció con prácticas paganas e idólatras. Los primeros concilios y sínodos eclesiásticos contenían feroces sanciones para frenar los ritos funerarios practicados por los indios; la rápida aplicación de las constituciones promulgadas en el Concilio de Trento (1545 -1563) plasmó una nueva geografía de la muerte ligada al uso de iglesias y cementerios como únicos depósitos válidos de cadáveres. Ya en los primeros concilios de Lima y en los sínodos de Quito del siglo XVI se establecía la necesidad de ordenar geográficamente a las provincias eclesiales, pero también se pretendía regular las prácticas y costumbres ancestrales en torno a la muerte como dimensión espacial y espiritual. Durante todo el periodo virreinal y hasta mediados del siglo XIX los grandes debates en torno a la gestión de la muerte seguirán a las discusiones canónicas de la Iglesia Católica. Los escritos sobre la muerte durante todo el periodo se inscriben dentro de las definiciones de las funciones sacramentales de los sacerdotes, en torno a la idea del “bien morir” y a la civilización de los indios mediante la imposición de los ritos funerarios previstos en la tradición eclesiástica. A pesar de la eficacia de las doctrinas católicas, muchos de los elementos rituales que intentó combatir se mantuvieron en el tiempo conviviendo, en relativa armonía, con los elementos provenientes del canon.

Desde finales del siglo XVIII, la influencia del pensamiento ilustrado dio como resultado un nuevo grupo de publicaciones y debates alrededor de la muerte. La enfermedad, otrora asociada a la ira divina, empezaba a ser analizada dentro de marcos conceptuales analíticos y, por tanto, las definiciones en torno a los padecimientos y a la muerte empezaron a tratarse desde visiones médicas y sanitarias. Las obras científicas de Eugenio Espejo<sup>6</sup> constituyeron un referente local en este debate que tuvo eco en toda la región. Al tiempo que la muerte y las condiciones sanitarias

---

<sup>6</sup> Como se verá adelante, Espejo adscribía a ciertas teorías que ya hablaban de organismos microscópicos “atomillos” como los posibles causantes de las enfermedades. Sus reflexiones médicas se pueden encontrar en Espejo, Eugenio (1785) 2005. Escritos del doctor Francisco Javier Eugenio Santa Cruz y Espejo. Tomo II. Alicante: Biblioteca Digital Cervantes.

eran incorporadas a amplias discusiones sociales, la gestión espiritual del morir siguió siendo administrada únicamente por la iglesia. Los trabajos que trataron sobre la muerte hasta fines del siglo XIX pueden, por tanto, dividirse en nuevas regulaciones eclesiales y documentos relacionados con la implantación del pensamiento ilustrado.

A inicios del siglo XX, motivado por la influencia de la Revolución Liberal y debido a la pretendida secularización de los cementerios ecuatorianos, se desarrolló un gran debate en torno a la enfermedad y la administración de los cadáveres y restos humanos, pero fueron aún más importantes los debates en torno al lucro que obtenía la Iglesia Católica a través de la administración de los cementerios. A pesar de la promulgación de leyes civiles relacionadas con el manejo de los cementerios, la población siguió reclamando la intervención sacerdotal hasta bien avanzado el siglo XX. Los debates parlamentarios y la constitución eclesial tuvieron un punto común: la extrañeza respecto de los rituales funerarios que se seguían llevando a cabo en las poblaciones indígenas, y en ocasiones, dentro de los cementerios de la ciudad. Los ritos funerarios ancestrales eran vistos como expresiones propias de comunidades primitivas y paganas tanto por la iglesia como por el estado; sin embargo, esta extrañeza moral se fue convirtiendo, desde la tercera década del siglo XX, en curiosidad y fascinación cuando empezaron a registrarse descripciones de los ritos funerarios, sobre todo, indígenas por parte de estudiosos interesados en mostrar relatos antropológicos y costumbristas. Entre esos registros pioneros vale rescatar el trabajo de Paul Rivet (1926) “Las costumbres funerarias de los indios del Ecuador”. También, y ya en la segunda mitad del siglo XX, surgieron registros folclóricos de los ritos funerarios recopilados por Gonzalo Rubio (1956), José Ignacio Vallejo (1963), Luciano Andrade Marín (1964 -1965), Paulo de Carvalho Neto (1964), Vicente Mena (1985), Marcelo Naranjo (2007), entre otros.

Ya en el nuevo milenio, y acorde a los debates internacionales en torno a la protección del patrimonio funerario y su estudio, aparecieron registros, sobre todo, estructurales de los más importantes cementerios decimonónicos quiteños. Entre los trabajos más destacados están los registros de Inés del Pino (1999) y de Lorena Garrido (2001) sobre San Diego; las reflexiones históricas desarrolladas por Carmen Sevilla (2003) en relación con la muerte en el mundo franciscano; las de María Antonieta Vázquez y Alfonso Ortiz (2010) sobre el cementerio de El

Tejar y la obra exploratoria de Javier Gomezjurado titulada “Historia de la muerte en Quito”, publicada en 2017. A pesar de interés que suscita el tema, la producción de trabajos locales en torno a la muerte no ha sido abundante y es, en gran medida, más descriptiva que analítica.

Teniendo en cuenta estas entradas, esta tesis parte del análisis documental de algunos registros funerarios descritos y plantea la generación de un debate más profundo en torno a las prácticas, ritos y estructuras funerarias de Quito. El objetivo central de este trabajo es la incorporación del análisis histórico y cultural de la muerte en Quito a debates más amplios tratados por la historiografía local como la creación de la república, la secularización o el desarrollo urbano. Por tanto, la visión propuesta en esta revisión de las prácticas y sentidos de las muertes quiteñas se sustenta en la utilización de bases documentales contrapuestas a debates políticos y sociales presentes en cuatro momentos que se constituyen en sus objetivos específicos: durante el periodo virreinal, especialmente en sus últimos años (revisión de las nociones en torno al bien morir y sus orígenes); durante la creación de los cementerios extra muros (mediados del siglo XIX); en el periodo de la Revolución Liberal ecuatoriana (principios del siglo XX) y en relación al desarrollo urbano a partir de la tercera década del siglo XX.

En cada caso (temporalidad), este trabajo buscará analizar cómo la idea de la muerte se expresó en estructuras (materialidades), en prácticas rituales y dentro de las dimensiones políticas de la vida cotidiana. Este trabajo se centra en tres áreas de análisis dentro de los estudios de la muerte: en su condición humana (gestión política y económica de la muerte), en las espacialidades (a pesar de morgues, funerarias u hospitales también son geografías de muerte, este trabajo se centra en los cementerios y los restos humanos como geografías máximas y mínimas) y en el componente ritual. El caso de estudio medular del trabajo será la Hermandad de Beneficencia Funeraria de Nuestra Señora del Santo Rosario que se constituirá en la Sociedad Funeraria Nacional, sin duda, el mayor actor del campo funerario quiteño durante casi 200 años.

### **La muerte como rasgo humano**

La necesidad de separar a los vivos de los muertos corresponde a la idea de la muerte como derrumbamiento de la apariencia y como desgarramiento del grupo social. La imposibilidad de “volver en sí” es la muestra inequívoca de que alguien ha dejado de existir: “Es al contrario que

la apariencia, como una vuelta del ser en sí mismo de manera que lo que comunicaba se encierra en sí, y no puede ya responder” (Levinas 1993, 64). Como toda ruptura, la muerte debe ser confirmada para que el grupo social inicie el proceso de separación del individuo fallecido, y en tal sentido, encarna dolor o, al menos, sensación de ausencia.

La noción de desarraigo o ruptura no es monolítica; estará presente en distintos momentos históricos impactada por la acción de agentes religiosos, políticos, económicos y culturales y se evidenciará en los distintos matices que adquieren las prácticas rituales, la interpretación de elementos gráficos y la relación con las estructuras funerarias.

Epicuro ([IV a.C.]1999, 93) sostuvo en sus “máximas capitales”: “La muerte no tiene nada que ver con nosotros. Pues el ser una vez disuelto es insensible, y la condición de insensible nada tiene que ver con nosotros.” De este autor clásico proviene la idea de que la muerte, como anulación del ser, es también la causante de su propia anulación. Sin embargo, esta noción de aniquilación individual se contrapone con la dimensión social del hecho mortuorio que, dependiendo de la época, ha comprometido en mayor o menor medida a los núcleos comunitarios. Esa noción de compromiso y responsabilidad, de hecho, da sentido en gran medida a los procesos rituales relacionados a la muerte; en palabras de Norbert Elías (2009, 22): “La muerte es un problema de los vivos. Los muertos no tienen problemas.”

Más allá de la constante preocupación entorno a la muerte propia está la evidencia de la muerte del otro. En esta relación de los individuos con la muerte de sus congéneres se producen lazos de responsabilidad para con el que muere y también se reafirman las relaciones de cohesión comunitaria. La muerte, más allá de la anulación y desgarramiento individual, activa profundas sensibilidades sociales relacionadas con los afectos, la memoria, la sucesión y la supervivencia. Por tanto, a pesar de que la muerte como finitud de un proceso existencial es ineluctable puesto que “todo aquello que tiene dimensión temporal ha de morir”; la conciencia de la muerte es, siguiendo a Morin, el rasgo más humano, más cultural del *antrophos*; en función de ella se han desarrollado explicaciones, creencias, actitudes, prácticas y demás elementos que son distintivos

de nuestra especie.<sup>7</sup> La muerte también aparece, como se ha visto, vinculando al ser humano al resto de la biosfera. Nos equipara con el resto de especies al recordarnos nuestra finitud y, de hecho, funciona como el colofón de la vieja metáfora del ciclo vegetal (nacer, crecer, dar semilla y morir). De hecho, la muerte es necesaria para la conservación misma de nuestra especie y para el funcionamiento básico del cosmos. Este interés fundamental se refleja en los variados desarrollos culturales que se ejecutan entorno al óbito y sus consecuencias.

La preocupación humana por el destino de los muertos está presente en la totalidad de culturas del mundo. Se evidencia en el desarrollo de estructuras especializadas y en el funcionamiento de prácticas rituales de profundo valor simbólico, independientemente de cuál sea la interpretación de la vida ultra terrena que se profese. Cada cultura ha mantenido –y mantiene– una relación dinámica con sus muertos, la misma que puede servir para explicar elementos relacionados con la cotidianidad, la espiritualidad o la administración social. La modernidad como sistema filosófico imperante desde el siglo XVI, por ejemplo, trajo consigo consideraciones económicas y culturales que se reflejaron en las formulaciones políticas en torno al manejo de las vidas y las muertes de los seres humanos; tal como ha sucedido desde que la humanidad es tal, el hecho absoluto del deceso ha sido acompañado de disposiciones y disputas en torno a los restos, legados y sentidos relacionados con los muertos. Esta noción política del acto de morir es fundamental para comprender a las vidas humanas más allá de la descripción simple de los ritos; el muerto, además de acumular en sí relaciones y memorias, es también objeto de elucubraciones, sentidos y poder.

### **La muerte como espacialidad**

En su obra “Las ciudades invisibles”, Italo Calvino describe una ciudad dual llamada Eusapia (figura 1). En ella sus habitantes han edificado una copia idéntica de la ciudad para que los muertos puedan “continuar” con sus actividades cotidianas: “Los cadáveres, desecados de manera que no quede más que el esqueleto revestido de piel amarilla, son dejados ahí para que sigan con

---

<sup>7</sup> Si bien cada vez más investigaciones en torno a la biología producen reveladores resultados que muestran rasgos comportamentales fascinantes dentro del mundo animal (e incluso vegetal), todavía resulta difícil establecer lo que las distintas especies sienten cuando se aproxima la muerte. Si de algo estamos seguros en la actualidad es que, algunas especies vegetales y animales, tienen ciertos niveles de conciencia entorno a la muerte, pero que ésta conciencia no sería equiparable a la humana. Para extenderse en el tema se puede revisar: Maté, Carmen. 2005 “Actitud y percepción de la muerte en los animales” En Seis miradas sobre la muerte. Barcelona: Paidós.

las tareas de antes [...] en realidad habrían sido los muertos quienes construyeron la Eusapia de arriba a semejanza de su ciudad” (Calvino 1998, 121 -122). Las ideas en torno a los espacios de la muerte como reflejos de los de los vivos, o la idea de la vida post mortem como continuación de la vida terrenal son parte de innumerables interpretaciones culturales del hecho mortuorio y de los lugares de muerte ya que una de las concepciones básicas del deceso es su posibilidad de constituirse en reflejo de un futuro irrenunciable.

**Figura 1.** Eusapia por César Cervantes Mendoza (Técnica Mixta). Proyecto Las Ciudades Invisibles.



Fuente: Flickr 2017

Michel Foucault (2010, 20 21) sostenía que el cementerio es una de las heterotopías perfectas, un contraespacio; es decir que en el espacio de la muerte se reproduce de manera inversa una réplica del orden social, pero revestido de otras posibilidades interpretativas. Aunque la noción heterotópica de Foucault no presupone la utilización de espacios de muerte como estructuras para reivindicaciones vitales, tal como sucede en comunidades andinas, lo cierto es que el espacio destinado a los muertos nunca ha sido indiferente y se halla repleto de posibilidades simbólicas que son continuamente redefinidas por las comunidades. De hecho, como lo nota Edgar Morin (1970, 34), muchas de las estructuras que se conservan del pasado remoto y muchas otras descubiertas por la arqueología son, justamente, espacios de inhumación o de culto a los muertos.

La imaginación de Calvino o las reflexiones de Foucault solamente evidencian preocupaciones humanas muy extendidas: ¿A dónde van a parar nuestros huesos? ¿Qué lugar ocuparán en la vida terrena y en el más allá? Los procesos de asignación de valores culturales, espirituales, económicos o políticos a los espacios de la muerte también son una característica fundamentalmente humana, sin embargo, en este estudio la aproximación a las geografías de la muerte en un periodo determinado será fundamental y requiere un espacio de análisis propio. Y es que gran parte de la comprensión del fenómeno mortuario está relacionado con la espacialidad; la muerte tiene, por tanto, diversidad de elementos geográficos. Desde la geografía mínima de los restos o despojos –de alguien que fue un humano, pero que nunca dejará de serlo por completo- (Marí 2005, 89), pasando por toda la variedad de sepulturas y tumbas existentes, hasta los suntuosos monumentos en torno a la memoria o a la reminiscencia de los muertos y otros lugares de muerte.

La muerte, de hecho, invade continuamente los espacios de los vivos y más allá de la presencia o no de restos humanos, su sola referencia otorga a los espacios características simbólicas especiales. En la figura 2 se observa una lápida conmemorativa que fue colocada en un área central del Parque Metropolitano de Quito. Esta lápida, junto a una decena más ubicadas en los alrededores, recuerda a las víctimas del accidente aéreo de Air France del 20 de abril de 1998<sup>8</sup> y provoca entre los visitantes que las observan plantadas bajo los árboles, reacciones de extrañeza, temor, asombro y, en cierta medida, curiosidad. Tal como sucede con las cruces colocadas en las carreteras ecuatorianas en memoria de los accidentados en las vías<sup>9</sup> (figura 3), la sola presencia de un signo evocador de la muerte convoca a entender de manera distinta a los espacios. Igualmente, los asentamientos humanos que tienen cerca cementerios, morgues, crematorios y demás estructuras de administración de la muerte, suelen estar revestidos de imaginarios vinculados a las diversísimas relaciones que se establecen entre vivos y muertos.

---

<sup>8</sup> En esa fecha el vuelo 422 (París –Bogotá – Quito) operado por Air France en alianza con Tame (Transportes Aéreos Militares del Ecuador) despegó, en su último tramo, del Aeropuerto El Dorado de Bogotá con dirección a Quito. El vuelo se estrelló en las cercanías de Bogotá dejando 53 muertos, muchos de ellos ciudadanos franceses residentes en Quito.

<sup>9</sup> Esta costumbre se encuentra en muchas zonas de Iberoamérica. En el cono sur, por ejemplo, se ha desarrollado un culto popular denominado “Las animitas” que tiene como expresión física el levantamiento de pequeñas y, en ocasiones, grandes estructuras rememoriativas a la vera de las carreteras.

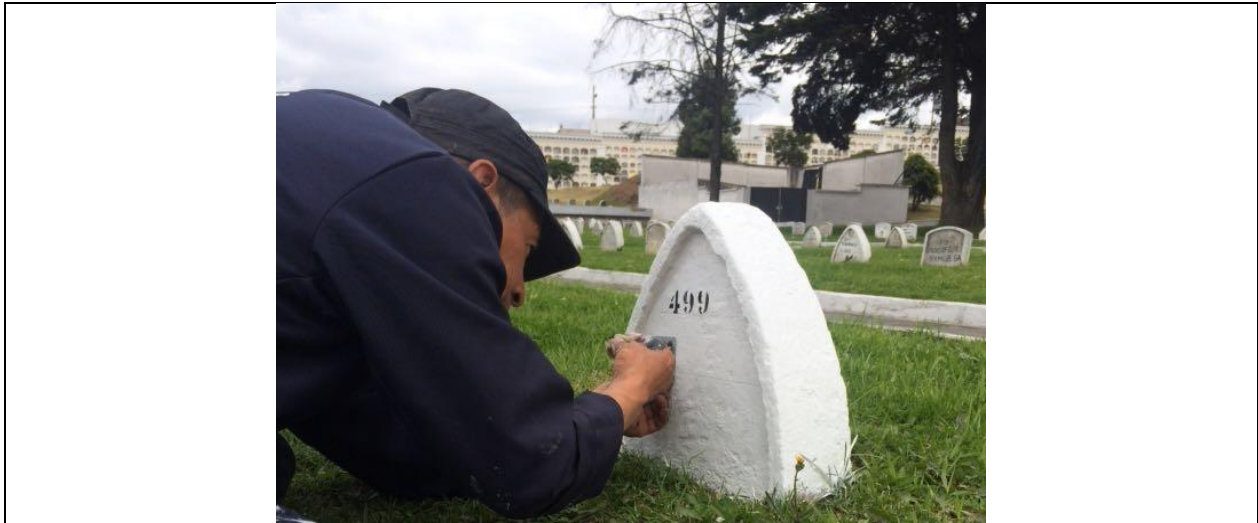


**Figura 2.** Lápida conmemorativa del accidente aéreo de abril de 1998 ubicada en el Parque Metropolitano de Quito. **Figura 3.** Cruz o memorable de carretera en la vía Sangolquí – Amaguaña, Ecuador. Fuente: ALZ

Estas reacciones no son gratuitas, encarnan aún la memoria del traslado de los muertos desde las iglesias –sitio donde reposaron durante centurias- hacia los cementerios extra muros. Este traslado de los muertos hacia nuevas geografías –tal como se explica en siguientes capítulos- no es meramente sanitario. Con los cuerpos se trasladaron elementos simbólicos que otrora eran exclusivos de los templos. Los cementerios pronto se llenaron de cruces, ángeles, cristos, vírgenes y evocaciones luctuosas que interpretan la vida ultraterrena y el carácter sagrado de la promesa de salvación en la que los seres humanos, en gran número, se muestran dispuestos a creer con vehemencia (Elias 2007, 15).

Este traslado, además, supuso una profunda transformación en la comprensión de los mecanismos de memoria en torno a los muertos. Afirma Foucault (1984, 4 -5) que con el trasladado de los muertos hacia los cementerios también se extiende, generalmente, el derecho al uso de una lápida individual y a un espacio para la descomposición personal. Estas evocaciones que aparecen en las tumbas en forma de imágenes, estructuras arquitectónicas o textos literarios son un aviso para los vivos; una irrupción de los muertos en la memoria de los paseantes (Elias 2007, 62). Estos espacios mínimos dentro de los grandes espacios de la muerte demandan cuidado y atención (figura 4); el espacio se convierte, por tanto, en un eficaz mecanismo para mantener o establecer el contacto social intergeneracional, para el estímulo de la memoria colectiva y para la consolidación del duelo y el olvido.





**Figura 4.** El cuidado de las tumbas individuales se produce a raíz del surgimiento de los cementerios extra muros en el siglo XIX. Si bien formas de culto y cuidado a los muertos existían desde mucho antes, la sepultura moderna encarnó una profunda transformación en la concepción de los espacios de la muerte en el mundo urbano occidental. En la imagen se observa a un pintor retocando una tumba en el Cementerio de San Diego de Quito. **Fuente:** ALZ.

El análisis de la dimensión estructural de los espacios de la muerte también plantea problemas metodológicos relacionados con la extendida idea de que los cementerios constituyen reflejos inversos de las sociedades cuando la realidad parece ser más compleja. Los espacios de muerte conservan en su interior memorias seleccionadas y huellas que dan cuenta de innumerables disputas sociales. Regis Bertrand (2010, 2), cercano colaborador de Michel Vovelle, afirmaba que, desde principios de los años 70 del siglo pasado, empezó a sentirse la necesidad de revisar las metodologías de trabajo de campo que se utilizaban en el registro y la sistematización de la información que se obtiene en cementerios y otros espacios de administración de la muerte. Resulta fundamental, argumentaba el autor, que las observaciones realizadas sean contrapuestas a documentación fotográfica, etnográfica o documental. El requerimiento de Bertrand sigue siendo sensato, más aún cuando en nuestras latitudes todavía se tiende a ver a los cementerios como espacios contenedores de memorias inmutables. Lo cierto es que las evidencias existentes en un cementerio contemporáneo muchas veces no dan cuenta de los continuos movimientos, disputas y transformación al interior de los espacios funerarios. Esta reflexión en torno a las transformaciones en los lugares de muerte bien puede extrapolarse para servir de insumo para comprender los continuos cambios políticos y sociales operados en una colectividad determinada. Los sitios de inhumación experimentan reformas continuas debido a los cambios en las regulaciones (civiles, sanitarias, religiosas, etc.); a las transformaciones en los gustos,

devociones y sentidos o, simplemente, a las modificaciones estructurales en los cementerios y en los espacios circundantes (crecimiento urbano). Sin embargo, y a pesar de la validez y pertinencia de los datos obtenidos vía observación directa o en archivos documentales, cuando se trata de comprender de manera más profunda los sentidos que las comunidades otorgan a la muerte y su ritualidad, es imprescindible recurrir a un análisis de las prácticas y cotidianidades que suceden en los espacios funerarios y fuera de ellos en relación con la muerte.

Las expresiones materiales e inmateriales de la ritualidad funeraria –de todas las características y magnitudes posibles-, ponen de manifiesto las más altas capacidades creativas del ser humano para expresar –mediante símbolos, imágenes o narraciones- sus sentimientos y anhelo de permanencia espiritual, bien de un individuo o de los ideales de un grupo social. Estos ideales se materializan utilizando concepciones filosóficas, alegorías religiosas o atributos mundanos, sirviéndose para ello de las más ricas y variadas técnicas disponibles. La cerámica, la pintura mural, la escultura y la arquitectura, se encuentran entre las artes más ampliamente utilizadas a lo largo de los tiempos en este intento de la sociedad por materializar los vínculos y conservar vivo el sentimiento y la memoria de los muertos. Los cementerios, las prácticas rituales y los procesos administrativos en torno a la muerte, por tanto, son testimonios claros de la cosmovisión de los grupos humanos en distintas épocas. Las características fundamentales de estos elementos se evidencian en la iconografía, en las representaciones plásticas, en los epitafios, en los símbolos, en las presencias, en el duelo, en fin: en la ritualidad ligada a la muerte. Es así, que la revisión que plantea Bertrand debería partir del reconocimiento de los elementos que dan sentido a las transformaciones en torno a estos elementos rituales.

Resulta fácil de avizorar que estas formulaciones rituales no corresponden a categorías universales ni generales, sino más bien a construcciones culturales históricas que se han generado en cada comunidad de manera diferenciada para administrar distintos niveles que van desde lo religioso (o metafísico) hasta los aspectos mínimos de la coexistencia. El cuerpo de los muertos, que ha sido conservado, inhumado, sacralizado, incinerado e incluso usado como insumo en distintas prácticas; evidenciado o escondido; magnificando su impronta

mediante llamativos monumentos o abandonándolo para permitir la descomposición, ha sido objeto de disputas que van desde lo religioso a lo comercial (Bell 2009, 48).

### **La muerte y la ritualidad**

Las profundas relaciones que han establecido los conglomerados humanos con sus entornos en la búsqueda de sentido y de significación de aquello que ha sido interpretado como divino –o inexplicable- han constituido un fértil sustrato para el surgimiento de construcciones explicativas en torno a los orígenes de lo humano y del cosmos. La descripción sistemática de procesos rituales vinculados a los más diversos temas constituyó, desde sus orígenes mismos y aún antes de que se configuraran como campos epistémicos contemporáneos, motivo para el desarrollo de sistemas de reflexión sobre la vida cultural de las poblaciones.

Dentro del sinnúmero de llamativos y variopintos actos rituales que existen alrededor del mundo, es posible encontrar esas bases comunes que otorgan validez a los actos que en las comunidades se ejecutan para dotar de sentido a lo inasible. Michael Turner (1994, 165), autor de “El proceso ritual”, establece la importancia del mínimo constituyente y átomo fundamental de todo rito: el símbolo. La unidad simbólica, omnipresente en todo proceso ritual, aparece como un elemento consensuado que remite necesariamente a algo que es asimilado y que puede ser distinguido por toda una población. El funcionamiento y significado de esas unidades simbólicas es enriquecido y transformado continuamente ya que se encuentran insertas y funcionando en tramas rituales “no dominadas por la rutina tecnológica” (Turner 1994, 170), es decir, que el símbolo siempre está funcionando ligado a la comprensión y aceptación de elementos considerados divinos, naturales o metafísicos.

El análisis del simbolismo, presente en todos los procesos rituales, requiere también de la explicación del funcionamiento del mito como componente fundamental en la relación del hombre con los seres y lo divino. El acervo mítico puede ser comprendido como una particularidad humana que expresa elementos profundos (relacionados a la naturaleza, a la existencia, a la muerte) de manera intuitiva (Meslin 1994, 69). Sin embargo, el lenguaje mítico no parece tener una única función dentro de la configuración mental de las comunidades; sus espacios de generación y transformación suelen ser variables, y aparece inserto desde en

referencias profundas entorno a la relación de los seres con el cosmos y hasta como elemento de narración e interpretación de la cotidianidad.

Esta ambigüedad presente en el uso de los mitos llevó a que durante mucho tiempo se los considerara únicamente como productos semi - imaginarios con función interpretativa de lo inexplicable. Sin embargo, aportes clásicos como el de Mircea Eliade han permitido otorgar nuevos sentidos explicativos más valiosos a las construcciones míticas. Explicó el autor que son historias de valor inapreciable y que tienen el “sentido de proporcionar modelos a la conducta humana, valor y significación a la existencia” (Eliade 1994, 99). Tanto los lenguajes míticos como los elementos simbólicos pueden remitir a narraciones primordiales en las que sucesos liminares, como la muerte, aparecen negociados y resignificados mediante la relación e intercesión de seres divinos en las prácticas cotidianas.

Bajo las más diversas ópticas analíticas se ha buscado comprender sistemáticamente la importancia y funcionamiento del marco ritual. Afirma Catherine Bell (2009, 50) que los rituales han servido como elementos para diferenciar grados de religiosidad o racionalidad al interior de las comunidades e incluso como dinámicos promotores de cohesión social. De tal forma, es enorme el rango de interpretaciones y análisis que han buscado entender el funcionamiento del mundo ritual. Sin embargo, se puede concebir al marco ritual como un complejo medio sociocultural construido por la tradición, estructuras ideológicas y de auto expresión para cumplir una gran variedad de roles y para comunicar mensajes y actitudes profundas al interior de grupos sociales (Bell 2009, 51).

Buena parte de las indagaciones antropológicas, desde las pioneras, se han centrado en la búsqueda de la comprensión de los orígenes y la esencia de los rituales y la religión; del rol del ritual en la organización social y de las formas de interpretación de distintos aspectos de la vida que son ritualizados. El primer tema que absorbió la atención de los estudiosos del siglo XIX tenía que ver, justamente, con la definición del carácter originario entre las prácticas rituales o la religión; distintas escuelas de pensamiento esbozaron criterios para resolver la disputa. Max Müller o Edward Tylor, a fines del siglo XIX, proponían que el elemento mítico se relacionaba a formas de animismo que preconfiguraron las ideas religiosas. Otros autores

como Robertson Smith o Emile Durkheim sugerían que las formulaciones rituales, en tanto configuradoras de sentidos sociales profundos, dotaban de un sentido específico al componente religioso y sus manifestaciones. Así el ritual, además de ser un hecho social identificable, sería el componente fundamental de la religión bajo la función de crear y mantener el sentido comunitario (Steiner 2003, 103).

Este debate sirvió de base para el surgimiento de nuevas posiciones y aportes; algunos vinculados a los desarrollos freudianos sugerían versiones en torno al totememismo y a la consolidación de una autoridad ritual - moral que sustentaba su poder en la generación de cánones morales y en la culpa. Theodore Gaster, por ejemplo, sugirió que dentro de los rituales existían patrones que servían para asentar y consolidar el orden social. Contra esta posición, sobre todo en Alemania, surgió un conglomerado de pensadores que buscaba entender más profundamente el origen y significación de la idea de lo divino. Para Eliade (1994, 104), por ejemplo, la identificación de actos humanos con estructuras míticas, brindaba a las poblaciones una experiencia ontológica real en torno a las ideas cíclicas de reproducción de la vida y de la comunidad. El ritual, de esta manera, es una reinterpretación de un evento cosmogónico encerrado en un mito. En esta perspectiva, lo religioso aparece como un elemento para comprender, explicar, ordenar y adaptar (Bell 2009, 28).

Es fácil entender, en este punto, los alcances del debate en torno a las funciones sociales y estructurales de los ritos. Desde las perspectivas de Durkheim y Frazer, por ejemplo, que veían a la religión y a la ritualidad como cohesionadores sociales, estos componentes más que actos de filiación aparecían como parte de una experiencia de representaciones colectivas. Mauss, estudiante de Durkheim, puso énfasis en comprender las dimensiones de este fenómeno, añadiendo una variable que (des) totalizara el análisis funcionalista durkheimiano, es decir, buscando comprender el significado y profundidad de las expresiones rituales y cómo se anclan en distintos aspectos de cada sociedad (Steiner 2003, 104).

Es en esta búsqueda en que aparecen autores que intentan comprender las maneras en que distintas facetas del mundo ritual o religioso son asimiladas en las sociedades o, incluso, entre las comunidades y el entorno natural (los materiales, la alimentación, los animales, etc.).

Arnold Van Gennep (2008, 24 -28), desde una perspectiva más estructuralista, buscaba comprender como estas pretendidas manifestaciones del orden social solamente podían ser concebidas dentro del contexto en el son producidas. Así se centró en la comprensión de los que llamó “rituales de paso”, mediante los cuales la idea de mera construcción social quedaba superada mediante un complejo sistema de separación, transición e incorporación de un individuo o grupo hacia otro estado que era comprensible únicamente bajo la interpretación formal de su contexto de producción. El modelo de pensamiento ideado por Van Gennep fue trabajado, entre otros, por Victor Turner (1988, 13 -20) quien configuró un mecanismo analítico que buscaba conciliar la función social cohesionadora, pretendida por el funcionalismo, con la organización simbólica más estructural. Interpretaba, por tanto, al pensamiento ritual dentro de una perspectiva que encontraba a la comunidad y a sus prácticas en un contexto dialéctico en el que se establecían continuas negociaciones entre el tejido social y los espacios de producción ritual. Los símbolos no son, según esta perspectiva, unidades atemporales que interpretaban la comunidad sino entidades en movilización. El ritual será, para Turner, el mecanismo que convierte periódicamente en accesible a aquello que pertenece al reino de lo imponderable; y el símbolo se entrona como la unidad irreductible dentro de la formulación ritual. Turner agregó, además, la categoría de “liminalidad” siendo este estado, complementario a los análisis de Van Gennep, puesto que, dentro de los ritos de paso, el estado liminal es aquel que sigue luego de la desvinculación y precede, a su vez, a la agregación que es la consumación final del rito.

En los ritos relacionados con el tránsito del difunto a una vida ultraterrena (espiritual) se entiende el mecanismo propuesto por Turner, puesto que el alma deberá ser separada de su condición terrena mediante las acciones rituales ejecutadas que concluirán con el paso del difunto al mundo ancestral o espiritual, a través del recorrido liminal o fantasmagórico. (James, 1994: 217). La liminalidad implica que el de arriba (el que está en un puesto más alto en una jerarquía social o espiritual) no estaría ahí arriba de no ser porque existen los de abajo, y el que está arriba debe experimentar qué es estar abajo (Turner, 2012:7). Frank Salomon sostiene que, en este proceso, las prácticas reflejan complejos sistemas de administración geográfica y política de la vida. En sus estudios sobre Huarochirí en el Perú precolombino, por ejemplo, ciertos procesos rituales funerarios estaban vinculados a la idea de fertilidad y, en ese

sentido, la muerte individual se convertía en supervivencia colectiva. Como resultado de aquella simple y profunda regla de reciprocidad entre vivos y muertos (los abajo y los de arriba), en el rito andino se entiende la continuación de ese marco de interacción del difunto con la comunidad que supera la simple integración del muerto a un campo metafísico (Salomon 1995, 326 -340).

Bloch y Parry (1996, 38), a pesar de que estudian a los pueblos de Melanesia, abonan este debate añadiendo tres elementos que, generalmente, pueden ser evidenciados dentro de los ritos de paso funerarios: el respeto en la muerte del orden promulgado por los ancestros y la sociedad; la distinción entre buena muerte (aquella en la que las condiciones biológicas son aceptadas como favorables) y la muerte infausta y, acerca del papel que cumple el cementerio, no sólo como uno de los escenarios del rito mismo, sino como un espacio de unión e interacción comunitaria.

Los ritos funerarios aparecen como un complejo mecanismo que cumple múltiples funciones, entre otras, la consolidación del proceso de tránsito del difunto al más allá (o cualquier forma de mundo ancestral). Sin embargo, es necesario también, mediante el cumplimiento de la ritualidad, reinsertar a los deudos al entramado social y, en ese sentido, también el ritual previene el “contagio” con la muerte al separar al cadáver del ambiente en el que discurría su vida. Es común, por tanto, que en estas prácticas sea necesario realizar minuciosas purificaciones tanto al difunto como a los familiares: lavados, fumigaciones, unción de aceites y colonias, vestir el cuerpo con ropas y zapatos nuevos, etcétera. Esa relación ritual se establece por medio de elementos purificadores como el agua o la luz, al tiempo que diferencia a los dolientes del resto de la sociedad mediante atuendos luctuosos o formas de expresividad corporal. Una vez completado el rito, se ha relegado la muerte a sus dominios y se ha cumplido con el difunto; entonces es menester realizar cualquier tipo de celebraciones victoriosas en las que se pueden incluir, incluso, elementos festivos.

En sociedades como la quiteña, es posible encontrar elementos rituales provenientes de tradiciones precolombinas y también muchos elementos propugnados en la doctrina católica. Sin embargo, no son las únicas fuentes que han determinado el funcionamiento de los diversos

marcos rituales y simbólicos que se han practicado en la ciudad. La influencia, desde finales del siglo XIX, de los actores especializados en la gestión funeraria ha sido enorme y se ha reflejado en el surgimiento (promoción) y la eliminación (disputa) de elementos rituales que se practicaban en la ciudad; las prácticas rituales también son mecanismos en los que se evidencian deseos de ascenso social, de pertenencia a un grupo y de aceptación de un individuo o de los miembros de una comunidad. Los actores inmiscuidos en la gestión funeraria entendieron rápidamente esta condición de distinción y elaboraron eficaces modelos exequiales que, siempre adaptándose a las condiciones impuestas por los mandatos religiosos y sanitarios imperantes, lograron impactar dentro de las diversísimas dinámicas rituales funerarias que se han practicado en la urbe.

### **Momentos del análisis**

Este trabajo propone un recorrido por cuatro periodos específicos con la finalidad de comprender las transformaciones en las concepciones políticas, económicas y culturales en torno a la idea de la muerte siguiendo los pasos al actor más preponderante de la administración funeraria e en Quito: la Hermandad de Beneficencia Funeraria (Sociedad Funeraria Nacional).

El primer capítulo funcionará como una exploración en torno a la idea del “bien morir” y sus alcances hasta bien entrado el siglo XIX. Este apartado funciona como un antecedente general a la temporalidad central del análisis y permite observar las estrategias establecidas por la Iglesia Católica para asegurar la centralidad en los procesos de administración de la muerte. Se establece un recorrido que analiza la formación de las geografías de la muerte propuestas por la Iglesia, el uso de los manuales para “bien morir” o el surgimiento de las cofradías o hermandades piadosas. En el capítulo siguiente se analizará el impacto de las “Reformas Borbónicas” en el mundo hispano y su lenta aplicación en el Ecuador de inicios del periodo republicano. Este periodo de análisis se extenderá desde 1851, año en que Fray Mariano Rodríguez impulsa la creación de la Hermandad de Beneficencia Funeraria hasta la crisis con los componentes civiles de la misma y el avance de los proyectos liberales de finales del siglo XIX. Ese periodo marca el surgimiento del Cementerio de San Diego, pero también permite avizorar el funcionamiento de la modernidad católica de García Moreno y una particular geografía urbana en relación con la muerte. En cada capítulo se establecerá una breve relación del momento histórico en las dos capitales más



cercanas: Bogotá y Lima. Esta perspectiva comparativa permitirá establecer las particularidades del caso quiteño.

En el tercer capítulo se aborda la instauración del régimen liberal y la adaptación de la Iglesia al mismo, sobre todo, en el caso de la administración de la muerte. Este periodo verá la transformación de la Hermandad de Beneficencia Funeraria en la Sociedad Funeraria Nacional. Se analizarán una serie de mecanismos ingeniosos que los administradores del campo funerario usaron para resistir el embate de las reformas liberales. En cada caso, las disputas en las que se embarca la Sociedad Funeraria Nacional con el Estado o la Iglesia terminan influyendo, como se verá, en la mentalidad de las poblaciones e impactando en las ritualidad funeraria.

El cuarto capítulo explora la gran expansión urbana de Quito y el surgimiento de nuevas centralidades que van a impactar en los procesos de gestión de la muerte. En 1938 se adecuan los terrenos para el funcionamiento del Cementerio de El Batán al norte de Quito, situación que se produce en paralelo al progresivo endurecimiento de la regulación en torno al tratamiento de los cuerpos de los muertos. En este capítulo se evidencia una disputa entre la ciudad del norte, dotada de mejores servicios e infraestructura y la del sur que se establece como un entorno popular y receptor de migraciones; la disputa también puede ser seguida teniendo en cuenta a la ocupación de los espacios de muerte y a las particularidades rituales exhibidas en cada uno de ellos. En 1971, ingresó al mercado funerario quiteño Parques del Recuerdo, una franquicia perteneciente a COINVER S.A. El ingreso de este actor al campo marcó el inicio de la administración contemporánea de la muerte caracterizada por la gestión empresarial e inmobiliaria de la misma, por tanto, constituye el hito final para este estudio.

Este trabajo plantea, por tanto, un recorrido que brinda luces en torno a la muerte como un proceso político y social de suma importancia; permite evidenciar las disputas por los sentidos, los espacios y la gestión dentro de un marco amplio en el que la ciudad aparece negociada y actuada de múltiples formas. La muerte, tal como se expuso adelante es un problema de los vivos; para entenderla hay que intentar mirar cómo ha sido vivida. Una vez que lo logremos podremos entender cómo la vivimos hoy.

## Capítulo 1

### La vida como un proceso de preparación para la muerte

*“Y pues tan importante  
Es acertar en la última partida,  
Pues penden de este instante  
Perpetua muerte o sempiterna vida [...]”*

(Aguirre 1963 [XVIII], 293).

Este capítulo busca constituir un necesario punto de partida para entender los procesos de administración de la muerte en el periodo central de análisis de esta tesis. En muchas de las estructuras, prácticas funerarias y sentidos cotidianos de los siglos XIX y XX persisten elementos provenientes de tradiciones filosóficas y culturales muy antiguas. Tal como se ha explicado, la comprensión de las postrimerías, la enfermedad, la muerte y el más allá, ha revestido importancia fundamental para cada poblado del orbe en cada etapa de su historia. En el espacio que hoy ocupa la actual República del Ecuador se fusionaron elementos rituales provenientes de la cosmovisión andina con aquellos que fueron introducidos por los europeos. El resultado, generalmente, ha sido la adaptación de los primeros a los segundos, más no su desaparición total; de hecho, una de las características más interesantes de la ritualidad funeraria local es la continua reinterpretación de los elementos del canon católico desde múltiples perspectivas culturales que los han adaptado a las realidades andinas.

Los espacios de muerte y la ritualidad funeraria no pueden ser, por tanto, analizados dentro de esquemas temporales fijos o de consideraciones esquemáticas. Más vale comprenderlos como elementos en disputa y en continua negociación, adaptación o transformación. Algunas de las expresiones culturales funerarias que trajeron los colonizadores europeos también eran fruto de discrepancias y adaptaciones que venían aconteciendo desde el final de la edad media e incluso antes. Castilla, con la incorporación de los territorios de América, tuvo que generar un abanico de métodos para incorporar filosóficamente a la población indígena a un modelo occidental; esto representó, no sólo la inserción del mundo a una modernidad incipiente en la que se operarían cambios culturales en torno a la muerte, sino que también dio paso a la confrontación entre las

posiciones reformistas y contra reformistas que tendrán gran impacto en la vida cotidiana de las poblaciones americanas.

El capítulo explora diversos elementos que se originan a partir de este choque; desde los *ars morendi*, más cercanos al pensamiento medieval, hasta los manuales para bien morir, fruto de la contrarreforma, y su impacto pedagógico, espiritual y económico en un espacio americano como Quito en que subsistían elementos rituales ancestrales. Ese tipo de manuales orientados a guiar hacia una “buena muerte” tuvieron no sólo una intencionalidad espiritual; respondieron a la afirmación de sistemas ideológicos y económicos que tuvieron amplio impacto político en cada época en la que fueron generados. Un elemento a tener en cuenta en el análisis es que, a pesar de la vigencia de ciertos lineamientos espirituales emanados por la Iglesia en un periodo determinado, las tradiciones anteriores no se extinguieron necesariamente tras la consolidación de un nuevo proceso hegemónico, sino que más bien coexistieron durante largos periodos. Como testigos de esta coexistencia variopinta quedaron en la ciudad estructuras funerarias diversas, la evidencia del funcionamiento de sistemas de administración de la muerte diferenciados y, lo que ha sido más estudiado, un amplio repertorio visual (dentro de iglesias y conventos, sobre todo) que sirvió como sustrato pedagógico en torno a la muerte durante centurias.

Otro elemento a tener en cuenta es el diálogo que este tipo de creencias relacionadas con la muerte permitió establecer entre distintos grupos étnicos y sociales al interior de la sociedad; la aparición de cofradías consagradas a la administración del “bien morir” en América permitió también la consolidación de particulares procesos administrativos locales que escapaban, de alguna manera, al control civil y eclesiástico y que permitieron la generación de espacios para interpretaciones étnicas de elementos políticos y religiosos relacionados a la muerte y a la vida social de los poblados.

### **1.1 La muerte antes del “bien morir”**

Gran parte de los ritos, formas de representación y costumbres funerarias vigentes en el Ecuador, y en Quito específicamente, responden a una conformación de *habitus* propia del mundo andino. Muchas de estas representaciones se han transformado, sin embargo, persisten detrás de la envoltura del sincretismo religioso, sobre todo en los territorios rurales.

En la cosmovisión andina se habla de tres espacios espirituales: el *Hanan Pacha* o mundo de las divinidades y del aire; el *Kai Pacha* o mundo de los vivos; y el *Ucu Pacha* o mundo húmedo, de la transformación. A diferencia de la tradición judeo cristiana que arribó con la colonización europea, y que habla del infierno como un lugar de castigo eterno, para los andinos, el *Ucu* constituía un lugar de descomposición, pero de renacimiento; de humedad, pero de humedad integradora a la vida; de oscuridad en busca de la germinación.

La muerte en el mundo andino, por tanto, era entendida de manera diferente a la tradición cristiana. De hecho, el imaginario funerario estaba íntimamente relacionado con los ciclos agrícolas, con la fiesta y con el renacimiento. Guamán Poma de Ayala habla en su Nueva Crónica y Buen Gobierno del “*Aia Marcai*” o fiesta de los muertos en la tradición precolombina, en la que los cadáveres embalsamados eran llevados de casa en casa para ser homenajeados con tributos de oro y plata: “Noviembre. Aya Marçay quilla, este mes fue el mes de los difuntos. Aya quiere decir difunto [...] en este mes sacan los difuntos de sus bóvedas que llaman pucullo, y dan de comer y beber, y le visten de sus vestidos ricos y le ponen plumas en la cabeza y cantan y danzan con ellos [...]”<sup>10</sup> (Guaman Poma de Ayala 1980, 179). La muerte para los andinos se convierte en un espacio de reflexión, de remembranza y de celebración por la unión de un ancestro con la madre tierra y con la comunidad.

El difunto no es solo un cuerpo yacente en el espacio de inhumación, sino que adquiere, en esta tradición, la facultad de interactuar con los vivos si es que su memoria no ha sido bien preservada mediante la ejecución de los ritos o si es que es invocado para bien o mal. Estas tradiciones e imaginarios fúnebres no se han quedado estancados en el tiempo, sino que han llegado a nuestros días transformados muchas veces en su forma, pero no en su fondo, conformando una nueva forma de *habitus*.

Con la llegada del periodo colonial, la forma de entender el fenómeno de la muerte se transformó debido a la presencia de los lineamientos propios del cristianismo contrarreformista que

---

<sup>10</sup> A pesar de que en ocasiones se generalizan los componentes rituales que se practicaban en las distintas comunidades andinas, lo cierto es que fueron y son bastante heterogéneos. Esta práctica descrita por Guamán Poma de Ayala hace referencia a una tradición más bien incásica. Lo cierto es que existían ciertos aspectos comunes: la vinculación al ciclo agrícola de las prácticas rituales y la posibilidad de interacción con los difuntos eran dos de ellos.

caracterizó a este tipo de prácticas como idolatrías<sup>11</sup>. La administración de los restos humanos fue rápidamente normada por los primeros concilios y sínodos eclesiales<sup>12</sup> con el fin de establecer lineamientos universales y cristianos en torno a la gestión de la muerte, los cuerpos y la vida ultraterrena. La imposición filosófica que, en cuanto a los muertos, propugnó la Iglesia, no solamente impactó en las prácticas y ritos funerarios preexistentes; también produjo una nueva comprensión geográfica en torno al lugar de los muertos y a la administración misma de las parroquias, doctrinas y encomiendas. Los primeros tres concilios de Lima (1551- 1552, 1567 – 1568 y 1582 – 1583) y, sobre todo, el primer (1570) y tercer (1596) concilios de Quito se preocuparon por erradicar las prácticas funerarias idólatras, al tiempo que buscaron incorporar elementos doctrinales en función de atraer a los indios hacia las prácticas y lugares funerarios cristianos.

El plan eclesial no era ingenuo y respondía a un elaborado discurso teológico y estratégico: las geografías de la muerte, es decir aquellas que están relacionadas con la disposición y ubicación de los cuerpos y restos de generaciones de hombres y mujeres, además de ser de las referencias estructurales más antiguas, constituyen evocadores elementos simbólicos que han dado sentido a la idea misma de lo humano (Morin [1977] 2007, 22). Quizá la diferencia más profunda entre el *antrophos* y el resto de especies que habitan el planeta es, más allá de la comprensión misma del destino mortuorio, la toma de reparos y acciones para perpetuar la memoria de los muertos. Es así que la ubicación de los muertos respecto de los vivos ha sido fundamental para entender los diversos procesos culturales que ha desarrollado nuestra especie. Esta relación de cercanía y lejanía, que suele ser vista como lineal en muchos análisis contemporáneos, aunque resulta ser, cuando menos, cambiante.

El sentido de la ubicación de los difuntos respecto de los vivos responde también a la particular situación que reviste la idea misma de la muerte en cada conglomerado; si bien el hecho

---

<sup>11</sup> Si bien la producción historiográfica acerca de la extirpación de idolatrías es abundante sobre todo en el caso peruano, en esta tesis se sugiere un texto de Frank Salomon llamado “Nuestros bellos abuelos” en el que el autor trata el tema y las dificultades al emprender un trabajo de archivo al respecto.

<sup>12</sup> “Los vocablos Concilio y Sínodo, éste de origen griego y el primero latino, significan lo mismo en lenguaje cristiano, reunión o asamblea de Obispos u otras personas eclesiásticas; y han conservado a lo largo de la Historia idéntico significado, si bien en la actualidad se ha restringido el uso de Sínodo cuando se trata de un solo Obispo acompañado de sus sacerdotes, y Concilio si de varios Obispos, o todos los de la cristiandad, uso todavía no generalizado en el siglo XVI” (Mateos 1968, 7).

biológico del deceso es ineluctable, la muerte no en todos los casos se lleva lo mismo ni deja algo igual. El muerto aparece siempre como integrante particular de la comunidad de vivos y, en tal sentido, la disposición de los restos corresponde a la categoría que el grupo social le asigna. Muchas culturas del mundo conviven hasta el día de hoy con sus muertos, mientras que en occidente la tendencia ha sido hacia la separación e incluso la eliminación de los restos de los muertos<sup>13</sup>.

Los muertos han estado ingresando y saliendo de los poblados humanos desde siempre; en Roma, por ejemplo, tras la promulgación de las *Duodecim tabularum leges*,<sup>14</sup> primigenio código legal que reguló la vida de la urbe se estableció que los cadáveres debían ser depositados en sitios especiales fuera de las urbes, al tiempo que se prohibía la incineración de los mismos en las ciudades. Estas reglamentaciones recogidas en la Tabla X, referente a derecho sacro, también dan cuenta de un sistema de administración social en el que los muertos debían ser tratados de acuerdo a una normatividad específica que buscaba la seguridad de los vivos y su separación de los muertos. La rememoración individual dentro de este sistema, tal como sucede en el mundo andino, se producía dentro de las familias y no mediante la identificación de todas las sepulturas.

Con la expansión de la fe cristiana se extendieron a lo largo de Europa nuevas formas de percibir los espacios dedicados a los muertos. Aunque el tema de la vida ultraterrena es parte fundamental del acervo filosófico de todas las religiones del mundo; en las religiones de salvación el sentido temporal que se otorga a la muerte conduce a procesos de iniciación que harán “de la muerte humana, no ya la supervivencia triste de las sombras, sino una vida plena” (Morin [1977] 2007, 212). La salvación será, por tanto, la oportunidad de superar la muerte y de arribar a una vida celestial mediante la fe. La fe, sostiene Morin, es la negación de la muerte.

---

<sup>13</sup> En torno a este particular mucho han dicho los clásicos de la historiografía de la muerte. Se pueden revisar las obras de Ariès, Philippe. 2005. Historia de la muerte en occidente. Desde la edad media hasta nuestros días. Barcelona: Acantilado y Ariès, Philippe. 2011. El hombre ante la muerte. Madrid: Taurus. Importantes aclaraciones también los textos de Huizinga sobre la edad media y de Michel Vovelle acerca de las transformaciones culturales en la muerte.

<sup>14</sup> Ley de las XII Tablas (siglo IV A. C.), codificación legal que según los historiadores clásicos adornaban el foro como consigna regulatoria de la vida cotidiana del pueblo romano.

La constatación del poder que representaba esa fe tuvo que enfrentarse con la persecución de los cristianos por parte de judíos y romanos; sin embargo, la simplicidad y efectividad de su argumento de salvación permitió que el cristianismo se proyecte como la religión más eficaz, en palabras de Morin ([1977] 2007, 221): “Cristo es la única estrella en el oscuro firmamento de la muerte, sólo existe por y para la muerte, trae la muerte, vive la muerte.” De ahí la eficacia del cristianismo en su funcionalidad: apela a las aspiraciones y sentimientos más profundos que ha producido la especie. Eso le permitirá sobrevivir y “expandirse por el mundo”.

La intensa relación planteada en el cristianismo con la muerte tiene su eco en las estructuras para los muertos; herederos de las antiguas catacumbas donde los cuerpos debían ser cuidados para evitar la profanación, los templos pronto empezaron a ser usados como espacio para la inhumación de los fieles en detrimento de otras espacialidades. La cercanía a la figura salvífica sumada a la constante reminiscencia de la escatología cristiana determinó el surgimiento de una geografía mínima de la muerte cristiana evidenciada en la presencia de restos, huesos, y reliquias. Yacer en presencia de Dios mediante una sepultura lo más cerca posible del adoratorio motivó la construcción de altares menores, capillas, osarios, criptas en las que empezaron a ser almacenados los restos de generaciones de cristianos.

Esta noción de cercanía entre vivos y muertos motivó lentos cambios culturales respecto a los cementerios. La cotidianidad se desarrollaba en relación con la muerte y las barreras, otrora férreas, entre fieles y cadáveres se fueron difuminando. Ya en algunos de los primeros concilios cristianos se trató el tema de los espacios de la muerte y la relación de los vivos con éstos; en el Concilio de Elvira en España (*Eliberris Hispania*), en el siglo IV, se dictaron 83 cánones para normar las relaciones espirituales, estructurales y cotidianas entre los fieles hispanos. La lectura de estas normas deja ver que buena parte de la vida social no se desvinculaba de los espacios de la muerte, al punto que en uno de los dictámenes “se acordó prohibir que las mujeres pasen la noche velando en el cementerio, porque a menudo, bajo pretexto de oración, cometen ocultamente acciones inicuas” (*Ne feminae in cimeteriis pervigilant*) (Actas del *Concilium Eliberitanum*, Canon 57 Traducción de Manuel Sotomayor Moro).

Los espacios de los muertos son espacios en disputa, pero también son espacios añorados, al punto que buena parte de las estructuras eclesiales se colmaban rápidamente de cadáveres. En el Concilio de Braga (Portugal, 561 -563) se estableció la prohibición de depositar cuerpos en las iglesias. Para entonces, el templo mismo y los espacios que lo rodean se habían convertido en receptores de cuerpos; se depositaba cadáveres en atrios, paredes, murallas y campanarios. Las iglesias se ornamentaban con reliquias y restos. La muerte era parte de la doctrina y se constituía en un elemento omnipresente en las prédicas. La gran cantidad de restos receptados obligaba a que las inhumaciones sean realizadas en amplias fosas para que, luego de un tiempo, los despojos sean trasladados a osarios o criptas permanentes.

Los cementerios eran espacios muy distintos a los actuales; además de cumplir con la obvia función de receptáculo de restos humanos y de memorias, eran espacios públicos abiertos en los que se producían todo tipo de interacciones sociales al punto que la Iglesia entre los siglos X y XII emitió una serie de normativas para evitar la “promiscuidad entre vivos y muertos”. En algunos documentos eclesiales medievales se habla de prohibir ventas y bailes al interior de los cementerios<sup>15</sup>; se entiende que la relación con los espacios de muerte era distinta, al tiempo que la generación de regulaciones respecto al comportamiento poblacional habla de la continua definición en torno a la idea del morir, la muerte y sus estructuras. Se trata del establecimiento continuo de nuevos procesos relacionados con la gestión política de los restos de los difuntos mediante el debate en torno a la noción de cuerpos puros e impuros.

Alfonso X El Sabio (1221 -1284), Rey de Castilla, Toledo, León, Galicia, Sevilla, Córdoba y Murcia, Jaén y del Algarbe, fue un monarca erudito y afecto al estudio de la astronomía, la jurisprudencia y la metafísica. Durante su reinado recopiló y codificó cuatro tratados legales en torno a la vida cotidiana y espiritual de su pueblo, entre ellos destacan las “Siete Partidas”, enorme esfuerzo de compilación de normatividad dispersa que fue redactado durante siete años (Peña 2000, XXV). La Primera Partida no es otra cosa que un compendio de derecho canónico en el que se pregunta, de manera crítica, sobre el lugar que han ocupado y que deben ocupar los

---

<sup>15</sup> Refiere al respecto Anton Marí (2005, 46 -47): “Los cementerios de la Edad Media son lugares públicos, donde los niños juegan, los amantes retozan, se esconden los ladrones y los condenados a galeras, se moviliza a soldados, se compra, se vende y es un lugar de celebración de aquellos actos sociales donde los muertos y los vivos comparten fronteras.



muertos en las ciudades. Bajo el título XIII “De las sepulturas”, establece una reflexión en la que se cuestionan algunas líneas de pensamiento que se habían popularizado en la época como la reencarnación o el debate en torno a las riquezas y plenitud luego de la resurrección.

Evidentemente, estas preocupaciones se sustentaban en la búsqueda del destino de las almas y los cuerpos; la ubicación de los mismos una vez acaecido el deceso era de importancia suprema. La cercanía de los restos con las efigies divinas los convertía en parte de la escatología cristiana y posibilitaba, a través de su veneración, el acceso a la salvación. Dios juzgará a los vivos y muertos en cuerpo y alma –afirma el Rey sabio-, y no a cada a cada parte por separado, al punto que las preocupaciones y bienes adquiridos en la tierra y en el más allá, mediante la ejecución de los ritos eclesiales, servirán al difunto aún después de muerto: “et quiso que non tan solamente les toviesen pro á sus almas los bienes que ellos ficiesen por si en su vida, más aun los que otrificiese por ellos después de su fin. [...] por ende fue ordenado por los santos padres que hobiesen sepolturas ciertas cabo sus eglesias, et non en lugares yermos et apartadod dellas, yaciendo soterrados por los campos como bestias” (Alfonso el Sabio, Siete Partidas, Tomo 1, 380).

La definición y ordenamiento del lugar que ocupaban los muertos tenía que ver con las previsiones ante la promesa salvífica y, en tal sentido, debía determinarse con claridad la ubicación de las sepulturas, el acceso siempre diferenciado a ellas y las sanciones para quienes las profanaran. En la primera de las leyes de este título diferencia entre sepultura, cementerio, sepulcro y tierra de enterramiento. Cada una de estas categorías respondía a una particular concepción geográfica de la muerte y a la propiedad de los espacios. La preocupación fundamental está en la posibilidad de adquirir un espacio para inhumar, situación que solamente era posible en los sepulcros o en tierra abierta siempre y cuando no haya sido usada para este fin con anterioridad. La venta de sepulturas y espacios no aptos era castigada pues se incurría en el pecado de simonía<sup>16</sup>.

En la segunda ley de este apartado se explican las cuatro razones para que las sepulturas se ubiquen al interior de los templos:

---

<sup>16</sup> Acción o intención de negociar con cosas espirituales, como los sacramentos o los cargos eclesiásticos.

Cerca de las iglesias tuvieron por bien los Santos Padres que fuesen las sepolturas de los cristianos, et esto por cuatro razones: la primera, porque así como la creencia de los cristianos es más allegada á Dios que la de las otras jentes, que así las sepolturas de ellos fuesen acercadas a las iglesias: la segunda es porque aquellos vienen a las iglesias, quando ven las fuesas (huesas) de sus parientes o de sus amigos, se acuerdan de rogar á Dios por ellos: la tercera porque los acomiendan a aquellos santos a cuyo nombre et a cuya honra son fundadas las iglesias, que rueguen a Dios señaladamente por los que yacen en sus cementerios : la quarta porque los diablos no han poder de se allegar tano a los cuerpos de los muertos que son soterrados en los cementerios, como a los que yacen afuera: et por esta razón son llamados los cementerios amparamiento de los muertos (Alfonso el Sabio, Las Siete Partidas, Tomo 1, 382).

Las razones esgrimidas muestran la preocupación constante por los difuntos en su curso a la vida ultra terrena. El templo, además de servir como “dormitorio”<sup>17</sup> apto para el descanso de los huesos, es también un oratorio permanente y espacio de recuerdo que permite mantener el contacto entre los vivos y los muertos. Las sepulturas *ad sanctos*, es decir aquellas que se ubicaban dentro de los templos, no requerían necesariamente de una lápida o identificación puesto que los enterramientos eran, generalmente, anónimos, pero al ser realizados dentro de un espacio santo, Dios los encontraría en el juicio. Se comprende el afán que existía por encontrar un buen lugar al interior del templo y los problemas que tal aglomeración de huesos, restos, mortajas y putrefacción acarrea. Alfonso el Sabio recuerda que, justamente para evitar aquello existió un tiempo en el que estuvo prohibido inhumar en los templos “porque el olor dellos non corrompiese el aire, nin matase a los vivos” El Rey buscó actualizar la normativa canónica estableciendo límites y regulaciones para la inhumación dentro de los templos: se ordenaba que los enterramientos de cada parroquia correspondan a los de sus fieles; que no se entierren a moros, a judíos, a usureros y a criminales; se recomendaba qué hacer con los bienes de los parroquianos que decidieren enterrarse en otra parroquia y que no hubiesen dejado testamento e, incluso, se regulaba a las hermandades piadosas o cofradías que tuviesen vínculos con alguna orden en particular. Las iglesias quedaron reservadas para los enterramientos de canónigos, miembros de la monarquía y personalidades benefactoras:

---

<sup>17</sup> La palabra cementerio proviene del griego *koimetérion* que remite a la idea de dormitorio. Esta definición se relaciona con la idea de que los cuerpos descansan o reposan hasta que se complete la vida del mundo con la segunda venida de Cristo previa a la resurrección de los muertos.

Enterrar non deben a ninguno dentro de la iglesia sinon a estas personas que son nombradas en esta lei, así como los reyes et Reinas et sus hijos, et los obispos et los abades, et los priores, et los maestros, et los comendadores que son prelados de las órdenes et de las iglesias conventuales, et los ricos homes, et los otros hombres honrados que ficiesen eglesias de nuevo o monasterios, et escogesen en ellas sus sepolturas; et todo home que sea quier sea clérigo o lego que lo mereciese por santidad de buena vida et de buenas obras (Alfonso el Sabio, Las Siete Partidas, Tomo 1, 382).

A pesar de lo temprano de estas discusiones, las regulaciones al respecto seguían siendo vagas en tanto se permitía el abuso de quienes más tenían y creaban un sistema de preferencias para que pudiese ser enterrado en las iglesias quien, habiendo muerto como cristiano, dejase los bienes necesarios para sufragar la sepultura. Esta normatividad se mantuvo, en buena medida, vigente hasta fines del siglo XV cuando América apareció como una nueva oportunidad para una Iglesia cansada y sumida en la corrupción de buena parte de sus autoridades. En tal sentido, la llegada de los europeos al “Nuevo Mundo” sirvió para la generación de adaptaciones pedagógicas de su sustrato religioso a otras cosmovisiones mediante la re significación de códigos y reconfiguración de paradigmas que empezaban a enfrentar una agria crítica desde los sectores reformistas de la propia Iglesia (Sevilla 2008, 53 -57). La imposición del cristianismo sobre prácticas religiosas propias del continente americano produjo impactos tanto en las estructuras como en las formas de administrar la vida social, política y cotidiana. La Contrarreforma, modelo teológico, filosófico y social imperante en la época, propició nuevas expresiones rituales en torno a lo funerario y, por tanto, motivó el apareamiento de una particular espacialidad mortuoria que se sustentaba, contrario a los procesos evidenciados en el siglo XII, en una suerte de reformulación de los principios que habían dado forma a la iglesia primitiva.

La incorporación forzosa de la población americana a los nuevos lineamientos rituales en torno a la muerte motivó también la demanda de servicios funerarios para la población originaria y para los colonos. La ambigüedad respecto a los sitios de inhumación de los habitantes de las ciudades del nuevo mundo debía ser zanjada por las autoridades eclesiales al punto que, en 1539, Carlos V decretó en cédula real del 18 de julio: “Encargamos a los arzobispos i obispos de nuestras Indias que en sus diócesis provean i den orden como los vecinos i naturales de ellas se puedan enterrar i entierren libremente en las iglesias o monasterios que quieren i por bien tuvieren, estando benditos el monasterio o iglesias i no se les ponga impedimento”(Barros 1917, 229).

Uno de los elementos de conflictividad en relación a los espacios de inhumación tenía que ver con el lento proceso de incorporación de población americana al sistema occidental, al tiempo que llegaban a América las noticias sobre las reformas que estaban teniendo lugar en el Concilio de Trento (1545 -1563) situación que motivó transformaciones culturales profundas en lo referente a la muerte y su concepción. La cristianización de los habitantes originarios de América se convirtió en una gran excusa para la expansión del modelo de explotación que incorporaba en las poblaciones las nociones de vida y castigo eternos.

La eficacia de los sermones y doctrinas cristianas se debió también al gran poder de adaptación de muchas de las lógicas americanas que lograron permanecer entremezcladas con las cristinas bajo interesantes dinámicas de sincretismo religioso. La demanda de inhumaciones cristianas para la población americana motivó el abuso de quienes administraban templos y cementerios, al tiempo que estableció una nueva lógica de diferenciación en la muerte, ya que más allá de la distinción entre pobres y ricos, se añadió la directriz de racial que diferenciaba entre indios, pardos, blancos y demás estamentos existentes. Como ejemplo, la disputa en torno al cobro de derechos parroquiales abusivos por parte del clero motivó a que Felipe II en 1577, estableciera un límite a los cobros que los curas podían hacer por motivo de enterramiento. Muchas veces el pago de derechos parroquiales de inhumación ocasionaba enormes egresos para las familias más desposeídas. En Cédula Real de 1594, Felipe II mandó que los curas sepultaran gratuitamente a los indios, sobre todo aquellos que eran pobres de ley, esto a pesar de que Carlos V, en 1544, había dispuesto la inhumación en “un campo bendecido” para aquellos pobladores de espacios lejanos con el fin de paliar el gasto que suponía el traslado hacia los cementerios parroquiales.

En los primeros concilios americanos se impelía al clero a inculcar la fe cristiana a los indios mediante la difusión de los lineamientos canónicos impulsados desde Trento. Una de las facetas a las que más cuidado se prestaba era, justamente, la correcta y amplia aplicación de los sacramentos (entre ellos la extremaunción) y la regulación de los ritos funerarios. Ya en el Primer Concilio Limense (1551), que tuvo afectación para la región de Quito, se pedía erradicar las prácticas funerarias que eran consideradas paganas. La constitución vigésimo quinta del mentado concilio se titula: “De la manera en que han de ser enterrados los indios”. Y en ella se manifiesta una gran preocupación por la vigencia de los ritos funerarios ancestrales. Se quejan de que

cuando muere un cacique se entierran con él sus mujeres, sus criados preferidos e incluso voluntarios, además de que se depositan en las sepulturas ropa y enseres para la vida postrera del difunto, acto que se considera pagano. La constitución septuagésima va aún más allá y establece la prohibición de que persona alguna, incluidos negros o esclavos, se entierre fuera de iglesias y cementerios:

Porque somos informados que algunas personas con poco temor de Dios, no teniendo respeto a lo que la Santa Madre Yglesia tiene hordenado, entierran o mandan a enterrar algunos yndios xristianos o esclavos xristianos fuera de las Yglesias o en los cementerios sin llamar al Cura y algunas criaturas baptizadas e por evitar los inconvenientes que de ello se sigue, S. C. A. estatuyamos y mandamos que ninguno sea osado de enterrar esclavos o indios xristianos ni criaturas baptizadas de la manera que dicho es, so pena de excomuni6n y de 10 pesos y si fueren esclavos o indios los que lo hizieren sin mandárselo ni consentirlo sus amos, sean castigados conforme al delito (Concilios Limenses tomo 1, 81).

Junto con el establecimiento de esta nueva geografía sagrada en torno a la muerte, fue necesario establecer lineamientos comportamentales que obligaran a la población a asimilar el nuevo rol de las estructuras funerarias. En cuanto a la memoria de los difuntos se establece la creación de libros de registro para capellanías y obras sacras (antecedente inmediato a los libros de muertos) y la colocación de una tabla informativa en un lugar visible de los templos para dejar constancia de las buenas obras de los muertos:

Porque es mucha razón y justicia que las buenas obras y memorias de los difuntos no se pierdan y olviden y sean favorecidas, para que los vivos se animen a cosas semejantes y sean y sepan cómo cumplen las voluntades de los difuntos, S.C.A. estatuyamos y mandamos al Dean y Cabildo de nuestra Santa Yglesia y de las otras Yglesias parrochiales de todo nuestro Arzobispado e Provincia, tengan especial cuidado de mandar hazer y se haga una tabla que esté pendiente en la sacristía o el vestuario, donde se pueda leer, en la qual primeramente pongan las misas que en las Yglesias Catedrales son obligados a dezir por los Reyes vivos y difuntos (Concilios Limenses tomo 1, 100).

Este tipo de regulaciones se sustentaban en la recompensa divina luego de la vida terrenal; el templo y el cementerio recogían una particular escatología mortuoria que se sustentaba en el carácter sagrado de los restos humanos. Las constituciones 27 y 28 del Primer Concilio Limense

promulgaban la consideración de los cementerios como lugares de respeto y prohibían la celebración de audiencias, consejos o ayuntamientos en los mismos, al tiempo que se conminaba a las personas que hubiesen cometido delitos para que “ni se pongan a las puertas de las iglesias ni en los cementerios a burlar, tañer vihuelas ni usar otras conversaciones ociosas pero que estén recogidamente y como personas que han errado y con toda humildad”(Concilios Limenses tomo 1, 52- 53). Siguiendo lo anterior, en el Segundo Concilio Limense (1568 -1568) se establecían, además de la obligatoriedad del uso de templos y cementerios como únicos receptores de cadáveres, normas conductuales que debían tenerse en cuenta en los cementerios: se sancionaba, por ejemplo, la ejecución de conciertos en sacramentos y en sepulturas; se prohibía que mujer alguna duerma en la iglesia o en el cementerio (aún por voto confesional o devoción), se sancionaba a quienes hicieren “fuerzas o juegos profanos” en templos y cementerios y se pedía un trato adecuado y lugar decente para las reliquias (Concilios Limenses tomo 1, 200 -210).

Estas consideraciones eclesiales buscaban, en primera instancia, la incorporación de los habitantes americanos a los dictámenes de la fe católica; sin embargo, detrás de esta incorporación forzada se escondía también la consolidación de un sistema de gobierno sustentado en la explotación del mundo indígena. Los lineamientos emanados desde Trento y, en gran medida apoyados por la Corona española, presionaban para que los indios a más de ser cristianizados, no sean sometidos a explotación extenuante. Muchos sacerdotes y doctrineros se fijaban más en el lucro que podía producir una doctrina que en el cumplimiento de sus funciones sacerdotales, es así que desde los primeros concilios americanos se establecía la necesidad de considerar sujetos sacramentales a los indios y a los esclavos sin distingo. En el Primer Concilio Limense se establecía: “Que el sacramento de la extremaunción se dé a los que estovieren con peligro de enfermedad mortal aunque sean indios o negros y los sacerdotes procuren consolar a los enfermos (Concilios Limenses tomo 1, 228).

El adoctrinamiento de las poblaciones más vulnerables no les resguardaba de sanciones, abusos y lucros desmedidos, sobre todo, en el cobro de derechos de inhumación, por actos rituales o por la administración de testamentos. Buen número de disposiciones conciliares estaban enfocadas en no permitir el lucro indebido a los sacerdotes que administraban los recursos para bien morir o que fungían como albaceas testamentarios. Hasta la promulgación del Primer Concilio de Lima,

el salario de los sacerdotes estaba determinado por acuerdos informales entre encomenderos y curas doctrineros “a cambio de servicios apostólicos” (Albuja 1998, 189), además tenían acceso a derechos parroquiales y diezmos que exigían a la feligresía. Esto generaba disputas y malos ratos entre encomenderos y doctrineros, puesto que de la recaudación del tributo de indios se separaba el sueldo de los sacerdotes, sin embargo, el obispo quiteño Peña, en 1567, ya pedía al presidente Castro en Lima que los sacerdotes reciban su salario de los indios antes de que paguen los tributos a los encomenderos. Esta situación de carencia motivaba a, que además de percibir el salario estipulado (que a veces no llegaba), los curas pudiesen (aunque estuviese prohibido) exigir derechos por ciertos servicios parroquiales. La situación de los indios motivó a que la autoridad real emitiese algunas regulaciones que resultaban imprácticas; “para no agravar tanto a los pobres indios, también el rey dictó una ley prohibiendo que los curas y doctrineros exigieran alguna cosa de los naturales, “aunque digan que lo dan por su voluntad” (Albuja 1998, 194 – 195).

<b>Tabla 1 Derechos parroquiales de inhumación establecidos en el Concilio de Lima de 1583.</b>		
<b>Entierros</b>		
De un español	En la Iglesia Catedral	14 pesos
	En un monasterio	21 pesos
De un niño menor de 10 años	Hijo de españoles	6 pesos
	Misa cantada	7 pesos
	Hijo de español o mestizo	4 pesos
De un negro o yanacona		2 pesos
<b>Misa de réquiem</b>		6 pesos
<b>Velaciones</b>		
De españoles (siempre con misa)		10 pesos
De negros, indios y mulatos		1 peso
<b>De los derechos parroquiales al sacristán le correspondía la cuarta parte , más los derechos de tañer las campanas, incensar, etc.</b>		
Fuente: Actas del Concilio Limense de 1583		

Conscientes de las dificultades para ordenar los espacios de la muerte y para homologar los costos en los que se incurría, las autoridades conciliares establecieron los montos que se debían pagar para hacer uso del cementerio. Estos montos, diferenciados y especializados, permiten observar de manera muy básica la composición estamental de la sociedad virreinal temprana. La

tabla 1 da cuenta de los servicios funerarios que se ofrecían en el siglo XVI y también de aquella primaria geografía de la muerte que propugnaban los primeros concilios limenses:

El Concilio de Trento ordenó que los concilios provinciales se celebrasen cada tres años, pero en América, dadas las grandes distancias y las malas comunicaciones, el Papa había prorrogado el tiempo a cinco años. Las constituciones emanadas en Lima fueron avaladas por representaciones locales que viajaron a la sede virreinal, y aún antes de que se celebrasen las reuniones limenses, los mismos dictámenes del concilio de Trento, finalizado en 1563, habían sido recibidos como ley del reino por orden de Felipe II vía Cédula Real del 12 de julio de 1564. El obispo Peña en Quito hizo leer y publicar en la Catedral las disposiciones conciliares, y tiempo después, una vez instaurada fácticamente la Real Audiencia de Quito, para dar cumplimiento a las mismas, y reclamando cierta independencia administrativa de Lima, ordenó la convocatoria al Primer Concilio Quitense, que en realidad fue un sínodo, ya que fueron convocados, además de los representantes de las órdenes religiosas afincadas en la ciudad, delegados eclesiales de las poblaciones existentes en la Audiencia: Cuenca, Piura, Loja, Zamora, Pasto, Jaén de Bracamoros, Valladolid, Guayaquil y Portoviejo. Cuatro ejes contempló el primer sínodo local: la administración de los sacramentos y celebración del culto divino; la corrección de costumbres; la doctrina y la conversión y policía de los indios. A pesar de que tanto en el primer y segundo sínodos quiteños se trataron los temas que se habían tocado en Lima respecto a la sacralidad de los cementerios y a la necesidad de la impartición de la extremaunción, no será sino hasta 1596, durante el tercer sínodo de la Audiencia celebrado en Loja, dónde se establecieron montos propios para el pago de derechos parroquiales de inhumación y afines (Tabla 2).

Las carestías y lujos en los que se incurría en los funerales y entierros no disminuyó el interés poblacional por ser enterrado en templos, atrios y cementerios adjuntos a las iglesias principales y parroquiales, al punto que pronto los templos se llenaron de restos, que al tiempo que aleccionaban sobre la posibilidad de una muerte cercana, interrumpían el desarrollo de otros servicios eclesiales. En 1585, en el marco del Tercer Concilio Provincial Mexicano, se estableció una serie de reglamentaciones que pretendían modificar las prácticas de inhumación y el decoro cotidiano en las iglesias. Estas regulaciones tuvieron impacto y vigencia en gran parte de la



América Hispana. Bajo el Título X “De las sepulturas, difuntos y funerales”, título XII, se recomienda que:

<b>Tabla 2 Derechos parroquiales de inhumación establecidos en el Tercer Sínodo Diocesano de Quito de 1596.</b>		
<b>Entierros</b>		
De un español	Con misa y vigilia	21 pesos
	En un monasterio	27 pesos
De un niño menor de 10 años	Hijo de españoles sin misa	9 pesos
	Con misa cantada	10 pesos
	Hijo de español o mestizo	6 pesos
De un negro o yanacona	Sin misa	3 pesos
	Con misa	4 pesos
De un indio	Con misa cantada	4 pesos
<b>Misas</b>	Ordinaria	1 peso
	De testamento	10 reales
Misa cantada de réquiem con vísperas y vigilia		18 pesos
<b>Velaciones</b>		
De españoles	Incluida la intención de la misa	12 pesos
De montañeses	Incluida la intención de la misa	6 pesos
De negros, mulatos y yanaconas	Sin intención de misa	3 pesos
	Con intención de misa	4 pesos
<b>Otros actos de piedad</b>		
De cada posada hecha en algún entierro		4 pesos
Rezado, con sus responsos		12 pesos
<b>Derechos de otras personas eclesiásticas</b>		
Si un sacerdote se hallaba presente en un funeral		3 pesos
En una misa y un funeral		4 pesos
Los clérigos y religiosos que no eran sacerdotes y sin embargo se hallaban presentes, como invitados en algún entierro o funeral		2 pesos
Si el Deán y Cabildo de la catedral eran invitados a asistir al acompañamiento de algún funeral, sea en la Iglesia Mayor o en cualquier Monasterio		70 pesos
<b>Derechos del sacristán (entierros)</b>		
Por doblar un entierro de español		2 pesos
De mulato, negro o yanacona		1 peso
De la cruz de entierro mayor		2 pesos
Del incensario		1 peso
Del túmulo de primera grada		2 pesos
	De las demás gradas, cada una	2 pesos
<b>En las velaciones los sacristanes cobraban derechos específicos:</b> “De las velaciones le pertenecen las arras y la cuarta parte de las ofrendas y candelas, excepto entre indios que no se les ha de pedir arras; y en lo que toca a candelas y ofrendas, ha de ser a voluntad de los naturales”		
Fuente: Actas del Tercer Sínodo Diocesano de Quito 1596		

Para guardar el decoro del santo templo donde se celebran divinos oficios, y remover cuanto pueda servir de obstáculo á los asistentes en órden á la atención con que los deben oír, y por otras justas causas, segun lo prescrito en la constitución del Papa Pío V. de feliz memoria; ordena este concilio y manda , que no se ponga sobre el sepulcro de ninguna persona, de cualquier estado que sea, el cenotafio sino en los días de la deposicion , exequias y aniversario: no se erijan en las iglesias sepulturas de piedra ó madera que sobresalgan del pavimento: de lo contrario castigará el obispo á proporcion de la culpa á los seglares que tal hicieren [...] tampoco se entapicen las capillas y paredes del templo con colgaduras de luto á no ser por persona Real. No ardan en los sepulcros mas que doce achas en los funerales, exequias y aniversarios; y si hubiere mas, destínense para alumbrar al Santísimo Sacramento de la Eucaristía (Tejada y Ramiro, Juan traducción y notas. Colección de Cánones y de todos los concilios de la Iglesia Española editados en latín, Parte segunda, Concilios del Siglo XV en adelante, tomo 5, Madrid 1855, Imprenta de Pedro Montero, 599).

Las preocupaciones descritas dan cuenta de una serie de mecanismos con los que se buscaba normar los procesos rituales que se habían practicado durante centurias, pero que estaban siendo resignificados desde los dictámenes tridentinos, sobre todo, en lo tocante a la rigurosidad en la aplicación de los sacramentos, al marco visual y pedagógico que se exhibía en los templos y en lo concerniente a la cotidianidad espiritual de indios y blancos. En muchos casos, se dictaminaba de manera contundente las prohibiciones en torno a los ritos funerarios idólatras y se establecían con claridad los lineamientos de los funerales y entierros cristianos, estableciendo feroces sanciones en caso de omisión o ligereza. Así se lee en la constitución 25 del Primer Concilio de Lima:

[...] mandamos que de aquí en adelante todos los que fueren cristianos sean traídos a enterrar a la iglesia y cementerio, y se lleven con cruz y agua bendita, y con los demás oficios que a los demás cristianos les suelen hacer. Por lo cual, ni por la sepultura no se le lleve limosna alguna, por quitar todo escándalo, lo cual se entiende en los pueblos de indios. Y para los que no son cristianos, tenga a vista del pueblo o tambo un lugar público donde todos los cuerpos de los difuntos sean enterrados y hagan a todos los indios cristianos que traigan los cuerpos de sus difuntos, que tienen en sus casas y en otros sepulcros grandes, a enterrar a dicho lugar, por quitar los inconvenientes que de tenellos en sus casas se siguen. Y el sacerdote o español que ahí estuviere no permita que lloren al difunto antes de que lo entierren, a lo más, más de un día. Y al tiempo que lo enterraren descubran el rostro del difunto para ver si es él u otro en su lugar. Y no permitan que le echen más ropa de la necesaria para

envolver el cuerpo; ni después de enterrado permita echar sobre el cuerpo comida ni bebida no otra cosa alguna (Concilios Limenses tomo 1, 10 -11).

Se solicitaba, además, que los ritos funerarios y actos píos sean ejecutados con rapidez dando cumplimiento a los dictámenes dejados por el difunto en su testamento; al tiempo que se indicaba qué hacer en caso de que alguien solvente haya muerto sin testar: “celebrese solemnemente por el difunto misa y vigilia de cuerpo presente, y hágase igualmente en su parroquia el novenario de misas privadas”. Trato distinto merecían los pobres para quienes se debían juntar limosnas para pagar los gastos de los sufragios para el alma, más no del entierro que debía ser gratuito. A pesar de que los clérigos cobraban por los servicios, también se esgrimían sanciones por permitir que un alma enfrente a la muerte sin las ayudas necesarias. (Colección de Cánones y de todos los concilios de la Iglesia Española editados en latín, Parte segunda, Concilios del Siglo XV en adelante, tomo 5, Madrid 1855, Imprenta de Pedro Montero, 598).

Las disposiciones para los testamentos de los indios eran distintas. Se trataba de evitar abusos en los cobros por los servicios religiosos y se establecían límites en los pagos; así ordenaba la décima constitución de naturales del Segundo Concilio de Lima:

[...] que no tomen bienes de difuntos para guardarlos en su poder, ni manden misas ni otras obras de los dichos bienes sin la voluntad del difunto o de sus herederos, so pena de restituir al doble de lo que uvieren tomado aunque se ayan dicho las misas; ni tampoco fuerzen al enfermo a que mande misas en su testamento, mas si de su voluntad las mandare podrán rrecevir la limosna con que no exceda el balor de un pesso cada missa, y esto sin que intervenga pacto (Concilios Limenses tomo 1, 250).

La prohibición de abusos se extendía a la toma de alguna parte de sus bienes, tanto para religiosos como para seglares, incluso si hicieren falta para sufragios para el alma. Se trataba, por tanto, de regular la suntuosa pompa que caracterizó a los funerales del siglo XVI y XVII, al tiempo que se buscaba evitar los continuos abusos que se hacían so pretexto de ayudar a un cristiano a bien morir. Las noticias de excesos y derroches eran tan grandes que el rey Carlos II decretó, el 22 de marzo de 1693, una cédula real para normar los funerales y evitar el exceso. Las disposiciones regulaban desde la aplicación del luto hasta la distribución de los cuerpos en los

templos; se pretendía controlar gastos y también descentrar la ritualidad del culto individual hacia una perspectiva más cercana a los principios cristianos. Se establecía que el luto podría ser llevado únicamente por padre, madre, hermano, abuelo, suegro, marido y heredero, sin trascender este estado a los criados y no pudiendo durar, en ningún caso, más de seis meses.

También se controlaba aspectos relacionados con los rituales fúnebres: diseño de féretros, mortajas, vestimenta de los deudos y decoraciones. En el título I de la disposición de Carlos II se lee: “Que por muerte de personas reales los hombres puedan traer capas largas, i las mujeres monjil de bayeta en tiempo de invierno, o de lanilla, i mantos delgados que no sean de seda: ambos sexos hasta el día de las honras. Después se pondrán el alivio de luto correspondiente” (Barros 1911, 232)



**Figura 5.** Restos en las criptas del transepto de la Iglesia de San Francisco de Quito. Siglo XVIII – XIX. **Figura 6.** Sepultura del coronel Diego Fernández Cierra y sus herederos. 1616. Fuente: ALZ

Así como se pretendía controlar el vestido de los vivos, también se hacían disposiciones en torno al funeral mismo. Los ataúdes podían ser de bayeta, paño u holandilla con clavos y cobertura negra o morada. En los ataúdes de los de niños se permitía el uso del tafetán y materiales más coloridos. Se ordenaba que no se cubra de luto las paredes y las bancas de los templos, dejando este tipo de decoraciones únicamente para los féretros. Así mismo, se prohibía el dispendio tanto en público como en privado; se permitía el uso de doce hachas de cera para el funeral y cuatro

sobre la tumba y tampoco el luto debía invadir toda la casa de los deudos, quedando reservado para el aposento donde los viudos o parientes recibían visitas de pésame.

La configuración estamental de las sociedades coloniales americanas, asentada en una poderosa configuración clasista y racial, no aceptó este tipo de prerrogativas debido, en gran medida, a que los ritos de muerte y sus espacios eran elementos de distinción. Los templos siguieron acogiendo los restos de las élites (figura 5) mientras que los pobres, indios y negros, generalmente, debían ser enterrados en espacios más alejados de la estructura del templo o en los cementerios de las parroquias de los márgenes urbanos, aunque con poca o ninguna pompa.

**Figuras 7 y 8.** Restos de una niña recién nacida encontrados en el altar mayor de la Iglesia del Carmen Alto en Quito. La nota adjunta indica que fue hija de Manuela Acosta y José María Laso. Mandada a sepultar en el Carmen Alto por la reverenda madre Rosa de los Dolores en 1883.



Fuente: Instituto Metropolitano de Patrimonio

No era generalizado el uso de lápidas y señales para determinar el sitio de una sepultura. Las inscripciones (figura 6) y lapidaría estaban destinados para gobernantes, dignatarios, personalidades y benefactores; tal como se ha escrito, este más bien era un tributo de los vivos hacia el personaje, puesto que para el común de los difuntos bastaba con una muerte piadosa, un buen lugar y, en el mejor de los casos, un hábito de alguna orden de particular devoción para que

sirva como mortaja. Los restos humanos de generaciones se fueron superponiendo bajo un orden particular en espera de la resurrección. Dios encontrará entre los restos anónimos a sus fieles amontonados en criptas, osarios y catacumbas.

La distribución de los cuerpos al interior de templos, ermitas y monasterios guardaba cierto orden, pero terminaba siendo antojadiza; en ocasiones los nuevos enterramientos se superponían sobre otros que habían sido depositados con anterioridad ya que la ubicación interior de los restos no siempre era registrada; si bien la mayoría de enterramientos se los hacía bajo altares y retablos, también era posible encontrar espacio en paredes, columnas y ornamentos.<sup>18</sup> Un ejemplo de lo escrito (figuras 7 y 8) constituye el hallazgo del cuerpo de una neonata entre las columnas del altar mayor de la Iglesia del Carmen Alto de Quito junto a una carta en la que se describe su identidad y rango social.

Barros de Arana describe el proceso típico de inhumación en un templo americano durante el siglo XVIII: “La fosa para el entierro había sido abierta de antemano. Removíase el piso del templo en una extensión de dos a tres varas, extraíase la tierra necesaria para dar cabida al ataúd; i cuando este había sido sepultado, se acomodaban las losas o los ladrillos cuidadosamente para hacer desaparecer toda señal del sitio en que había sido hecho el entierro” (Barros 1911, 234).

La geografía mortuoria quiteña durante el periodo colonial permite rastrear los restos de una sociedad en la que los beneficios ultra terrenos podían, como en el caso de los privilegios de la tierra, ser comprados. Muy costosa y diferenciada resultaba la apertura de la fosa y la designación del sitio para la inhumación y los precios variaban de acuerdo a la ubicación al interior del templo y a la relevancia del templo mismo. Algunos de los espacios más importantes dentro de las estructuras estaban reservados para personajes públicos y benefactores de las distintas órdenes religiosas. En la figura 9 se aprecia la base del retablo de San José en el Carmen Alto de Quito, en

---

<sup>18</sup> En algunos conventos quiteños se han documentado espacios de inhumación fuera de las criptas y el piso de las iglesias. En La Concepción, por ejemplo, se encontraron en antiguas paredes los restos de algunas religiosas incorruptas que fueron registradas en el Inventario de Cementerios, Espacios Memorables y Ritos Funerarios realizado por el Instituto Metropolitano de Patrimonio en 2010. Recientemente el Instituto Metropolitano de Patrimonio confirmó el hallazgo del cadáver de un niño muy tierno entre las columnas del altar del Carmen Alto; este tipo de prácticas era extendida y correspondía a la noción de buena muerte equiparada con la cercanía física a Dios.

la cripta inferior correspondiente se enterraron los familiares del obispo Agustín Ugarte y Sarabia. Además del registro existente en el libro de actas del convento, la talla del retablo nos indica qué personajes yacieron ahí; las siglas M y S corresponden a la sobrina del obispo, doña María Sarabia, otra benefactora de las carmelitas. El escudo de la Orden del Monte Carmelo y la mitra obispal dan cuenta del estatus social de los ocupantes de esta cripta. En la figura 10 se observa el ingreso a la cripta en cuestión; bajo los pies de los fieles yacían los muertos privilegiados de cada época.



**Figuras 9 y 10.** Retablo de San José en la Iglesia del Carmen Alto de Quito. Descenso a la cripta del Obispo Agustín Ugarte Sarabia y sus herederos. Esta cripta ha sido restaurada y ya no se encuentran restos humanos en su interior. **Fuente:** ALZ.

La real prohibición de lujos y despilfarros siempre quedó en entredicho y las iglesias se llenaron de centenares de cuerpos, situación que ocasionaba la inestabilidad en el suelo, la mezcla de los restos y cierto ambiente malsano al interior de los templos: “El aire que se respiraba era tan malsano i tan intolerable, que era indispensable abrir las iglesias ántes para ventilarlas ántes que concurriesen los fieles” (Barros 1911, 235). Igual situación se vivía en hospitales y cementerios populares en donde se enterraban, sin mayor cuidado, pobres, indios y otros miembros de grupos subalternos. Los hospitales (*hospitia*) recibían los cuerpos de cientos de desamparados que debían ser inhumados en cementerios construidos en sus inmediaciones (Andrade Marín 2003, 187; Kingman 2010, 1; Moreno y Morán 2012, 78).

Esta costumbre, que se evidenció en muchos lugares de América y Europa, convertía a estos espacios en focos infectos donde eran más los que morían que los que se salvaban. Por tanto, parte de la geografía misma de la muerte estaba constituida por hospitales y hospicios que, junto a templos y cementerios, eran tenidos por antecámaras de enfermedad o deceso, pero donde también existía la posibilidad de redención: “Las enfermedades ya no eran penas impuestas por faltas morales, pasaron a ser entendidas como una prueba enviada por Dios, una oportunidad para adquirir méritos para quienes las soportaban con resignación y paciencia [...]” (Moreno y Morán 2012, 25). Era fundamental, que paralelamente a la búsqueda de curación para las enfermedades del cuerpo, el complejo hospitalario proveyera de soluciones para el alma; los enfermos recibían constantes auxilios espirituales al tiempo que podían favorecerse de la imaginería que adornaba las paredes y de los ritos litúrgicos que se ejecutaban en el hospital. Parte fundamental del personal hospitalario era el Capellán, pues era condición indispensable la confesión y la preparación para la muerte previa la admisión de cualquier enfermo (Moreno y Morán 2012, 60).

Para controlar el flujo desmedido de cuerpos hacia estos lugares de administración piadosa, el rey Felipe II, en Cédula Real de 1652, prohibió que se entierren en las iglesias de los hospitales –y en los espacios funerarios de los mismos- a cadáveres que no hayan muerto en ellos, a no ser que se sufraguen los derechos de enterramiento al párroco del hospital. Esta situación, que a todas luces fue desesperante, motivó a que desde muy temprano (siglos XVI y XVII) aparezcan instituciones caritativas que buscaron, de alguna manera, paliar el dolor y la desesperación material y espiritual que podía ocasionar una muerte. Con profusión, en la segunda mitad del siglo XVI, se instalaron en la ciudad cofradías de caridad cuyo fin principal era la asistencia a los enfermos, el apoyo espiritual y la colaboración para un entierro digno. En el acta de fundación del Hospital Real de Quito (1565), se estableció la creación de la de la cofradía y hermandad de la Caridad y la Misericordia, una hermandad abierta<sup>19</sup>, cuyo objetivo fue el acceso a beneficios y obras pías mediante las limosnas y ayudas a los enfermos del hospital (Moreno y Morán 2012, 41).

---

<sup>19</sup> Este tipo de instituciones de organización caritativa tenía distintas formas y alcances. Una cofradía abierta indica que a ella podían ingresar todo tipo de cofrades: hombres, mujeres, indios, mestizos y blancos. También existieron otras que limitaban su acceso por condición étnica, racial o por oficios. Para mayor información se puede revisar el documento de Patricio Guerra sugerido en la bibliografía.



Los sufragios por el alma y la condición física del entierro no eran elementos separados, ambas dimensiones correspondían al ideal mortuorio tridentino que no menospreciaba ni la preparación espiritual, ni la voluntad material. Por tanto, el auxilio para lograr morir en gracia era de importancia fundamental y así fue considerado hasta bien establecida la República (mediados del siglo XIX). Sin embargo, los abusos al respecto no eran escasos; en muchas ocasiones los curas usufructuaban de los derechos de inhumación y también de los alivios para las almas. Jorge Juan y Antonio de Ulloa, en sus “Noticias secretas de América” dan cuenta de los abusos y desordenes que cometían los religiosos, sobre todo con los indios, en nombre de los derechos de entierro. En su registro comentan a modo de informe sobre los distintos cobros y variaciones que tenían los actos piadosos, tanto en el Perú como en las Provincias del Río de la Plata, y ejemplificaron con el caso de un hombre del que obtuvieron una exagerada cuenta ya que: “Aunque no es costumbre hacer las honras en las capitales y pueblos grandes sino algunos meses después del entierro [...] los Curas de la campaña insisten en que se hagan uno y otro oficio en seguida al entierro, con el fin piadoso de que el alma del difunto goze (sic) cuanto antes de estos sufragios [...]” (Juan y Ulloa 1829, 342). En un entierro “hecho á un difunto que no había tenido mas de lo necesario para vivir”, aseguraba el informante de los marinos españoles, que apenas habían asistido un cura que cantaba, un sacristán con su guitarra y un monaguillo y, sin embargo, la cuenta cobrada fue de 134 pesos, cantidad enorme para la época, y que incluyó: derechos de entierro, cuatro posas durante la procesión, oficio solemne, derechos de fábrica para el templo, derechos de sepultura, novenario cantado, día de honras, día de cabo de año y gastos en cera, paños y demás (Juan y Ulloa 1829, 342).

Juan y Ulloa evidenciaron en su informe el funcionamiento numérico de un eficaz sistema de control de las poblaciones que, mediante la búsqueda de bienes celestiales, había servido para que la Iglesia Católica consolide buena parte de sus recursos económicos. El pago por indulgencias, administración testamentaria o sufragios ultraterrenos permitió que, tal como había sucedido en el resto del mundo católico, los templos se atiborrasen de restos humanos. En 1781 se produjo una mortal peste en la localidad de Pasajes en Guipúzcoa en la Península Ibérica. Los informes culpaban de la mortandad al mal aire que había surgido en el cementerio atiborrado de la localidad y, como respuesta al extendido malestar por la convivencia con los muertos, el rey Carlos III decretó la prohibición de seguir inhumando en las iglesias, al tiempo que se impulsó la

construcción de cementerios en los extra muros de las ciudades, es decir, en lugares alejados donde los vientos y las aguas freáticas no se vieran comprometidas por los lixiviados emanados por los cuerpos en descomposición.

Esta normatividad, cuyo fin central era sanitario, implicaba una serie de transformaciones culturales que se engarzaban a los ideales que emanaban de las mentes ilustradas; quizá la más profunda de ellas tenía que ver con el declive de la pedagogía visual y espiritual que había sido heredada de Trento y que no había perdido total vigencia aún a fines del siglo XVIII. Estas transformaciones obligaban a los habitantes de ciudades como Quito a elaborar nuevos marcos sociales en los que la muerte paulatinamente irá generando nuevas geografías, sacralidades, prácticas rituales y sentidos de cotidianidad.

La transformación mental que implicó la instalación de espacios dedicados a los muertos fuera de los templos motivó un traslado simbólico del sentido de sacralidad del que estaba revestido el templo, pero, a pesar de los esfuerzos de las autoridades, la instalación de los extramuros será lenta y debatida. Los cementerios extra muros, aunque siguiesen teniendo injerencia eclesial, nacen dentro de un debate en el que se discute en torno a la generalidad y apertura de los mismos, por tanto, se trata de un espacio de disputa entre autoridades civiles y eclesiásticas por la gestión de la muerte. El 27 marzo 1789, Carlos IV, mediante Cédula Real, solicita a diocesanos y vice patronos de indias a informar sobre la instalación de los cementerios en estas tierras; los informes fueron escasos. Los procesos relacionados con la independencia americana, sumados a los debates en torno a la medicina, el cuerpo y la ley, dificultaron la instalación de los extramuros americanos. Los primeros surgirán en los últimos años del siglo XVIII e inicios del XIX y con ellos aparecerá una nueva manera de entender la muerte que tendrá su manifestación más visible en la lápida individual, el culto a la personalidad y el camino hacia la secularización.

## **1.2 El sustrato filosófico del buen morir**

Los grupos humanos que vivieron en distintos momentos de la historia respondieron a la muerte con los recursos culturales, económicos y simbólicos que tuvieron a su alcance. Philippe Ariès (2005, 23 - 42), para explicar la mentalidad de la muerte del hombre medieval europeo, recurre a una cita de El Quijote en la que el caballero en su lecho afirma: “Yo me siento sobrina –dijo él

muy cuerdamente- a punto de muerte”. Se trata según Ariès de una particular conformación cultural que tenía, como una de sus características, a la intensa relación con la muerte. El óbito, si se quiere, era aceptado y esperado con resignación: era la voluntad suprema de Dios. La gran cantidad de conflictos, pestes y plagas hacían de la muerte algo cotidiano. Esta concepción del deceso contraponía sentimientos de terror y angustia con la necesidad de alivio del dolor y motivó al desarrollo de una particular filosofía dentro de la Iglesia Católica según la cual, la muerte y el dolor constituían formas de purificación y acercamiento a Dios.

Desde el siglo IV, se venía disputando ideológicamente la estructura geográfica del más allá. La noción de cielo e infierno se iría perfeccionando durante centurias y, también, la manera de acceder a la salvación en un mundo terrenal asolado por enfermedad y sufrimientos. En torno a esta omnipresencia del dolor se creó tempranamente todo un sistema pedagógico eclesial para instruir a fieles y clero en relación con los lineamientos de una muerte cristiana. Este desarrollo pedagógico y cultural tuvo un énfasis especial al final de la edad media e inicios de la modernidad en forma de tratados sobre el “arte de bien morir”, que como afirma Antonia Morel (1990, 720), eran artes en tanto compendios de preceptos que llevaban a orden, razón o concierto. Desde el siglo XV hasta el siglo XVIII existirá una copiosa producción de obras que buscaban “enseñar” a morir. Sin embargo, y a pesar de que parecen tener una finalidad homogénea, es conveniente establecer, siguiendo a Morel, una distinción entre estas obras y sus contextos de producción y su llegada a ciudades como Quito. No todos los “*ars morendi*” perseguían los mismos objetivos, por tanto, se los puede clasificar en: “artes de bien morir” del siglo XV; aparejos para bien vivir y morir del siglo XVI y tratados de la Contrarreforma del siglo XVII y posteriores.

Los primeros tratados de en torno al “arte de morir” surgieron a caballo entre la edad media y los albores de la modernidad y respondían a una profunda transformación cultural que tenía que ver con el desarrollo de mentalidades más individuales y menos colectivas; en tal sentido, la promesa de la resurrección como un bien reservado a la comunidad cristiana fue cambiando paulatinamente por una idea más personalista de la muerte y el dolor: “como consecuencia aparece una doctrina de intimidación que concentra su mensaje en todo un arsenal macabro destinado a estimular el ejercicio de unas virtudes que, parece, ya no se practicaban por fe”

(Morel 1990, 720). La muerte, otrora una evocación lejana e impersonal, empezó a adquirir una visualidad propia: los muertos, los restos humanos y la descomposición debía ser representada como moraleja para quienes se alejaren del buen camino. Junto al manual en sí, se desarrollaron números artificios visuales (figura 11) que retrataban con crudeza la sequedad del hueso y el declive de las vanidades de la vida.

**Figura 11.** Representación de la muerte igualadora por Guy Marchant en una publicación editada en París en 1486. En la aleccionadora gráfica, la muerte descarnada aparece llevándose consigo a clérigos y príncipes.



Fuente: Ebenstein, Johanna. 2017. *Death a graveside companion*. Nueva York: Thames and Hudson.

Como ejemplo de estos “*ars morendi*” está el texto anónimo de 1479 titulado “Arte de bien morir”<sup>20</sup> que circuló profusamente por España y América. De este trabajo se sabe que gozó de amplísima popularidad ya que sostenía una mirada directa al instante crudo de la muerte, donde la vida juega su carta definitiva y la apuesta es a todo o nada: la eternidad de los bienaventurados o el fuego inacabable de los malditos. Sus páginas contenían estrategias muy precisas contra los demonios de las tentaciones postreras —cada uno con sus malignas características- que tanto el moribundo como sus acompañantes debían seguir sin vacilar para evitar las argucias diabólicas:

Despues que el diablo vee que el enfermo esta firme en la fe, comiença de lo temptar por fazer le desesperar que es contra la confiança y esperança que tiene el ombre en Dios. Como el ombre en la enfermedad es atormentado de dolores corporales, entonces el diablo añade otros dolores,

<sup>20</sup> Editado en los talleres de Pablo Hurus desde 1479 a 1484. Con algunas ediciones posteriores.

representando le los pecados y mayormente los que non ha confessado por lo traher en desesperacion et dize le assi: “O cuytado de ti, cata aqui quantos pecados has cometido, tantos y tan grandes son que jamas podras alcançar perdon dellos, y bien puedes dizir como dixo Cahin: `mayor es la mi maldad que meresca perdon.´ Mira como los mandamientos de Dios traspasaste (Anónimo 1479, 12).

Este tipo de manuales se centraba en la comprensión del último momento de la existencia como un gran campo de batalla en el que los demonios intentaban hacer sus finales acechanzas en torno al alma desesperada<sup>21</sup>. El demonio, para entonces una figura plenamente desarrollada y dotada de maligna vocación desde Trento, buscaba que el moribundo rechace su fe, que blasfeme, que recuerde todos sus pecados, que se apegue a la materialidad, que se desespere y que se envanezca (Westhein ([1953] 2016, 51 -53). La lucha por el alma de un difunto es, como se puede ver, intensa y dolorosa. Tan difícil era alcanzar una “buena muerte” que hasta el hombre mejor preparado temía topar con la aguda crisis espiritual de la agonía, donde todo podía echarse a perder por un mínimo desliz. Eran necesarias, por tanto, dos cosas: una buena compañía (guía sacerdotal) y el arte de bien morir. Este tipo de tratados no pretendía contener elementos teológicos profundos. Su articulación de preguntas y respuestas se ofrecía como ritual salvador que a la vez forzase a una introspección intensa. Los grabados con los que se adornaban servían de explicación pedagógica para quienes no sabían leer, que eran los más.

El bien morir como recurso pedagógico se integró a esfuerzos más amplios que propugnaban la difusión eficaz de la doctrina a raíz de las constituciones de Trento. Los concilios americanos buscaban que los indios comprendiesen las homilías y discursos y para ello pedían a los sacerdotes que profundicen y difundan sus conocimientos en torno a las lenguas americanas y que, de ser posible, se comuniquen con los fieles en su lengua natal. Este recurso doctrinal fue muy eficaz, más aún, cuando era acompañado del sustrato plástico que adornaba páginas y que también se plasmaba en cuadros y esculturas. Detrás de las expresiones visuales que eran parte de

---

<sup>21</sup> A partir del siglo XII, sostiene Muchembled (2016, 20 - 47), se produce una reflexión teológica en torno al mal que va a dar como resultado una re significación -incluso gráfica- del demonio como un adversario permanente en la existencia, pero sobre todo, en el momento de la muerte. Las asambleas tridentinas reconocieron, además del papel intermediador de la Iglesia ya enunciado, el carácter nefasto del demonio y su búsqueda constante de almas para el infierno.

las iglesias y conventos<sup>22</sup>, existía la misma preocupación en torno al destino infausto de un alma que no recibía socorro. La 51 constitución del Primer Sínodo Quitense exigía la adecuada preparación sacerdotal para la batalla entre el demonio y el alma:

El santísimo sacramento de la extremaunción es así dicho por nuestra sancta madre iglesia le manda a dar en lo último de la vida esos socorros al tiempo del último terrible y de mayor necesidad que la muerte por que entonces nuestro adversario el demonio pone vehementes astucias para de todo punto causar nuestra perdición con más fuerte razón que la que ay en los cristianos viejos debemos socorrer en este punto a estos indios nuevamente convertidos a los cuales esta en costumbre el demonio vencerlos y con ocasión los atrae a desesperación (Constituciones del Primer Sínodo Quitense 1570, 1968, 18).

La estructura interna de los *ars morendi* se dividía básicamente en tres elementos: las consideraciones intimidatorias, las estrategias prácticas y la redención resultante. También a nivel visual respondían a la misma lógica estableciendo lineamientos doctrinales simples, crudos y comprensibles para enfrentar al deceso. Esta fijación por lo macabro y sancionador fue rechazada por los sectores reformistas que se oponían a la crudeza visual y, sobre todo, a la fijación de los *ars morendi* en la agonía y muerte. Hacia el fin de la edad media europea se expandió, en medio de las disputas por la reforma protestante, un complejo sistema de creencias en relación con la muerte que terminó afectando a todo el hemisferio occidental. La redefinición del papel del mal y la forma del diablo en el momento del óbito configuraron nuevas relaciones en torno a la ritualidad, al más allá y a la iconografía misma de la muerte.

---

<sup>22</sup> En la Iglesia de la Compañía de Jesús en Quito existen dos famosos cuadros que pueden arrojar luces sobre el uso de recursos gráficos como ayuda para el asentamiento de una nueva idea entorno a la muerte y al más allá. El cuadro de “El Infierno” (figura 12) y su contraparte “El juicio final”, ambos atribuidos de Hernando de la Cruz, reciben a los visitantes del templo y establecen una composición pictórica en la que se advierten de los males del inframundo mientras se les contraponen a la promesa salvífica de la resurrección de la carne. Este tipo de representaciones gráficas fueron asimiladas exitosamente por distintos grupos poblacionales que, más allá de las homilias eclesiales, establecieron sus propias conclusiones y lineamientos en torno a la idea de la muerte y la vida eterna. Adriana Pacheco (2008, 230) sostiene que “para el cristiano quiteño de la época colonial habrá sido muy útil esta estremecedora contemplación” puesto que sustentaba en enormes esfuerzos sensoriales en los que se ponía en juego no sólo el premio de la vida eterna, sino también la posibilidad de avizorar un posible escenario de fuego y devastación para las almas corrompidas. Lo cierto es que, más allá de su eficacia durante el periodo virreinal, el cuadro de “El Infierno”, siguió siendo un referente visual para las familias quiteñas hasta inicios del siglo XXI, fecha en que el templo se convirtió en un museo privado.

Las extendidas representaciones gráficas de la “danza macabra”, sobre todo en el norte de Europa, generaron una sensación de cercanía ante el hecho mortuorio. La muerte fue representada con atributos vitales y en compañía de todo tipo de personas. En este sentido, aparece como igualadora y supera la intermediación sacerdotal al estar inserta en la vida social directamente. Esta reacción, como es de esperar, se produce dentro de un complejo marco de disputas en torno a los férreos dictámenes de la teología católica que no lograba satisfacer lo que Westhein ([1953] 2016, 50) llama la “meditación entorno a la caducidad de lo terrenal”. Estas representaciones iconográficas se volvieron sumamente populares en toda Europa y en América en donde se encontró un fértil terreno para la asimilación de la relación entre vivos y muertos como un hecho impactante y gráficamente perturbador. Además, como se ha escrito, se oponían al papel que se otorgaba al sacerdote y al lucro expuesto en los manuales de bien morir y, por el contrario, promulgaban la preocupación por llevar una vida santa para acceder a una muerte buena. La tradición reformista proponía, en lugar de estrategias para enfrentar a la muerte, la constitución de manuales para vivir bien.

Erasmus de Rotterdam escribió en 1536 un libro titulado “Preparación y aparejo para bien morir” en el que, además, de sancionar las atribuciones y cobros que se hacían en nombre de los muertos, proponía dejar de lado a “todas las supersticiones y abusos que se exponían en la cabeza del moribundo” (Morel 1990, 725). Los movimientos reformistas proponían una profunda revisión de las formas doctrinales y su impacto en las poblaciones; contrario a lo propuesto en los *ars morendi*, propugnaban la idea de que el bien morir solamente se lograba mediante el ejercicio práctico de una vida cristiana. Más allá de las aterradoras imágenes de la muerte expuesta, se centraban en la formación filosófica del cristiano; no se buscaba generar temor con la muerte, sino más bien comprenderla como promesa salvífica. Afirma Erasmo (1555, 2): “Lo que llamamos muerte, es parto para la vida, y lo que llamamos morir, es nacer, y va mejorando siempre la cosa” (Erasmo 1555, 2).

La reacción contrarreformista fue feroz; además de prohibir y sancionar los aparejos y manuales de corte protestante, retomó un profundo programa intimidatorio sustentado en la expiación de culpas y pecados como medio para salvar el alma. Se dejaba, por tanto, de lado el principio de vida plena propugnado por los reformistas y se centraba nuevamente en lo que Morel llama la

pastoral del miedo y la culpa. Este tipo de manuales se extendió con profusión por América y sirvió de complemento para el establecimiento de normas y regulaciones a seguir para adoctrinar a las poblaciones en torno a la muerte. Estos nuevos manuales post tridentinos rescataban también la crudeza visual de los primeros *Ars Morendi* y, siguiendo los dictámenes conciliares promulgaban una buena muerte conseguida mediante el rechazo al pecado, la obediencia a los dictámenes de la Iglesia Católica y la práctica consuetudinaria de los sacramentos. Estos manuales servían de sustrato pedagógico para el clero que debía también, por orden conciliar y sinodal, administrar el viático y la extremaunción a cada persona en peligro de muerte. Se esbozaban, en algunos de ellos, estrategias para sobrellevar las horas postreras junto a un difunto y prevenir el triunfo del demonio: ungirle los orificios sensoriales con los santos óleos, salpicarle agua bendita, ayudarlo a persignarse, ponerle una vela encendida entre las manos, hacerle besar un crucifijo o juntarle las manos en señal de devoción (Morel 1990, 729).

**Figura 12.** El infierno. Cuadro de Hernando de la Cruz (1620). Reproducido por Alejandro Salas en 1879. La maquinaria visual post tridentina en su máxima expresión muestra al paseante los castigos infernales a los que serán sometidos los pecadores.



Fuente: Fundación La Compañía de Jesús. Fotografía Christoph Hirtz.

Se puede hacer un paralelismo entre algunas de las manifestaciones visuales de la llamada “Escuela Quiteña” y las descripciones de los manuales del bien morir post tridentinos. Uno de los



manuales que circuló copiosamente en América<sup>23</sup> fue la “Visita de enfermos, y ejercicio santo de ayudar a bien morir : con las instrucciones mas importantes para tan sagrado ministerio / que ofrece al bien comun Fr. Antonio Arbiol, publicado por Pedro Carreras tres años después de la muerte del clérigo”, editado en 1729. En este manual se detalla en riguroso orden el rito que se debe seguir para ayudar a bien morir a un hermano; el texto se halla compuesto por reflexiones, citas evangélicas, oraciones y letanías que deben ser transmitidas en los momentos postreros con el fin de que la muerte no halle al alma en estado de corrupción. El pecado (figura 12) y sus representaciones son descritos tan vívidamente como aparecen dibujados en el lienzo de De La Cruz puesto que, tal como sucedía con los *ars morendi*, este tipo de manuales estaba dirigido a un clero que debía actuar con probidad y que tenía, en última instancia, que aprovechar del carácter pedagógico que ofrecía el rito y la visualidad.

**Figura 13.** El tiempo para la preparación ante la inminencia de la muerte era bien valorado. En esta imagen inserta en la obra de Alfonso María de Ligorio ([1758] 2012) se puede observar la diferencia entre una muerte cristiana y otra de un pecador.



Fuente: Alfonso María de Ligorio. (1758) 2012. *Preparación para la muerte o consideraciones sobre las máximas eternas*. Bogotá: Apostolado Bíblico Católico.

En el Quito colonial, comenta Carmen Sevilla (2009, 93 -95) circulaban una serie de discursos y objetos relacionados con la posibilidad de comprender “el arte del buen morir”. Pululaban,

<sup>23</sup> Muy famosa y de amplia circulación también fue la obra de San Alfonso María de Ligorio titulada “Preparación para la muerte” y publicada en 1758; en ella se plantean ejercicios y pensamientos de preparación para el deceso. Resulta interesante que esta obra continua siendo vendida en librerías contemporáneas, a diferencia de otros manuales de su época.

además de los manuales, la palabra expresada en los solemnes discursos y sermones funerarios; los comentarios en torno a la preservación de cuerpos de personas virtuosas; las promesas salvíficas o los relatos populares. A pesar de que la hora de la muerte seguía siendo vista como un campo de batalla en el que el moribundo enfrentaba continuos ataques diabólicos, desde el renacimiento aparece, entre las clases instruidas, un nuevo y poderoso carácter dramático en torno a la muerte que volvió a incorporar elementos narrativos y visuales (figura 13) muy poderosos para volver a señalar su carácter ineluctable e igualador (Varas 1977, 42). Este ejemplo del manual de Alfonso María de Ligorio es aleccionador:

Felipe II, rey de España, estando a punto de morir, llamó a su hijo, y alzando el manto real con que se cubría, mostróle el pecho, ya roído de gusanos, y le dijo: Mirad, príncipe, cómo se muere y cómo acaban todas las grandezas de este mundo... Bien dice Teodoreto que la muerte no teme las riquezas, ni a los vigilantes, ni la púrpura; y que así de los vasallos como de los príncipes, se engendra la podredumbre y mana la corrupción. De suerte que todo el que muere, aunque sea un príncipe, nada lleva consigo al sepulcro. Toda su gloria acaba en el lecho mortuorio (Alfonso María de Ligorio [1758] 2012).

Estos mecanismos de preparación promovieron la reflexión cotidiana en torno a la muerte y al sitio de descanso de los difuntos –que generalmente estaba cerca o dentro de las iglesias –; se buscaba, por tanto, complementar la promesa de la resurrección en la cercanía física a Dios representado en el templo, en el que muchas veces se visibilizaba el sacrificio escatológico de la muerte de Cristo –en calvarios, cruceros y demás elementos simbólicos– y que aseguraba, de alguna manera, el acceso al paraíso. Afirma Lomnitz:

La hegemonía católica se basaba en la manipulación del otro mundo: la justicia se completaba únicamente después de la muerte, cuando ya se había rendido cuentas de todos los pecados, grandes y pequeños; la intercesión de los santos lograba favores para la gente en este mundo y en el purgatorio, la caridad con los pobres, las ofrendas a los santos y los sufragios por las ánimas del purgatorio eran vínculos clave en la procuración y representación de la justicia divina (Lomnitz 2006, 253).

A pesar de que las definiciones teológicas en torno a la muerte y el más allá fueron cambiando significativamente con el transcurso de las centurias, en las concepciones populares en torno al morir se fueron acumulando elementos antiguos que se incorporaron a los nuevos lineamientos provenientes de la Iglesia y de las regulaciones estatales. Tan lejano como las representaciones demoniacas que se enriquecieron luego de los edictos tridentinos, el culto mariano también adquirió inusitada fuerza entre los siglos XIII y XVI y, evidentemente, encontró en América una tierra fértil para su expansión mediante su imposición sobre los antiguos cultos de raigambre pre colombina. Contraria a la imagen castigadora relacionada con el demonio, la imagen de la Virgen aparece “llena de luminosidad, de serena alegría, de confiada esperanza en la misericordia del cielo” (Westhein ([1953] 2016, 57). Junto con la figura redentora de Cristo, la imagen de la Virgen María, será ampliamente representada como intercesora por las almas de los difuntos. Advocaciones marianas como la “Virgen del Carmen”, patrona de las almas del purgatorio, llegaron a ser muy populares –hasta el día de hoy- y se recurre a con asiduidad a ellas mediante pedidos, novenas, misas e imaginería funeraria en busca de socorro y auxilio maternal para las almas de los difuntos.

Ya en los siglos XIX y XX –temporalidad de este estudio- van a convivir a nivel popular elementos provenientes de todas estas tradiciones (y también muchos otros provenientes de la cosmovisión andina) insertos en procesos políticos y culturales (la formación de las repúblicas, la influencia del pensamiento libertario europeo e independentista norteamericano, el surgimiento de nuevos patrones sanitarios, el desarrollo urbano, etc.) en los que los elementos simbólicos entorno a la muerte se resignifican e interiorizan. Las antiguas representaciones en torno al suplicio de las almas y al demonio “se refugian en la ortodoxia dogmática de las iglesias” e, influidas por las nuevas corrientes de pensamiento se desasocian de la vida cotidiana del hombre, en la que el mal es menos deliberante per sé y es más relacionado a una condición intrínseca de la naturaleza humana (Muchembled 2016, 219). No es extraño que aparezcan en los cementerios extra muros, que surgen en la época, cada vez más representaciones vinculadas a un carácter melancólico en torno a la muerte relacionado con el pensamiento propio de la época. Los cementerios se cobijarán con la presencia escultórica y gráfica de Cristo, de la Virgen María, de diversos conjuntos angelicales y de la muerte misma idealizada de variadísimas formas simbólicas. Los catálogos escultóricos –modelos- funerarios decimonónicos y mucha de la

imagería luctuosa del siglo XX responden, por tanto, a un potente clima de transformación ideológica a nivel eclesial y de afirmaciones sociales y culturales. La muerte, otrora roñosa y terrible, va a ser progresivamente asociada a imágenes redentoras, de dolor y de paz.

### 1.3 El bien morir y las geografías de la muerte en Quito

Tal como sucedía en Europa, la noción de distancia o cercanía a las efigies veneradas adquirió un profundo sentido simbólico al relacionarse con la idea de bien morir y con los favores que los yacentes pudieran obtener de las distintas advocaciones divinas presentes en los templos. El caso quiteño no fue la excepción y los primeros enterramientos de los vecinos blancos y solventes, cuando la ciudad se hubo establecido, tuvieron lugar en las iglesias y conventos que se iban edificando. Seguramente, en el lugar que se levanta la iglesia del Sagrario (figura 14) –ubicada junto a la actual Catedral- se ubicaron algunos de los primeros enterramientos de la ciudad y “junto a esa iglesia primera, donde ya se habían enterrado unos pocos cadáveres de españoles fundadores, en el lapso de 12 años desde 1534, y que recibió en 1546 el cadáver del Virrey [se refiere al virrey Blasco Núñez de Vela 1495 - 1546], seguían enterrándose los cadáveres de otros españoles que constituían el núcleo de la villa” (Andrade Marín 2003, 187).



**Figura 14.** Una de las criptas de la Iglesia del Sagrario en 2013. Actualmente estas estructuras se encuentran tapadas por estructuras de cemento. La fotografía da cierta idea de las formas de enterramiento dentro de las criptas de iglesias y conventos, aunque los restos y despojos corresponden a épocas más recientes. **Fuente:** ALZ

Sin embargo, a pesar de la promesa salvífica por la que se prefería la inhumación en los templos y sus cercanías, esta forma de enterramiento estaba reservada solamente a miembros pertenecientes a las élites sociales y económicas. Para los menos favorecidos se contaba con espacios destinados para el “enterramiento público” como el que se construyó cerca a la vera sur de la quebrada de los Gallinazos (afueras de la ciudad), también llamada *Ullaguangahuayco* o de Jerusalén. Este espacio, según se cuenta en algunas crónicas ciudadanas, se inauguró para paliar la falta de sitios de inhumación en las iglesias para españoles pobres, enfermos del hospital, esclavos e indios. Tras una bendición católica se lo llamó “camposanto” (Andrade Marín 2003, 188). También existen evidencias arqueológicas de enterramientos populares anónimos en espacios cercanos a las iglesias y conventos como los descubiertos en el atrio y en los claustros del convento de San Francisco (Mercé y Gallegos 2011). Estos contenedores de cuerpos anónimos presentes en atrios, murallas, patios y cercanías de las iglesias podían contener restos de indios, mestozos y blancos de extracción popular. Existían, además, cementerios populares edificados junto a los templos de las parroquias de indios: San Blas (figura 15), San Marcos, San Sebastián o San Roque.

**Figura 15.** Fotografía de Alfons Stübel de la Iglesia de San Blas en 1874, junto a ella y todavía funcionando se aprecia el cementerio parroquial coronado por su cruz central.

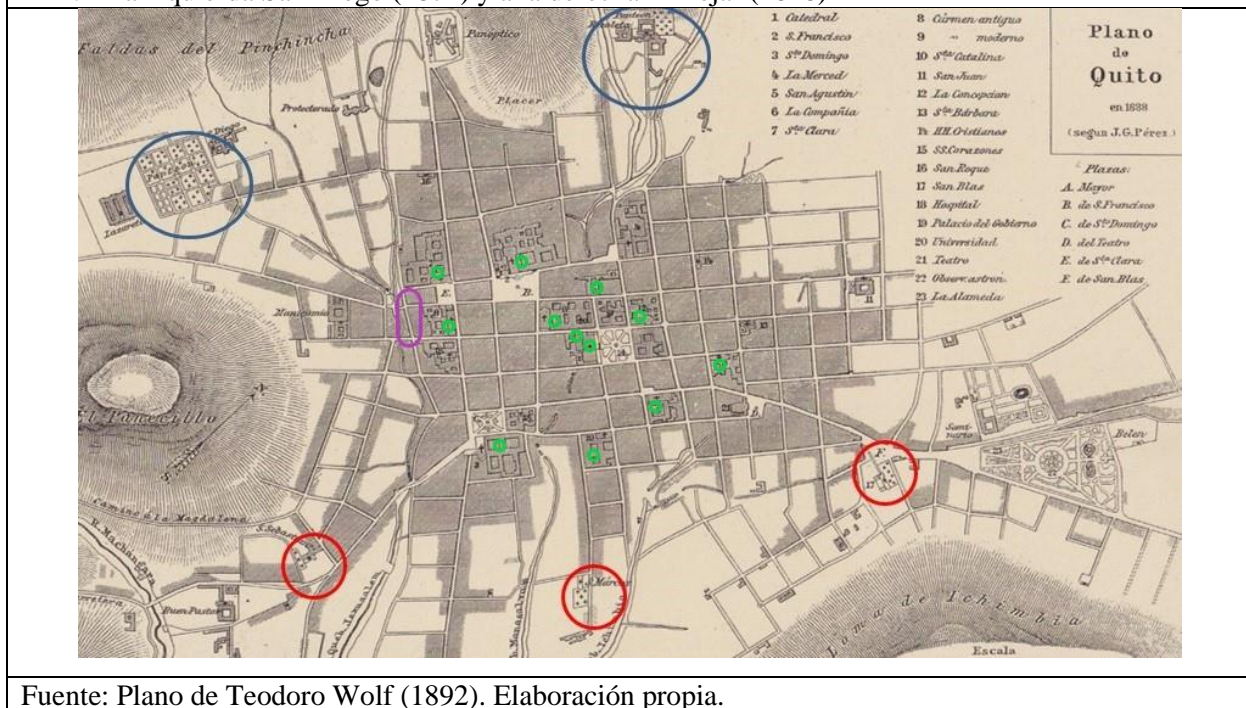


Fuente: ANF

Los tres primeros cementerios parroquiales mencionados sobrevivieron hasta fines del siglo XIX e incluso hasta los primeros años del siglo XX, como se verá adelante. Durante todo el periodo

colonial la importancia de la Iglesia como administrador de entierros para ricos y pobres le generó ingentes cantidades de recursos económicos al tiempo que consolidó su papel como custodio de información relevante en torno a la composición poblacional. Gracias a los mandatos conciliares, los sacerdotes debían guardar la información parroquial y consignarla en libros. Poseían información de carácter personal (bautizo o defunción), en relación con la distribución geográfica (pertenencia a una determinada parroquia eclesiástica) y sobre bienes y recursos (matrimonios, alianzas, cofradías) (Minchom 2007, 83 -87).

**Figura 16.** Sobre el plano de Teodoro Wolf (1892) se han señalado algunos hitos funerarios que dan cuenta de la geografía de la muerte en la ciudad hasta inicios del siglo XX. En verde aparecen los templos que tuvieron las criptas más importantes, es decir, los espacios donde se enterraron las élites quiteñas durante centurias. Encerrados en rojo aparecen los tres cementerios parroquiales para indios y pobres que subsistieron hasta la época de la elaboración del plano. Encerrada en púrpura consta el área donde se ubicó el “camposanto” o sitio de enterramiento para pobres vinculado al Hospital. En azul aparecen los dos cementerios decimonónicos que empezarán a funcionar desde mediados del siglo XIX. A la izquierda San Diego (1872) y a la derecha El Tejar (1828)



Fuente: Plano de Teodoro Wolf (1892). Elaboración propia.

La expresión física de la aplicación de los principios conciliares post tridentinos y de las nociones relacionadas con el bien morir se plasmó en una particular geografía (figura 16) de la muerte en Quito que se mantuvo hasta el apareamiento del cementerio de El Tejar en 1828. Esta espacialidad puede ser leída como reflejo de los estamentos coloniales, es decir, las iglesias y conventos quedaban reservadas para las élites, mientras que los cementerios parroquiales para los

subalternos. También, como se ha visto, se desarrollaron estrategias fuertes para impedir que comunidades indígenas entierren a los muertos de acuerdo a prácticas ancestrales, es decir, fuera de los espacios destinados para ello ex profeso.

#### **1.4 El bien morir y las cofradías**

La noción de “bien morir” en gran medida respondía a la necesidad de establecer un marco dialógico que permitiese entender lo inasible de la muerte, sin embargo, la muerte como liminalidad implica ruptura, afectaciones y desgarros profundos en la vida social que, tal como afirma Sevilla (2002, 129), deja imprints de la estructura ideológica dominante en cada temporalidad histórica. El bien morir se tradujo en una praxis litúrgica que, como se ha dicho, se fundamentó en la visualidad y tuvo en el misterio de la transustanciación (la conversión del pan en carne y el vino en sangre), un vínculo directo entre la misa y la promesa de la resurrección de la carne. Las homilías y discursos en relación con la muerte, el castigo eterno o el infierno fueron comunes y se perfeccionaron con el paso de las centurias

Afirma Carmen Sevilla (2002, 132) que las reformas emanadas del Concilio de Trento impactaron profundamente en la manera de construir las homilías y en el uso de los recursos gráficos disponibles para advertir de la posibilidad de una vida ultraterrena plena u horrorosa. Se trató, según los cánones, tridentinos, de buscar la reflexión individual en el sujeto mediante el ejercicio sacramental cotidiano y la rememoración de la muerte como posibilidad cercana. Para lograrlo, las reformas tridentinas apuntaron al reforzamiento de los ejercicios piadosos cotidianos que se reflejaron también en las estructuras sociales y en los procesos de distinción, puesto que, en ayuda de las almas, toda inversión era buena. Había que apoyar a quienes se adelantaron; el camino hacia el cielo era tortuoso y requería, además de una muerte buena, del recuerdo de sus allegados. Junto con devociones, sobre todo marianas, relacionadas a la posibilidad de expiación del dolor de las almas, surgieron regulaciones formales para afianzar su recuerdo. En el Segundo Concilio Limense se acordaba:

Que los prebendados conforme a la erection después de prima digan tres misas en la primera semana de cada año y de cada mes a saber, el lunes una misa de réquiem por las almas del purgatorio, el viernes otra misa de réquiem por las ánimas de los rreyes de España, especialmente

de los catholicos don fernando y doña ysabel y del emeprador carlos quinto, y en estas misas se ha de poner tumba con su paño y cirios en la capilla mayor (Conclios de Lima, tomo 1, 237).

La responsabilidad por el cuidado de los muertos era comunitaria y requería continua participación de los fieles, en tal sentido, en un sustrato formal recordaba a los preceptos rituales andinos lo que permitió la asimilación rápida de ciertas prácticas por parte de comunidades locales. La relación de reciprocidad y preocupación que establecía el culto a los muertos sirvió también de motivo para el afianzamiento de grupos sociales de socorro, ayuda o colaboración. Las cofradías aparecieron como agrupaciones sociales con finalidad diversa, siendo la preocupación por la enfermedad y la muerte uno de los motivos más importantes para pertenecer a alguna de ellas. Se constituyeron como eficaces mecanismos para la difusión y aplicación de los principios piadosos del “buen morir”. Fueron una unión en el culto para ayudarse a llegar a la vida eterna, dirá Serrano (2008, 97), es decir, que establecieron lineamientos comunes entre el espacio político, la religión y la cotidianidad mediante la veneración de alguna imagen sagrada en particular.

Su carácter flotante entre la regulación civil y la eclesial les permitía tener, con niveles bajos de institucionalidad, grandes cuotas de poder. En cuanto a sus objetivos, las formulaciones eran diversas; existieron cofradías sacramentales, penitenciales o para las almas benditas. En cuanto a su estructura podían ser abiertas, cerradas o mixtas dependiendo de su composición social, gremial o económica. Eran instituciones masivas y jerárquicas; su administración fue diversa y, en algunos casos, llegaron a poseer bienes, capellanías y tumbas. Funcionaron de manera similar a las diócesis primitivas, es decir, mediante donaciones, cuentas básicas y registros asentados en libros. Sirvieron en América como eficaces y maleables lazos para la propagación del cristianismo; su flexibilidad funcional y administrativa permitió que existieran cofradías mixtas para indios, negros o gremios de artesanos. También su campo geográfico de acción fue enorme, si bien se concentraron en espacios urbanos, muchas funcionaron en la ruralidad.

Los criterios de selección de miembros dependían de cada cofradía, aunque se exigía que los cofrades fuesen personas honorables. A pesar de ser organismos vinculados a la Iglesia, su administración no era totalmente religiosa; tenían cierta autonomía financiera y sus autoridades



se eligían al interior de cada una y, generalmente, se componían de un alcalde y de los llamados “veinticuatro” que eran los miembros directivos. Estaban vinculadas al servicio caritativo y a obras piadosas como hospitales, hospicios y cementerios. Como estaban dedicadas a un culto en particular funcionaron como promotoras de nuevos imaginarios religiosos, como medio de instrucción y edificadoras de monumentos arquitectónicos. A nivel social sirvieron como mecanismos de ascenso y creación de redes clientelares. Al haber cofradías mixtas o abiertas, también según Serrano (2008, 98), se convirtieron en mecanismos de asociación que rompían las distancias sociales y de género.



**Figura 17.** El emblema de la Cofradía del Santísimo Sacramento Viático de Enfermos reluce tallado en piedra sobre la puerta de ingreso a la Iglesia de El Sagrario. **Fuente:** ALZ.

En Quito, existieron en gran número y muchas de ellas tenían en sus estatutos la finalidad de socorrer a los hermanos en caso de enfermedad o muerte. Quizá la más relevante cofradía de auxilio funerario fue “La Cofradía del Santísimo Sacramento Viático de Enfermos” (fundada en 1543 y extinta a fines del siglo XIX) que funcionó vinculada a la Catedral y contó con Bula de Indulgencias. Uno de los más grandes logros de esta cofradía abierta fue la edificación de la Iglesia del Sagrario (figura 17) y su consagración como capilla funeraria (Guerra 2009, 150). Administrativamente funcionó con dos mayordomos (representantes legales y encargados de los dineros), un prioste, varios diputados (tareas varias) y los veinticuatro, que como se ha explicado

antes, eran cofrades especiales por su calidad de cuota, los mismos que tenían sitios privilegiados en vida y en la muerte.

La cofradía era un espacio de diferenciación, aunque por su estructura humana no lo pareciera. Pertenecer a ella “garantizaba un sitio donde enterrarse, una mortaja que consistía en un hábito de una orden religiosa, el santo viático, el acompañamiento de los demás cofrades y, después de la muerte, las oraciones por el alma, ya sean las que estaba obligada la cofradía o las ordenadas por testamento o por instrucción de una capellanía” (Guerra 2009, 157). Las voluntades postreras adquirían en las cofradías un carácter revelador: los ritos, la pompa y los detalles eran fundamentales para las clases acomodadas, mientras que en los sectores populares se buscaba emular el destello mediante elementos simbólicos que hacían relucir la categoría deseable del muerto y de sus allegados.

En las instrucciones que dejaban los cofrades se puede atisbar la importancia que revestía el hecho luctuoso. Cada símbolo dentro del rito revestía enorme interés porque daba cuenta del rango social del difunto: cruz alta o baja, cortinajes y materiales debían ser especificados. En cofradías como la del Santísimo Sacramento Viático de Enfermos se encuentran, por tanto, los gérmenes de lo que en el siglo XIX serán las hermandades funerarias; en el accionar de las cofradías de auxilios funerarios se pueden ver modelos básicos de gestión de la muerte que les enfrentaban con curas y administradores de cementerios por cobros de derechos de inhumación y por las estructuras rituales de los funerales tal como sucederá en el futuro a un nivel aún más profundo. La independencia y la consolidación de la República, a inicios del siglo XIX, van a significar el inicio de un nuevo proceso de disputa con el estado. Aún regímenes conservadores van a reclamar cuentas y haberes a estas instituciones que se cobijaban bajo el viejo paraguas de la piedad cristiana. También, y a un nivel más profundo, las cofradías de bien morir, van a disputar con lógicas políticas y sociales que se modifican continuamente y exigían la adaptación de estos organismos, más bien estáticos, que desaparecerán con la irrupción de un incipiente campo funerario profesional.

## Capítulo 2

### De las hermandades funerarias a los extra muros

Lentas fueron las transformaciones en el sistema de administración colonial de la muerte durante más de 300 años: desde la fundación española de la ciudad de Quito, hasta las primeras décadas del siglo XIX. Esta suerte de gestión mortuoria normalizada bajo los dictámenes clericales no impidió que la muerte se convierta en uno de los más grandes elementos de dinamización de la sociedad colonial gracias al gran número de prácticas y elementos rituales relacionados con el deceso. Las dinámicas de intercambio entre lo popular y lo considerado apropiado por las élites fueron intensas, al punto que permitieron la integración paulatina de ritualidad funeraria proveniente de múltiples sectores sociales a pesar, en muchos casos, de la marcada oposición de los estamentos clericales.

El rol de la Iglesia y de los actores sociales no cambió de manera brusca con los procesos de independencia, sin embargo, la influencia de las ideas provenientes de la Europa ilustrada caló fondo en la élite dominante de la sociedad quiteña e influyó notablemente para el apareamiento, no sólo de nuevos espacios para la inhumación de los cuerpos, sino también de nuevas prácticas rituales que empezarán a ser integradas progresivamente a los procesos simbólicos pre existentes.

Hasta fines del siglo XVIII, la influencia de la Iglesia Católica en la administración de la muerte era enorme. Para los habitantes de una ciudad como Quito era fundamental y necesario contar con la bendición eclesial en los momentos postreros. Afirma Carmen Sevilla (2003) que la categoría de bautizado no solamente le garantizaba a una persona la asistencia a una “buena muerte” por parte del sacerdote, sino que el hecho de pertenecerse a una comunidad de fieles le ofrecía la ventaja de contar con la ayuda piadosa de sus “hermanos en la fe”. Se trata de la existencia de redes sociales vinculadas al prestigio y, de cierta manera, a la reproducción de un orden religioso que era visto como indispensable para la supervivencia extraterrena y al que no todos tenían acceso.

Las catástrofes naturales, sumadas a las pestes y plagas que asolaban continuamente a la ciudad, diezmaron insistentemente a la población del Quito colonial (Austin 1996; Minchom 2007). Estas

muerter eran tenidas como castigos divinos, como muestras de un aterrador *dies irae* que se cernía sobre justos y pecadores arrebatando la vida de unos y otros. Sin embargo, tal como se explicó anteriormente, la promesa salvífica que otorgaba la Iglesia era, sin duda, una opción deseable en un escenario tan crítico. Susan Austin (1996, 69) da cuenta del estado de las cosas a puertas del siglo XVII cuando Pedro García de la Torre –Corregidor de Quito–, preocupado por el alto déficit tributario evidenciado en 1694, solicitó a los párrocos de las parroquias que entreguen información respecto al número de difuntos inhumados en cada cementerio. Esos religiosos, más otros entrevistados por García reportaron muchos casos de enfermedad y altas tasas de mortandad. Los testigos describían caseríos llenos de cadáveres y el abandono de sus hogares en busca de comida hacia el espacio rural, con lo cual propagaban, aún más, las enfermedades.

La situación que encuentra Austin resulta aún más calamitosa según Tomás Fernández de Fraga quien testifica en 1695: “que en los dos años de epidemias hubo en Quito un sinnúmero de muertos, que se encontraban abandonados en los cementerios, iglesias y plazas públicas, causando horror y compasión a los fieles, que aun parece, que los perros se alimentaban de ellos” (Austin 1996, 149). La descripción de un escenario de tan alto nivel de mortandad permite comprender, de alguna manera, la importancia que, para una población profundamente adoctrinada en el catolicismo, tenían los ritos funerarios religiosos en esta época de frecuentes decesos.

El estudio de Austin también permite observar el funcionamiento de las estructuras funerarias anteriores al siglo XIX. La respuesta que dan los curas de las distintas parroquias respecto del número de cadáveres inhumados en cada una de ellas nos permite evidenciar que los templos, con sus cementerios y criptas, son una importante alternativa de inhumación en el Quito de la época: en 1694 se enterraron 600 (hombres mujeres y niños) en San Francisco, 180 (80 tributarios y 100 jóvenes) en Santo Domingo, 140 (40 adultos y 100 niños) en San Agustín, 500 (tributarios) en La Catedral y 80 (tributarios) en La Merced. Las parroquias de indios también fueron consultadas y en ese mismo año fueron enterrados: 221 (71 tributarios y 150 jóvenes) en San Blas, 84 (tributarios) en San Marcos, 64 (tributarios y muchos niños) en Santa Bárbara, 116 (tributarios) en San Sebastián y 86 (tributarios) en el Cementerio del Hospital. El cura de San Roque afirmó no conocer el número de enterramientos en la parroquia (Austin 1996, 150).

Esta enumeración da cuenta de un extenso sistema estructural funerario que no daba abasto a la ciudad debido a la enorme demanda de sitios de inhumación, y que, además, saturado como estaba, generaba enormes problemas sanitarios a la población.

En el siglo XVIII, la percepción respecto de la muerte había empezado a cambiar lentamente. Las ideas ilustradas circulaban entre los ciudadanos ya sea por la llegada de información procedente, especialmente, de Europa (folletos, discursos, libros) como sostiene Paladines (2009, 31), o ya sea porque se había generado un ambiente propicio para la consolidación de mayores niveles de autonomía de los individuos frente a las fuentes de autoridad como sostiene Serrano (2008, 20). Lo cierto es que, frente a estas ideas novedosas y fundadas en la idea de la razón suprema y la cientificidad del conocimiento, poco a poco, fueron quedando como anticuadas estrategias aquellas doctrinas pedagógicas eclesiales. El miedo a la muerte y al castigo divino deberá ser sustituido por causales científicas que den cuenta, sin negar la importancia de Dios, de las fuentes “reales” de la enfermedad y la muerte. A pesar de todo, las transformaciones en cuanto tienen que ver con la “otra vida” serán todavía muy lentas debido al potente andamiaje ideológico en el que se había sustentado la Iglesia.

Eugenio Espejo, importante científico y precursor de la independencia quiteña, fue una de las voces ilustradas más encumbradas del Ecuador y como tal se opuso a la aceptación sin más de una regencia celestial de la vida y la enfermedad. Espejo, influido por las teorías imperantes en el campo médico (Astuto 1969; Villalba 1992, Paladines 2007) fija el origen de las epidemias en “atomillos vivientes” o “cuerpecillos” lo que supuso una ruptura con las explicaciones tradicionales de la época que veían el inicio y el final de una enfermedad como designio sagrado. Esta posición defendida por Espejo, y apoyada por otras voces disidentes –entre las que se incluían algunos sacerdotes- supuso una aguda crítica al sistema de administración hospitalaria y funeraria de Quito y buscaba una temprana incorporación de procesos y estructuras “modernas” al mismo.

El prócer quiteño estaba influido por las teorías miasmáticas que estaban en boga en Europa las mismas que establecían diferentes campos relación entre la sociedad y las enfermedades. “Constituían, por tanto, una serie de disciplinas médico-sociales por la estrecha relación que

mantuvieron los profesionales de la medicina en la puesta en práctica de sus conocimientos higiénicos con la enfermedad propiamente dicha y con la problemática social que significaba la población afectada” (Kingman 2010, 3).

Espejo reclama la reformulación total de las relaciones que establecía el sistema de administración de la enfermedad y la muerte con la propia estructura urbana y con la vida de los ciudadanos; exigía la especialización de médicos y la presencia de funcionarios seculares en reemplazo de los religiosos que administraban hospitales y cementerios. Para ejemplificar la situación hacía referencia a las condiciones sanitarias evidenciadas en la ciudad en su famoso ensayo acerca de las “viruelas”: “Si alguna peste se había de encender en esta ciudad, su cuna la debía tener en cualquiera de estos tres suavísimos monasterios”. Consideraba Espejo que, además de los monasterios mencionados, constituían focos de infección los hospitales y los lugares de inhumación *ad sanctos* (figura 18). Espejo menciona a vectores y flujos, se preocupa por miasmas y fluidos contagiosos que se desparraman desde panteones y hospitales a una ciudad que los reclama fuera de sus linderos:

Luego véase aquí que los sepulcros son los depósitos de este veneno activo y trascendental, que en ninguna parte puede llegar a adquirir tanta fuerza mortífera sino en la estructura cóncava de las bóvedas, y en la misma constitución del cuerpo humano capaz de más subida fetidez y corrupción quizá, que todos los otros entes que conocemos. [Las enfermedades pestilenciales] se deben a la corrupción de los cadáveres que se descuidó de enterrar (Espejo (1785) 2005, 78).

Relata Espejo con crudeza los peligros que encarna convivir con los cadáveres y describe a los espacios de muerte como contenedores venenosos. Su propuesta se relaciona con las demandas intelectuales de la época. En su “Nuevo Luciano” escribe: “[...] este es el tiempo de ser santos y científicos, porque bondad y disciplina se oponen a la misma relajación de costumbres y pensamiento, que hoy reina, al espíritu de fortaleza y de error filosófico que tenemos” (Espejo (1785) 2005). Se puede, a partir del análisis de las afirmaciones de Espejo, avizorar el ingreso de un nuevo sistema ontológico que afectará a todos los campos de la vida social, incluido el de la muerte.

Espejo avizora esta posibilidad y comprende que las costumbres “modernas” son incompatibles con modos de administración de la vida no científicos. Apela, por tanto, a una cierta transformación en las mentalidades<sup>24</sup> y exige un cambio en las costumbres de la población ya que las considera fuentes de enfermedad. Ciertamente, las costumbres de la época pueden parecer nefastas a los ojos de un contemporáneo, pero lo cierto es que se trataba de otros procesos de gestión de la cotidianidad en función de los recursos que se tenían entonces. Como ejemplo se puede observar esta cita del viajero Joaquín de Avendaño: “la gente acostumbraba a bañarse una o dos veces al mes, que, por el soportable clima de la ciudad y la ausencia de baños calientes, lo hacía a la intemperie, en la quebrada de Jerusalén y más tarde en el río Machángara, donde las pieles blancas y rosadas se mezclaban con las morenas y negras” (Sosa y Durán 1990, 194).



**Figura 18.** La cripta de los padres Betlemitas en el edificio del ex Hospital San Juan de Dios, actual Museo de la Ciudad. Esta cripta es una muestra de formas de inhumación vigentes en la Ciudad durante el periodo colonial. Los espacios de los muertos no estaban totalmente separados del mundo de los vivos. **Fuente:** ALZ.

---

<sup>24</sup> A pesar de que el sentido común – y la historiografía tradicional- nos hacen ver a Espejo como un hombre fuera de su tiempo, lo cierto es que sus demandas se enmarcan dentro de una especificidad temporal de la que era parte, así se nota cuando escribe su voluntad de inhumación: “Primeramente encomiendo mi alma a Dios nuestro Señor que la crió y redimió con su preciosísima Vida, Pación y Muerte [...] quiero y es mi voluntad que mi cuerpo difunto sea sepultado en la Iglecia de la recolección de Nuestra Señora de las Mercedes, y Colegio de Misiones del señor San José, amortajado con dicho abito [...]” Su testamento fue encontrado en “Libro de Muertos donde se asientan los Mestizos, Montañeses, Indios, Negros y Mulatos desde el 17 de noviembre de 1767 hasta el 10 de noviembre de 1800.- Libro de Muertos de toda clase (Garcés 2009,230). Ortografía usada en el texto original

Sin embargo, esta crítica a las costumbres y a los modelos de administración de la vida y la muerte no deben ser confundidas con un mero deseo anticlerical, aunque en parte lo fuera. Durante las primeras décadas del siglo XIX, las transformaciones estructurales y de gestión respecto a los siglos anteriores apenas si existen. La tónica religiosa seguía siendo imperante en todo lo referente a la administración de los yacentes. Sin embargo, las críticas precedentes empezaban a ser objeto de acciones por parte de las autoridades. Ya en 1805 el Cabildo buscaba, por ejemplo, regularizar el funcionamiento de 30 pulperías mientras solicitaba al procurador general la realización de las gestiones para impedir el ejercicio de la medicina sin licencia de médicos y cirujanos. En junio de ese mismo año se acordó la provisión de vacunas contra la viruela para buena parte de la población.<sup>25</sup>

Las soluciones a las problemáticas cotidianas –de todo tipo- no eran buscadas únicamente en las explicaciones científicas. El peso de los elementos simbólicos relacionados con la fe era tan grande que incluso las autoridades se veían abocadas a confiar en soluciones extraterrenas, así cita Gomezjurado (2015):

Por aquellos meses (1809) se vivió una notoria calamidad en que se halla padeciendo la ciudad con la pestilencia por falta de agua, experimentando muchas muertes, resolviendo que el remedio para semejante conflicto era elevar votos al Cielo pidiendo la Divina Piedad, a través de la intervención de la Virgen María en la advocación de la Señora del Quinche; por lo que se resolvió traer su imagen a la ciudad (AMH. Actas del cabildo 1809 - 1814 Volumen 38039).

El ingreso del actual Ecuador a la Gran Colombia supuso un cambio en el papel de los cabildos cuyas funciones fueron redefinidas por Francisco de Paula Santander mediante decreto ejecutivo del 28 de marzo de 1822, según el cual se reglamentó el funcionamiento de las secretarías de estado o ministerios. Las funciones referentes a la salubridad y a las costumbres pasaron a ser competencia de la Secretaría de Estado y del Despacho del Interior; en el artículo 2 del decreto

---

<sup>25</sup> AMH. Actas del Cabildo 1805 - 1808 Volumen 38038. En esta época se empieza a pensar en la cirugía como un oficio distinto del que antes estaba vinculado a las artes mecánicas de barberos o sangradores indígenas. Para 1727, los profesores Colegio San Luis impartían, todavía, la cátedra de cirugía dentro de las “artes mecánicas” Sin embargo, poco a poco, esta concepción fue cambiando gracias a las nuevas tecnologías médicas de las que se escuchaba o se aprendía. Un hito fundamental ocurrió en 1805 cuando se aplicaron las primeras vacunas en Quito; hasta entonces las hierbas medicinales eran vistas como algo milagroso



suscribe que estas instancias se encargarán de: “todo lo perteneciente al gobierno de lo político y económico de la República, la Policía Municipal de todos los pueblos, tanto de la salubridad, como la de ornato, de abundancia y costumbres.” A pesar de esto, mediante la Ley de División Territorial y la Ley Sobre la Organización y Régimen Político y Económico de los Departamentos y Provincias de la República, se otorgaron nuevas funciones a los viejos cabildos de corte colonial, que desde entonces se empezarán a llamar municipios. Dentro de las funciones de los jefes políticos municipales estuvo el control sobre los cobradores de limosnas de la Iglesia que no contasen con licencia del intendente, es decir, que se promovía una crítica a las maneras en que la Iglesia había consolidado sus recursos durante el periodo colonial. Además, según el artículo 66 de la Ley de División Territorial se devolvieron algunas de las funciones retiradas a los municipios: “Los alcaldes municipales cuidarán de todo lo que mira a la salubridad, comodidad y ornato, o a la policía de los respectivos cuarteles en que se dividirán las villas y ciudades” (Gomezjurado 2015, 287).

Sin lugar a dudas, el Gobierno gran colombino promovía espacios para la disputa de cotas administrativas entre las autoridades municipales y las eclesiásticas; esta relación de fuerzas iniciada entre autoridades civiles y religiosas será muy variable también en los primeros años de la República debido a la continua revisión de funciones y campos de acción por parte de los distintos gobiernos. Lo cierto es que en ningún caso las repúblicas católicas creadas luego de los procesos de independencia americanos van a promover estados laicos puesto que “el catolicismo era la religión del Estado con exclusión o restricción de otros cultos religiosos” (Serrano 2008: 18). Sin embargo, pronto el Cabildo republicano empezó a preocuparse –de manera ambigua todavía entre lo sanitario y lo religioso- por aquellos temas que habían sido propuestos desde mediados del siglo anterior. En 1830, por ejemplo, el Cabildo está alarmado por la situación del hospital y se dispone su reparación, al tiempo que busca aportar con cera para las exequias del libertador Simón Bolívar que había fallecido en Santa Marta.

Desde la instauración del Cementerio de El Tejar en 1928 (figura 19) por parte de los padres mercedarios, además de extenderse la noción del uso sanitario de un cementerio de extra muros, también se empieza a criticar la excesiva pompa y el despilfarro que caracterizaba a los velatorios decimonónicos. De alguna manera, el traslado de las funciones simbólicas del templo hacia un

sitio alejado había generado la necesidad de dotar a estos nuevos espacios de elementos simbólicos que los sacralicen; aparecerán desde entonces mausoleos con ángeles custodios, catafalcos luctuosos, representaciones escultóricas del dolor, la muerte o la divinidad, pero, sobre todo, el cementerio se llenará de cruces como símbolo de la vinculación de los cuerpos con el Cristo crucificado. Al estar alejados del templo, esos restos empiezan a ser identificados mediante huellas e inscripciones dejadas por los deudos: “Ahora [se] quería ir al lugar exacto en el que el cuerpo había sido depositado, y que dicho lugar perteneciera completamente al difunto y a su familia” (Ariès 2005, 75).

**Figura 19.** La Recoleta de El Tejar a fines del siglo XIX. Atrás se aprecia una porción del Cementerio poblado de cruces.



Fuente: ANF.

Los traslados decimonónicos también revisten una transformación respecto de los velatorios coloniales. Una vez limitado el uso funerario de los templos, en los funerales se extrapolaron las distancias sociales mediante onerosas inversiones en función de la conservación de la memoria del difunto y la puesta en evidencia de la riqueza o pobreza de los deudos. Desde la cruz de palo en una pampa, pasando por una pequeña lápida, hasta las enormes estructuras funerarias en el cementerio extra muros se reflejan, a la vista de todos, las diferencias sociales. Para los defensores de la ilustración y del naciente pensamiento higienista los excesos evidenciados en funerales con plañideras, mortajas de terciopelo, carrozas y demás elementos suntuarios eran, por demás, innecesarios y ofensivos.

La muerte, paulatinamente, va dejando de ser un objeto de ocultamiento y, mediante la difusión de sus causas científicas, el asombro y el misterio se irán transformando lentamente en la lejanía, la descalificación, el miedo y el asco que acompañarán a los difuntos ajenos hasta la actualidad (Foucault 1992, 55 -56). La preocupación mayor, desde mediados del siglo XIX, se relaciona con la comprensión de la muerte y la consolidación de su administración sanitaria, lo que no significa que deje de ser una administración religiosa puesto que algunos de los pensadores ilustrados más relevantes son, justamente, sacerdotes<sup>26</sup>. El traslado de las preocupaciones al ámbito de la administración civil se evidencia en una actitud del cabildo en 1835:

Para fines de ese año, Quito se encontraba aquejada por una grave epidemia, razón por la cual el Concejo ordenó que las calles sean aseadas con mayor prontitud. Es una de las primeras ocasiones que el Municipio dejó de traer a las diferentes imágenes de vírgenes para hacerles novenarios y rogativas en la Catedral, por la salud de los vecinos, tal como había ocurrido en años anteriores (Gomezjurado 2015, 310).

Evidentemente, la influencia del pensamiento ilustrado e higienista no afectó únicamente a los espacios de inhumación; otros espacios de muerte como los hospitales y anfiteatros fueron incluidos en las peticiones sanitarias. En 1827 se funda la Facultad de Medicina de la Universidad Central y con ella se busca formar profesionales médicos que comprendan las nuevas demandas de la población.

Sin embargo, las transformaciones relacionadas a la influencia ilustrada, no sólo van a provenir de sectores médicos o científicos; la Iglesia Católica fue, desde muy temprano, uno de los actores que mejor entendió el proceso de transformación que se avecinaba. Lomnitz sugiere que en México: “el liberalismo secular y el positivismo científico fueron ramas del catolicismo modernizador (Lomnitz 2006, 257). En el contexto ecuatoriano también parece corroborarse esta idea que rompe uno de los mitos historiográficos más extendidos: la concepción de que la Iglesia no supo adaptarse a las nuevas demandas que surgían desde el pensamiento ilustrado y el

---

<sup>26</sup> La pretendida oposición entre un “atraso clerical” y la modernidad ilustrada no es más que un recurso discursivo de la historiografía tradicional. Hace tiempo se ha reconocido que las estrategias de la iglesia en el proceso de adaptación frente a los mecanismos de secularización o higienización fue más participativo que reactivo. Para más información ver (Paladines 2009; Serrano 2008)

higienismo. Todo indica, como se verá en este apartado, que buena parte de prelados y sacerdotes informados tomó parte en estos debates y aportó a la consolidación de nuevos modelos de pensamiento, que, superando el tema mortuorio, llegaron a afectar a otros campos de la vida social. Kingman (2010, 9) sostiene que: “La Iglesia Católica fue una de las primeras en introducir una lógica administrativa capaz de dar una cierta racionalidad administrativa a las divisiones estamentales, raciales y de género.”

Estos debates estaban introducidos dentro de nuevas formas de conciencia en torno al cuerpo que habían aparecido desde el siglo XVIII. Foucault refiere que la corporalidad y la vida misma fueron tenidas en cuenta como elementos que son parte de las nuevas luchas políticas y de nacientes estrategias de administración económica; así “el hombre occidental aprende poco a poco lo que significa ser una especie viviente en un mundo viviente, tener un cuerpo, condiciones de existencia, probabilidades de vida, una salud individual y colectiva, fuerzas que se pueden modificar...” (Foucault 1998, 85). El cuerpo empieza a ser entendido más allá de su funcionamiento físico y de su dimensión espiritual, como componente del proceso de reproducción económica, del ejercicio social del poder y, también, como herramienta que permite modelar el destino.

## **2.1 La muerte en el periodo garciano**

Gabriel García Moreno (1821 -1875) fue, sin lugar a dudas, el gobernante ecuatoriano que más hondo caló a lo largo del siglo XIX. Su proyecto modernizador – que se desarrolló desde 1859 hasta 1875- se basaba en la confluencia de la ansiada modernidad científica bajo un velo moral católico.

García Moreno, con los reparos que exigía un modelo ampliamente centralizado en su figura, apoyaba la introducción reformas tendientes a racionalizar la relación de la población con la enfermedad y la muerte. “La peste y la plaga ya no se atribuían a los pecados, sino al miasma, los malos aires que impregnaban los espacios públicos” (Lomnitz, 2006: 254), y en tal sentido debía ser regulada, tanto en su tratamiento como en su administración. Para lograr este objetivo motivó la llegada de las Hermanas de la Caridad para la gestión hospitalaria, promovió la llegada de profesores franceses para la enseñanza en la Facultad de Medicina, fomentó el desarrollo de las

investigaciones experimentales con cuerpos mediante la potenciación del Anfiteatro Anatómico y profesionalizó la carrera de Obstetricia (Benítez y Ortiz 2012, 49 -51).

Se estaba generando, a los ojos de Kingman (2010, 8), una nueva forma de comprender el sistema social, la salud y la muerte: “Antes que la yuxtaposición de instituciones modernas y tradicionales se trata de la combinación de las instituciones del estado, en cuya organización pone García Moreno, tanto empeño como dispositivos de control de los cuerpos directamente relacionados con la vida cotidiana de los individuos.” Estaba generando un sistema que vinculara valores aparentemente opuestos: caridad y desarrollo científico, con el fin de centralizar bajo el manto del estado a las instituciones encargadas de la beneficencia pública con una lógica ilustrada, pero al mismo tiempo, católica. García Moreno plasmó su plan en su proyecto constitucional de 1869, en relación al que manifestó: “[dentro de los objetivos se debe] poner en armonía nuestras instituciones políticas con nuestra creencia religiosa; y el segundo investir a la autoridad pública de la fuerza suficiente para resistir los embates de la anarquía” (Ayala Mora 1985,126).

La aplicación práctica de su pensamiento generó un sistema republicano confesional y excluyente que se sustentó en la modernización del estado y en la centralización del mismo, al tiempo que se basó en la idea de que la Iglesia representaba una "fuerza moral" ineludible en la planificación estatal (Ayala Mora, 1985: 138). Lo cierto es que el férreo sistema garciano significó para Quito un periodo de redefinición y obras que distaba mucho de los gobiernos precedentes; la ciudad experimentó una serie de cambios significativos que se tradujeron en la dotación de infraestructura de todo orden siendo la preocupación sanitaria una de las más relevantes en el periodo.

Desde principios del siglo XIX se venía debatiendo la posibilidad de contar con espacios de inhumación extra muros, es decir, ubicados en las afueras de la ciudad para evitar el carácter "contagioso" de la muerte que se había generalizado en los discursos de científicos, filósofos y médicos de la época. La influencia ilustrada se manifestó también tempranamente en el pensamiento de las autoridades, de tal forma, que fueron los libertadores Bolívar y San Martín quienes propulsaron la construcción de cementerios lejanos que respondieran a la necesidad de

crear condiciones “higiénicas” de habitabilidad en los territorios urbanos. Las reformas requeridas, a pesar de ser deseadas por la población y por las autoridades, necesitaban que se incurra en ingentes gastos que la ciudad de Quito no pudo asumir con prontitud. Esta situación, entre otras, ocasionó un retraso en la implantación de cementerios extra muros en relación a los abiertos en otras ciudades americanas e incluso en relación a otras capitales cercanas.

A fines de la década de 1820 estaban funcionando en Quito el Cementerio Franciscano de San Diego –no se debe confundir con el actual Cementerio San Diego- y el Cementerio Mercedario del Tejar; en el diseño de ambos se buscó reflejar el carácter normalizador propuesto por los pensadores ilustrados y más tarde por el proyecto garciano de “modernidad cristiana”. Estos dos cementerios, sumados a los cementerios parroquiales y a las criptas de los templos principales configuraron un sistema estructural funerario que sobrevivió, no sin modificaciones, hasta el siglo XX. Ya en la década de 1850, parte de los cementerios franciscano y mercedario habían quedado colapsadas, más aún cuando por edicto legal debían acoger a un número elevado de “desamparados” dentro de sus estructuras. La idea de contar con una inhumación sencilla, pero cristiana, poco a poco fue dejada de lado por parte de los miembros de las familias de élite quienes, como sucedía en otras capitales americanas, buscaron perpetuar su recuerdo familiar mediante la construcción de suntuosas muestras de arte y arquitectura funeraria.

Los cementerios no son los únicos espacios relacionados con la muerte y su gestión; el deceso también fue administrado en el hospital, el anfiteatro y el hospicio, por ejemplo. García Moreno buscó racionalizar el avance de las tecnologías para gestión de la enfermedad mediante el desarrollo de una ética cristiana práctica.

Lo que el gobernante buscaba en el caso de las instituciones de beneficencia, era centralizar y racionalizar su funcionamiento y lograr que cumplan sus funciones pastorales y de cuidado del cuerpo social. Ilustrado y moral. Progreso y redención. Hay que tener en cuenta que hasta bien avanzado el siglo XX muchas de las instituciones estatales funcionaron bajo esta premisa: fueron administradas por la Iglesia, los municipios o personas particulares, a partir de lazos y relaciones personalizadas (Kingman, 2008: 80).

La administración de la muerte y la ritualidad ligada a las postrimerías de la existencia humana se vieron notablemente influidas por las maneras en que se empezó a administrar la vida y la enfermedad como estadios previos al deceso. A partir de mediados del siglo XVIII la importancia del hospital y el hospicio como espacios de administración de los cuerpos y de distinción social se hace cada vez más importante. De hecho, es probable que el hospital como espacio de administración de la muerte “les imponía una lectura de la salud/enfermedad, una forma de entender el tránsito entre la vida y la muerte que violentaba sus hábitos” (Kingman 2010, 1).

A pesar de este carácter invasivo que pudo tener la figura de la asistencia médica, es necesario reconocer que los procesos de la enseñanza y de la práctica misma de la medicina, notablemente influidos por influjos extranjeros, estaban inscritos dentro de un proceso de reestructuración social basado en la asimilación del paradigma “moderno” que se produjo paulatinamente, sobretodo, en los centros de enseñanza. La educación médica se desarrolló notablemente durante el siglo XIX al punto que durante las cuatro primeras décadas del siglo la carrera de Medicina duplicó su duración e integró materias como: higiene pública, nosografía, patología interna, medicina legal, entre otras (Estrella y Crespo 2009, 69).

Esta transformación en los programas de enseñanza médica produjo cambios que terminaron afectando la administración misma de los cuerpos, de la muerte y de los espacios urbanos. La ciencia médica de este periodo presta atención notablemente a las causas de la muerte física, pero también se intriga sobre el proceso de descomposición de los tejidos, situación que se evidencia en el gran número de observaciones post mortem que se realizaban en las aulas médicas (Marí 2005, 52). Uno de los elementos más importantes que vio luz bajo el influjo ilustrado fue la experimentación con enfermedades y la toma de conciencia de la presencia de procesos bacterianos tanto en los hospitales como en los espacios de inhumación. En tal sentido, la afirmación de Espejo resulta comprensiva: “[Los hospitales] deben estar extramuros de la ciudad, por lo menos no en el centro de ella; porque que sus hálitos corruptos no inficionen al vecindario con alguna enfermedad contagiosa.” (Espejo [1785] 2007, 75). Las condiciones para el funcionamiento de nuevas estructuras funerarias estaba dado, había llegado el tiempo de los grandes cementerios peri urbanos.

## **2.2 Los primeros extra muros en capitales andinas**

El 3 de abril de 1787, Carlos III, motivado por la insistente presencia de pestes asociadas al gran número de cadáveres atiborrados en los templos y gracias al influjo de las nuevas obras de los pensadores de “La Ilustración”, dictó una providencia general “que asegure la salud pública” y que básicamente proponía una mayor observancia de las disposiciones canónicas en cuanto tenía que ver con la construcción de cementerios fuera de las iglesias al tiempo que proponía la edificación de estructuras sanitarias en las afueras de los poblados con el fin de recibir cadáveres (Nistal 1996, 2 -5). A esta providencia se sumó la dictada el 26 de abril de 1804 por Carlos IV en la que buscaba se ejecutase lo determinado en la anterior debido a que muchos continuaron enterrándose en los templos y no se edificaron los cementerios fuera de las ciudades. Se imponía, en el pensamiento del Rey, la necesidad de no permitir más inhumaciones en las iglesias “en consideración del respeto y veneración debidos a la casa de Dios [convertida por los despojos] en unos depósitos de podredumbre y corrupción” (Nistal 1996, 6).

El impacto que generaron estas normativas fue enorme, pero no significó una transformación inmediata de las estructuras físicas de los poblados ni de las estructuras mentales de las poblaciones. La feligresía católica no pareció estar dispuesta a aceptar estas disposiciones sanitarias con facilidad puesto que implicaban no solo el traslado físico de los despojos humanos, sino también una transformación profunda en las maneras de pensar de la población cuya tumba deberá ser, en adelante, identificada con una lápida o con algún elemento religioso ya que se encontraría fuera de la casa de Dios. De todas formas, la situación de los templos que habían albergado restos humanos durante siglos se había tornado intolerable, más aún cuando durante centurias la aleccionadora presencia de la muerte en las iglesias había calado tan hondo en las maneras de entender el deceso y el más allá.

A partir de la instauración del pensamiento ilustrado y con la influencia de la Revolución Industrial se empezó a generalizar una nueva forma de entender a la muerte y su administración: no solamente se trataba de la imposición de una forma de manejo higienista de los cuerpos, sino que también se trató de relacionar al individuo con su memoria con base en la edificación de estructuras y monumentos funerarios que borraron el anonimato de la muerte colonial:



[...] de un escaso número de testas coronadas con panteones y mausoleos se pasó a las piezas recordatorias de un creciente número de cabezas pensantes, en un nuevo sentido glorioso e inmortal [...] la democrática idea de un cementerio municipal, donde todos fueran a parar por igual permitiría, sin embargo, distinguir a esos notables y de todo aquel que pudiera pagarse la fastuosa conmemoración de su existencia en el nuevo tejido urbano que había surgido cerca de la ciudad de los vivos (Silva 2005, 92)

La construcción de cementerios extramuros inició en América con la edificación del Cementerio de Espada –llamado Cementerio General- en la Habana Cuba el 2 de febrero de 1806. También en 1808 abrió sus puertas el Cementerio Presbítero Matías Maestro en Lima. El resto de “cementerios generales” empezó a funcionar en la década de 1820 aunque las discusiones respecto a su instauración se venían acarreado desde fines del siglo XVIII. En 1821 abrió sus puertas el Cementerio General de Santiago de Chile y en 1822 el Cementerio de la Chacarita en Buenos Aires. Estos primeros cementerios extra muros estaban pensados como la posibilidad de la creación de un espacio segregado del resto del tejido urbano para la gestión de la muerte. A pesar de esto, la presencia de la Iglesia en estos cementerios todavía era dominante y, a pesar de que las regulaciones internas de cada uno diferían, no se hablaba de espacios abiertos a toda la sociedad.

La implantación de este tipo de equipamientos en Quito, debido a sus condiciones geográficas, sociales y económicas resultó distinta al de las dos capitales más cercanas e inclusive al caso guayaquileño. Tanto Lima como Bogotá establecieron rápidamente cementerios públicos, aunque no generales, pero en el caso quiteño la Iglesia logró extrapolar su papel como administrador de la muerte logrando hegemonizar su presencia hasta bien entrado el siglo XX. Es menester, por tanto, analizar los casos de Lima y Bogotá para construir marcos comparativos que permitan establecer las particularidades del modelo quiteño.

### **2.2.1 Lima y el Presbítero Matías Maestro**

La Lima de la segunda mitad del siglo XIX, dirá María Enma Mannarelli (1999, 31 -32), es un cúmulo de sentimientos contradictorios debido, en gran medida, a los procesos relacionados con el auge de la exportación guanera en contraposición a la humillante derrota sufrida en la Guerra del Pacífico con Chile (1881 - 1883). Este sentimiento de duelo nacional en que aparece sumida

la Lima de fines del XIX recién se transformará en un proyecto de modernización urbana en el quiebre de siglo.

Joaquín Capelo, en su "Sociología de Lima", escrita a mediados del siglo XIX, caracterizaba a la ciudad de Lima con una analogía biológica: grandes clases bajas que equivaldrían al estómago por ser mano de obra, una fracción media representada por las instituciones que sería el corazón y una élite caracterizada por el ejercicio de la opinión pública y que correspondería al cerebro (Morse 1978, 28). Esta representación de su ciudad natal da cuenta de la compleja relación funcional que avizoraba el positivismo higienista en Lima a mediados de siglo: "La asociación entre higiene, progreso y mejoramiento de la especie fue redundante como preocupación académica y pública" (Mannarelli 1999, 44).

A nivel funerario, este pensamiento se había generalizado, más aún cuando el propio San Martín, al igual que lo hizo Bolívar, promulgaba la prohibición de inhumar en los templos debido a la generalización de las nuevas actitudes frente a la muerte y la enfermedad. Este patrón discursivo afectó seriamente a múltiples prácticas rituales funerarias de la época que fueron impactadas, además, por el auge exportador y los caudillismos de turno (Casalino, 2003: 37).

El crecimiento poblacional urbano de Lima durante el siglo XIX es relativamente lento, solo en 1868, por disposición del presidente Balta, se ordenó la demolición de las murallas coloniales y la expansión de las avenidas, y a partir de 1876 se empezó a incrementar el índice poblacional debido a la relación de laboral y de intercambios con la zona portera del Callao. A pesar de esto, Lima contaba ya con un Cementerio General de magnitud desde 1808 situación que tempranamente generó: "[...] el nuevo culto a las tumbas y los cementerios". En el siglo XIX comenzó, por lo tanto, una expresión pública de llantos, gesticulaciones, rezos y agitaciones ante la pérdida." (Casalino 2003, 38 y Rivas y Tito 2013, 472) Respecto de estas prácticas surgidas en el marco del nacimiento de los cementerios generales se lee en un documento de la época redactado por la Sociedad de Amantes del País:

Cuando muere un padre amoroso, un hijo único, una esposa, amado centro de toda la ternura de un buen marido, los dolientes inmediatos no aspiran más que á desahogar la pena que los posee:

mientras duran los paroxismos del dolor, la opinión es el único norte de sus acciones; bajo su conducta se procura honrar las cenizas y la memoria del difunto. Las pompas fúnebres, las diligencias, y gustos de la sepultura, son unos consuelos que los vivos se procuran á si mismos [...] (Sociedad de Amantes del País, citado por Casalino 2003, 470).

**Figura 20.** El Cementerio Presbítero Matías Maestro en Lima a finales del siglo XIX.



Fuente: Amigos del Presbítero Matías Maestro

El cementerio decimonónico (figura 20), fundado por el Virrey Abascal, pronto acogió dentro de sus prácticas elementos relacionados con la complejidad y pompa que demandaban los sectores más solventes de la sociedad limeña. Empezaron a edificarse grandes complejos funerarios adornados por obras de importantes escultores nacionales y extranjeros. El campo ritual también se diferenció de aquellas manifestaciones llevadas a cabo en las iglesias; debía respetarse sobremanera la formalidad en el rito: "el traslado debía ser en carruaje fúnebre, los cadáveres debían ser colocados en ataúdes, pero sobre todo debía respetarse el "sagrado rito". (Casalino 2003, 40). Evidentemente, esta descripción del proceso inhumatorio en el Cementerio General, también llamado Presbítero Matías Maestro, no toma en cuenta a los entierros de los sectores populares que en muchos casos eran llevados a cabo en zonas especiales para "paupérrimos", lejos del lujo y la pompa. Desde 1874 se empiezan a usar las alas de nichos que resultaban opciones de inhumación mucho más económicas que las sepulturas en la tierra o en los

mausoleos. Estas transformaciones, a fines del siglo XIX, tuvieron impacto en elementos culturales como los traslados, las necrologías que aparecían en los periódicos y en la redacción de testamentos que incluían, hasta avanzado el siglo XX, la voluntad de ser enterrado bajo tal o cual hábito religioso.

El siglo XX inicia en Lima bajo la idea de "civilizar el espacio público" mediante programas de agresiva intervención urbana en los que no va a dejar de tener participación la Iglesia Católica. Doughty afirma que (1978, 296 -297): "durante los últimos cincuenta años la corriente migratoria ha crecido desenfrenadamente. Las características económicas, educacionales, industriales, sanitarias y políticas de la ciudad capital hacen que sus atractivos superen a los que pueden ofrecer otras ciudades." El proceso migratorio no pudo ser asimilado por el proyecto modernista urbano de las primeras décadas del XX (Doughty 1978, 296 -299). Las grandes barriadas empezaron a surgir en los contornos de la ciudad y en las riveras del río Rimac, extendiéndose de forma lastimosa en condiciones de hacinamiento y pobreza. Los servicios urbanos, como es de imaginar, no llegaron a estos sectores que tuvieron que encontrar soluciones por su cuenta. Es así que en los años veinte surge el Cementerio El Sauce en el sector periférico de San Juan de Lurigancho, en principio como un espacio clandestino de inhumación para los amplios sectores pobres de la capital peruana, pero pronto consolidándose como uno de los espacios de inhumación más grandes del mundo. A pesar de ser ignorados por la opinión pública de la época, ya que estos cementerios rara vez eran mencionados, su existencia y magnitud eran debatidas en los círculos limeños de planificación. En una nota del semanario Mundial de 1928 se lee: "Aquí no hallamos las bóvedas suntuosas ni los nichos numerados, tampoco los monumentos de bronce ni las lápidas de mármol. La igualdad de las sepulturas es absoluta. Todas son humildes, sórdidas, terriblemente tristes" (Citado por Rivas y Tito 2013, 50).

En estos cementerios se consolidó una mixtura de elementos rituales provenientes de todo el país, mientras que en el área del cementerio central empezaron a aparecer los "responseros" populares que reflejaban la cada vez mayor presencia popular en el espacio otrora elitista del Cementerio General.

### **2.2.2 El Cementerio Central de Bogotá**

Tal como sucede en el caso limeño y quiteño, el siglo XIX bogotano se caracteriza por la conflictividad y la complejidad tanto política como social. Las amplias llanuras cercanas a la capital colombiana, ocupadas por los últimos resguardos muiscas, se volvieron objeto de disputa que se agudizó, sobre todo, con la llegada de los gobiernos liberales que consolidaron la presencia de grandes latifundistas, que, gracias a las políticas de función social de la tierra, accedieron a espacios de la Iglesia Católica y de las comunidades ancestrales (Serna 1999, 243).

La Bogotá del XIX se consolida en estos fuertes procesos de exclusión que se plasman en las opiniones de los sectores acomodados de la época sobre la ciudad. Miguel Samper, autor de "La miseria de Bogotá" texto escrito en la década de los sesenta del siglo XIX, consideraba que las reformas liberales tenían en Bogotá [la ciudad] un escollo gravísimo debido a su "atraso" al estar enclavada en Los Andes; Samper concibe a la ciudad como el punto nodal de las fuerzas que aislaron a la Colombia independiente del progreso occidental (Morse 1978, 93). Lo cierto es que, dentro del plan liberal, a fines del siglo XIX, se preveían medidas económicas y fórmulas políticas tendientes a generar escenarios favorables para el comercio internacional y, por tanto, para que el país participase en la idea de progreso cultural propugnada por esas ideas de modernidad. El inconveniente que presentaba la capital andina motivó a que personajes como Samper la encontraran más atrasada que Buenos Aires, Caracas, Santiago e, inclusive, Lima.

El sentido de modernidad propuesto sirvió como base para la consolidación ideal de la capital como parte de un imaginario nacional, tal como sostiene (Rawister 2000, 22): "Propongo que la generación de un sentido de modernidad se volvió casi un sinónimo de poder y que fue crucial para la formación de Bogotá tanto en su sentido social como físico desde comienzos del siglo XIX [...] al punto que la misma ciudad construida constituye también memoria social." La dotación de infraestructura modernizante refleja el interés de las élites bogotanas por consolidar esa idea.

Sin duda alguna, la construcción del Cementerio General de la ciudad respondió a la necesidad de incluir a Bogotá en el movimiento positivista que venía implantándose en América Latina y que ya había sido reclamado por el Virrey Ezpeleta en abril de 1791. El paso hacia la inhumación en

el cementerio extramuros fue absolutamente dificultoso debido a la significación cultural que tenían los entierros *ad sanctos*: "Con todo, la gente era reticente a permitir que sus difuntos fueran enterrados en el cementerio por cuanto el espacio ocupado por el cementerio en campo abierto no se consideraba sagrado". Esta pugna dentro del sistema de creencias funerario de Bogotá muestra de manera práctica cómo podían chocar en niveles muy profundos los proyectos tradicionales y modernizantes (Escovar y Mariño 200, 21).

A fines de siglo, los proyectos políticos implantados en la Ciudad habían permitido la conformación de una poderosa clase empresarial urbana que entrará a participar en las pugnas políticas por el poder (Rawister 2000, 38). Este proceso se reflejó en un sistema de administración del cementerio con fondos propios y municipales en primera instancia, antes de ser tomado en 1856 por la administración eclesiástica; el problema espiritual —sostienen Escovar y Mariño— se había transformado en una disputa económica.

Para 1862, la administración de Tomás Cipriano de Mosquera vuelve a incorporar al Cementerio a la administración pública y propugna la creación de una "Junta Administrativa Municipal" que se encargue de los entierros y de los haberes de celadores y sepultureros. La administración pública del Cementerio, en conjunto con otras obras del plan liberal, hicieron que en 1896, a finales de siglo, la opinión de Samper respecto de Bogotá cambie: la modernización había llegado gracias al ferrocarril, la iluminación, los correos y el telégrafo; Bogotá estaba comunicada con el mundo civilizado (Morse 1978, 40).

Como resultado, la ciudad a inicios del siglo XX se había transformado en un escenario sumamente complejo y conflictivo debido a: los desplazados por las guerras civiles, la improductividad de la región y la marginación que provocaba la hacienda ganadera. A pesar de todas las dificultades que suponía la inserción popular a la trama urbana, esta se siguió dando y de a poco fue diversificando a la "pretendida" monolítica cultura urbana de la ciudad. Un ejemplo de este proceso de integración es el surgimiento del "culto a la ánima olvidada" que se fue consolidando en los cementerios de la capital y que tenía relación, entre otros factores, con el desarraigo y soledad de las poblaciones jóvenes que llegaban a la ciudad: "En un constante ir y venir, los practicantes del culto llevan de esta zona del cementerio pedazos de ataúd y mortaja,

huesos de cadáveres y tierra, objetos metonímicos, restos de cosas o de personas que puestos encima del mausoleo, sirven para defenderse mágicamente en la jungla de la vida urbana cotidiana” (Losonczy 2001: 10).

A fines de los años 30 se produce el fenómeno llamado la "danza de los millones" en referencia a los ingresos producidos por el sector exportador, situación que, contrario a lo que sucede en los barrios populares, va a generar un proceso de edificación urbana basada en la distinción y en el diseño diferenciado. El siglo XX inició con nuevos bríos económicos y sociales debido a la presencia en el poder de los movimientos conservadores. La ciudad en este contexto se afrancesó y reconfiguró constituyendo nuevas jerarquías urbanas que, generalmente, ignoraban los intensos procesos migratorios que tenían lugar, sobre todo, motivados por las disputas violentas en espacios rurales entre conservadores y liberales.

Para 1910, la ciudad contaba con tranvía eléctrico y en 1920 se inauguraba en ella el primer aeropuerto de Latinoamérica. Sin embargo, la idea de modernidad presente en la planificación urbana no era apreciada por todos sus habitantes. En 1916 se decreta el "Acuerdo orgánico de cementerios de la ciudad" que preveía la creación de dos nuevos camposantos en las zonas de expansión urbana; Chapineros, al sur y Las Cruces al norte. Mientras que en los extensos terrenos para "paupérrimos" del Cementerio General, la ciudad permitió la edificación de dos camposantos no confesionales; el Cementerio Alemán —en respuesta a los servicios de la Legión Británica y donde podían enterrarse también ciudadanos austro-húngaros, suecos y noruegos— y el Cementerio de la Comunidad Hebrea (Escovar y Mariño 2003, 31 - 33).

### **2.2.3 Quito y sus primeros extra muros**

Quito presenta ciertos patrones de diferenciación respecto a las dos capitales citadas. La edificación de los cementerios extra muros en la ciudad correspondió a un esfuerzo eclesial por adaptarse a las discusiones higienistas, fueron por tanto, cementerios católicos, más no generales en el sentido más amplio. Sin embargo, las transformaciones sociales generadas en la época produjeron notables cambios en la forma de entender y administrar la muerte y los cuerpos en el mundo andino, y en Quito en particular.

A pesar de lo dicho, los modelos ilustrados no se imponen, sino que permanecen sobrepuestos a otros anteriores, en el caso de la muerte, durante centurias. Lo cierto es que las demandas populares por contar con nuevos espacios de inhumación “modernos” e higiénicos motivaron el surgimiento de los primeros cementerios fuera de la Ciudad: el primero se construyó junto a la Recoleta Mercedaria del Tejar en 1828; el segundo, de cortísima existencia, en la Recoleta Franciscana de San Diego en 1829 y el actual Cementerio de San Diego, que no debe confundirse con el anterior, en 1872. Más allá de la evidente función de ordenamiento y control de las inhumaciones, los cementerios extramuros también reflejan las disputas políticas y sociales de la época: “El cementerio, en concreto, ha sido algo más que un vehículo para la reproducción de ideologías y de poder; ha sido una construcción a través de la cual los grupos de poder podían experimentar con distintos modelos a desarrollar en aquella ciudad que iba evolucionando bajo su control” (Wray 1988, 218).

Estos nuevos espacios van a constituirse como sitios en disputa; si bien son anhelados por aquellos que demandan la instauración de prácticas higiénicas, son vistos desde lejos por otros que los consideran una afrenta al viejo sistema de inhumación. Su utilización será paulatina y lenta, sin embargo, pronto se reflejará en la estructura de las nacientes necrópolis la segmentación propia de la sociedad en cada época.

La demanda de espacios aptos, bajo la concepción sanitaria y la influencia europea en las clases dominantes, modificó de manera especial a estos pioneros espacios de inhumación moderna: áreas destinadas a la construcción de suntuosos mausoleos, catafalcos y esculturas funerarias — muchos de ellos contruidos por notables artistas y arquitectos; con base a modelos originales y copiados de catálogos o de otros cementerios e incluso importados directamente de fábricas europeas productoras— se contraponían con los espacios para las tumbas populares, siempre distantes del centro del cementerio, como sucede en el caso del Cementerio del Tejar, en el que existe hasta hoy un espacio para inhumación popular al que se denomina “la pampa”.

Tal como sucedió con los cuerpos, los requerimientos higiénicos exigieron la normalización de estos espacios mediante el seguimiento de regulaciones civiles creadas para el control de los espacios de muerte (referentes a flujos de agua, vientos, disposición de los cuerpos, etc.) y,



también, por la vigilancia de las autoridades de salud y policía. Durante el siglo XIX el papel de la Iglesia como único administrador de la muerte en la ciudad empezó a resquebrajarse aunque no de manera considerable, sin embargo, la influencia de la administración hospitalaria sí produjo una creciente generación de nuevas demandas en referencia al trato de los cuerpos. Escribe el obispo González Suárez respecto de estos primeros cementerios y su situación física:

Antes, todo cadáver era sepultado dentro de los templos, los cuales, con ese motivo, no se conservaban siempre con el aseo y la limpieza que exigen las funciones del culto a que están destinados, y la salud de los fieles que se congregan en ellos; no obstante, algún tiempo pasó todavía sin que esta disposición tuviera cumplimiento; y ya a principios de este siglo fue cuando se construyeron dos cementerios públicos, el uno dentro del recinto del convento de San Diego, y el otro, más aseado y hermoso, contiguo al convento de la Recoleta de la Merced, llamada el Tejar (González Suárez (1903) 1970, 146).

El espacio del cementerio naciente no sólo reflejó de manera inversa y simbólica a la ciudad de los vivos, sino que además acaparó el carácter sagrado del templo pero en un espacio abierto; reprodujo además en su interior un modelo de relaciones que se correspondían a las existentes en el casco urbano — con presencia real de grupos organizados al interior de los cementerios como sociedades y gremios— al tiempo que generó nuevos sistemas de ritualidad vinculados a estos nuevos espacios funerarios y a un cambio de mentalidad que proponía “la visita” al ser querido y con ella la continua significación del espacio de los muertos.

#### **2.2.4 El Cementerio Mercedario de El Tejar**

El surgimiento de los primeros cementerios extra muros no se debió a una necesidad puramente sanitaria, sino que correspondió también a una creciente demanda política y social que se engarzaba en el pensamiento de las élites bajo la forma de necesidad de aspirar el sentimiento moderno que llegaba de Europa. Esta voluntad política se plasmó en las peticiones que franciscanos y mercedarios hicieron para la construcción de camposantos en sus respectivas recoletas.

El 16 de enero de 1828, en época de la Gran Colombia y siguiendo una disposición de Simón Bolívar, Fr. José Bou y Fr. José Pérez, solicitaron el permiso para la construcción de un panteón

detrás de la Recoleta Mercedaria (Vázquez 2007, 87). Las razones que fueron expuestas iban desde el ámbito del servicio a la patria hasta el beneficio propio de la recolección mercedaria, misma que gozaba de gran prestigio gracias a la labor del padre Francisco de Jesús Bolaños quien fue el mayor promotor para la realización de la obra del cementerio (figuras 16 y 17):

[...] que deseosos de que se realicen los Superiores órdenes de Su Excelencia el Libertador Presidente concernientes a la erección de Panteones [...] hemos deliberado proponer a Usía fabricar al respaldo de la Iglesia de nuestra Recolección un Panteón donde puedan sepultarse los Religiosos de nuestra orden y los confraternos, donde cualquier familia pueda conseguir su sepulcro, bajo la condición de que entretanto se acaba la obra, se hagan los entierros en un arca que dispondremos al efecto, bendiciéndola del modo que ordena el rito. (Archivo Convento Máximo de la Merced, citado por Vázquez 2010, 97).



**Figuras 21 y 22.** A la izquierda, la Recoleta de El Tejar en la década de 1860. Detrás de ella y en primer plano se observa el cementerio. Fuente: ANF. A la derecha, una de las pocas estructuras antiguas que subsiste en el Cementerio de El Tejar en la actualidad. **Fuente:** ALZ.

Las autoridades de la época vieron con beneplácito la petición mercedaria y la consideraron como ejemplar, más aun teniendo en cuenta que los religiosos deberían cumplir ciertos requisitos que

resultaban indispensables para las autoridades sanitarias. De tal forma, el surgimiento de este panteón estuvo severamente regulado por la Junta de Sanidad la misma que recomendó, entre otras cosas: que ningún cadáver sea enterrado en el campo adyacente al templo, que se establezca una suerte de servicio social para enterramiento de personas pobres, que se rodee de árboles al cementerio, que se elaboren troneras de ventilación y que, además de estar vigilado por un celador, se emitan informes sobre los cadáveres que en el cementerio hayan sido enterrados. Al tiempo, las autoridades sanitarias, en respuesta al pedido mercedario recomendaron: “Ojalá que los demás recoletos que se hallan situados a extramuros del lugar como son los de San Diego, Santo Domingo y San Juan, hiciesen iguales proposiciones como las parroquias de San Marcos, San Sebastián y San Blas que tienen bastante proporción para unos pequeños cementerios, o panteones suficientes para los entierros de sus respectivos barrios [...]” (Vázquez 2010, 99).

Luego de iniciar sus funciones, no sin dificultades e interrupciones, el Cementerio de El Tejar se estableció como un enclave de modernidad, aunque bajo la rigurosa mirada mercedaria que siguió haciendo valer durante decenios los preceptos católicos para la inhumación de los cuerpos. Pronto el Cementerio empezó a generar recursos para la Comunidad Mercedaria y para su auto sustentación, demostrando que más allá de su misión salvífica podría tener usos administrativos y comerciales ventajosos.

El papel cumplido por el Cementerio Católico del Tejar fue fundamental a principios del siglo XIX ya que permitió, de alguna manera, el acceso generalizado a espacios de inhumación regulados por la autoridad sanitaria, al tiempo que cumplió con su función como dispositivo de acción social ya que recibía también cadáveres de personas pobres que debían ser enterrados en los espacios más lejanos del camposanto, al respecto cita Vázquez (2010, 100): “Que si se trata de la ley ó costumbre cobrar ochenta centavos por el sepelio de todo cadáver que se deposita en el sitio designado con el nombre de pampa, es muy cierto, aunque las más de las veces no pase esto de la teoría; pero si se habla de los cadáveres que del Hospital son trasladados acá en carro , es del todo inexacto que se cobre de parte del Convento ni un solo centavo.”

La complejidad en la administración del Cementerio no estuvo relacionada únicamente a los cobros estipulados por la autoridad eclesiástica, las regulaciones sanitarias o la posibilidad y

segregación del uso del cementerio; las prácticas rituales –pomposas y extrovertidas del siglo XIX- y los procesos administrativos dieron paso a grupos organizados de feligreses que tomaron la posta de las tradicionales cofradías para constituir hermandades pías funerarias. Esta coyuntura particular posibilitó la generación de redes seculares con institucionalidad mínima, fragilidad jurídica y con una estructura burocrática administrativa que, en ocasiones, no pasaba de informes y libros de cuentas (Serrano 2008, 99).

Tal fue el funcionamiento de la llamada “Hermandad Seráfica Franciscana” que buscaba paliar el dolor de la hora final mediante la asistencia religiosa y el apoyo material. Con este andamiaje secular, pronto los franciscanos buscaron emular la experiencia del Cementerio del Tejar.

### **2.2.5 El Cementerio Franciscano de la Recoleta de San Diego**

El “éxito comercial” que tuvo el Cementerio del Tejar motivó a que otras órdenes religiosas buscaran imitar, de alguna manera u otra, la labor iniciada por los mercedarios, más aun teniendo en cuenta que “muchas de las instituciones que se generaron en el siglo XIX, como parte de la acción del Estado, fueron administradas por la Iglesia, los municipios o personas particulares, a partir de lazos y relaciones personalizadas” (Kingman 2008, 80). Es así que se veía con naturalidad que las órdenes religiosas siguiesen administrando los nuevos cementerios que se instalaban en la ciudad bajo la coordinación de las autoridades sanitarias. Poco tiempo después de la petición mercedaria, los franciscanos de la Recoleta de San Diego, solicitaron la autorización para la construcción de un cementerio público.

Otro personaje importante que pasó [...] por San Diego fue el padre fray Manuel Herrera (1783 – 1847) [...] En el año de 1829 fue electo provincial e inició la construcción de un panteón en el convento de San Diego, a fin de que desaparezca la antigua costumbre de sepultar cadáveres en las iglesias y de que [la] recoleta sumamente pobre, tuviese algún recurso para el sostenimiento del culto religioso (Kennedy y Ortiz 2010, 209).

A pesar de funcionar durante varias décadas – desde 1829, hasta 1866- y debido a la reestructuración filosófica de la Recoleta de San Diego, este cementerio fue destruido ya que se consideró que la administración del camposanto alejaba a los frailes de su vocación vinculada

con la pobreza y el servicio a Dios mediante una fuerte preparación espiritual (Kennedy y Ortiz 2010, 210).

El aparecimiento de estos espacios de inhumación no significó que las iglesias dejen de recibir cadáveres por completo —incluso actualmente es posible, con alguna influencia, ser enterrado en alguna de las iglesias del centro histórico de Quito—, sin embargo, sí se constituyeron en enclaves que proporcionaron nuevas formulaciones rituales y estéticas a la muerte y a la forma en que se la administraba. En este sentido hay que tener en cuenta que la idea de “ornato” que estudia Kingman también afecta a los cementerios de la ciudad en tanto pasan a ser vistos como enclaves de progreso y civilización dentro de un tejido urbano en disputa: “A finales del siglo XIX, cuando la idea del ornato se había convertido en dominante, y se dio lugar a un rechazo por parte de la sociedad ciudadana a cualquier forma de identificación de la ciudad como un espacio ruralizado” (Kingman, 2008: 125).

Una vez cerrado el Cementerio de la Recoleta de San Diego, que llegó a tener una gran demanda ciudadana, la ciudad experimentó nuevamente escasez de espacios de inhumación. El debate en torno a la necesidad de contar con cementerios públicos y amplios fue tomado, una vez más, por miembros de órdenes eclesiales.

### **2.3 La Hermandad Benéfica Funeraria de Nuestra Señora del Santo Rosario 1851 1888.**

A mediados del siglo XIX funcionaban en Quito los cementerios de El Tejar, San Marcos, San Blas, San Sebastián y, todavía se recibían abundantes cuerpos las criptas en las iglesias mayores de la ciudad. En 1867, en la presidencia de García Moreno, también se dio paso a la construcción de un cementerio para los protestantes<sup>27</sup>, además del antiguo cementerio franciscano de la recoleta de San Diego, que siguió funcionando hasta su clausura en 1866.

---

<sup>27</sup> Este año falleció en Quito el coronel Phineas Stauton, miembro de la expedición científica de James Orton. Esta expedición, que era patrocinada por el Smithsonian Institution de Washigton, buscaba realizar un recorrido indagatorio desde Guayaquil hasta el Amazonas. La repentina muerte del mencionado coronel propició la búsqueda incesante de un lugar adecuado para la sepultura del ilustre visitante, sin embargo, tras la negativa de los cementerios católicos para recibir el cuerpo de un protestante. El presidente García Moreno ordenó el establecimiento de un sitio destinado para la inhumación de disidentes en las inmediaciones de El Ejido. Se señaló entonces un cuarto de acre a las afuera de la ciudad para recibir los cadáveres de los protestantes. Cita Andrade Marín a Orton: “Aquel 8 de septiembre de 1867, fue un día nuevo en los anales de Quito. En aquel día, la imperial ciudad contempló por vez primera en trescientos años en entierro de un Protestante en un cementerio Protestante.” (Andrade Marín 2003).

A pesar de esta oferta de espacios de inhumación, los onerosos gastos en los que había que incurrir para acceder a un entierro sumados a las malas condiciones sanitarias de los cementerios populares saturados en su estructura, motivaban una constante preocupación popular en torno al acceso a un sitio de inhumación “decente”. En este contexto, el surgimiento de “hermandades de socorro funerario” era deseable en tanto eran corporaciones religiosas con participación civil que buscaban aliviar, de alguna manera, el ingente gasto que implicaba un funeral, además de asegurar los servicios religiosos adecuados para un alma que debía ser redimida correctamente mediante los ritos católicos antes de que su cuerpo sea inhumado.

Las hermandades funerarias estaban constituidas por un grupo de hermanos que eran guiados por uno o varios religiosos. Para ser miembro de una hermandad de socorro funerario se necesitaba cumplir con ciertas aportaciones, mensuales o anuales, en forma de seguro preventorio ante un deceso. En tal sentido, los hermanos debían contar con cierta posición económica favorable, aunque no era la realidad de todos quienes llegaban a ser parte de una hermandad. La Hermandad Seráfica Franciscana y la Hermandad Mercedaria habían funcionado desde mediados del siglo XIX vinculadas a la administración de sus dos cementerios; cada una ofrecía una serie de elementos rituales y de soporte económico relacionados con los servicios de inhumación para sus socios, quienes voluntariamente contribuían mes a mes con una cuota para el funcionamiento de sus respectivas organizaciones<sup>28</sup>.

Para 1851, el Cementerio Franciscano de San Diego había colapsado y el Cementerio del Tejar estaba al límite de su capacidad. En este escenario, un dominico visionario, fray Mariano Rodríguez, prior de los predicadores, decide convocar a una junta de notables con el fin de consolidar una nueva hermandad funeraria, adaptada a las nuevas necesidades que requería la población. En el acta previa a la fundación de la Hermandad del 8 de junio de 1851 se hace constar el ideal que perseguía la institución, en palabras de Mariano Rodríguez:

Señores, hace mucho tiempo que he tenido la idea de formar una asociación que, bajo ciertas bases bien premeditadas, pueda suministrar á mis semejantes los consuelos de nuestra Santa Religión en

---

<sup>28</sup> También se daba una suerte de disputa entre distintas hermandades para fidelizar a sus miembros, debido a que de ellos dependían las aportaciones que daban viabilidad económica y administrativa a estas corporaciones.

el tremendo lance de la muerte, sepultar el cadáver de cada uno de los asociados sin omisión de los principales sufragios y ceremonias fúnebres, y evitar á las familias multitud de molestias y pasos indispensables, que hacen tanto más intensa su aflicción, cuanto más invencibles son los recursos pecuniarios con que cuenta las más veces en esos momentos de amargura, tristeza é inacción [...] (ASFN-SD. Boletín especial. 28 de junio de 1911.)

Mariano Rodríguez entendía que la ciudad necesitaba infraestructura funeraria y servicios espirituales para acompañarla. Había surgido en Quito, además, la necesidad de contar con un cementerio general, que en teoría pudiese ser usado por todos los ciudadanos y que cumpliera las normas sanitarias que la época imponía. Ese mismo 8 de junio quedó instituida la “Hermandad de Beneficencia Funeraria” la cuál mediante el aporte de veinte centavos mensuales [dos reales] que pagarían los que se asocien como suscriptores administrará servicios mortuorios” (Andrade Marín 2003, 193). Ya en los primeros estatutos de la Hermandad se lee cuál es la vocación inicial de la misma, al tiempo que se denota la importancia que tiene en la sociedad de la época la administración del rito religioso como acto salvífico y de piedad:

[...] Penetrada de que el servicio más recomendable que puede prestar á este vecindario en el lance más tremendo para el hombre y de irremediable desconsuelo para las familias, es el de suministrar los consuelos de la Religión á los moribundos, enterrar a los que fallezcan, y ahorrar á los deudos los pasos que tienen que correr para sepultar el cadáver del individuo que perdieron, y que es indispensable darlos en los momentos en que el más vivo dolor comunica una invencible inacción; y conociendo por una dilatada experiencia que muy rara vez ó nunca se encuentra numerario en la casa que sufre la catástrofe de ver perder á una persona querida, por cuyo motivo los deudos añaden á su intensa pena y á las diligencias indispensables de sepultura las agencias y la agitación de proporcionárselo; ha resuelto, previos acuerdos y consultas prevenidas por su sagrado instituto, establecer una Hermandad [funeraria] (ASFN-SD. Boletín especial. 28 de junio de 1911).

En este documento se establece la creación de la hermandad que se denominará de “Beneficencia Funeraria” la misma que será abierta a todo aquel que quiera adscribirse a ella. También se describe la estructura legal básica de la institución y su funcionamiento: el número de miembros no bajará de 250, se establece un libro para el control de los socios y se declara que cada miembro gozará de conocimiento de los estatutos.

Las contribuciones mensuales de dos reales por socio se administraban mediante el manejo de una caja de seguridad con tres cerraduras y una hendidura superior por la que podía introducirse hasta un peso fuerte. Las llaves de la misma estaban a cargo del prior y de cada uno de los dos tesoreros de la Hermandad. Esta caja solamente era abierta para realizar los informes y en caso de ser necesario para pagar las honras de un socio. Las dignidades de la Hermandad eran electas en las reuniones anuales que se establecían para rendir informes; en éstos encuentros el cuórum mínimo establecido no podía bajar de 25 miembros y se establecían una serie de sanciones para aquellos hermanos que no habían cumplido con el pago de sus cuotas: de no estar al día se corría el riesgo de perder los beneficios de la asociación y si no se había pagado durante un año o más, los derechos como hermano le eran retirados definitivamente.

Para el funcionamiento eficaz de la Hermandad, a nivel económico, se establecieron cotas de edad para admisión de los socios: para ser miembro se requería que el aspirante fuese menor a 60 años y que no se hallase enfermo y menos aún “con enfermedad probablemente mortal; y aun estos serán admitidos á la hermandad siempre que adelanten la suma de 70 pesos.” (ASFN-SD. Boletín especial. 28 de junio de 1911: 14). De igual forma, se estableció el criterio de “recesión” que es una figura que permitió a los socios que habían contribuido por más de treinta años, dejar de hacerlo y aun así recibir su servicio funerario completo.

La Hermandad Benéfica Funeraria refleja, en sus estatutos primigenios, esta suerte de dualidad en las mentalidades de mediados del siglo XIX; por un lado, se consolida como una agrupación que pretende brindar servicios funerarios con eficacia y rentabilidad, mientras que por otro lado da cuenta del inmenso peso religioso con el que se halla revestida y que va a tener a la idea de “beneficencia” como eje articulador. Esta moderna idea que vincula la eficacia a la ayuda social desde la fe no es más que una revisión de las funciones tradicionales de las antiguas cofradías coloniales, al punto que el Arzobispo Francisco Javier Garaicoa, luego de revisar los estatutos de la Hermandad, la anexionó a la Cofradía Principal de la Virgen del Santo Rosario y la dotó de indulgencias:

Quito á 3 de septiembre de 1852 – Visto por Nos el Reglamento de la Hermandad de Beneficencia Funeraria, que comprende 24 artículos, y dándolo por presentado lo aprobamos con su institución ó establecimiento y agregamos á la cofradía principal de la Virgen Santísima del Rosario, para que todos los hermanos y cofrades puedan lucrar todas las indulgencias parciales y plenarias concedidas



por muchos Sumos Pontífices y asignadas en todo el año, llenando desde luego las condiciones mandadas en la Cofradía y en la Hermandad. Además concedemos 80 días de indulgencia para los que asistan á cada una de las funciones sagradas y fúnebres que se celebren en el aniversario de dicha Hermandad, á los que devotamente oigan la palabra de Dios que se predica por la noche en el citado aniversario, y á todos los hermanos que concurran á las exequias del que haya fallecido y esté suscrito en la Hermandad (ASFN-SD. Boletín especial. 28 de junio de 1911)

El establecimiento de la Hermandad Benéfica Funeraria de Nuestra Señora del Santo Rosario no supuso únicamente el funcionamiento de una nueva organización funeraria; el carisma dominico sumado al empuje de un grupo civil influenciado por las ideas de vanguardia hicieron de la naciente Hermandad un referente administrativo. Ya en el primer año de existencia, la Hermandad, llegó a contar con 887 miembros (300 hombres y 587 mujeres), a pesar de que se había constituido solo con 290 hermanos. Sin embargo, la cantidad de miembros no fue el único triunfo del primer año de gestión de la Hermandad; a nivel económico consiguió entradas por 1722 pesos 2 reales y generó gastos de 1050 pesos 1 y medio real. Esto era en la época un logro sin precedentes y demostraba el gran respaldo que recibió la iniciativa dominica.

En 1853, a dos años de haber sido fundada la Hermandad y bajo la presidencia del padre prior Fray Ignacio Citeli, se avizora la gran problemática en saturación y costos que significaba seguir usando las criptas de los templos y los cementerios parroquiales; es así que se intenta, por primera vez, comprar un terreno que pudiera servir como cementerio propio en las cercanías de la Recoleta Dominica. Si bien este proyecto no se concreta, Citelli logra generar convenios sobre los onerosos derechos parroquiales de enterramiento (tabla 3) con los curas de El Sagrario, San Marcos y San Sebastián. También se establecieron relaciones con otras Hermandades Funerarias de Santo Domingo en Cuenca, Ibarra y Latacunga.

Este mismo año, la muerte del ideólogo de la hermandad, fray Mariano Rodríguez motivó la mejora de los servicios hasta entonces ofrecidos. Para 1855, la Hermandad ya había renovado buena parte de los enseres funerarios originales y negociaba los derechos de inhumación con el Capellán del Hospital. Como se puede ver, el problema de los derechos parroquiales que se debía cancelar a los sacerdotes de cada jurisdicción era un tema que había frenado a otras hermandades,

sin embargo, gran parte del éxito de la Hermandad de Beneficencia Funeraria está en las hábiles y constantes negociaciones que se establecieron con los curas:

[El éxito de la Hermandad se debe] á la favorable cooperación de todos los Venerables Curas de esta ciudad; pues todos tienen celebrados con nuestra hermandad –y sólo con la nuestra- un convenio sobre derechos parroquiales; es así que hemos conseguido hasta del Señor Cura de la parroquia de Santa Bárbara que era el único que se resistía, entrara también en convenio (ASFN-SD. Boletín especial. 28 de junio de 1911: 19)

<b>Tabla 3. Derechos parroquiales de inhumación establecidos en el Segundo Sínodo Diocesano Quitense de 1869</b>		
<b>Entierros</b>		
<b>Primera clase</b>	Incluido acompañamiento, vigilia y misa	20 pesos
<b>Segunda clase</b>		6 pesos
	Con acompañamiento	7 pesos
	Con misa y vigilia cantadas	12 pesos
<b>Tercera clase</b>		3 pesos
	Con acompañamiento	4 pesos
	Con misa y vigilia cantadas	9 pesos
<b>A la fábrica de la iglesia</b>	Los de primera clase	2 pesos
	Los de segunda clase	1 peso
	Los de tercera clase	4 reales
<b>Párvulos o menores de 10 años</b>	Los de primera clase	6 pesos para el cura y uno para la fábrica de la iglesia
	Los de segunda clase	3 pesos para el cura y cuatro reales para la fábrica de la iglesia
	Los de tercera clase	1 peso para el cura y dos reales para la fábrica de la iglesia
Misa cantada y <i>laudate</i>		4 pesos por misa y uno por <i>laudate</i> , sin distinción
<b>Si el cura celebrare funerales en otras iglesias</b>	Los de primera clase	4 pesos
	Los de segunda clase	2 pesos
	Los de tercera clase	1 peso
<b>Maestro de capilla</b>	En entierros y <i>laudates</i> 1 peso	
<b>Sacristán</b>	En los de primera clase 4 reales; en los de segunda 3 y en los de tercera 2.	
Fuente: Actas del Segundo Sínodo Diocesano Quitense de 1869		

La comprensión de las necesarias relaciones que habían de generarse con los curatos posicionó rápidamente a la Hermandad como eje central en el sistema funerario de la época. El éxito de la organización en su primera década de funcionamiento motivó a que hasta 1860 se hagan dos

nuevos intentos por adquirir un cementerio propio: el primero en 1858 en la presidencia del padre prior Francisco Javier Piedrahita y, el segundo, en 1860 bajo la presidencia del padre Felipe Molina. Este último intento, que buscaba materializar la idea del espacio inhumatorio en la Recoleta Dominica o en el barrio de San Marcos, no se consolidó, en gran medida, debido a los informes que la Facultad de Medicina emitió respecto de las condiciones físicas de ambos lugares (ASFN-SD. Boletín especial. 28 de junio de 1911: 21).

La década de 1860, que estuvo a cargo casi en su totalidad del padre Piedrahita, se va a caracterizar por reformas estatutarias y del modelo de gestión que había conformado la Hermandad. Se buscaba rapidez en la toma de decisiones y eficacia en el manejo de los recursos. Se redujeron a 12 los miembros de la Junta Directiva y se eliminó la figura del segundo tesorero; además, se extendieron indefinidamente las funciones del secretario si es que no reportaba mala conducta.

La gestión de Piedrahita, hasta 1865, reportó un saldo efectivo de 2540 pesos y dos reales. También se acumularon 30 hachas<sup>29</sup> labradas con el peso de 68 libras y media; 25 ceras de castilla; 200 ceras de sebo, y 17 y media libras de cera. Esto sumado a todos los enseres funerarios adquiridos en los once años de existencia: paños mortuorios llanos y bordados en oro, catafalcos, candeleros de plata y metal, ornamentos sagrados, alfombras para el piso de la iglesia, etcétera (ASFN-SD. Boletín especial. 28 de junio de 1911).

La riqueza de la hermandad también empezó a ocasionar fricciones entre los miembros civiles y los religiosos; en 1865 se decide, a pesar del malestar ocasionado a los miembros seculares, el pago de 4 pesos por cada vez que se armase el catafalco funerario en la Iglesia Dominica. Este y otros temas relacionados al manejo de los fondos de la Hermandad van a motivar serias acusaciones del presbítero Mariano Egas en contra del doctor Manuel Vaca Salvador, tesorero de la organización, a quien se acusaba de falta de probidad en el manejo de los fondos. Este tema, en esta ocasión quedó zanjado al demostrarse que era “pública y notoria” la honradez del tesorero.

---

<sup>29</sup> Las hachas o cirios funerarios eran elementos importantes en los acompañamientos hasta las primeras décadas del siglo XX; las ceras tanto pequeñas, para los deudos, como éstas mayores que estaban destinadas a ser colocadas cerca del féretro en los velatorios, representaban la luz y con ella la idea de la resurrección del alma. A pesar de ser elementos costosos, no se solía escatimar, de ser posible, en estos gastos.

En esta década el Concejo Municipal se propuso regular la administración de salud en la ciudad mediante la creación del nuevo Reglamento del Hospital San Juan de Dios que normalizó el asunto de cargos, empleados, rentas e infraestructura del centro de salud y cuya administración se pretendía pasar al poder ejecutivo a pedido del presidente García Moreno (Gomezjurado 2015, 332). Dentro del mismo plan de normalización higiénica de la ciudad, el Concejo Municipal veía como una prioridad el establecimiento de un cementerio “moderno” que pudiese acoger la altísima demanda de espacios de inhumación que se tenía: Por entonces el Concejo proyectó construir un panteón público, y oficialmente invitó a la Hermandad Funeraria para que tomase parte en el proyecto. La Junta de Comisión, reunida el 23 de agosto de 1866, dispuso se conteste al Municipio “manifestándole que la hermandad se hallaba pronta á tomar parte para verificar el proyecto, y que oportunamente llamará á su seno al señor Concejal que se indica [en la invitación del Municipio] (ASFN-SD. Boletín especial. 28 de junio de 1911: 26)

En 1867 los planes para la compra del cementerio no se habían concretado y la demanda de sitios de inhumación siguió en aumento debido a que el antiguo y pequeño cementerio que existía junto a la Recolectión de San Diego permanecía cerrado mientras que el ubicado en la Recoleta de El Tejar también “estaba aglomerado con grave perjuicio para la salud pública de los quiteños”. El Concejo Municipal resolvió más tarde que el Cementerio de La Merced (El Tejar) sea destinado como lugar provisional para enterrar pobres y así satisfacer la demanda de espacios para inhumación. (AMH Actas de Concejo 1866 1868 NIM 38051). La escasez de sitios de inhumación no solamente afectaba a la población quiteña; ante los problemas sucedidos con la expedición Orton, el Cabildo también debatió sobre la necesidad de contar con un panteón digno para el enterramiento de los protestantes. Este panteón, tal como se explicó anteriormente, se ubicó en el norte de la ciudad de la época, cerca del actual parque de El Arbolito (AMH Actas del Concejo 1866 1868. NIM 38051).

En este contexto, y aprovechando la favorable situación de la Hermandad Dominica, se planteó la unión de ésta con la Hermandad Seráfica Franciscana con base en la propuesta de la última para “construir un panteón cómodo que sirva para dar sepultura eclesiástica á los individuos inscritos en ambas Hermandades cuando dejen de existir sobre la tierra, y reportar también la utilidad de

enterrar a otras personas extrañas por el pago de la cuota que se asigne.” (ASFN-SD. Boletín especial. 28 de junio de 1911: 28). La propuesta franciscana se realizó el 13 de enero de 1868 y fue aceptada por los dominicos el 19 del mismo mes. Sin embargo, por disputas internas entre la Junta General de la Hermandad –compuesta por miembros civiles- y la Comunidad Dominica, esta última se desligó de responsabilidad e injerencia sobre los fondos de la Hermandad.

Las tensiones que se produjeron entre la Hermandad y los miembros de la Orden Dominica se agudizaron a fines de la década de 1860; a 17 años de haber sido creada la organización funeraria, estaba presentando serios problemas en su administración, motivo por el cual se puso en duda la gestión del tesorero Manuel Vaca Martínez. El informe que presentó este funcionario es decidor tanto para comprender las disputas económicas al interior de la Hermandad, como para atisbar la conformación de una nueva idea de “beneficencia” que se irá enriqueciendo paulatinamente hasta convertirse en el centro filosófico de la Hermandad. Vaca Martínez, en su informe a la Junta Directiva, exhibe a la Hermandad como una suerte de dualidad que contrapone la idea de beneficencia o caridad –para con las almas de los muertos y los dolientes- con la visión de eficiencia en la gestión funeraria, propia de los discursos modernizantes de la época –servicios para el alma y el cuerpo-. La primera de las dos visiones se sustenta según el Tesorero:

En todos los tiempos y por todas las regiones del mundo católico se han visto innumerables progresos en favor de la especie humana: así lo está publicando la multitud de fundaciones benéficas cuyo primer móvil siempre ha sido la caridad ó amor de Dios y el prójimo. Esta hermosa virtud, precioso dón del Cielo, madre fecunda de las demás virtudes, ó, mejor dicho, el primero y último término de todas ellas, ha producido infinitos establecimientos é institutos humanitarios con diferentes denominaciones, tales como salas de asilo, refugios de huérfanos, hospicios, hospitales, lazaretos, Conferencias de San Vicente de Paúl, etc. Etc. [...] Sí, señores, el Instituto de la Hermandad de Beneficencia Funeraria en nuestro Ecuador, debe ser colocado en la categoría de los más eminentemente humanitarios, porque atiende al alma y al cuerpo, porque la verdadera piedad de que fue tocado el corazón de su ilustre fundador – el R.P. Mariano Rodríguez- la hemos palpado por el dilatado tiempo de diecisiete años que hoy se cumplen. [...] allí están, la fe nos enseña, esa multitud de almas libres ya de las lúgubres cárceles del purgatorio, gozando en la bienaventuranza eterna de la visión beatífica de la Divinidad, é intercediendo por cada uno de los que pertenecemos

á esta Corporación, por los sufragios que ha ofrecido por ellas en las 7547 misas que ha mandado á celebrar hasta la fecha [...] (ASFN-SD. Boletín especial. 28 de junio de 1911: 29 -30).

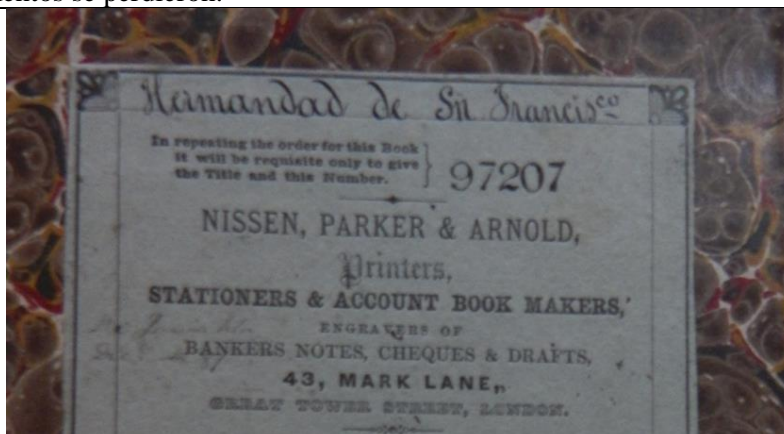
La segunda parte del informe sustenta otra perspectiva: va a proponer un análisis crítico de la gestión de la Hermandad y de las funciones que “deberían” cumplir los dominicos en la misma. En este sentido, emite un informe desfavorable en entorno a la unión de las hermandades Franciscana y Dominica, y denuncia que detrás de este proceso se esconde la voluntad de la anterior Junta General de querer anular a la Hermandad cuando por estatutos fue creada a perpetuidad por los propios dominicos. Vaca Martínez va más allá y critica el excesivo carácter comercializador que perciben de la Orden a la que acusa por su falta de voluntad en la prestación de ayuda desinteresada a los moribundos. Cuestiona, por tanto, el carácter benéfico dominico:

[...] finalmente, ¿el lema de su constitución no es el nos autem proedicamos Cristum Crucifixum?, y qué ¿los legos hemos de entender que los religiosos dominicos sólo pueden predicar en los púlpitos llamando á la iglesia á los sanos puramente para ganarlos para el cielo?” [...] No, señores, con más seguridad los ganan á los enfermos; y en el lecho del moribundo, con el crucifijo en la una mano y el Rosario de María Santísima en la otra, envían directamente esa alma a la gloria [...]

(ASFN-SD. Boletín especial. 28 de junio de 1911: 31).

El informe de Vaca Martínez se emitió en un momento de crisis administrativa dentro de la Hermandad, pero también en una coyuntura que reclamaba acciones rápidas para dotar de nuevos espacios de inhumación a la ciudad. En este escenario confluyeron los proyectos de las hermandades con un sector del Cabildo que pretendía generar un cementerio de corte municipal. La premura por consolidar el proyecto del nuevo cementerio llevó, incluso, a disputas entre los miembros de las Juntas Generales. Evidentemente, al tratarse de un proyecto oneroso, el tesorero Vaca Martínez solicitó, antes de proceder a la compra en conjunto con la Hermandad Franciscana (figura 23), ver la salud económica de dicha Hermandad que en 1868 contaba con 4040 pesos en existencias. Al respecto afirmó: “Debéis sí precautelaros para que se den pasos prudentes y juiciosos, á fin de que no se empleen los fondos en un terreno y unas paredes que en poco tiempo queden en desuso [...]” (ASFN-SD. Boletín especial. 28 de junio de 1911: 32). El tesorero Manuel Vaca Martínez fue reelecto con beneplácito por la Junta General, situación que lo afirmó como uno de los personajes más relevantes dentro de la historia de la Hermandad.

**Figura 23.** Libro de difuntos de la Hermandad Seráfica Franciscana de 1873, en este tipo de registros se llevaba las cuentas de las hermandades en el siglo XIX. Este tipo de documentos de la Hermandad Seráfica son raros, porque luego de la disolución del acuerdo entre las hermandades muchos de estos balances y documentos se perdieron.



Fuente: ASFN- SD

Gracias a su grandilocuente informe, la Hermandad Benéfica Funeraria tomó acciones respecto a la adquisición del nuevo cementerio junto a los franciscanos: a falta de resultados de las comisiones previas, se designó como representantes para la adquisición del cementerio a José María Rivadeneira y al doctor Carlos Lino López en la Junta General del 18 de julio de 1868 y con ellos se logró el objetivo de adquirir los terrenos para el que será el Cementerio San Diego.

### **2.3.1 Un espacio para los huesos: la compra de San Diego el gran cementerio de Quito**

En 1868, las hermandades Seráfica Franciscana y Benéfica Funeraria de Nuestra Señora del Santo Rosario, lograron consolidar la idea del Cementerio San Diego. Luego de intensas negociaciones pudieron adquirir los terrenos de Marcos Enríquez situados al sur de la ciudad — junto a la Recoleta Franciscana de San Diego de la que toma su nombre— por un monto de 3500 pesos. (Andrade Marín 2003, 193). Inmediatamente iniciaron las labores conjuntas entre ambas hermandades en pos de la edificación de un gran cementerio para Quito. En comunicado del 18 de octubre de 1868, el R.P Guardián de San Francisco solicita se concrete la selección de la persona que a pudiese llevar a cabo la estructura física del cementerio, al tiempo que se prevean acciones por si faltare alguno de los miembros de la comisión mixta encargada de la obra.

Los ingentes gastos en los que se incurrieron motivaron ingeniosas soluciones para el financiamiento de la obra. Para la provisión de material para cimentación se contrató al cantero Nicolás Freire para que proporcione 20000 piedras de cimientó, con la condición de que el pago se realice en dos partes, pero solamente se lograron solventar los 600 pesos correspondientes a la Hermandad Dominica. Por tanto, y para evitar malos entendidos entre las partes, se decide conservar una caja chica de 100 pesos para que el resto de los ingresos de ambas hermandades pueda ser destinado a los gastos del panteón.

La Junta General del 14 de febrero de 1869 encargó la planificación del cementerio a los arquitectos Juan Pablo Sanz y Thomas Reed. En esa misma fecha nombró a Juan Pablo Sanz (figura 24) y Pío Terán como comisionados en reemplazo del doctor Carlos Lino y del comandante José María Rivadeneira, y otorgó a todos los miembros de la Comisión un área de 6,25 metros cuadrados al interior del Cementerio, mientras que a Juan Pablo Sanz se le otorgaron 16 metros cuadrados con la condición de que continúe con la obra fiscal y por haber proporcionado un plano “magnífico” para la obra: “De construcción hermosa, artística y sencilla, nueva y capaz de ejecutarse con los pequeños fondos que poseen las Hermandades” (ASFN-SD. Boletín especial. 28 de junio de 1911: 37).

La apertura al público y la bendición del Cementerio San Diego fue el 21 de abril de 1871 luego de que Alejandrino Velasco culminara con la ejecución física de la obra. Es así que desde 1872 la ciudad contó con un espacio de inhumación, que aunque respondía a los ideales católicos de sus dos hermandades propietarias, tenía una visión más apegada a la idea de un cementerio general, aunque no público. Si bien a San Diego se lo constituyó principalmente para uso de los socios de las hermandades, también podían acceder a él particulares católicos que podían pagar los costos de inhumación y también las personas de escasos recursos económicos o no identificadas que debían ser enterradas bajo las normas de beneficencia. Evidentemente, la apertura de este nuevo cementerio supuso un hito estructural que impactó profundamente en las prácticas rituales vinculadas a la administración de la muerte en la ciudad. El pensamiento higienista pronto se volvió hegemónico y, al menos en el discurso, los puntos de vista de los médicos municipales y los de las hermandades eran compatibles. Sus primeros bloques de nichos y las disposiciones de inhumación dejan en claro que la apertura de San Diego supuso profundos cambios:



**Figura 24.** Retrato del arquitecto Juan Pablo Sanz, cerca de 1874.



Fuente: ASFN-SD.

Hasta el año de 1872, era desconocido el uso de un cajón de madera o ataúd para enterrar los cadáveres humanos (esto es una exageración, puesto que se conocía, pero no era una forma de entierro común). Fue la Hermandad de Beneficencia Funeraria de los dominicos la que empezó a usar toscas armaduras de madera, como jabas, casi sin fondo, para acomodar allí dentro al cadáver y poder así más fácilmente introducirlo de punta en los nuevos nichos longitudinales que habían construido (Andrade Marín, 2003: 113).

Los cambios también se dieron en la estructura misma del rito: el traslado al nuevo y lejano cementerio supuso un nuevo espacio de distinción. Ambas hermandades ofrecían distintos tipos de ajueres funerarios y de servicios religiosos, sin embargo, se nota cierta estandarización en los elementos necesarios para un velatorio de la época; así lo nota (Del Pino 1999, 4) cuando describe las exequias básicas a las que tenía derecho un hermano que haya contribuido con sus mensualidades: “servicios religiosos, mortaja, andas, cobija fúnebre, seis candeleros, seis velas de sebo para la velación del muerto en la casa, pago de derechos parroquiales, doce hachas de Castilla para el traslado nocturno, hombres cargadores del anda, los responsos, sepultura en un ataúd de tablas forrado de negro.”

#### **Tabla 4. Acta de Adquisición del Cementerio San Diego**

“En la ciudad de Quito, Capital de la República del Ecuador, á veintidós de octubre de mil ochocientos sesenta y ocho. Ante el presente Escribano público y testigos que suscriben compareció el Señor Marcos Enríquez á quien doy fe conozco, otorga: que por si y en nombre de los que le sucedan vende y da en venta real y enajenación perpetua á las Hermandades de beneficencia Funeraria de Santo Domingo y San Francisco de esta ciudad, representadas por la Comisión mixta compuesta de los señores doctores Ramón Narváez, Vicente Cisneros, Lino López, Daniel Viteri, Comandante José maría Rivadeneira, y Felipe Cardona, la cuadra quinta que el otorgante compró en remate público á los hijos menores de Manuel Ayala, en tres de agosto de mil ochocientos sesenta y seis, por la cantidad de mil seiscientos pesos de contado, según consta del acta de remate actuado ante el Juzgado segundo Municipal y Escribanía de Cosme Salazar, la cual testimoniada con otras piezas más conducentes á manifestar el dominio perfecto que adquirió el vendedor, y el pago íntegro de los referidos mil seiscientos pesos en que hizo la compra y sus réditos doy fe la he visto autorizada por el propio Escribano Salazar en manos de los que representan á las Hermandades compradoras. Dicha quinta es situada en la plazuela de San Diego y parroquia de San Roque de esta Capital y la venta se hace, como se halla, compuesta de una casa de habitación, los terrenos cercados, el plantío de alfalfa y un indígena concierto adeudado de los que se hallan adscritos al fundo, quedando lo demás que existe en el amovible del dominio del vendedor incluso los sembrados. Los linderos son, por la entrada la casa del presbítero Antonio Galarza, la misma plazuela de san Diego y portada que hace entrada á un callejón que es el camino del Cucho y al frente la iglesia del propio San Diego: por el un lado el camino público que va de esta capital á las parroquias de la Magdalena y Chillogallo; por otro con terrenos de Zárate y el mismo camino del Cucho; y por la cabecera con los terrenos de Facundo Jijón, y demás linderos por los que es bien conocido y demarcado dicho predio, con todas sus entradas, salidas, usos, costumbres, derechos y servidumbres que le pertenecen de hecho y de derecho; y es condición expresa de esta venta, que el vendedor transmite en las Hermandades compradoras el derecho adquirido á la cantera del Panecillo de la propiedad del Señor Prudencio Salazar, mediante contrato de arrendamiento celebrado con éste en treinta de Julio último, el cual entrega el otorgante á los individuos de la comisión mixta, advirtiéndose que las Hermandades no tienen que satisfacer cosa alguna por la pensión conductiva de dicha cantera pues su pago es de cuenta del vendedor, como pacto preciso congruente al de esta enajenación. El precio del fundo es de TRES MIL QUINIENTOS PESOS de contado, que confiesa el vendedor tenerlos recibidos en dinero sonante de poder de las Hermandades compradoras, sin que por lo mismo pueda alegar la excepción del dinero no visto ni contado, renunciando al efecto el término que la ley designa para su ejercicio. Se aclara que las Hermandades han satisfecho por convenio la alcabala que causa la presente venta según consta la respectiva boleta expedida por la Tesorería principal que se agrega á esta escritura lo mismo que el certificado del oficio de hipotecas que el vendedor ha entregado, por el cual resulta no tener el fundo gravamen de ningún género, asegurando estar pagada la contribución fiscal del uno por mil, según la carta de pago que igualmente ha entregado el vendedor. En consecuencia, confiesa que el justo y verdadero valor del predio vendido es el de los TRES MIL QUINIENTOS PESOS que tiene recibidos por el aprecio que en el día tienen las heredades rústica, y que no vale más, pero si valer pudiera ahora ó con el tiempo, hace en las Hermandades compradoras la donación más perfecta, con insinuación y demás firmezas a ellas congruentes. Renuncia las decisiones legales que hablan de la lesión enorme, junto

con el término que ellas mismas conceden para el uso de esa acción. Se desapodera el vendedor de todo derecho y acción al fundo vendido y todo lo cede y traspasa en las Hermandades compradoras para que lo gocen y dispongan de él como verdaderas dueñas, pudiendo aprehender su posesión judicial ó extrajudicialmente, y para que se verifique la tradición sin otro acto material quiere el otorgante que la copia de esta escritura sirviendo de título en forma sobre la propiedad surta todos los efectos legales, registrándose en el oficio de hipotecas de este cantón, conforme á la ley de veintidós de Mayo de mil ochocientos veintiséis. Se obliga el vendedor á la evicción, seguridad y saneamiento del fundo vendido, en tal manera que nadie podrá inquietar á las HERMANDADES compradoras, en su goce, dominio y posesión, pero si lo contrario sucediera se sujeta á todo cuanto por el Código Civil está obligado, dando por insertas en este instrumento todas las cláusulas congruentes á ese efecto, y habiendo estado presentes los referidos señores doctores Ramón Narváez, Vicente Cisneros, lino López, Daniel Viteri, comandante José María Rivadeneira y Felipe Cardona, todos vecinos de esta ciudad, á quienes doy fe conozco, individuos de la comisión mixta, nombrados por las Hermandades, la de San Francisco en sus dos actas de doce y veintiséis de enero del presente año que obran en el libro de acuerdos de la JUNTA ADMINISTRATIVA, y la de santo Domingo en la resolución dada por aquella Hermandad en la sesión de diez y ocho de Julio del año que cursa según la comunicación del Reverendo Prior Presidente de aquella asociación, que obra en el expediente formado por el Secretario de dicha Hermandad sobre la adquisición del terreno para la construcción del panteón, lo aceptaron en toda forma de derecho, dándose por contentos y entregados del fundo comprado y renunciando en su virtud las excepciones de dolo, malo y engaño. Ambas partes contratantes reciben esta escritura como una ejecutoria inviolable, y se obligan á su más puntual observancia, renunciando todas las leyes de su favor, su fuero, domicilio y vecindad. En cuyo testimonio así lo dicen otorgan y firman, siendo testigos los que suscriben, de que doy fe.

El señor Ramón Rodríguez ha consignado en esta Tesorería principal doscientos ochenta pesos en un billete de procedencia ecuatoriana, el mismo que amortizó últimamente á fojas doscientas diez del Libro Diario del corriente año, por el derecho de Alcabala deducido al ocho por ciento de tres mil quinientos pesos de contado en que el Sr. Marcos Enríquez ha vendido su quinta ó cuadras en San Diego perteneciente á la parroquia de San Roque de esta ciudad, á las Hermandades funerarias de Santo Domingo y San Francisco. (ASFN-SD. Actas y decretos)

Fuente: (ASFN-SD. Actas y decretos)

El funcionamiento mismo de los cementerios decimonónicos los convierte rápidamente en parte del proyecto modernizador que buscaba convertir a la vida urbana en un modelo ideal que debía imponerse: “por un lado estaba la representación de la ciudad como comunidad de vecinos, por otro, la idea de que la ciudad constituía el marco privilegiado de la vida social civilizada, en oposición a lo no civilizado” (Kingman 2008, 141). Este ideal perseguido por el proyecto graciano y anhelado en las administraciones progresistas posteriores no estuvo ausente de dificultades y resistencias que debían ser extirpadas en el modelo. Muchas prácticas funerarias y

curativas no estaban precisamente relacionadas al ejercicio positivista de la medicina, sino a formas ancestrales reinterpretadas en forma de ritos —limpias, encantamientos, mal de cementerio, etc.— y eran considerados brujería por las autoridades de la época.

Mientras se construía el Cementerio San Diego (figura 25) se reunió el Sínodo Diocesano de Quito en el que se trataron temas relacionados con la reforma de los derechos parroquiales que se pagaban a cada cura por la inhumación de un cadáver. La Hermandad, al haber negociado los derechos con cada parroquia no permitió que los efectos de lo acordado en el Sínodo le sean aplicados. Sin embargo, se aceptó construir un túmulo para las ceremonias de los hermanos y de estableció el pago a la sacristía de 4 pesos por cada uso y que se destine el peso, que antes se consignaba para duelo, al Convento para una misa más por el alma del difunto.

Estas continuas diferencias monetarias empezaron a consolidar el alejamiento de la Hermandad Benéfica de los sacerdotes dominicos, al tiempo que afectaron económicamente al resto de corporaciones funerarias de la Ciudad. En 1871, el padre Pedro Moro visitador de “Los Predicadores”, emitió un comunicado en el que le informaba a la Hermandad la imposibilidad de seguir sirviendo a la capellanía de la organización funeraria debido a: “1.ª escasez de religiosos; 2.ª a la constante ocupación de estos en la hermandad, lo cual les impedía «la buena observancia de la vida común», y 3.ª al peligro que corrían los religiosos jóvenes permaneciendo mucho tiempo en reunión con las personas del siglo” (ASFN-SD. Boletín especial. 28 de junio de 1911: 42). Los miembros de la Hermandad consideraron que la posición del padre Moro respondía a la falta de compromiso que la Orden Dominica estaba evidenciando para con la Hermandad. Si bien el padre Moro revisó su pedido, las relaciones entre ambas instancias quedaron afectadas.

Desde 1872, las administraciones empezaron a trabajar en torno a la consolidación de un plan de manejo y costos de los nuevos servicios que ofertarían desde su cementerio propio. En tal sentido se determinó, previo a la bendición del espacio funerario: 1.- que los tesoreros de ambas hermandades trabajen en un plan conjunto de administración mediante adquisición de utilería funeraria para el Cementerio; 2.- que se comunique mediante notas a los hermanos para que acudan a la bendición del espacio; (domingo 14 de abril) 3.- que se designe a un sacerdote para que oficie esta bendición; 4.- que se sepulse a los restos de los hermanos en los nichos que

escojan los familiares; 5.- que el valor de la venta de terrenos para edificaciones particulares se fije en 25 pesos el metro cuadrado con la condición de que ahí solamente se sepulsen ascendientes y descendientes del comprador; 6.- que los nichos ocupados por quienes no sean miembros se alquilen a razón de 6, 8, 10 o 12 pesos a razón de la ubicación (graduación) del nicho. En este documento también se deja en potestad de la Hermandad, mediante la Comisión Mixta, el alquiler del terreno del Cementerio que todavía no sería usado (ASFN-SD. Boletín especial. 28 de junio de 1911: 43). En estas sencillas determinaciones se pueden atisbar elementos que se van a generalizar con el paso de los decenios: el alquiler de espacios de inhumación y la disputa territorial de esta nueva geografía terrenal de la muerte que, al tiempo que refleja el funcionamiento de la estratificación social y, a nivel filosófico, permiten entender el funcionamiento de esa otra disputa centrada en una nueva geografía celestial.

**Figura 25.** Imagen del área donde se construirá el Cementerio de San Diego hacia 1870. Se observa la pequeña casita del indígena concierto que es negociado en el acuerdo de compra.



Fuente ANF.

La bendición de San Diego revistió importancia para toda la Ciudad y sus alrededores, tal como se publicó en los medios de prensa de la época. El inmenso carácter simbólico de la obra se reflejó en la solemnidad del rito de inauguración del que se dice:

Concluido este acto [la ejecución de marchas fúnebres por parte del Batallón número 1], el R.P. Robalino ofreció el Santísimo Sacrificio en una capilla provisionalmente construida en el recinto del cementerio, y al debido tiempo el señor Canónigo Magistral doctor José María Terrazas pronunció un lúcido discurso, en el cual dio la explicación de las ceremonias eclesiásticas que se habían practicado. La música y el canto respondieron a la solemnidad del Sacrificio<sup>30</sup> (ASFN-SD. Boletín especial. 28 de junio de 1911: 46).

Este acto solemne concluyó con el sepultamiento del cuerpo de la señora Mariana Benalcázar y Sambonino en el primer nicho de la recién inaugurada obra. Para este efecto se habían edificado 432 nichos que se ubicaron en el lado oriental y sur del área primaria del Cementerio. Su costo bordeó los 12000 pesos, incluido el valor del terreno.

En los años siguientes las tensiones existentes entre las administraciones eclesial y civil de la Hermandad se profundizaron; surgieron voces que juzgaban elevados los montos (12222 pesos) que habían sido utilizados para la edificación del “panteón” y, en 1874, se formaron misiones investigativas para averiguar si los dineros fueron bien usados por la Comisión Mixta que construyó el Cementerio -presidida por el doctor Ramón Narváez- y si los planes se ajustaron a los croquis propuestos por el arquitecto Reed. Algunos miembros reclamaban ante los gastos e incluso se barajó la posible desvinculación de la Hermandad del proyecto del panteón que, al parecer, no contaba con la base infraestructural adecuada: “Agrióse un tanto el debate por haber manifestado algunos socios que el panteón no merecía el nombre de tal, que era una cosa inútil, que el público se hallaba mal servido, etc.” (ASFN-SD. Boletín especial. 28 de junio de 1911: 49). El informe de la misión respecto a la edificación de obra determinó que la estructura primaria del cementerio no se ajustaba ni al croquis del arquitecto Reed, ni al plano del arquitecto Sanz sino a una desventurada y advenediza mixtura de ambos razón por la cual: “[ ] resultase

---

<sup>30</sup> En la bendición del Cementerio San Diego estuvieron presentes los representantes de las órdenes mercedaria, dominica y franciscana con sus respectivos superiores: fray Jacinto Napolitano, Prior de Santo Domingo; fray Joaquín Ocampo, Guardián de San Francisco y fray Pacífico Robalino, Comendador de La Merced.

defectuosa en la forma y sin la solidez que habría sido de desearse.” (ASFN-SD. Boletín especial. 28 de junio de 1911: 49). A pesar de todo, luego de agrias negociaciones al interior de la Hermandad, ésta decidió seguir siendo copartícipe del Cementerio y pagó las acreencias que todavía se debían al doctor Narváez.

En 1875 se arrendó el terreno que no estaba siendo usado como cementerio, pero se lo dividió en dos lotes: el primero, más pequeño, se lo cedió a Nicolás Saguno a razón de 2 pesos mensuales, mientras que el segundo se lo arrendó a siete años plazo y a ocho pesos mensuales al señor Manuel Checa. Dos años después, en 1877, se instó a la Hermandad Seráfica Franciscana para que con los fondos de ambas hermandades se construya una capilla en San Diego, sin embargo, a nivel estructural éste no era el único gasto apremiante; al Cementerio le hacían falta osarios y la vivienda destinada al administrador del mismo. La respuesta franciscana fue negativa aduciendo que carecían de los fondos suficientes para apoyar las obras.

Manuel Vaca Martínez, que a la sazón seguía siendo tesorero de la Hermandad, acogió la queja de algunos hermanos que reclamaban la reducción de los precios por metro cuadrado en el área destinada a la edificación de mausoleos. El monto de 25 pesos el metro había ocasionado que muy pocos se hubiesen vendido, razón por la cual en 1878 el valor del predio se redujo a 16 pesos por metro cuadrado. La decisión de la Junta Directiva en torno a este particular respondía a la apremiante necesidad de contar con fondos líquidos para la reinversión y capitalización de la Hermandad; se trata de esfuerzos por lograr una gestión moderna de la muerte, la misma que no podía contentarse con mantener estáticas las estructuras, sino que debía hacerlas productivas y re utilizables. Este año, por ejemplo, se pide la exhumación de los cadáveres depositados en 1872 y 1873 debido a la saturación de las bóvedas del Cementerio. Se procedió, por tanto, a avisar por prensa a los deudos para que paguen nuevamente una cuota de arrendamiento si deseaban que sus familiares reposen tres años más en el panteón. También los espacios de inhumación en tierra estaban quedando cortos, tal es así que en la década de 1880 se insta a identificar con epitafios las tumbas en tierra con el fin de controlar la dinámica espacial al interior de San Diego.

El 26 de agosto de 1883, la situación financiera de la Hermandad Franciscana les llevó a solicitar la refundición de la Hermandad Seráfica con la Dominica. Sin embargo, el Directorio dio cuenta

de gran cantidad de cifras vinculadas a la Hermandad Franciscana que no estaban lo suficientemente sustentadas, en tal sentido, se dispuso que para una posible refundición debería aclararse la situación financiera de los franciscanos. La Hermandad Franciscana dada su debilidad organizativa, debió presentar los informes que llevaron a que en diciembre 1883 se extinga en la Hermandad Dominica “más numerosa, más disciplinada y mejor administrada que lo había sido la otra.” (ASFN-SD. Boletín especial. 28 de junio de 1911: 59).

Para 1887 el número de inhumaciones administradas por los mercedarios en el Cementerio de El Tejar superaban ampliamente a las celebradas en San Diego, esto motivó a intensos debates en torno a la ubicación del Cementerio –más lejano y con perores accesos que el mercedario- y, por tanto, se decidió invertir fuertes sumas en el diseño de una portada principal y en la adquisición de una carroza para el traslado de cadáveres. Este tipo de preocupaciones en torno a la calidad del servicio funerario brindado por la Hermandad respondían a un debate mayor que se centraba en torno a la reformulación y profesionalización de los primarios estatutos constitutivos que habían estado en vigencia por más de 30 años. Finalmente, en este año se logró la actualización del reglamento y se remozaron las ofertas exequiales que ofrecía la Hermandad.

Este proceso de modernización en administración y servicios incrementó el alejamiento existente entre la Orden Dominica y la Hermandad Benéfica Funeraria. El 18 de junio de 1888, en la administración de fray José Bravo, se solicitó la formal separación de las dos instancias arguyendo que la separación únicamente se daba: “por falta de religiosos”. Con este hecho se extingue la administración religiosa de la Hermandad y empieza la gestión civil, periodo de administración que coincide con la generación de las revueltas liberales a fines del siglo XIX.



## Capítulo 3

### Secularización, liberalismo y el surgimiento de la Sociedad Funeraria Nacional

“El liberalismo ecuatoriano, ¿no respetará la libertad de conciencia de los muertos?”

*Federico González Suárez*

“Establecer un tipo oficial de cementerios, el tipo laico, en beneficio de los no creyentes, constituye, por tanto, injuria gravísima a los que profesan el dogma sagrado de la inmortalidad.”

*Julio Tobar Donoso*

#### 3.1 Reformas políticas y reacción del gremio funerario

Durante buena parte del siglo XIX, la administración eclesial de los cementerios no fue puesta en duda. Solamente las voces que se generaban desde los sectores ilustrados cuestionaban, más que el rédito o la forma misma de la gestión funeraria, a las costumbres de inhumación que eran consideradas insalubres.

Las campañas liberales iniciadas con Urbina a mediados del siglo XIX y profundizadas con Alfaro a finales del mismo siglo, promovieron en la sociedad debates en torno a la ciudadanía, la pertinencia de los estamentos religiosos y la integración de grupos subalternos al estado. Evidentemente, detrás de estos debates amplios, se discutían temas más cercanos relacionados con las prácticas y costumbres cotidianas de la población. La visión en torno a la gestión eclesial y su separación del estado puso en evidencia sistemas de inhumación, de gestión de la enfermedad y de administración de la muerte que ahondaban las inmensas barreras sociales que caracterizaron al Ecuador de la época.

Este apartado tratará acerca de la consolidación de la nueva normativa liberal y su impacto real en los espacios funerarios de la ciudad. Se buscará explicar también la manera en que los debates en el campo político fueron asimilados por la población y cómo las demandas de bienes salvíficos no se alteraron con el proyecto secularizador. Esta temporalidad marca también el surgimiento del actor más importante e influyente en el campo funerario quiteño: la Sociedad Funeraria Nacional. La Funeraria Nacional, no sólo determinó los usos y modelos

inhumatorios a seguir por el resto de funerarias quiteñas durante casi un siglo, sino que impuso un modelo de administración que subsistió al estado liberal mediante interesantes procesos de corporativización.

### **3.2 La administración del Cementerio de San Diego en disputa**

Desde mediados del siglo XIX las disputas entre grupos conservadores y liberales se habían insertado entre los debates filosófico - políticos que se producían en la sociedad de la época. Luego del proyecto modernizante impulsado por el catolicismo de estado de García Moreno, los gobiernos progresistas, altamente civilistas, ensayaron un proyecto de reconciliación nacional basado en la recomposición de sistemas institucional y legal alejados de la impronta caudillista precedente. Sin embargo, los grandes debates en torno a la modernización de la sociedad y al higienismo se mantuvieron boyantes y determinaron los primeros años de administración civil de la Hermandad Benéfica Funeraria.

En 1884, durante el criticado gobierno progresista del presidente José María Plácido Caamaño, se propuso, como medida sanitaria urgente, la creación de un lazareto que acogiese a los enfermos de lepra. Ramón Calvo, que fungía como representante del Gobierno y de la Conferencia de San Vicente de Paúl –posible administradora del proyecto- propuso la venta de un espacio del área no utilizada del Cementerio para la construcción de dicha obra. Si bien en la documentación de la Sociedad Funeraria Nacional, este hecho aparece como una expropiación, lo cierto es que la Junta Directiva de la entidad resolvió vender a un precio bajo el terreno mencionado debido a que se consideró necesario el ingreso monetario para paliar la unión con la Hermandad Franciscana, al tiempo que –dentro del pensamiento higienista de la época- los directivos consideraron a la estructura sanitaria como de interés social. Esta decisión va a ser motivo de múltiples reclamos en el futuro cercano, debido a la pronta saturación del Cementerio, sobre todo, en su sector popular. El malestar que produjo la escisión del terreno, más aún cuando el lazareto jamás se edificó, muestra un cambio en las preferencias inhumatorias de la población. La Hermandad, en el futuro, se lamentará una y mil veces por la decisión de vender el espacio: “El Directorio aprobó la tasación y medición del terreno que luego la Junta General resolvió vender a precio “ridículo” el predio que nunca llegó a funcionar como lazareto” (ASFN-SD. Boletín especial. 28 de junio de 1911: 59).

La pérdida de terreno en el extra muros respondió a la instalación física del proyecto filosófico vinculado a las prácticas higienistas. En este proyecto se preveía la gestión de lo considerado “patógeno” en las afueras de la Ciudad, sea esto cadáveres, enfermos o personas excluidas del ideal urbano que se estaba conformando, y en cual ya no estaban bien vistas las antiguas formas de administración del espacio, la enfermedad y la muerte.

También en 1888 se desató una gran peste de sarampión en la ciudad de Quito y sus cercanías, y la gran cantidad de cadáveres que debían ser sepultados demostró la fragilidad del sistema funerario quiteño de la época. El 16 de enero de 1888, el Presidente del Concejo Municipal de Quito, Francisco Andrade Marín, emitió un comunicado al Ministro de Culto y Beneficencia solicitando la clausura definitiva de los cementerios parroquiales por considerarlos focos de infección y crisis sanitaria, más cuando los cementerios de El Tejar y San Diego aparecen como idóneos para recibir sepultamientos:

Tengo á mucha honra dirigir á US. H. este oficio, á fin de pedirle se sirva hacer presente á S. E. el Jefe del Estado: 1° que las calles que conducen al cementerio del Tejar, proporcionan tránsito fácil y expedito, á causa de hallarse compuestas; y 2° que la Municipalidad repara con empeño la Carrera de Espejo, para trasladar cómodamente los cadáveres al cementerio de San Diego. En mi concepto, dichos cementerios, arreglados como están, bastan para la inhumación sin que sea necesario acudir á los cementerios de las parroquias de San Blas, San Marcos, San Sebastián y San Roque, que, situados en el centro de la población, le causan graves daños, como claramente lo ha manifestado y más de una vez la H. Facultad Médica de esta Capital. Deseo que S. E. conozca estos particulares, á efecto de que se digne dar conocimiento de ellos al Ilmo. y Rmo. Sr. Arzobispo, quien, penetrado de la justicia de la reclamación, ordenará, de seguro, que los Sres. Curas de las parroquias antedichas cierren sus respectivos cementerios (AMH. Comunicaciones. El Municipio, Año IV, N° 44, Quito, 10 de marzo de 1888, p. 1 y 2.)

La respuesta que el Ministro de Culto y Beneficencia hizo llegar a la Municipalidad, luego de haber consultado al Arzobispo de Quito, demuestra el peso que la administración eclesial de la muerte tenía apenas cinco años antes de la consolidación del régimen liberal en el Ecuador y en pleno apogeo de la instalación de nueva infraestructura sanitaria. Es así que el prelado va a sustentar la imposibilidad del cierre de los mentados cementerios debido a que las voluntades

municipal y estatal se oponen a una mayor que es el “derecho canónico”. Así, la respuesta del Arzobispo va a dirigirse sobre todo contra San Diego, cementerio al que mira opuesto a las antiguas y piadosas formas de inhumación en los templos y sus cercanías, al tiempo que lo considera parte de un plan impío por desacralizar a la muerte y al reposo de los yacentes.

Responde el Arzobispo:

En contestación, tengo á honra decir á US. H., que no puedo acceder á los deseos del Sr. Presidente de la I. Municipalidad, ya porque no está en mis manos derogar las disposiciones canónicas, ya porque no es verdadera la razón alegada por él en su oficio arriba mencionado. La Iglesia, cuyas disposiciones son santas y sabias y nunca dañosas á los fieles, prescribe, fundada en altas razones, que en cada iglesia parroquia!, así como debe haber un baptisterio donde los hombres reciban la vida de la / gracia, así haya también un cementerio donde los restos consagrados por el Espíritu Santo sean enterrados con respeto y veneración. Y esto se ha observado en todos los siglos de la Iglesia, hasta que la impiedad materialista, deseosa de borrar de la mente de los fieles el temor saludable que inspira la muerte, la idea de la inmortalidad, empezó por impedir que los cadáveres se sepultaran en las iglesias y luego pasó á alejar los cementerios de las ciudades, no para precaver a los vivos de miasmas pestilentes, sino para quitarles de los ojos las saludables lecciones que nos dan los muertos.— Como para llegar á conseguir sus fines, los impíos debían alegar razones aceptables para el común de las gentes, dijeron que sus pretensiones estaban fundadas en razones de salubridad pública.— Esta misma razón alega hoy, con recta intención, según es de creerse, el Sr. Presidente de la Municipalidad. Mas élla está contrariada por la experiencia de tantos como fueron los siglos; en los cuales, no sólo el cementerio estaba junto á la Iglesia parroquial, sino también los sepulcros dentro de las iglesias mismas, sin que de ésto hubiera resultado daño alguno, á no ser en casos excepcionales y por no haberse guardado las precauciones debidas. Ella está desvanecida también por estudios concienzudos (hechos actualmente en Francia) de sabios químicos y consumados en la ciencia de la higiene pública, los cuales manifiestan sin vacilación alguna, que los cementerios conservados debidamente no son de ninguna manera dañosos á las poblaciones; porque siendo la tierra el mejor y más enérgico destructor de las materias orgánicas, descompone los cadáveres coa la rapidez necesaria y hace que desaparezcan todos los principios dañosos.— Además de estas graves consideraciones que son perentorias en la cuestión propuesta, la I Municipalidad no debe olvidar, que los cementerios de las parroquias arriba mencionadas ahorran gasto y fatigas á las familias pobres; pues poco tienen que gastar en la conducción de los cadáveres de los suyos, si los entierran en el cementerio de su parroquia, y mucho más si los llevan á los de San Diego ó

el Tejar, tan distantes de la ciudad.— Por estos motivos, no puedo ordenar lo que pide el Sr. Presidente de la I Municipalidad de este Cantón; pero si dictaré las providencias oportunas para que se cuide de los cementerios de una manera conveniente y se tomen las precauciones aconsejadas para alejar la posibilidad de que lleguen á ser dañosos. Al efecto, nombraré una comisión que los inspeccione, y nos de cuenta del estado en que se hallan, para, según él, disponer lo que fuese necesario.—Con sentimientos de distinguida consideración me suscribo, de US. H. muy atento, obsecuente y S. S. □. JOSÉ IGNACIO, Arzobispo de Quito (AMH. Comunicaciones. El Municipio, Año IV, N° 44, Quito, 10 de marzo de 1888, p. 1 y 2).

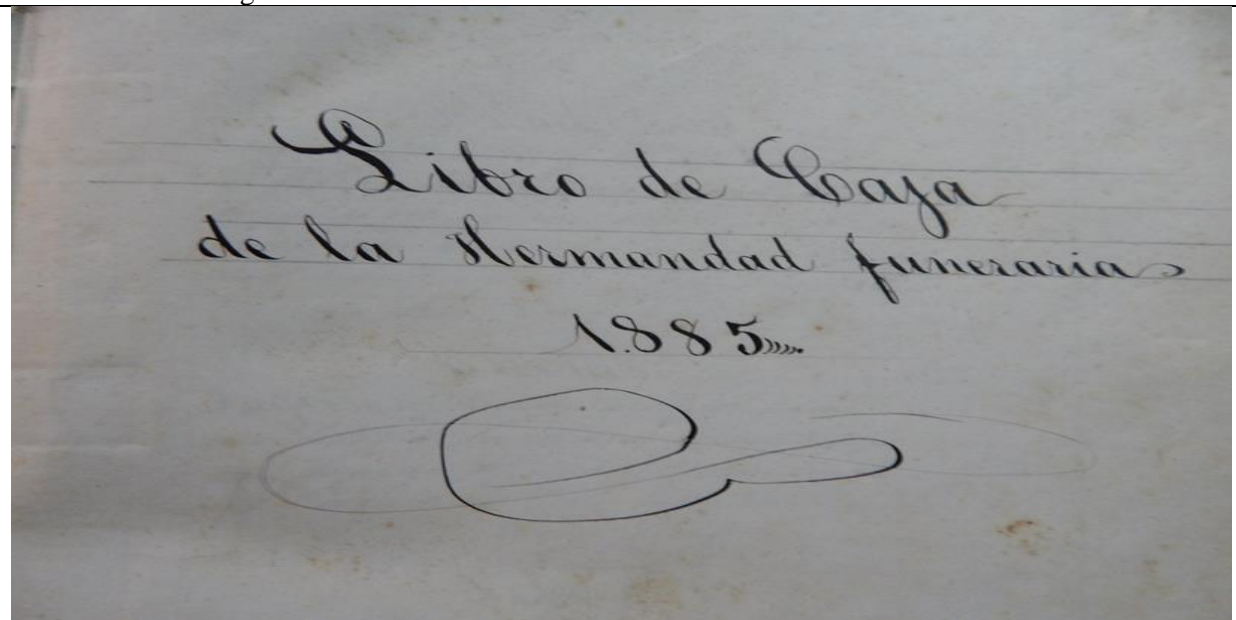
La preeminencia de este exitoso régimen eclesial de administración de la muerte (figura 26), todavía extendido en la ciudad y ampliamente dominante en el resto del país, se contraponía con el sistema privado –público de gestión de muerte –mucho más vinculado a las ideas liberales- que se estaba gestando en Guayaquil con el surgimiento de la Junta de Beneficencia en 1888. La entidad porteña, constituida por notables, esgrimía como fin la administración del hospital, el manicomio y el cementerio (Sánchez 2008, 34). Con el establecimiento de esta Junta, se establece también una reforma legislativa a la Ley de Régimen Municipal impeliendo a los cabildos para que formen Juntas de Beneficencia locales:

Los Concejos Municipales a cuyo cargo se encuentre la administración de hospitales, manicomios, hospicios, cementerios, escuelas de artes y oficios, casas de temperancia y demás establecimientos de beneficencia, podrán ser delegados a una Junta de Beneficencia, cuyas atribuciones y deberes se determinarán en un reglamento especial, formulado por la misma Junta y aprobado por el Concejo (Sánchez 2008, 34)<sup>31</sup>.

---

<sup>31</sup> En la reforma legislativa de 1890 se motivó al surgimiento de juntas de beneficencia que podrían ser coordinadas por las municipalidades: “Artículo único. Las Juntas de Beneficencia, encargadas de administrar hospitales, hospicios, manicomios, cementerios, lazaretos y demás establecimientos análogos, gozarán de la facultad de fijar las tarifas de lo que se debe cobrar en dichos establecimientos.” (AAN, Decreto Legislativo para el funcionamiento de Juntas de Beneficencia, 1890)

**Figura 26.** Portada del libro de Caja de la Hermandad Benéfica Funeraria de 1885. En este periodo las cuentas de la Hermandad serán cuidadas ya que servirán como defensa de la obra benéfica de la Hermandad ante el gobierno liberal



Fuente: ASFN-SD.

El proyecto de consolidación de una junta de beneficencia en Quito todavía tardaría unos años en ejecutarse, y la misma, ya bajo el amparo del gobierno liberal, nunca llegó a tener la importancia administrativa que tuvo la de Guayaquil. Sin embargo, la presencia de estos debates en el Legislativo preocupaba a instancias de gestión funeraria como la Hermandad Benéfica que no estaban vinculadas a la acción municipal. Es así que desde 1893 hasta 1895, la Junta Directiva, debatió los nuevos estatutos de la Hermandad, los mismos que sin dejar de mencionar su filiación religiosa, e incluso su relación con la cofradía del Santo Rosario, propugnaban un modelo de gestión de la muerte más acorde con las ideas de modernización imperante. Ejemplo de esto constituye la consolidación de una pequeña flota de carrozas para el traslado de los cadáveres hasta la lejana ubicación del Cementerio. Este mismo año, y bajo esta mentalidad, se empiezan a consolidar los presupuestos necesarios para generar una agencia funeraria propia.

Sin embargo, tal como se evidenció anteriormente, las relaciones que la Hermandad tenía con ciertas instancias de la Iglesia distaban de ser idílicas, al punto que durante este año les fue difícil encontrar sacerdotes que se hicieran cargo de los servicios funerarios. Se establecieron negociaciones con los franciscanos, los mismos que no estuvieron dispuestos a acoger el

extenso programa de servicios necesarios. Esta coyuntura motivó nuevas negociaciones con los dominicos y los agustinos; éstos últimos no accedieron al pedido aduciendo que tenían pocos sacerdotes. La relación con la orden de los predicadores, si bien se había estabilizado, les había privado incluso del local de reuniones que se utilizaba dentro del complejo dominico, razón por la cual, los miembros del Directorio impulsaron la búsqueda de un espacio de alquiler que sirviera como sede de la Hermandad.

La necesidad de infraestructura idónea y propia para el funcionamiento de la Hermandad, no sólo afectaba al área administrativa; las áreas funcionales de San Diego habían quedado cortas ante la demanda incesante de los servicios exequiales requeridos por la población. Alejandrino Velasco, constructor del Cementerio y padre del presidente Velasco Ibarra, propuso la construcción de 182 nichos nuevos en el área occidental del cementerio, obra que debía completarse con la construcción de un nuevo osario ya que el existente había colapsado. La obra, a pesar de su necesidad, se ejecutó lentamente y se complementó con la edificación de dos secciones nuevas de 16 nichos cada una más 32 osarios. La urgente demanda de obra estructural en San Diego, da cuenta de procesos de gestión más eficaces, al punto que la propia comunidad, otrora reacia al uso del panteón, empezaba a demandar espacios en él (ASFN-SD. Boletín especial. 28 de junio de 1911: 78 -80).

Estos procesos de construcción física debían complementarse con la edificación de la imagen comercial y filosófica de la Hermandad de Beneficencia Funeraria. Una vez separada de los dominicos, la Junta Directiva solicitó que se mande a trabajar un sello de la Hermandad que respondiese a los valores y formulaciones que habían motivado su surgimiento. Dicho sello se basaría en el existente en la época de administración religiosa y, apenas un año antes de la instauración del régimen liberal, da cuenta del marco ideológico en el que los hermanos sustentaban su acción. El escudo, que tenía como marco una elipsis, contenía lo siguiente: en torno al marco la frase “Hermandad Funeraria de Nuestra Señora del Rosario – Quito”. Dentro del cerco y en la parte superior había una corona que representaba a la Virgen María y formando un contorno paralelo a las paredes de la elipse se extendía un rosario. Bajo la corona, hacia el centro, se representaba al Corazón de Jesús con rayos luminosos que mostraban el camino hacia la luz como evocación simbólica del trabajo de la Hermandad.

Bajo el corazón se representaban algunos elementos iconográficos relacionados al deceso como un reloj de arena alado, símbolo del inexorable paso del tiempo; una guadaña cruzada con una cera encendida sobre un cráneo solitario en representación de la espera y la muerte que se cierne brutal sobre la vida. Este conjunto se sostenía sobre la trágica representación luctuosa de las dos tibias cruzadas y a los ojos de los hermanos formaba “un conjunto muy significativo de las tres virtudes teologales, del tiempo y de la eternidad” (ASFN-SD. Boletín especial. 28 de junio de 1911: 78 -80).

El funcionamiento de Hermandad previo a la implantación del régimen liberal se encontraba enmarcado entre las referencias teológicas y filosóficas que daban cuenta todavía de la idea de un “bien morir” administrado desde la fe y las consideraciones estructurales e higiénicas que motivaban una gestión sanitaria de los rituales mortuorios. Las dos formas de pensamiento se encontraban asimiladas dentro de la solución salvífica que proveía un sistema sanitario basado en la religión, sin que esto significase la ausencia de continuas reformas y de búsqueda de réditos. Esto se pudo ver en la práctica en la formulación de un cambio estatutario (art 3, 1895) que preveía el final de la Hermandad si en algún momento de su existencia no contase con un modelo de gestión que permitiese salud financiera. La ausencia de fondos, por tanto, obligaría la extinción de la Hermandad y la donación de sus bienes a alguna obra pía relacionada con el descanso eterno de sus socios.

El proyecto de reformas legales que impulsó el liberalismo desde 1895, entre otros factores relacionados a la gestión misma de la Hermandad, sumieron a la Institución en un panorama desolador a nivel administrativo. Los hermanos se quejaban de fallas estructurales en los pabellones antiguos y en las áreas de sepultamiento en tierra, mientras que los procesos de cobros, redenciones y beneficencia se gestionaban de manera informal. En este escenario, y sumida en las condiciones legales de la época, la Junta Directiva dispuso que el Tesorero convoque a los dueños de mausoleos y nichos particulares para que sean registrados bajo la modalidad de escritura pública, más acorde a legalidad que se propugnaba dentro del liberalismo. Con este tipo de acciones, sumadas al compromiso de la beneficencia como motor de acción, la Junta Directiva no sólo superó una bancarrota segura, sino que buscó adaptarse a



los cambios que se impulsaban desde la administración estatal. Sin embargo, el proceso de legislación liberal iría mucho más allá y merece un análisis pormenorizado.

### **3.3 La muerte en Quito durante el Liberalismo. La Sociedad Funeraria Nacional y la estructura funeraria bajo las reformas liberales**

Para fines del siglo XIX, tanto la influencia liberal que venía, sobre todo, de la costa y la debilidad del conservadurismo producida por la escisión con los sectores denominados progresistas, influyeron para que la estabilidad de la Iglesia Católica – y de las entidades vinculadas a ella- como administradora de muerte quede en entredicho. En Guayaquil, gracias a las prácticas de libertad de prensa propugnadas por los progresistas y a la débil estructura del aparato eclesial sumadas a la pujante bonanza de su clase comercial, se habían generado condiciones favorables no sólo para la extensión del pensamiento liberal, sino también para que organismos civiles como la Junta de Beneficencia se hayan hecho cargo de la administración de los cementerios generales de la ciudad y de buena parte del precario sistema de salud de la época. Surgirá así, a fines del siglo XIX, este modelo de administración privado –público de la beneficencia social basado en la existencia de “juntas de notables” ligadas a la administración municipal, conformando la base de un incipiente sistema nacional de salud y bienestar social que será defendido por el pensamiento liberal (De La Torre 2004, 90).

Quito, a diferencia de Guayaquil, es a fines del siglo XIX todavía un espacio muy vinculado a su entorno rural; estructuralmente poco apto para el crecimiento físico y poblacional debido a la presencia de quebradas y accidentes geográficos, al que lentamente van llegando los influjos liberales de la mano de intelectuales y políticos. En este contexto se entiende la importancia del clero en la ciudad y su influencia en todos los aspectos de la vida, desde la cotidianidad más íntima, hasta en las esferas políticas más elevadas. La Iglesia Católica manejaba un sistema religioso de carácter capilar que penetraba en todos los estamentos de la ciudad y, de esta manera, se entiende que la educación en todos sus niveles haya respondido a la doctrina más ortodoxa del catolicismo y que obispos y prelados hayan podido censurar lecturas, hacer vida política e incluso someterse a sus propios tribunales. Se comprende, por tanto, que elementos tan importantes a nivel simbólico como la administración del “buen morir” y de los

cadáveres todavía, a fines del siglo XIX, sean en Quito de dominio único de la Iglesia Católica:

La Iglesia tenía autoridad suprema sobre las almas, la conciencia y el pensamiento. Ninguna desviación estaba autorizada so pena de caer en herejía y condenación [...] Del nacimiento a la muerte, la vida de las personas estaba señalada por la recepción de los sacramentos y los actos religiosos y litúrgicos. Los ritos religiosos eran observados escrupulosamente y señalaban las costumbres y las actividades de la ciudad (Mena 1995, 16 - 30).

A pesar de que sectores considerables de la opinión pública consideraban el recuerdo garciano como un anacronismo de otra época, las relaciones políticas entre el Estado y la Iglesia en el Quito de fines del siglo XIX estaban fuertemente normadas por la vigencia del segundo Concordato<sup>32</sup> que en 1882, en el gobierno de Ignacio de Veintemilla, había sido remozado, pero no cambiado en su parte medular. Sin embargo, ya en el gobierno de Antonio Flores, según advierte Julio Tobar, se notaba un avance de las ideas anticlericales debido sobre todo a las disputas dentro del sector conservador floreano que se había opuesto “neciamente” a las posiciones más ortodoxas. La iglesia también había cambiado, lejos quedaba el legado del papa Pío Nono, autor del célebre *Syllabus Errorum*, y firmante del primer Concordato con García Moreno; el ascenso del papa León XIII significó una ruptura con la férrea posición de su predecesor y estas ideas fueron introduciéndose lentamente en el imaginario quiteño.

Sin embargo, a pesar de la importancia de este cambio en el nivel religioso y cultural, el ascenso de las opciones liberales se dará, según la perspectiva de los intelectuales conservadores, en gran medida motivadas por asuntos de incompetencia política de los gobiernos de turno. El problema de “la venta de la bandera” en el gobierno de Luis Cordero Crespo solamente significó la profundización del cisma conservador ya experimentado anteriormente (Tobar 2001, 63).

Esta situación se volvió insostenible y se profundizó durante la corta administración de Vicente Lucio Salazar: los dados habían sido lanzados y el asentamiento liberal estaba, en

---

<sup>32</sup> Acuerdo entre la Santa Sede y un Estado en el que se regulan, entre ambas partes, asuntos de interés vinculante.

gran medida consumado. La recepción del pensamiento liberal por parte del clero y de la opinión pública, si bien fue negativa, estaba matizada; en junio de 1895, Pedro Rafael González y Calisto, arzobispo de Quito, manifestaba: “Tomad pues las armas y tened buen ánimo [...] más vale morir en el combate que ver el exterminio de nuestra nación y del santuario” (Mena, 1995: 34).

Dentro del mismo movimiento liberal, Roberto Andrade, se quejaba públicamente de las condiciones de los presos políticos del panóptico o de la impunidad frente al crimen cometido en la persona del periodista de oposición Víctor Vivar que según comenta Rodolfo Pérez Pimentel: “[...] fue conducido al Cementerio de San Diego por una escolta al mando del manco [coronel Luis] López. El cortejo era fúnebre y así lo comprendió Vivar. Debieron ser momentos terribles para el joven intelectual cuencano, de sólo treinta años de edad y feliz esposo de una bella joven a quien dejaría viuda.” (Pérez 1987, 208). La intensidad de las transformaciones venideras se pudo sentir en las inúmeras reacciones tanto en el bando conservador como dentro de las facciones al interior del movimiento liberal. Se trata, para comprenderlo de manera burda, de un cambio de una sociedad pre capitalista y católica a otra mayoritariamente católica, pero secularizada y de estructura civil liberal (Mena 1995, 22).

Más allá de las disputas de alto nivel entre facciones conservadoras, progresistas y liberales, el proyecto liberal, en un sentido más amplio, encarnó la incorporación de numerosos sectores sociales indígenas y campesinos a un debate nacional en el que se estaba repensando, de alguna manera, la situación popular y revalorizando activamente la idea del mestizaje como parte de un nuevo proyecto nacional que empezaría a consolidarse legalmente en la Convención Nacional de 1896.

### **3.4 Reformas liberales e influencia en la administración de los espacios funerarios a partir de la Convención Nacional de 1896 y la Constitución de 1897**

La Asamblea Constituyente de 1896 reunida en la ciudad de Guayaquil, días después del flagelo que destruyó al puerto el 5 y 6 de octubre de ese año, fue un espacio fundamental para la deliberación de las ideas liberales y para la consolidación de las mismas dentro de un sistema legal pragmático. Algunos de los 54 diputados que estuvieron presentes en la

Asamblea eran antiguos militantes del progresismo que se habían vinculado a la corriente liberal.

Para la Iglesia, y las entidades que manejaban el modelo gestión de la muerte, resultaban fundamentales las deliberaciones que respecto a su situación tendrían en una Asamblea que distaba mucho de ser homogénea a nivel ideológico. Aunque no había representación conservadora ortodoxa en la misma, las disputas tuvieron lugar incluso entre distintas facciones de representantes liberales que no siempre se caracterizaban por su claridad ideológica.

Ejemplificadora resulta la posición de Manuel Franco, quien se había integrado a la Asamblea a pesar de las críticas por el asesinato de Vivar, y que se enfrentaba a las posiciones de liberales más informados como era el caso de Julio Andrade, Juan Benigno Vela o Luis Felipe Borja e incluso con las ideas de comerciantes costeños como Lizardo García, José Luis Tamayo o Emilio Estrada.

En esta Asamblea los debates sobre el tema religioso fueron preeminentes muy al disgusto de Alfaro que no tenía una marcada posición anti eclesial. La posición más radical estuvo encabezada por José de Lapierre quien propuso frontalmente la anulación de la vigencia del Concordato con la Santa Sede y la sujeción del aparato eclesial al poder civil y sugirió, además, la supresión de conventos y monasterios por considerarlos focos de infección física y moral “que reclaman de la higiene y su acción benéfica” (Tobar Donoso 2001, 65). Se entiende, por tanto, que hacía referencia también a las condiciones estructurales de los equipamientos religiosos –criptas incluidas- que debían ser intervenidas por la maquinaria sanitaria que reclamaba el progreso.

A pesar de los acres debates y extremas posiciones respecto del aparato religioso, los resultados que aparecieron en forma de ley en la Constitución no reflejaron la totalidad del malestar del liberalismo radical. Bajo el Título III “De la religión” constó un único artículo, el 12, que versaba: “La Religión de la República es la católica, apostólica, romana, con la exclusión de todo culto contrario a la moral. Los poderes públicos están obligados a protegerla

y hacerla respetar.” (Constitución Política de 1896). Situación que provocó malestar en grupos liberales radicales, pero también entre sectores conservadores que vieron en esta carta magna un suerte documento ambiguo y falso. Tobar Donoso en su análisis de la Constitución considera que basta este artículo que reconoce la “protección” del Estado hacia la fe católica para invalidar la legalidad de la misma en tanto reconoce la preeminencia e importancia de la religión.

Sin embargo, el alcance de la ley es más amplio y en el artículo 13 establece: “El Estado respeta las creencias religiosas de los habitantes del Ecuador y hará respetar las manifestaciones de aquellas [...] Las creencias religiosas, no obstan para el ejercicio de los derechos políticos y civiles” (Constitución política de 1896). Este artículo abre paso a un nuevo debate que tiene que ver con las garantías constitucionales básicas para personas que no profesaren el catolicismo, entre estas, la libertad de inhumación dentro de los cementerios generales del país, cosa que anteriormente era impensable. Es así que, a pesar del reconocimiento legal de la religión católica como la oficial, esta carta magna, hirió al sentimiento conservador más nuclear. Dirá Tobar Donoso: “La proclamación de la libertad de cultos no pudo menos que herir, en lo más vivo, el alma católica de los ecuatorianos” (Tobar 2001, 69).

El clima social luego de la aprobación de esta Constitución no fue sereno, llegaron protestas como el manifiesto del Episcopado del 28 noviembre 1896 que incitó a la rebelión nacional ante la aplicación de la norma fundamental y, además, célebres fueron los acontecimientos de mayo de 1896 en Riobamba donde facciones conservadoras, pertrechadas en el templo jesuita, enfrentaron a guarniciones liberales y fueron derrotadas.

Además de lo descrito, la Constitución de 1897 promulgó la igualdad ante la ley, la libertad de pensamiento, la abolición de la pena de muerte cuando estuviese relacionada con asuntos políticos, y la defensa absoluta de la vida. En el tema de la administración clerical se prohibió el ingreso de nuevas órdenes católicas extranjeras, se abolieron los fueros religiosos, se prohibió que clérigos extranjeros fuesen prelados o que administrasen bienes eclesiales, al tiempo que se suprimió la participación del clero en el Consejo de Estado. Todas estas

normativas debían estar sustentadas en aparatos legales aplicables y, en tal sentido, surgirán tres leyes cuyo impacto sobre la administración de la muerte es deseable analizar: la Ley de Patronato de 1899, la Ley de Cementerios de 1900 y la Ley de Cultos de 1904.

### **3.4.1 Ley de Patronato de 1899**

La ambigüedad de la Constitución de 1897 en lo referente al tema religioso fue el puntal de batalla en los debates contra la aprobación de la Ley de Patronato; Honorato Vásquez, conservador, aseveró en el Congreso que el Estado, sometido a la Carta Magna, debería proteger a la Iglesia Católica y no desconocer que los derechos de libertad eclesiástica y de propiedad pretendían ser, cuando menos, reformados. (Tobar 2001, 154 -156). Lo cierto es que el Congreso de 1899 pretendía generar un nuevo marco legal que permitiese superar al Concordato reformado de 1882, en tanto, las conversaciones con los representantes que habían llegado del Vaticano, y que habían negociado con el representante ecuatoriano José Peralta, habían resultado inútiles.

Esa así que el 11 de septiembre de 1899, contra las voluntades de los sectores eclesiásticos y conservadores, se decretó la Ley de Patronato en sustitución del Concordato. Con ella entraron en juego nuevas reglas para la administración de los bienes eclesiásticos, cementerios incluidos, y para su funcionamiento ulterior.

En su artículo 1, la ley determinó, reafirmando lo dispuesto en la Constitución de 1896, que la religión ecuatoriana será la “católica, apostólica y romana”, pero que su ejercicio y su manifestación bajo la forma de derecho canónico, serán permisibles únicamente si no se contraponen a las instituciones del Estado (Ley de Patronato de 1899). Por tanto, el Congreso será el encargado de la elección de obispos a ser presentados a la Santa Sede y, también tiene a su cargo el deber de estructuración y designación de las diócesis religiosas. El ejecutivo, por su parte, debía nombrar a curatos y dignidades con base en las ternas presentadas por el Congreso, al tiempo que debía receptor las promesas de su cargo y ejercicio a los arzobispos y obispos.

El tema medular de Ley está en su artículo octavo que dispone: “El Estado suministrará por una ley especial, las rentas para el sostenimiento del clero y del culto. Mientras se expidiere la ley, el Erario preverá esas rentas” (Ley de Patronato de 1899). Para que sea posible esta regulación estatal, el régimen patronal estipula en su capítulo segundo la normativa sobre los bienes eclesiales y decreta: **“Los bienes de las órdenes religiosas, capítulos Catedrales, Seminarios, Cofradías y parroquias serán administrados por los respectivos colectores, procuradores o síndicos.”** (Ley de Patronato de 1899). Esta Ley, por tanto, quita la posibilidad de administración directa de los bienes eclesiásticos y, mediante una administración estatal –que en ese momento todavía no estuvo definida en la práctica– pretendió distribuir los excedentes de los bienes religiosos (haciendas, rústicos, etc.) al sistema de beneficencia que existía desde el siglo XIX. Evidentemente, fuera de los predios hacendatarios y de producción, algunos de los bienes más redituables de la administración eclesiástica eran los cementerios; su administración que con esta ley quedaba en el limbo, sería regulada un año más tarde.

### **3.4.2 Ley de Cementerios de 1900**

En las discusiones concernientes a la Ley de Patronato, denuncia Tobar Donoso, se excluyeron algunos elementos que tenían que ver con las rentas conventuales y con la administración económica de los cementerios. Todo tenía que ver, indica el pensador conservador, con una maligna estratagema que se plasmaría en leyes especiales para la supervisión de esos ramos. Afirma al respecto: “[...] ningún senador se atrevió a descubrir la entraña sectaria del proyecto y, sobretodo, la injuria a los derechos de conciencia cristiana” (Tobar 2001, 184).

La convulsión y división que ocasionaron los debates de la llamada Ley de Cementerios profundizaron el cisma existente entre católicos y liberales: por un lado se estaba tocando un tema considerado sagrado para los católicos, pues más allá de la administración religiosa de los cementerios, éstos dentro de su fe son el receptáculo de la Iglesia yacente en espera de la promesa de la resurrección, mientras que para los liberales, era deseable asegurarse un espacio postrero en tierra sagrada pues, como se ha escrito con anterioridad, en gran parte tenían formación y creencias católicas. Leonidas Plaza, en el Congreso de 1900 afirmó: “la materia sepulta no tiene religión”, mientras que la respuesta de uno de los opositores a ley fue:

“dejemos tranquilos a los muertos.” (AAN. Actas de debate para la Ley de Cementerios de 1900)

La parte medular de la Ley, que fue expedida el 29 de septiembre de 1900, estaba plasmada en su artículo segundo que manifestaba: “Todo cementerio público será laico, y su administración estará a cargo de las municipalidades o de las juntas de beneficencia respectivas.” Este artículo afectaba a una de las fuentes más importantes de financiamiento con las que contaba la Iglesia Católica y sus hermandades funerarias ya que incluso los cementerios parroquiales destinados para la inhumación de personas pobres, eran administrados por clérigos que cobraban rentas por la inhumación y por las misas de rigor siguientes. Sin embargo, el gran rechazo se produjo en los sectores de la élite conservadora que se veían obligados a compartir el espacio de inhumación, no sólo con personas no creyentes, sino de distinto estrato social.

Algunos miembros de la Hermandad de Beneficencia Funeraria habían previsto, de alguna manera, este escenario y a ello respondieron muchos de los intentos de modernización y “proto” secularización de la organización. Durante los primeros años del siglo XX se intentó disimular en San Diego, no solamente los procesos de gestión religiosa en la muerte, sino también aquellos “desórdenes” sociales que a los ojos de los hermanos eran mal vistos por la opinión pública. Se buscaba, que en lugar de visualizar la imagen de la Hermandad junto a la de la gestión religiosa, se la asocie al paradigma de la beneficencia propugnado por el liberalismo y a los procesos de gestión mortuoria civilizadores encarnados en las ideas de progreso y civilización. Durante los primeros años del siglo XX, los directivos, motivaron el cierre del Cementerio en los primeros días de noviembre para evitar actos que consideraban indeseables: en una nota publicada en diario El Comercio el 3 de noviembre de 1907 bajo el título “cementerios cerrados” se puede leer en referencia a los nuevos ocupantes del Cementerio de San Diego: “[...]no faltan quienes conviertan al campo santo en un lugar de escándalos é inmoralidades” (El Comercio, 3 de noviembre de 1907).

Estas previsiones no eran exageradas, puesto que la Ley disponía, además, de un mecanismo de enajenación de los cementerios que no tuviesen interés público y así lo expresa en la cláusula de expropiación del artículo 1: “Todo cementerio público que no pertenezca a la



Municipalidad o Junta de Beneficencia laica, será expropiado y su precio se pagará por el Erario. También son expropiables por cuenta de la nación, los cementerios particulares, a juicio del poder Ejecutivo.” (Ley de Cementerios de 1900). Este acápite, problemático por demás, dejó abierta una puerta que no pudo ser cerrada, pues los recursos fiscales para las pretendidas enajenaciones no existieron en el erario y las mismas expropiaciones no eran demandadas por la población que veía con buenos ojos la administración eclesiástica de la muerte y de los muertos, aunque compartía, en gran medida, la apertura de cementerios municipales generales.

Esta normativa legal, sin embargo, no solamente regulaba a los cementerios de administración religiosa, sino que también ponía límites y marcos a la instalación de lugares de inhumación privados como el que surgió en las primeras décadas del siglo XX junto al cementerio de San Diego<sup>33</sup>. En su artículo 5 la ley disponía: “Prohíbese el establecimiento de cementerios públicos que no sean laicos. Los cementerios privados no podrán establecerse sin permiso del Ejecutivo, y los hoy existentes se conservarán sino contravinieren a los reglamentos de higiene pública, dictados por la respectiva municipalidad” (Ley de Cementerios de 1900).

El carácter público de los cementerios o las regulaciones para los espacios funerarios privados no fueron los únicos elementos en la Ley que generaron controversia; en el artículo 18 se decreta:

Se fundarán cementerios para los cadáveres que no puedan sepultarse en sagrado, especialmente en poblaciones donde sean frecuentes las inhumaciones de individuos no católicos. Para tal objeto se destinará un lugar profano, obteniéndolo con fondos municipales, y, donde fuere imposible, el terreno de estos cementerios se obtendrá secularizando y separando una parte del cementerio católico, que quedará separada del no católico por una cerca (Ley de Cementerios de 1900).

---

<sup>33</sup> Este Cementerio particular tiende a ser confundido con parte del Cementerio. Corresponde a un espacio de inhumación particular, en el que según comenta su sepulturero: “hay enterrados de la Guerra de los Cuatro Días de 1932”. En este espacio están enterrados miembros de las familias: Gómez de la Torre, Zaldumbide, León, Freile, Larrea, González, Artigas, Aguirre, entre otras. El último enterramiento ocurrió en el año 2001.

Esta, se puede entender, fue la gota que derramó el vaso, ya que no solamente se pretendía secularizar los cementerios, sino, además, despojarlos del carácter simbólico confesional de que se revestían. El pretendido ingreso de disidentes a los cementerios generó más rechazo entre la población conservadora; se habían confundido dos cuestiones distintas: la necesidad de un enterramiento digno para todas las personas y la necesidad de abarrotar espacios funerarios católicos de no creyentes. Esta medida representaba, para los detractores de la Ley, una afrenta a la fe pues consideraban a los cementerios una prolongación de la Iglesia en tanto eran espacios sagrados: “Nuestros antiguos cementerios fueron siempre una prolongación de la Iglesia, o mejor dicho, parte y dependencia suya” (Tobar 2001, 186).

Las discusiones al respecto fueron largas y tortuosas, la población atemorizada en los sermones dominicales, tampoco vio con buenos ojos este primer intento secularizador. Los diputados opositores clamaban por la adopción del protocolo que José Peralta había estado negociando con Monseñor Pedro Gasparri, representante de la Santa Sede, según el cual se aceptaba que las personas de otros credos pudieran tener sus propios cementerios. Escribió el Arzobispo González de Calisto: “[para] hacer valer el derecho de los disidentes para ser sepultados en un cementerio, lo natural es establecerlo para ello en condiciones apropiadas, y dejar que los católicos, que son la totalidad de los ecuatorianos depositen sus restos en cementerios católicos” (Tobar 2001, 190).

El Congreso no tomó en consideración estas posiciones y aprobó la Ley íntegramente teniendo como base que **el cementerio debería ser público y laico, los catafalcos internos, tumbas y mausoleos privados y, tal como corresponde, en cada uno se debían bendecir los restos de acuerdo al credo del difunto o de su familia.**

Las nuevas reglas del juego que se emanaban de esta Ley obligaron a que la Iglesia genere soluciones ingeniosas, más aún cuando contaban con el respaldo de una población mayoritariamente católica. Las ambigüedades de la Ley respecto a los mecanismos de expropiación y sobre la posibilidad de administraciones mediante juntas de beneficencia fueron aprovechadas para promocionar a los cementerios, generales y parroquiales, como obras piadosas (de beneficencia) y no como emprendimientos lucrativos. Los miembros de la

Hermandad Funeraria de Nuestra Señora del Santo Rosario, a raíz de la aplicación de esta Ley, hicieron continuas revisiones a sus estatutos con el fin de secularizar la empresa; así de hermanos pasaron a ser socios y se creó formalmente en 1907 la Sociedad Funeraria Nacional. (Artieda 2011, 7). Este complejo proceso de supervivencia de los intereses de grupos vinculados – más no pertenecientes- a la Iglesia Católica bajo el gobierno liberal demostraría que existieron formas ingeniosas de corporativización que permitieron, no solo el resguardo de los mentados intereses, sino que dentro del gobierno liberal experimentaron un acelerado florecimiento. De todas maneras, dentro del programa filosófico doctrinal de los gobiernos liberales no existieron sucedáneos válidos para afrontar temas liminares y profundos como el fin de la vida y la inhumación de los restos, situación que dejó, en gran medida sin sustento práctico a esta reforma legal.

### **3.4.3 Ley de Cultos de 1904**

La Ley de Cultos de 1904 fue el mecanismo propicio para ejecutar lo dispuesto en la Ley de Patronato en referencia a la administración de los bienes eclesiales. La sección medular de la Ley se encuentra en capítulo 3, artículos del 13 al 20, y hace referencia al mecanismo de expropiación de predios rústicos (haciendas sobre todo) pertenecientes a las comunidades religiosas, su arrendamiento y administración por parte de un sistema nacional de beneficencia que se sustentará en las juntas de beneficencia municipales preexistentes.

Tal como estaba dispuesto en la Ley de Patronato, mediante esta Ley se constituye un mecanismo para la recolección de los fondos para el mantenimiento de las comunidades religiosas vía el Estado y, además, se genera un mecanismo de administración de los excedentes, que de haberlos pasarían a ser parte de los fondos de las juntas de beneficencia administradoras.

Con esta Ley se consolida la separación legal entre Iglesia y Estado, no sin conflictividad. Las autoridades eclesiásticas protestaron airadamente contra una ley que les resultaba opresora y dictatorial. Federico González Suárez, entonces arzobispo de Ibarra, en el proceso de aplicación de la ley recibió un comunicado del Gobernador del Carchi solicitándole la nómina de los bienes de la Iglesia en la provincia, la respuesta de prelado fue contundente: “[...]”

Preferiré mil veces que se acabe la Diócesis, antes que aceptar ni un céntimo para conservarla, si ese céntimo ha de ser ajeno y sacado con violencia de las manos de sus legítimos dueños” (González Suárez 1913: 208).

A pesar de los alcances previstos en estos mecanismos legales, y tal como se ejemplificado, su aplicación fue compleja o inexistente. A pesar de todo, para lograr la ejecución de lo previsto en esta Ley de Cultos, se expedirá en 1908 la Ley de Beneficencia que será analizada más adelante.

#### **3.4.4 Constitución liberal de 1906**

Si bien el proyecto de separación entre Iglesia y Estado se había consolidado con la expedición de la Ley de Cultos de 1904; la idea del Estado laico había sido reforzada por otros cuatro proyectos legales fundamentales: la Ley Instrucción Pública de 1897, la Ley de Registro Civil de 1900, la Ley de Matrimonio Civil de 1902 y la Ley de Divorcio de 1904. Todos estos proyectos legales generaron un costo político importante para el segundo gobierno alfarista; el caudillo, tal como señala Ayala Mora, tuvo que dejar de lado su política de “perdón y olvido” para permitir actos de intimidación a sectores vinculados a la opinión pública de oposición (Ayala Mora 2002, 157).

Nuevas revueltas conservadoras se encendieron en algunas zonas del país debido a la aplicación de estos instrumentos legales y, en gran medida, también por el retorno de Alfaro a la presidencia de la República. Ante el escenario de inestabilidad que se avizoraba, Alfaro, dudaba entre la conveniencia o no de la Ley de Patronato o si debía continuar con el proceso de secularización del Estado. González Suárez fue nombrado, contra la legalidad local, Arzobispo de Quito en 1906 y Antonio Vega Muñóz, caudillo conservador azuayo, cayó muerto en condiciones misteriosas mientras encabezaba una rebelión contra el gobierno. Como era de esperarse, la muerte del notable cuencano, que apareció formalmente como un suicidio, generó un nuevo mártir contra el proyecto alfarista. El nuevo Arzobispo de Quito expresó en su manifiesto del 20 de octubre de 1906:

No al patronato, porque es la dependencia, la servidumbre, la absorción de la Iglesia por el Estado. No a la separación [entre Iglesia y Estado], porque es una de estas utopías sociales, en que es tan fecundo el liberalismo; pero no pasa de ser mera utopía, pues en la práctica lo que en verdad hay es una terca injusticia y opresión, una guerra despiadada: El Gobierno reclama que la Iglesia esté separada del Estado; no obstante la Iglesia está tan separada del Estado, como la paloma de las uñas del gavilán [...] (Tobar 2001, 313).

En este contexto particular se consolidó la separación entre Iglesia y Estado mediante la promulgación de la carta Constitucional de 1906 basada en, sus aspectos medulares, en el proyecto presentado por Juan Benigno Vela que a su vez se sustentaba en tres pilares: separación entre Iglesia y Estado, libertad de conciencia y educación laica. En esta Carta Constitucional se suprime el artículo III de la 1897, es decir, no se menciona a la religión católica como la oficial del Estado, se declara oficialmente la supremacía de la Constitución por sobre cualquier otro instrumento legal (laico o religioso), se amplían las atribuciones del Consejo de Estado, suprime la pena de muerte y se consolida el laicismo educativo nacional sustentado por las municipalidades del país (Ayala Mora 2002, 161).

### **3.4.5 Ley de Beneficencia de 1908**

Esta Constitución ha sido históricamente considerada como la consolidación legal de los principios liberales en el Ecuador: “La libertad de cultos se afirmó sin limitación alguna. Las garantías individuales alcanzaron su mayor expresión.” (Pareja (1979) 2009, 90). En la preeminencia de esta Carta Magna se asentarán, hasta 1928, las estrategias de los administradores de los cementerios y camposantos religiosos o privados en conjunto, casi siempre, con la idea de beneficencia social.

La administración liberal no veía con malos ojos la participación de actores privados en la administración de sectores vinculados al servicio social y, tal como refiere Ayala Mora (2002, 121), se consideraba a la beneficencia como una función que podía funcionar de manera subsidiaria al aparato estatal. Es así que para el gobierno liberal era deseable la consolidación de un sistema de juntas de beneficencia y organizaciones civiles basado en el que había funcionado en Guayaquil desde fines del siglo XIX y que había servido de base para la consolidación de las juntas de beneficencia municipales a lo largo del país. Alfaro había

promovido la fundación de juntas de beneficencia en Quito 1896, Latacunga 1898, Babahoyo 1903, y Cuenca 1904.

Desde 1888 a 1908 se busca la transición de una beneficencia local a una nacional (De la Torre 2004, 150) mediante la creación de entidades desarticuladas e individuales que pudiesen, en conjunto, dotar al país de un sistema de administración en temas relacionados con el bienestar social y la salud, sin que fuesen necesariamente parte de la institucionalidad estatal. Por tanto, este sistema privado – público, apareció como el mecanismo adecuado para poner en vigencia lo que se había estipulado en la Ley de Patronato. Como se comprenderá, los debates y presiones que se dieron a nivel legislativo fueron álgidos. De las actas del congreso Julio Tobar cita una intervención del general Plaza: “Y una vez desaparecido el peligro de la frailecía, secularicemos todos sus bienes. Bien está que el Estado tenga injerencia en la administración de ellos mientras haya en el Ecuador conventos y frailes; más eliminados éstos, aquellos bienes deben ser propiedad de la Nación y destinarse sus rentas a objetos de beneficencia” (Tobar 2001, 339).

Esta afirmación de Leonidas Plaza resume de manera muy básica el espíritu que se pretendía dar a la Ley de Beneficencia, es decir, administrar los bienes de las órdenes religiosas mediante el uso de un proto sistema de ayuda social ya constituido y generar mecanismos para el aprovechamiento de los excedentes, si los hubiere, en obras de beneficencia. En su artículo primero la Ley dispone: “Decláranse del Estado todos los bienes raíces de las Comunidades Religiosas establecidas en la República.” El segundo artículo complementa al primero y establece: “Adjudícanse las rentas de los bienes determinados en el Art. 1 a la Beneficencia Pública” (Ley de beneficencia de 1908).

Para consolidar metodológicamente este sistema en la ley se pedía (o exigía) el inventario de los bienes de las distintas comunidades religiosas para su avalúo y su catalogación ulterior. Se trataba de los bienes productivos pertenecientes a la Iglesia (haciendas, fincas, pastizales, etc.) y, por tanto, la Ley también debía precautelar, de alguna manera, la subsistencia de los religiosos que se habían sustentado por las rentas y producción de los bienes incautados. En su artículo sexto la ley expresa: “Las Juntas de beneficencia invertirán hasta la mitad de las rentas

de los bienes nacionalizados, en suministrar sustentación a los religiosos y religiosas actualmente profesos, y que hayan tenido derecho a los frutos de dichos bienes” (Ley de Beneficencia de 1908).

Operativamente se crearon tres juntas centrales de beneficencia, sustentadas en las juntas municipales antes mencionadas: Quito, Cuenca y Guayaquil. Estas juntas funcionaron dependientes del Ministerio del Interior, Policía y Beneficencia, y cada una de ellas, debía controlar a su vez las llamadas juntas parroquiales de beneficencia, que no eran sino juntas menores existentes en ciertas capitales de provincia. Quito, por ejemplo, controlaba: Carchi, Imbabura, Pichincha, León, Tungurahua, Chimborazo y Bolívar. De todas formas, la existencia de este sistema de juntas centrales, no supuso una homogenización en el manejo ni de los bienes administrados, ni de las obras a cargo de cada junta. El caso guayaquileño es distinto, la Junta de Beneficencia de esa ciudad no aceptó el encargo del resto de juntas de la costa, pues en buena medida, los notables liberales que dirigían la Junta, no querían la intromisión estatal en la misma. Sin embargo, y a pesar de las problemáticas descritas, el Estado generó un “instrumento legal ideológico” que manejó sus propios recursos (aunque muchas veces fueron escasos) y que asume el problema social de velar por la población desprotegida desde los centros urbanos más poblados (De La Torre 2004, 152).

Resulta interesante la manera en que el uso del término “beneficencia” y sus alcances prácticos entraron continuamente en disputa en el país de comienzos de siglo. **Los espacios de la muerte que habían quedado bajo la administración de una impracticable Ley de Cementerios empezaron a optar sistemáticamente por el calificativo de “instituciones de beneficencia”** y como el carácter de la Ley era delegativo, permitió que algunos emprendimientos privados y rentables puedan mimetizarse con obras pías gracias a una mascarada legal. Es necesario mencionar que este sistema generado por la Ley de Beneficencia de 1908, y que será reemplazado por la ley de asistencia pública de 1925, fue la base para la consolidación de un verdadero sistema sanitario que se plasmará definitivamente en los años 60 con la creación del Ministerio de Salud Pública y con la especialización del Ministerio de Bienestar Social.

La Revolución Liberal implicó una serie de procesos legales complejos y de lenta asimilación por parte de los sectores sociales urbanos debido a los cambios que propugnaba: "la educación laica, la separación de la Iglesia Católica del Estado, la emergencia de nuevos sentidos en la formación de la opinión pública, la liberación del concertaje, la integración del territorio a través del ferrocarril, entre otros" (Prieto 2010, 267). En gran medida, la sensación que produjo la obra liberal estaba relacionada con la idea de haber integrado el país al concierto internacional.

**Figura 27.** San Diego hacia 1901. Esta imagen da cuenta de la gran dinámica social que tenía el Cementerio a inicios del siglo XX. Las inhumaciones para sectores desfavorecidos económicamente servían para que la Hermandad de Beneficencia Funeraria consolide su posición como entidad de beneficencia.



Fuente: ANF. Fotografía de Paul Grosser

La consolidación del modelo agro exportador va a consolidar, a partir de las primeras décadas del siglo XX, la caducidad del modelo concéntrico de crecimiento urbano. Los efectos de la crisis cacaotera y los resultados de la Gran Depresión se van a visibilizar en la urbe en la ruptura del casco histórico, en la expansión longitudinal de la ocupación y en nuevas maneras de habitar de los espacios centrales caracterizadas por sofisticadas formas de segregación (Carrión 1987; Naranjo 1999). La llegada de poblaciones migrantes al centro de la ciudad, desde los años veinte, va en paralelo a la edificación de nuevas urbanizaciones en los extremos



de la ciudad (La Colón, La Mariscal) con el fin de adoptar modelos civilizatorios provenientes de Estados Unidos, principalmente (Salvador 2009).

### **3.5 La beneficencia como razón de ser**

Si bien la Ley de cementerios de 1900, fue en gran medida inaplicable, la implantación del sistema liberal motivó para que la Hermandad Benéfica Funeraria haga adaptaciones y tome ciertas precauciones. Las primeras tuvieron lugar en el espacio mismo del Cementerio; la noción de un lugar laico y abierto obligó a que San Diego reciba a personas de credo distinto, de estratos económicos bajos e incluso a criminales o suicidas (figura 26). Este proceso no fue fácil ya que como se ha explicado, se consideraba al cementerio como tierra sagrada y la llegada de estos “ocupantes” preocupaba mucho a los católicos más conservadores, puesto que consideraban que era una suerte de contaminación moral del camposanto. En 1903, La Junta Directiva promovió algunas mejoras estructurales en San Diego y, “la bendición de los nichos y del suelo en que se habían sepultado los cadáveres de los hermanos, en atención á que el cementerio estaba profanado por la inhumación de cadáveres de suicidas y disidentes” (ASFN-SD. Boletín especial. 28 de junio de 1911: 110).

El otro caballo de batalla de la Hermandad Benéfica Funeraria fue el apuntalamiento de la idea de beneficencia como razón de ser de la organización; si bien esta noción había estado presente desde el surgimiento mismo de la Hermandad, el término y sus alcances estaban siendo redefinidos continuamente desde una óptica más vinculada a la antigua noción de caridad hacia una más acorde a al modelo de gestión social del liberalismo. La cualidad benéfica de la Hermandad se convirtió, por tanto, en el mecanismo adecuado de negociación con instancias de administración municipal y nacional.

La asunción de un modelo de beneficencia acorde con los dictámenes de la idea de modernidad significó a la Hermandad una redefinición filosófica, más aún cuando en sus filas también habían miembros moderados e incluso con afinidad liberal. Fue así que la condición de entidad benéfica debía ser continuamente promocionada a fin de obtener beneficios y márgenes de negociación con instancias de poder. Esta condición no era privativa de organizaciones funerarias, la Junta de Beneficencia de Quito, también negociaba sus

condiciones de funcionamiento promoviendo su cualidad de entidad benéfica; el 25 de septiembre de 1900, por ejemplo, la Junta de Beneficencia solicita distintos favores al Municipio, entre ellos la dotación de 4 pajas de agua para el comienzo de la obra del nuevo Hospital de Caridad, y para esto, describe su acción en beneficio de las personas necesitadas y enfocada en la previsión de situaciones que puedan generar situaciones de enfermedad catastrófica y mortandad (AMH. Actas de Cabildo. 0588/1900. Pp.165).

La Hermandad de Beneficencia Funeraria, como es lógico, también recurrió a la promoción de sus acciones benéficas para consolidar sus procesos de negociación. Uno de los temas que más preocupaba a principios del siglo XX era el impuesto que el Municipio había gravado al rodaje de carrozas funerarias; resultaba tan oneroso que la Hermandad intentó sistemáticamente obtener la exención de dicho impuesto. En 1900, y tras la negativa municipal, se optó por realizar ciertos traslados en coches particulares para abaratar los costos en relación con los ofrecidos por otras agencias funerarias. Esta misma condición benéfica de su obra motivó, en 1903, para que se solicitó la porción de terreno que les había sido enajenado por el gobierno en 1844. Argumentaron que sin ese terreno el ensanchamiento del cementerio sería imposible y que sin el espacio no podrían cumplir con los enterramientos para pobres. Este reclamo, sustentado en los servicios que la hermandad brindaba a los necesitados, se repitió en 1906 cuando se acuerda: “hacer saber al Gobierno, que la parte del cementerio destinada á la inhumación gratis de los pobres se hallaba muy estrecha, á fin de que atenta a esta circunstancia, se decida á devolver á la Hermandad, previo el pago del valor correspondiente, el terreno que se le expropió para construir un lazareto, obra que nunca se realizó” (ASFN-SD. Boletín especial. 28 de junio de 1911:107- 115).

Como se puede ver, a pesar de apelar al carácter benéfico de su acción, la vinculación histórica de Hermandad a la Orden Dominica, ponía en entredicho el esfuerzo secularizador que habían realizado. Muchos de los pedidos que habían hecho al Cabildo y al Gobierno habían sido rechazados sistemáticamente. En este contexto, La Junta Directiva de 1907 decide generar una nueva comisión para que remoce los estatutos la Hermandad con el fin de “que guardasen armonía con las necesidades sociales y especialmente con el espíritu que, dada la época, debía informar la Institución y garantizarle sus derechos” (ASFN-SD. Boletín especial. 28 de junio

de 1911:107- 117). El objetivo de esta revisión estatutaria era claro: se quería actualizar filosóficamente a la Hermandad, protegiendo su sentido católico; se buscaba la fórmula legal que actualizase la Hermandad a los tiempos liberales.

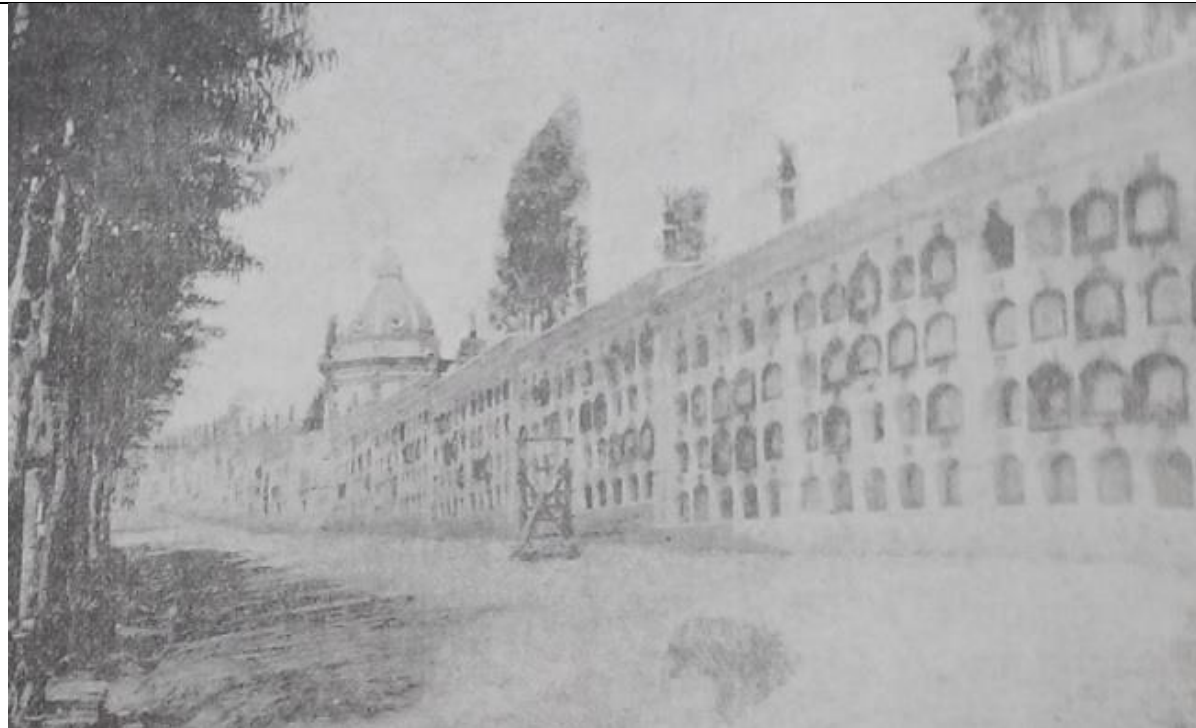
Los nuevos estatutos promulgados el 18 de noviembre de 1907, y validados según acuerdo público número 1197, cambiaron la denominación de la organización; desde entonces, La Hermandad de Beneficencia Funeraria de Nuestra Señora del Santo Rosario empezó a denominarse Sociedad Funeraria Nacional. El cambio de nombre no supuso solamente una actualización de la organización, detrás de este cambio se puede observar de manera ejemplar el funcionamiento y las limitaciones del proyecto secularizador propuesto desde el Estado. De hermanos, pasaron a socios, y de una hermandad a una moderna sociedad; sin embargo, los miembros de la Junta Directiva cuidaron con celo, detrás de la nueva norma estatutaria, la formulación religiosa de la Sociedad.

La nueva regulación estatutaria se había sustentado en reformas físicas y filosóficas que se venían llevando a cabo desde, por lo menos, una década antes. En 1905, el Cura de San Blas había solicitado al Cabildo el cierre definitivo del cementerio parroquial por considerarlo anti higiénico (AMH. Actas de Cabildo. 591/1905/ 304). El resto de cementerios parroquiales ya había cerrado sus puertas, mientras que en parroquias cercanas como La Magdalena se erigían nuevos cementerios extra muros para las comunidades vecinas a Quito. En este mismo año, la Junta de Beneficencia se quejaba de la lamentable condición de los cementerios de El Tejar y San Diego y promovió ante el Cabildo la creación de un cementerio municipal que no se concretó por falta de fondos en las arcas municipales (AMH. Actas de Cabildo. 591/1905/387 -388).

La renovada Sociedad Funeraria Nacional no se había quedado atrás; lejos habían quedado los años de crisis gracias al trabajo continuo de nuevas juntas directivas que habían comprendido la manera en que debía administrarse un cementerio contemporáneo. Desde principios del siglo XX se habían ejecutado mejoras continuas en el Cementerio, al tiempo que se buscaba insistentemente el funcionamiento externo de una agencia funeraria “moderna” que empezó a ofrecer sus servicios, en los bajos del Colegio Jesuita, desde 1901. Esta agencia funeraria

empezó a trabajar en horario estable desde las 7 de la mañana a las 7 de la noche y se precauteló que siempre tenga en existencias, tanto féretros de todo tipo, como ceras y demás elementos necesarios para las exequias. Los bienes funerarios debían ser reemplazados cada cierto tiempo para cumplir los dictámenes higiénicos que exigía la Sanidad Pública.

**Figura 28.** Nuevos pabellones de nichos edificados en el sector occidental del Cementerio de San Diego hacia 1910. Las estructuras de la época eran tenidas como modelos de inhumación sanitariamente eficaz.



Fuente ASFN-SD.

En el Cementerio, la Sociedad edificó nuevos pabellones de nichos en el área occidental al tiempo que se realizaban obras en los antiguos nichos primarios que se encontraban en mal estado (figura 27). Para poder cumplir con las obligaciones tributarias, de las que no había sido declarada exenta (AMH. Actas de Cabildo. 588/1901), la Sociedad elevó el valor de los nichos para inhumación, aunque abarató los valores de los terrenos para la edificación de mausoleos hasta la mitad de la primera década del siglo XX. También, a falta de un archivo para los libros diarios y documentos de la Sociedad Funeraria Nacional, se ordenó la compra de un armario para “coleccionar” y mantener en orden esos papeles. Para combatir la saturación del espacio se reglamentó la construcción de mausoleos y se prohibió que los mismos tengan gradas o escaleras que afecten al resto de espacios y, tanto mausoleos como

otros espacios de inhumación vendidos, empezaron a ser registrados mediante escritura pública. Se trató del surgimiento de un gestor profesional de la muerte.

En cuanto a la administración religiosa, quedaban suspendidos –temporalmente- los servicios de la capellanía por dictamen de los estatutos. Y, se determinó, en el artículo 23 de la nueva reglamentación, que las cuentas de la tesorería serían revisadas únicamente por tres miembros de la Sociedad, sin que en el informe tenga opinión la Curia Metropolitana que hasta entonces “revisaba y juzgaba” las cuentas de la tesorería (ASFN-SD. Boletín especial. 28 de junio de 1911:107- 117).

Estos emprendimientos, tanto estructurales como ideológicos, que fueron llevados a cabo por la Sociedad Funeraria Nacional generaron una empresa exequial que se colocó a la vanguardia del campo funerario quiteño. Los servicios funerarios, que eran prestados cada vez con más frecuencia, permitieron mantener a flote económicamente a la institución, mientras que las inhumaciones de beneficencia le permitieron seguir promoviendo la imagen benéfica que, ciertamente, tenía la obra de la Sociedad.

Este éxito administrativo no caracterizó a la Junta de Beneficencia de Quito que se veía obligada a esperar los flujos monetarios del erario nacional. Para intentar paliar la situación crítica del organismo benéfico y, tal como funcionaba en Guayaquil, el 27 de febrero de 1904 se instauró el reglamento del ramo de suertes (lotería) con el fin de obtener fondos; la reglamentación tuvo la aprobación del Ministro de Beneficencia, Miguel Valverde, en el gobierno del general Leonidas Plaza, el 4 de marzo del mismo año (Sánchez 2008: 71).

Si bien las loterías funcionaron a lo largo de una década, pronto dejaron de ser atractivas para el público, situación que puso en apuros a la Junta. Este escenario motivó para que en 1906, junto con la hasta entonces Hermandad Funeraria, se envíe un emisario a la Asamblea Constituyente “para que dé a la Junta de Beneficencia de Quito la posibilidad de enajenar el terreno adyacente al cementerio, por cuanto no se llevó á cabo la construcción del lazareto y la Hermandad necesitaba ensanchar el Cementerio San Diego. (ASFN-SD. Boletín especial. 28 de junio de 1911). Las negociaciones se concretaron, aunque para fines de esta década se veía

con impotencia el rápido colapso de la estructura funeraria existente, y dada la imposibilidad de expansión se empezó a pensar en proyectos estructurales que concentren los difuntos y optimicen el uso de los espacios.

### **3.6 El ideal benéfico, la muerte de Alfaro y la disputa por el espacio**

Apenas unos años después de haber entrado en vigor la Ley de Cementerios se habían evidenciado todas debilidades prácticas que tenía y, rápidamente, la Iglesia había generado ingeniosas formas corporativas que le permitieron, en muchos casos, seguir administrando una buena parte de los cementerios, sobre todo, rurales. En el caso quiteño, los dos cementerios extra muros seguían compartiendo espacio con esporádicos enterramientos en las criptas de los templos principales; los cementerios parroquiales estaban en proceso de cierre como en el caso de San Blas o habían cerrado definitivamente. En este contexto, ya un tanto lejano a la promulgación de la Ley, la Sociedad Funeraria Nacional apuntaló la idea benéfica que había consolidado para enfrentar las reformas liberales.

Timoleón Guevara, presidente de la Sociedad, escribió en 1913 un discurso para que sea publicado en los boletines que circulaban cada mes, y en él volvía a poner en el tapete la idea benéfica que daba sentido a la institución:

He aquí una de las instituciones que, entre nosotros, ha llenado muy bien su benéfica y humanitaria misión, e interpretado fielmente, en la práctica, la sublime doctrina predicada, con asombro del mundo, por el divino Hijo del humilde carpintero de Nazaret. Aquella, entre sus admirables máximas, prescribe como una de las obras más agradables a la voluntad del Padre Celestial, la de honrar a los muertos, y la Funeraria Nacional, bien lo sabemos, ha consagrado, con envidiable tesón, toda su actividad y toda su energía al cumplimiento estricto de dicha prescripción (ASFN-SD. Boletín N° 2 Número extraordinario. 1913, página 1).

La labor benéfica que impulsaba a la Sociedad Funeraria Nacional sirvió también para diferenciar la actividad de ésta de la de otras agencias funerarias que se habían asentado en la Ciudad. En 1913, la Sociedad solicitó al Cabildo la exención impuestos municipales justificando su pedido en el carácter servicial y no lucrativo de la entidad: “Como Ud. muy bien conoce, la Sociedad que presidio no es una empresa mercantil sino de beneficencia, cosa

que se ve más clara aún al establecer comparaciones entre la indicada Sociedad y otras empresas que prestan servicios de la misma índole.” (ASFN-SD. Boletín N° 34. 1913, página 2). Las cifras que presentó la Sociedad apuntalaron su defensa, puesto que aducían que un servicio de tipo “extra”<sup>34</sup>ofertado por la Funeraria Nacional costaba cerca de 450 sucres, mientras que en las otras agencias funerarias bordeaba los 800.

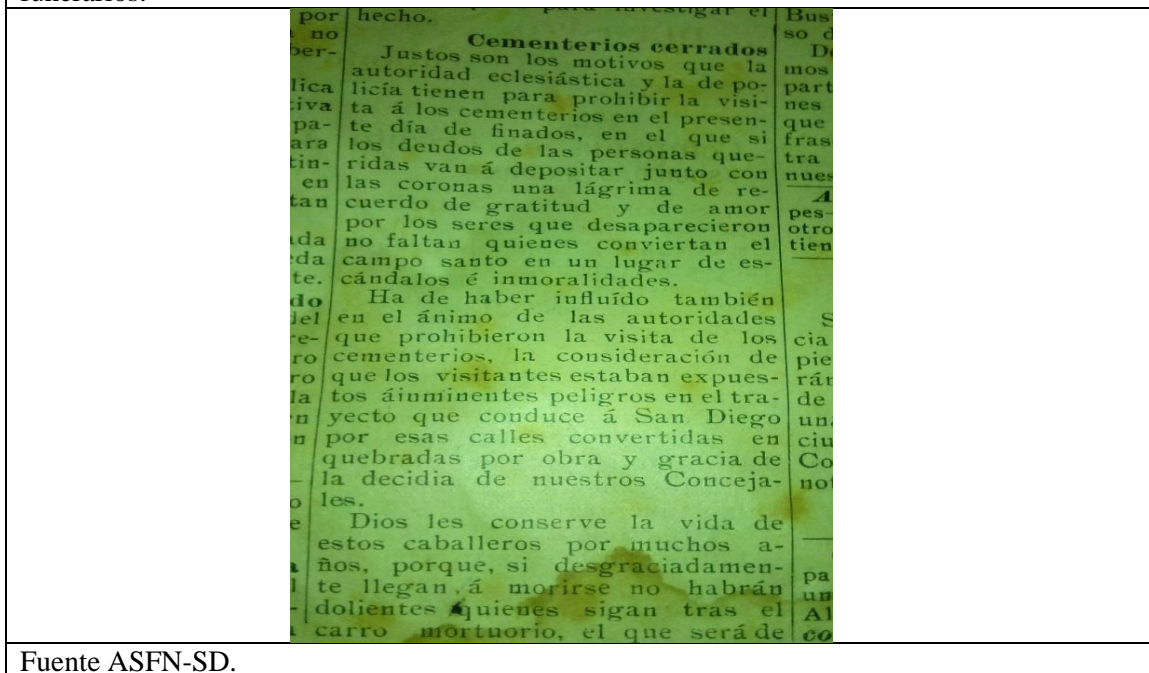
Lo antedicho no era mera especulación, en los archivos de la Sociedad Funeraria Nacional, se encuentran centenares de pedidos de inhumaciones de beneficencia y, en tal sentido, se comprende que si bien la labor de la “Nacional” era redituable, el sentido vocacional de servicio también era real. Solamente en el mes de noviembre de 1914 se inhumaron gratuitamente en el Cementerio San Diego 17 cadáveres: 4 adultos y 13 párvulos “por haber sido pobres” (ASFN-SD. Boletín N° 47. 1914, página 7). Las cifras de personas inhumadas por beneficencia y los registros generales de la Sociedad Funeraria Nacional también dan luces sobre la tipología patológica de cada época, sobre el elevado índice de mortalidad infantil e incluso sobre las muertes judicializadas.

Durante 1915, por ejemplo, las causas de muerte más comunes encontradas en los registros cementeriales son: irritación, tosferina, absceso hepático, pulmonía, intestinos, tumor canceroso, asfixia, aspecia o bronquitis. En esta época, generalmente, las muertes de infantes son mucho más numerosas que las de adultos y también los pedidos de enterramiento gratuito suelen ser mayormente para niños. También causa impacto al ojo contemporáneo leer ciertas causas de muerte que ahora serían cuestionadas: espanto, colerín, viruelas o locura. Los partes judiciales o los pedidos de beneficencia también arrojan luces lingüísticas que permiten entender, no sólo el sentido benéfico de las inhumaciones gratuitas, sino también las maneras en que la sociedad de cada época califica y gestiona los decesos; en las solicitudes se lee “murió encontrada por la policía” o “niño nació muerto” (ASFN-SD. Registro diario de las inhumaciones realizadas en el Cementerio de San Diego. Desde el 1 de enero de 1913 hasta el 5 de enero de 1916).

---

<sup>34</sup> Existían, básicamente, cuatro tipos de servicios exequiales. El más costoso era el llamado extra, seguido por el de primera, el de segunda y el de tercera clase. También se llevaban a cabo los entierros o sepultamientos de beneficencia que, evidentemente, no tenían costo.

**Figura 29.** Nota aparecida en el Diario El Comercio del 3 de noviembre de 1910. En ella se nota claramente el proyecto que pretendía dotar de “sanidad” social a los espacios funerarios.



Fuente ASFN-SD.

Todo lo descrito nos habla de procesos de gestión de la muerte más complejos que los evidenciados hasta el siglo XIX; el surgimiento de entidades como la primera “Policía de Orden y Seguridad” (1884) o el Registro Civil (1900) motivaron a que la gestión de los cuerpos que se inhumaban y los procesos vinculados a ellos se profesionalizaran y complejizaran (Figura 28). En el “Libro de Caja de 1912” se encuentran las cuentas que permiten avizorar los procesos que tenían lugar en el Cementerio y también, en alguna medida, las prácticas de cotidianidad. Bajo el título “gastos generales enero” se lee:

- Por el rodaje de las carrozas por Enero. s/.6
- Por el alumbrado eléctrico del panteón y la oficina. s/. 6,40
- Por el impuesto del 3% sobre el capital de 5000 en el año de 1911. s/.150
- Por la mesada de cuatro caballos negros por Enero. s/. 56
- Por 25 días de pesebrera del caballo blanco. s/. 8
- Por un martillo de pie de cabra para la oficina. s/. 1
- Por una hachuela. s/. 2
- Por la lavada y planchada de tres juegos de paño. s/. 1,20



Por la charolada de dos tableros y puesta de varias piezas de madera s/.10  
Por la charolada y pincelada de la galería extra por estar muy sucia. s/. 5  
Por la hechura de dos jáquimas de cabestro. s/. 1,20  
Por la adornada con pelush de dos cajones. s/. 4  
Por la donación hecha al Comité de Señoritas para ayudar a los viudos y huérfanos. s/.  
100  
Por las misas de los días lunes de todo el mes. s/. 5  
Más “egresos trescientos sesenta y seis sucres, satisfechos á los empleados por el  
presente mes conforme a presupuesto” (ASFN-SD, Libro de Caja 1912).

La administración sanitaria del Cementerio y de las agencias funerarias también se volvieron cada vez más exigentes. Los avances médicos respecto a enfermedades infectocontagiosas se difundían cada vez más ocasionado que los velatorios sean más cortos en estos casos. Para 1917, el Servicio de Sanidad Pública del Ecuador prohibió, por decreto, el uso de cortinajes en casa de fallecidos con enfermedades infecto contagiosas. Además, reguló, por primera vez, el manejo de enseres funerarios: “Los cortinajes, tapices y más enseres ornamentales destinados a la erección de túmulos o capillas ardientes, etc., serán transportados en un carro destinado al objeto, para lo cual se concede a Ud. el plazo de sesenta días” (ASFN-SD. Carpeta de Comunicaciones a la Junta Directiva).

La Sanidad también debió ser consultada sobre las medidas de desinfección necesarias para impedir que enfermedades infectocontagiosas, como la tosferina, se extiendan desde el Cementerio hacia la población. En este sentido la entidad sugirió:

[sobre los métodos de desinfección]me permito informar: el de fumigación por medio del gas de formaldehido, generado por un aparato especial, método que deberá usarse para los cadáveres inhumados en bóvedas o criptas; para los cadáveres enterrados en el suelo, lo único que convendría es rociar el suelo en sus capas más próximas a la caja del ataúd con una solución fuerte de kreso (sic), y luego de extraído el cadáver, dejarlo ventilándose por un cierto número de horas, según convenga en cada caso” (ASFN-SD. Carpeta de Comunicaciones a la Junta Directiva).

**Figura 30.** La reconfiguración de los estatutos de la Sociedad, preveía ponerlos de acorde a los dictámenes esperados por el liberalismo. Estos cambios incluyeron la reformulación del escudo de la Funeraria.



Fuente: ASFN-SD.

Estas medidas generadas en las administraciones liberales fueron bien asimiladas por la Sociedad Funeraria Nacional, al punto que la institución generó insumos para que las transformaciones estructurales también se revistan de un carácter ideológico. En 1911, se presentó una reforma al escudo de la Sociedad (figura 29). En relación al primero, se trueca el nombre Hermandad Benéfica de Nuestra Señora del Santo Rosario por el de Sociedad Funeraria Nacional; se cambia el rosario que recorría paralelo a la elipse por dos ramas de palma y a la corona se la convierte en una cruz que se levanta sobre el cráneo. Estos cambios gráficos daban cuenta de la eficaz adaptación que la Sociedad realizó en el periodo en cuestión. La eliminación de símbolos claramente religiosos y la incorporación de elementos simbólicos más generales, como las palmas o la cruz, daban cuenta de un proceso de secularización que avanzaba al ritmo impuesto desde los actores del campo funerario y, no tanto, desde las autoridades.

Paradójicamente, el año de 1912 que fue tan convulso para la República, significó para la Sociedad Funeraria Nacional y para San Diego un tiempo de crecimiento, retos y replanteamientos. Luego de la terrible masacre del 28 de enero de 1912, llamada por Alfredo Pareja “La Hoguera Bárbara”, los restos de Eloy Alfaro y sus lugar tenientes fueron trasladados, por orden del canónigo doctor Alejandro Mateus, desde el parque de El Ejido hacia el Hospital Civil, lugar donde se efectuaron los procedimientos legales *post mortem* (Viteri 2010, 40). Luego de cumplidas las autopsias, los restos fueron trasladados al Cementerio San Diego, sitio donde fueron inhumados, a pedido del Intendente de Policía señor Agustín Cabezas. Se dispuso, como era de esperar, que la Sociedad guardara sigilo en torno al lugar donde reposaría el general Alfaro para evitar posibles profanaciones de seguidores u opositores. El cadáver de Alfaro, que se dice estaba envuelto en una mortaja con sus iniciales bordadas por las Monjas de la Caridad, fue depositado en un lugar secreto conocido únicamente por el tesorero Manuel Vaca Salvador.

**Figura 31.** Ingreso en el Libro de Caja de 1912 en el que se consigna la compra de los cajones para los generales Páez, Serrano y el señor Coral. La vinculación de la Sociedad con sectores del liberalismo placista y el pedido de González Suárez, hizo que fuese posible el enterramiento en San Diego de los ajusticiados de la “hoguera bárbara”.

1912. *Ninon y*  
*Cajones.*  
 Cero e9 Yngreso. Setenta y cinco  
 sures, consignados por tres  
 cajones de socios, vendidos  
 para los cadáveres de los  
 Generales Páez, Serrano  
 y Sr Coral, á s/ 25 c/u

Fuente ASFN-SD.

El resto de cadáveres fue depositado en nichos preferenciales en féretros de socio, y así se puede leer en el Libro de Caja de la Sociedad de 1912 (figuras 30, 31 y 32): “Yngreso. Setenta y cinco sures, consignados por tres cajones de socios, vendidos pára los cadáveres de los Generales Páez, Serrano y Sr. Coral, á s/ 25 c/u.” (ASFN-SD, Libro de Caja 1912). Los restos de Alfaro, por su parte, tuvieron que ser cambiados en varias ocasiones de sitio en previsión

ante posibles profanaciones. A la muerte del tesorero Vaca Salvador en 1916, la Sociedad encargó el secreto de los restos de Alfaro al doctor Miguel Abelardo Egas, quien junto al administrador del Cementerio Joaquín Nieto Figueroa y al vocal coronel Basilio Velasco, eran los únicos que conocían el destino de las cenizas del ex presidente. En 1921, los restos de Alfaro fueron reclamados por el coronel Pedro Concha Torres, y trasladados a Guayaquil previo reconocimiento legal (Viteri 2010).

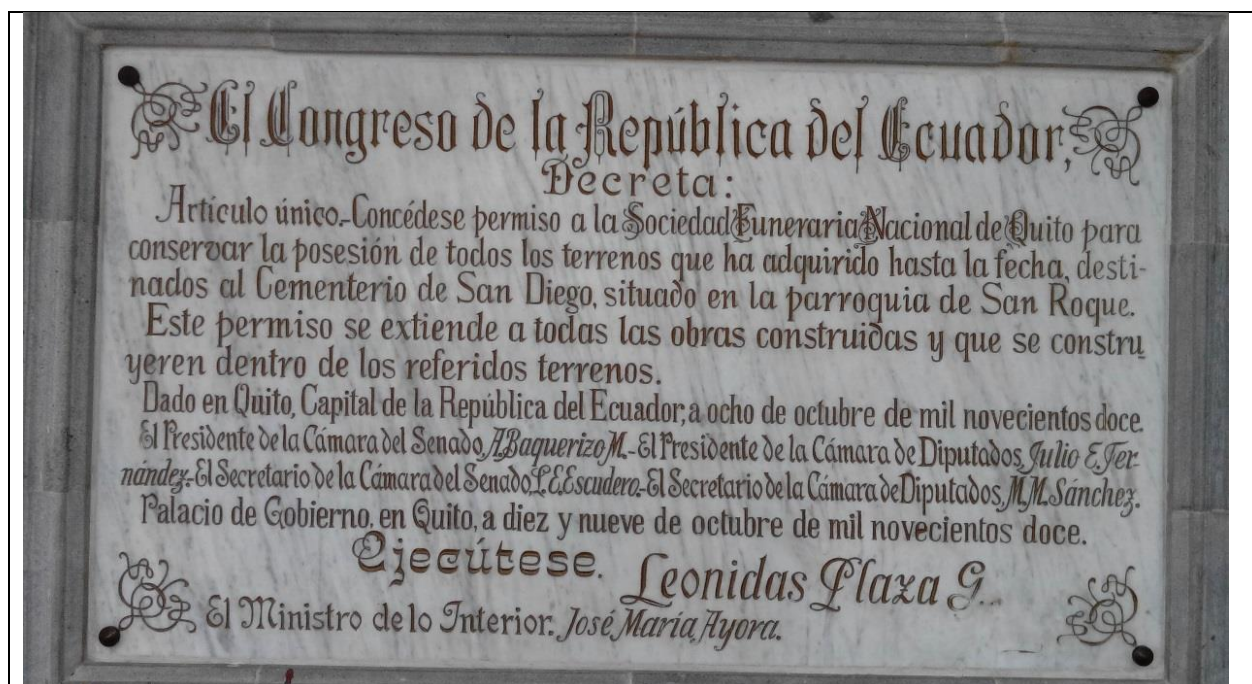


**Figura 32.** De izquierda a derecha. Lápidas del general Manuel Serrano y del general Ulpiano Páez en San Diego. Ambos fueron ajusticiados por la muchedumbre en el episodio conocido como la “hoguera bárbara”. **Fuente:** ALZ.

La segunda administración de Plaza, que mucho tuvo que ver con el magnicidio de Alfaro, encarnaba una fórmula liberal distinta al radicalismo alfarista, y en ese sentido no veía con desconfianza la gestión de la Sociedad. Es así que a pocos meses de la masacre relatada, el 19 de octubre de 1912, otorgó un decreto presidencial a la Sociedad Funeraria Nacional otorgándole posesión efectiva de su cementerio y dependencias como mecanismo regulador en torno a las disputas que se habían generado por la Ley de Cementerios. Reza el texto (figura 33):

Artículo único.- Concédese (sic) permiso a la Sociedad Funeraria Nacional de Quito para conservar posesión de todos los terrenos que ha adquirido hasta la fecha, destinados al Cementerio de San Diego, situado en la parroquia de San Roque.

Este permiso se extiende a todas las obras construídas (sic) y se construyeren dentro de los referidos terrenos” (ASFN-SD. Carpeta de Decretos del Congreso. 1912 -1945).



**Figura 33.** Placa conmemorativa en el Cementerio de San Diego. En ella se lee el decreto presidencial mediante el cual Leonidas Plaza dotó de posesión efectiva de sus cementerios e inmuebles a la Sociedad Funeraria Nacional. **Fuente:** ALZ.

Este reconocimiento motivó para que la Sociedad concretase finalmente la anexión de algunos metros de tierra al Cementerio. En 1913 logró comprar en remate público, a la Junta de Beneficencia de Quito, el terreno contiguo al camposanto en la parroquia de San Roque con el fin de ensanchar el área de inhumaciones para personas de escasos recursos (ASFN-SD. Boletín N° 2 Número extraordinario. 1913: 4). Estas aspiraciones concretadas un año después del decreto ejecutivo del general Plaza Gutiérrez solamente eran el fruto de un intenso proceso de negociación que la Sociedad Funeraria Nacional había llevado a cabo en el Congreso y del cual dependía el futuro mismo de la Institución. Al respecto, Timoleón Guevara presidente de la Sociedad, informó:

No quiero, señores, detallar las circunstancias que hasta pocas semanas ha, mantenía indecisa la situación de la Sociedad; baste decir que de la declaración del Congreso dependía, sin exagerar un punto, la existencia de la Funeraria; pues, si el éxito de la solicitud no hubiese sido favorable,

como felizmente lo fue, no habría podido continuar en el ejercicio de la caridad enterrando a los muertos.

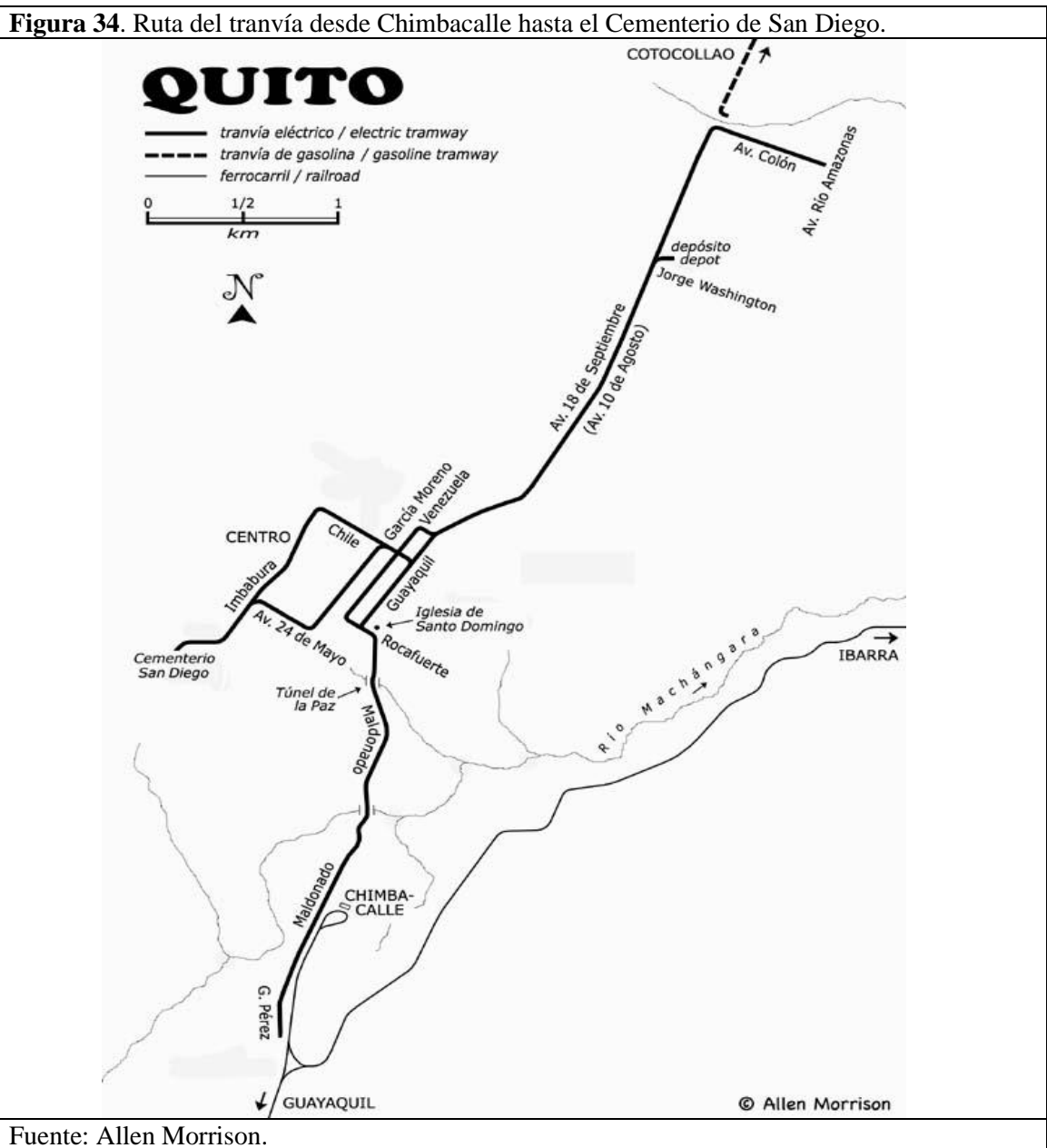
A poco estuvieron de sufrir un fracaso las aspiraciones del Directorio, con un hecho que justificó los temores que se experimentaron cuando se trataba de elevar la solicitud; pero, sin duda alguna, el virtuoso fundador de la Sociedad que, desde la eternidad vela por su existencia, alcanzó del Cielo que aquella voluntad unánime de los legisladores fuese confirmada y llegase a ser, como es ya, ley de la República (ASFN-SD. Boletín N°2 Número extraordinario. 1913:11).

Las negociaciones en el Congreso revistieron una reformulación de las estrategias que la Sociedad Funeraria Nacional había desarrollado en los primeros años del siglo. El tiempo había demostrado que gran parte de la sociedad reclamaba el trasfondo religioso en la administración de los servicios funerarios, si bien reconocía la importancia de que sean generales y públicos. En ese sentido la Sociedad pudo nuevamente dotar de importancia al nivel religioso que caracterizaba a la organización y promoverlo como un agregado deseable para quienes requerían los servicios. Escribió en 1913 el presidente Guevara: “Sí, señores, preciso es que reconozcamos, que la Sociedad Funeraria, nacida al abrigo de una excelsa virtud cristiana, no se ha apartado hasta hoy del camino que trazara el benemérito religioso dominicano Fray Mariano Rodríguez” (ASFN-SD. Boletín N°2 Número extraordinario. 1913:11).

Estructuralmente, este resurgimiento del ideal católico de la Sociedad se plasmó, por ejemplo, en la ejecución del ansiado proyecto de la capilla del Cementerio. Por fin, en la administración de Plaza a fines de 1912 se pudo colocar la primera piedra del proyecto que se ejecutaría con paras hasta 1935. En la bendición de la primera piedra, el doctor Moisés Luna recalcó:

La Sociedad Funeraria estuvo siempre caracterizada por el espíritu religioso, sus actos nunca se separaron de esta norma bendita, su origen fue la piedad, esa piedad que reclama toda obra de misericordia; pues, para sus muertos no sólo ha tenido un lugar en el cementerio, sino otro, más grande en los corazones que aman a los muertos y que pagan su afecto implorando a Dios para ellos, la paz eterna (ASFN-SD. Boletín N°2 Número extraordinario. 1913:15).

Este mismo año, se llevaron a cabo enormes ejercicios de recuperación de la memoria institucional de la Sociedad, proyecto que se plasmó en colocación de las primeras piedras en el túmulo a los fundadores de la Hermandad de Beneficencia Funeraria, suntuosa celebración donde se exhibieron además las carrozas de las que se disponía y los bienes exequiales que se habían adquirido. Se inauguró, también, de manera solemne el retrato del fundador, padre Mariano Rodríguez, y se celebraron exequias especiales por el descanso de los socios fundadores en el templo de Santo Domingo.



Fuente: Allen Morrison.

La segunda década del siglo XX, como se puede ver, correspondió a un periodo de auge, aunque no sin dificultades. La cada vez mayor aceptación de los servicios funerarios de la Sociedad generó también el aumento en los flujos sociales que recorrían el camino entre el casco urbano y el equipamiento funerario, más aún cuando durante los primeros años del siglo XX todavía pesaba la presencia de la profunda quebrada de Jerusalén o “De los Gallinazos” que debía ser vadeada por los cortejos fúnebres, muchos de los cuales se despedían del cuerpo del difunto, y de su comitiva cercana, en el cruce de las calles Imbabura y Rocafuerte, sitio conocido hasta hoy como la “esquina de las almas”. El incremento en la demanda de servicios funerarios también motivó el asentamiento cada vez mayor de negocios (restaurantes, pulperías, abarrotes e, incluso, casas de citas) y de vecindad en torno al Cementerio (Figura 34). El barrio del Cementerio se convirtió rápidamente en un vibrante polo urbano, razón por la cual, desde la mitad de la segunda década del siglo XX, se lo dotó con el servicio de tranvía que partía desde Chimbacalle y, luego de cruzar el centro, llegaba al Cementerio.

La gran cantidad de inhumaciones registradas para fines de esta década motivó a que la Sociedad, el 21 de abril de 1917, intenté nuevamente obtener exención del impuesto al rodaje de carrozas para niños que habían sido gravadas, nuevamente, con el impuesto debido a que algunos concejales consideraban que las carrozas para niños eran costosas y no cumplían ningún fin benéfico. Se explica en la comunicación del Cabildo:

De acuerdo con la Ordenanza de 21 de Diciembre de 1916 que reformó lo del impuesto al rodaje de 26 de Diciembre de 1912, los carros funerarios extras deberán pagar veinte sucres mensuales y diez los de primera clase, sin que en ninguna de las Ordenanzas se hayan dado reglas para determinar cuáles son los extras y cuáles de primera; pero tomando en cuenta el precio exorbitante que cobran las empresas funerarias por el servicio de carrozas de niños, aunque sean haladas por un solo caballo, creo que deben considerarse como de primera clase, ya que solo están exoneradas del impuesto las de la Funeraria Nacional de segunda clase; esto es, las que sirven para los socios pobres, que son únicamente las que pueden tenerse como pertenecientes a un establecimiento de beneficencia (AMH, Actas de Cabildo, 0601/1917/71).

Esta disputa de abril de 1917 se fue complejizando ya que amplios sectores de la sociedad, reflejados en algunos miembros del Cabildo, consideraban que la labor de la Funeraria



Nacional, si bien se había vendido como “benéfica”, correspondía en realidad a un negocio lucrativo. Es así que el 1 de septiembre del mismo año, inició en el Concejo Municipal un proyecto que pretendía municipalizar los cementerios por considerarlos estructuras lucrativas que atentaban contra la economía de los sectores populares. El debate en el Concejo Municipal inició con las críticas de algunos concejales a la misión solidaria de la Sociedad Funeraria Nacional. Se aseguraba que una de las funciones del Municipio era la de velar por el cumplimiento en la garantía de accesos a los servicios públicos sin que se sepa por qué en Quito los servicios funerarios no habían sido considerados como tales.

De esta forma se acusaba a la Sociedad Funeraria Nacional de ser una sociedad privada que había estado lucrando bajo el amparo de la ley, es decir, bajo el criterio de que el trabajo de inhumación de cuerpos se lo realizaba enmarcado dentro de criterios benéficos. En el debate, los concejales que proponían el proyecto, afirmaban que la Sociedad, lejos de prestar sus servicios al pueblo en debida forma, “se ha convertido en una agrupación sin mira alguna humanitaria y para el provecho de pocos” y que lucraba en los momentos más dolorosos de la vida. En tal sentido, desde el Municipio se propuso un plan que en su parte central mandaba que:

- 1.- Expropié de manera inmediata todos los cementerios de la Sociedad Funeraria Nacional y sus bienes, al tiempo que se solicita que pasen inmediatamente a ser administrados por el Municipio de Quito.
- 2.- Prohíbe por “salubridad” la inhumación de cadáveres en los cementerios de la Sociedad Funeraria Nacional y ordena que el enterramiento en las bóvedas, que son consideradas insalubres en contextos de crisis infecciosas, sea reemplazado por la cremación de cadáveres en hornos importados por la Municipalidad según el criterio establecido por la Dirección de Sanidad.
- 3.- El Concejo Municipal considera que la Sociedad Funeraria, a pesar de exhibir una imagen de interés social, presta servicios altamente lucrativos. El Municipio pretende ofrecer a la comunidad los mismos servicios ofertados por la Sociedad Funeraria, pero al 50% de descuento. Ofrece cumplir la misión de un organismo benéfico brindando servicio gratuito para personas pobres.
- 4.- Solicita al poder legislativo la modificación de la Ley de Régimen Municipal con el fin de hacer constar como un deber de los municipios la administración de los servicios funerarios en beneficio de los ciudadanos. Solicitarán que esta rama delicada no pueda ser ejercida por

empresas particulares y que lo referido a la Sociedad Funeraria Nacional sea válido también para cualquier administrador privado de servicios exequiales.

5.- Solicita al legislativo que permita y de facultades a todas las municipalidades del país para que puedan expropiar los bienes funerarios privados (AMH, Actas de Cabildo, 0601/1917/71).

**Figura 35.** Portada del Cementerio de San Diego alrededor de 1910.



Fuente ASFN-SD.

Quito, a diferencia de otras capitales provinciales no había generado un sistema municipal exequial que pudiese ser considerado público. Por su lado, la defensa de la Sociedad Funeraria Nacional, que estuvo abanderada por Luis Felipe Borja (hijo), se sustentó en los derechos adquiridos mediante el decreto presidencial de 1912 y en la gran cantidad de servicios de beneficencia que San Diego recibía mes a mes sin generar costo alguno. Lo cierto es que la acre disputa en torno al valor de los servicios funerarios no era ajena a la población que, ciertamente, consideraba que ayer, tal como hoy, morir era un gasto oneroso.

Las acusaciones y defensas de lado y lado tenían puntos relevantes, sin embargo, la actuación del Congreso resultó pasiva más aún cuando de haberse promulgado el proyecto, el Municipio no contaba con los fondos para las pretendidas expropiaciones y el erario nacional tampoco. Hay que mencionar que la defensa de la Sociedad Funeraria Nacional tuvo como respaldo los libros de gestión que apoyaban la existencia real de los procesos de gestión funeraria gratuitos cada vez

más demandados por las autoridades. Los bienes de la Sociedad, sobre todo el cementerio, (figura 34) pudieron ser resguardados nuevamente, a pesar de que los concejales promotores del proyecto, se quejaron el 8 de septiembre de haber sido difamados por la prensa en contubernio con la Sociedad, específicamente por los representantes de El Comercio, ya que en el periódico se acusó a algunos miembros del concejo de haber lucrado con los haberes de la Ciudad justo cuando se debatía este proyecto (AMH, Actas de Cabildo, 0601/1917/71).

### **3.7 El afianzamiento de la Sociedad Funeraria Nacional y el declive del liberalismo 1917 1930**

En 1922 se inauguró en Quito el llamado “*boulevard*” 24 de Mayo en honor al centenario de la Batalla del Pichincha, situación que mejoró considerablemente el acceso al Cementerio y, motivó, aún más el poblamiento en la zona aledaña. La 24 de Mayo se convirtió en uno de los espacios de distracción e intercambios más importantes de la ciudad, más aún cuando hasta allá llegaba un gran número de transportes desde otras provincias. El carácter comercial de la zona motivó, desde los años 20, a una altísima demanda de servicios funerarios en San Diego. Esta situación obligó a que las estructuras funcionales del Cementerio estén en continuo remozamiento, al tiempo que se generaban otras instancias especializadas. Tal como dictaminaba la ley, en noviembre de 1922, “El Directorio se propone construir un local adecuado para la exhumación de cadáveres y para las autopsias que son frecuentes.” (ASFN-SD. Informe del Vicepresidente a los delegados, 1922: 4). Se buscaba convertir al Cementerio en un espacio funcional que cumpliera con estándares de gestión funeraria de vanguardia.

A nivel higiénico se habían estandarizado los protocolos de inhumación y de construcción de infraestructura funeraria; los pabellones de nichos se edificaban siguiendo lineamientos técnicos constructivos y con la utilización materiales idóneos. Estas nuevas estructuras cementeriales se completaban con cuidado en los procesos de utilización cotidiana de las estructuras. En 1924 ya se habla de un proceso sistemático de sellado de bóvedas mediante la utilización de tapas de cemento armado: “Ya se han calafeteado las paredes interiores de los nichos; se están usando desde algún tiempo hace las tapas de cemento para los mismos, y esto ha sido bastante adelanto en lo relativo a impedir los escapes de los miasmas cadavéricos que infectan el ambiente” (ASFN-SD. Boletín N° 154. 1924:42).

A fines de la década de los 20, se buscaba también la estandarización de los procesos previos a la inhumación y se exigía que las autoridades sanitarias hiciesen respetar los protocolos de salud y de gestión de cuerpos previstos en el pensamiento higienista y en la ley. Por entonces, (1927) el Cementerio San Diego era ya el que más servicios receptaba en toda la Ciudad y, por tanto, recibía las oleadas de cadáveres que se generaban cada vez que una peste asolaba a Quito. Ante esto, las autoridades del Cementerio se quejaban de las costumbres que motivaban, a sus ojos, la presencia de la enfermedad y la falsificación de las causas de muerte:

Muchos muertos hay en la Ciudad de enfermedad desconocida, adultos y sobre todo niños, pues aún no es por desgracia, dadas las costumbres populares, un hecho indubitable la asistencia médica, y no es caso raro la falcedad (sic) del certificado médico expedido después de la muerte del fallecido sin intervención profesional (sic). Con todo sea porque nuestro Cementerio es el que verifica mayor número de inhumaciones en Quito, sea porque ha mejorado en los últimos años la asistencia médica gratuita y también porque sea dable esperar una reacción en el campo de la moral médica para que los profesionales no expidan certificados falsos y de apuro (ASFN-SD. Boletín N° 189. 1927:32).

La preocupación sanitaria, no solo se adscribía a las razones mismas de la muerte, sino que buscaba evidenciarse en los cuidados estructurales que se ponían en la fisicidad del cementerio. En este mismo año, la Sociedad hizo llegar un comunicado a los dueños de panteones y mausoleos en el que se “les recuerda la obligación que contrajeron con la Sociedad de mantener sus mausoleos con perfecto aseo y de efectuar las reparaciones necesarias para la conservación y el ornato” (ASFN-SD. Boletín N° 196.1927).

Un año después, y viendo el inmenso éxito que estaba teniendo el padre Pedro Brüning (Figura 35) en la edificación de la capilla del Cementerio, se le encargó la ejecución de “la 4ª Serie de bóvedas para adultos; y el Directorio resolvió principiar inmediatamente el trabajo”. El religioso había prestado sus servicios de modo gratuito, razón por la que la Sociedad reconoció su aporte y le encomendó las obras infraestructurales necesarias para paliar la falta de nichos “se dejaba sentir muy a menudo” (ASFN-SD. Boletín N° 198. 1928:107).

**Figura 36.** Retrato del padre Pedro Brüning, artífice de algunas obras estructurales dentro del Cementerio, entre ellas, su hermosa capilla.



Fuente: ASFN-SD.

A pesar de las obras realizadas, los miembros de la Sociedad Funeraria Nacional, sentían que las disposiciones sanitarias eran, muchas veces represivas, más aún cuando no se tenía en cuenta el gran número de servicios benéficos que prestaba la Sociedad. En 1928, como parte de un debate con sectores estatales, se publicó en el boletín de la institución un discurso que apelaba al reconocimiento de la verdadera beneficencia pública:

Los países civilizados no conocen otro modo de intervenir el Estado de la protección de la salud Pública, que las fundaciones de beneficencias; pero de aquella que atrae a los necesitados; no de esa beneficencia, que, so pretexto de regalitos de sanidad, se quiere ejercer como si dijésemos a palos invadiendo el sagrado de los hogares por medio de agentes higienistas armados de dos clases de armas, lanceta para vacuna obligatoria de efectos en algunos casos perniciosos por diversas causas, y sanciones de comparecencia, prisiones y multas: esto no hace sino concitar la antipatía de las clases populares a la acción del Estado que comporta abuso y tiranía (ASFN-SD. Boletín N° 202. 1928, 147).

Con esta disputa, la Sociedad Funeraria Nacional, buscaba que se reconozca el valor de sus acciones benéficas como la base del funcionamiento de la entidad; se buscaba difundir, por

tanto, la idea de que la Sociedad, por estatutos “no se propone el lucro, ni obtener ganancias, ni distribuye utilidades, sino que aspira sólo favorecer a las familias en los trances más amargos [...]” (ASFN-SD. Informe del Vicepresidente a los delegados, 1922. 4). Esta situación, que no había sido reconocida hasta entonces, debía motivar para que las autoridades dejen de cobrar impuestos a la entidad. Esto, más aún, cuando en febrero de 1926 se había decretado la Ley de Asistencia Pública que en su faceta medular suprimía las juntas de beneficencia de la sierra y creaba Juntas Centrales de Asistencia bajo administración estatal. (Sánchez 2008, 121). Según esta Ley, que estaba diseñando un proto sistema de salud pública y de bienestar social, ya no de beneficencia, muchas de las labores que realizaban organizaciones privadas o estatales benéficas debían ser realizadas por organismos estatales centralizados. En su artículo 2 la Ley disponía:

Corresponde a la Asistencia Pública la organización y administración de los establecimientos destinados a los siguientes servicios:

- a. Asistencia de enfermos;
- b. Asistencia y cuidado de alienados;
- c. Asistencia y protección de ancianos, inválidos, mendigos y crónicos;
- d. Asistencia y protección de embarazadas y parturientas
- e. Protección general de la infancia” (Sánchez 2008, 176)

Sin embargo, el 8 de octubre de 1928, la Sociedad Funeraria Nacional consiguió, luego de intensas negociaciones, que el Presidente de la República, doctor Isidro Ayora Cueva, decretase el carácter benéfico y las condiciones a las que estaría sometida la institución de ahí en más:

Considerando Que la Sociedad Funeraria Nacional es, conforme a sus Estatutos aprobados por el Poder Ejecutivo, a sí (sic) como por su labor humanitaria con los pobres de solemnidad, una institución de Beneficencia;

Que de acuerdo con los mismos, dicha Sociedad es una verdadera Cooperativa de Socorros Mutuos, ya que no persigue una finalidad de lucro, ni en los Estatutos se considera la posibilidad de repartir dividendos a los socios, ni jamás ha repartido hasta el presente;

Que los impuestos sobre capitales en giro y sobre la renta, por su naturaleza se refieren a capitales lucrativos;

Decreta:

Art. 1.- Declárase que la Sociedad Funeraria Nacional está exenta de todo impuesto sobre el capital o sobre la renta.

Art. 2.- Declárase terminados, en esta virtud todos los juicios de coactiva iniciados por los Colectores Fiscales de este Cantón contra dicha Sociedad a la se le reintegrará por mandato de los jueces respectivos los depósitos que, por concepto de los impuestos exigidos, hubiere efectuado (ASFN-SD. Carpeta de Decretos del Congreso. 1912 -1945).

Con este decreto presidencial a su haber, la Sociedad Funeraria Nacional, tuvo las herramientas para enfrentar de manera acertada y tranquila las siguientes décadas, caracterizadas por el proceso de expansión urbano, el aparecimiento otros grandes actores en el campo funerario y la generación de nuevos cementerios extra muros.

## Capítulo 4

### De la expansión urbana, el deterioro de las funciones de centralidad y la consolidación de un nuevo polo funerario 1930 -1970

*La muerte en el hospital es, finalmente, la muerte programada, es decir organizada, planificada por una institución que hace de ella su objeto, un objeto que no debe perturbar el interés general* (Vincent Thomas 2001, 79).

La crisis política de los años veinte tuvo su colofón en el "proyecto militarista juliano" que se consolidó en la figura de Isidro Ayora y en la afirmación paulatina de un modelo de asistencia estatal sustentado en la idea de bienestar social. Más que en las décadas anteriores, las diatribas positivistas se habían asentado en la mentalidad gobernante. La inversión urbana realizada en Quito era vista con desprecio por los grupos exportadores costeños y la crisis mundial ocasionaba fuertes oleadas de migración desde el campo a la ciudad (Cueva 1990; Kingman 2008).

Los años treinta constituyeron un periodo de transformación en la historia urbana quiteña; la crisis de las exportaciones tradicionales sumada al crecimiento poblacional ocasionó cambios en los patrones de desarrollo urbano: el antiguo centro pronto quedó relegado y la ciudad empezó un rápido proceso de crecimiento longitudinal –limitado por la presencia de la Cordillera de los Andes-, tanto hacia el norte como hacia el sur (Carrión 1987, 45). Luego de la consolidación de la Mariscal –barrio de quintas residenciales ubicado al norte de la ciudad-, las acciones municipales se centraron en la conformación de los primeros barrios obreros por iniciativa del alcalde Jacinto Jijón y Caamaño. Surgieron así los barrios de la Vicentina, las Casas, La América y la Colmena en el norte y el centro, y hacia el sur surgieron barrios como la Ciudadela México, La Ferroviaria y la Villaflora (Salvador Lara 2009, 209).

Este proceso de crecimiento se acompañó con el desarrollo de nueva infraestructura urbana, sobre todo, en el plano vial y constructivo. Las periferias de la parte antigua de la ciudad empezaron a acoger nuevos pobladores, al tiempo que los otrora espacios de entretenimiento de la élite en el centro urbano se iban transformando debido a la demanda de nuevos usos y a las nuevas significaciones que aparecieron gracias a la migración y al desarrollo de la ciudad.



Para Kingman, el positivismo que caracteriza a esta década se refleja en los cuestionamientos sociales existentes respecto del mantenimiento de los que se consideran seres improductivos y degradados; la disciplina higiénica se adentra aún más en los dominios del cuerpo: "Se trata de difundir el sentido del progreso entre las clases inferiores, ni la pobreza, ni la riqueza constituyen realidades inamovibles." (Kingman 1999, 297). Es en este contexto en el que se afianza, desde las élites, una suerte de búsqueda de un nuevo sentido de "quiteñidad imaginada" en el que se erigen mitos culturales como el relacionado a la raigambre hispánica de la ciudad. Desde entonces, y en las décadas siguientes, este prototipo se convertirá en el modelo ideal de la ciudad, en el eje de la planificación urbana y, en gran medida, en su excluyente proyecto patrimonial.

Sin embargo, tal como señala Coronel (2009, 36), esta temporalidad también es el espacio donde los movimientos sociales de izquierda buscan una reformulación de la esfera pública y los movimientos campesinos se rebelan, en ocasiones, marchando sobre la capital como elemento simbólico dentro de las dinámicas de la protesta social. En este contexto convulsionado y heterogéneo, la administración de la muerte sigue en el lento tren de las prácticas asépticas. Los muertos de la "Guerra de los Cuatro Días" de 1934, por ejemplo, se atiborraron en la caduca estructura del anfiteatro de García Moreno como recordando a la ciudad la necesidad de expandirse y modernizarse. La inauguración del nuevo hospital Eugenio Espejo en 1933 va a relegar al viejo San Juan de Dios a la categoría espacio para los infectos y tránsito para los cadáveres (Benítez 2012, 78). Los nuevos equipamientos hospitalarios, tanto públicos como privados, preferirán instalarse en las zonas de crecimiento residencial y algo similar sucederá con las criptas modernas que atiborraron de cadáveres los subsuelos de las elegantes iglesias del norte capitalino.

En este capítulo se exploran estas estructuras mortuorias y los nuevos polos de administración de la muerte entendidos como poderosos transformadores de las prácticas rituales y sentidos relacionados con el óbito. La Sociedad Funeraria Nacional, si bien seguirá siendo el principal actor en el campo funerario hasta mediados del siglo XX, experimentará, a principios de la década de 1970, un retroceso debido al surgimiento de lo que he llamado un modelo empresarial de gestión mortuoria, que con nuevos modelos de gestión e inserto en dinámicas globales, subsiste hasta la contemporaneidad.

#### **4.1 Los años treinta y el inicio de la expansión**

A fines de la tercera década del siglo XX la ciudad de Quito evidenciaba sutiles transformaciones estructurales y culturales que se irán agudizando con el paso de las décadas. La ciudad en general, y lo que ahora conocemos como centro histórico, nace como un espacio heterogéneo que acogía a diversas capas poblacionales y que concentraba a distintos usos de suelo. Sin embargo, esta misma heterogeneidad en los usos y las formas en que históricamente se vive la ciudad determinan su continua metamorfosis: la transformación urbana, inclusive en áreas consideradas patrimoniales, no tiene fin.

La ciudad central conservó durante siglos todas las funciones administrativas, comerciales y de servicios pero, sobre todo, las funciones simbólicas relacionadas al ejercicio del poder político y religioso. Estas funciones propias de la centralidad urbana no son sempiternas y suelen moverse siguiendo los mismos flujos urbanos de las élites y el sistema de administración. En palabras de Coulomb: “La pérdida de funciones centrales corresponde sin duda con una evolución que se relaciona con el desarrollo de nuevas centralidades. Sin embargo el centro histórico conserva diversas funciones centrales algunas de las cuales podrían preservarse y otras que podrían descentralizarse” (Coulomb 2006, 30).

En el caso quiteño, la aplicación del plan regulador de Guillermo Jones Odriozola y Gilberto Gatto Sobral (1941), marcó definitivamente una nueva forma de concebir a las funciones de la centralidad. Las élites y grupos populares que habían empezado a desplazarse a otros sectores de la ciudad en expansión empezaron a hablar del “centro histórico” para referirse a la ciudad vieja. La élite se trasladó, sobre todo, a nacientes barrios residenciales que se ubicaron, especialmente, al norte de la urbe y demandaron nuevos equipamientos funcionales. El centro histórico empezó a ocuparse rápidamente por población migrante que llegaba de todas partes del país, aunque conservó el simbolismo ligado al ejercicio de las funciones de administración. Afirma Carrión (2003, 32): “El centro histórico se ha convertido en el lugar privilegiado de la tensión que se vive en la ciudad respecto de las relaciones Estado-sociedad, público- privado. Lo es porque es el lugar que más cambia en la ciudad, es decir, el más sensible y por tanto flexible para adoptar mutaciones”.

El área que comprendía la llamada ciudad histórica o centro histórico empezó a vivir, desde la década de los treinta, procesos de cambio en los usos sociales, culturales y políticos del espacio. Los equipamientos de esta zona de la ciudad también se verán sistemáticamente afectados en las siguientes décadas debido a las transformaciones en las funciones de centralidad del área y, también, debido a procesos de tugurización y abandono de los barrios periféricos por parte de los gobiernos centrales y municipales.

**Figuras 37 y 38.** El Cementerio de San Diego en la década de 1940. A la izquierda la Capilla del padre Brüning, inaugurada en 1935. A la derecha, el área central de la necrópolis. La capilla apuntaló la idea de servicios funerarios concentrados en un solo lugar. En ese entonces, buena parte de la estructura del Cementerio estaba saturada. La Sociedad miró hacia el próspero norte desde fines de esa década.



Fuente: ASFN-SD.

El clima político desde el fin de los gobiernos julianos hasta la segunda mitad del siglo XX se caracterizó por la inestabilidad y las conmociones que afectaron a todas las instancias de la sociedad. La Sociedad Funeraria Nacional también experimentó en este periodo una serie altibajos aunque la visión de sus directivos y su posicionamiento como agente central en el campo funerario local permitieron que este periodo sea de crecimiento y consolidación de nuevos procesos y proyectos.

Lo cierto es que desde la década de los 30 del siglo XX, la Sociedad Funeraria va a re pensar el campo funerario y se va a consolidar como una entidad de vanguardia, minimizando si se

quiere, los conflictos y disputas experimentados en las primeras décadas del siglo. En 1938 se veía a 1907, año de la reformulación de la Hermandad a Sociedad, ya como un lejano periodo de transformación en las estructuras de pensamiento que acompañaban al servicio funerario, aunque sabemos que no fue tan rápido como se afirma en los boletines: “Desde entonces el Cementerio de San Diego ha dejado de ser el juez de los cadáveres y de la ideología de los espíritus, para convertirse en el recinto humano en el que se practica el amor al semejante y el mandamiento cristiano de enterrar a los muertos” (ASFN-SD. Boletín N° 303 1938: 46). Lo cierto es que ese año de 1907 supuso una profunda transformación institucional que marcaría a todo el campo funerario de la ciudad y que generaría profundos cambios estructurales y filosóficos durante las siguientes décadas.

#### **4.3 De la beneficencia a la previsión: estructuras y centralización de servicios**

En la década de 1930 la Sociedad Funeraria Nacional tenía que enfrentar la competencia de pequeñas salas de velación que estaban ubicadas cerca de los hospitales o de las iglesias donde tradicionalmente se realizaban servicios religiosos. Habían aparecido las funerarias Pichincha, San Vicente, Terán y Quito, entre otras, al tiempo que se habían diversificado los proveedores de insumos funerarios como velas, lápidas o flores.

Estos proveedores de servicios funerarios, tal como había pasado durante fines del siglo XIX e inicios del siglo XX con las industrias del mármol y los mausoleos, traían catálogos y productos de funerarios de otras capitales americanas e incluso de Europa.<sup>35</sup> Este intercambio de productos generaba un dinámico espacio para introducción de modelos en capillas ardientes, coches, mortajas y demás elementos que continuamente influían en la redefinición de los servicios funerarios.

---

<sup>35</sup> La ciudad, como todas las capitales de la región, era parte de un circuito que promovía la venta de mausoleos, catafalcos, esculturas y demás elementos de “arte funerario” que eran, de preferencia importados, o elaborados mediante la aplicación de modelos que respondían a estándares de moda y distinción. En Quito, arquitectos como Giacomo Radicconcini, Luigi Casadio o Antonino Russo desarrollaron interesantes trabajos de arquitectura y lapidaria. Mención aparte merece la empresa formada por los arquitectos Durini –luego encabezada por Pedro Durini– que, durante los primeros años del siglo XX marcó tendencia en los consumos funerarios de la élite local. Para ahondar al resécto se puede revisar (Capello 2011, 115 -146).

Como gran impulsora de estos cambios estaba la Sociedad Funeraria Nacional que, sin lugar a dudas, marcaba las pautas para el resto de oficinas exequiales. Además de la agencia funeraria exterior, contaban con un nuevo espacio para velaciones en el Cementerio de San Diego; también estaba en servicio y bien acondicionada la capilla y se habían adecentado otros espacios comunes en el panteón (figuras 36 y 37), se trataba de “un aposento bien aireado, con buena luz y embaldosado con sencilla elegancia” (ASFN-SD. Boletín N° 240. 1931: 598). Esta búsqueda de espacios iluminados y aireados para el tratamiento y disposición de los cadáveres habla ya de la aceptación social de los criterios higiénicos que se habían venido proponiendo desde los espacios de autoridad. El moderno Hospital Eugenio Espejo funcionaba en los años 30 con una capacidad para 500 camas y estaba ubicado lejos del centro; este nuevo equipamiento, inaugurado por el presidente Isidro Ayora, encarna la renovación sistemática de una infraestructura médica que reclamaba la reformulación y actualización de las prácticas y protocolos funerarios en la ciudad.

Es así que desde 1927 se empieza a negociar la lenta construcción de un espacio en el Cementerio San Diego para la práctica profesional y aséptica de autopsias y demás procedimientos cadavéricos. Si bien la Sociedad Funeraria Nacional resolvió, por medio de su Directorio, la donación del espacio, reclamó a la Junta de Asistencia Pública la construcción de las instalaciones. El organismo benéfico, tal como se ha explicado, carecía de fondos y no pudo enfrentar esos gastos, situación que postergará esta obra unos años.

Para 1935, sin embargo, ya era indispensable también una actualización de la Sociedad mediante la reformulación de los estatutos legales vigentes. La creación, en 1928, de la Caja de Pensiones mediante el decreto ejecutivo 18 de Isidro Ayora, antecedente directo del sistema de seguridad social ecuatoriano, motivó para que se establezca la revisión estatutaria, sobre todo, en lo referente a las condiciones laborales de los empleados de la Sociedad. Es así, que dentro de estas revisiones se proponen reformas al sistema de elección mediante la creación de una lista previa de socios habilitados e inhabilitados para votar y, también, la adecuada difusión de los procesos electorales.

En lo funcional administrativo y legal se trataba de la consolidación de un administrador profesional de la muerte. En esta época se establece a la Administración de la Sociedad Funeraria Nacional como representante de la Institución; se determinan los horarios de trabajo de los empleados; se otorgan licencias de más de un mes de ser necesario por calamidad y se establecen los montos por los servicios funerarios y otras prestaciones. Además, se profesionalizan las funciones administrativas del presidente y se establecen condiciones favorables para el desempeño laboral de los empleados quienes, por presión de sus gremios y sindicatos, solamente podrán ser removidos de sus cargos por causas graves (ASFN-SD. Documentación 1934). Este proceso de profesionalización del gran proveedor de servicios funerarios de la ciudad se reflejó en la sistematización y estandarización de los servicios exequiales que eran ofertados, en la gestión de los sistemas de cobro y financiación de funerales y en la homologación de los servicios de asistencia social que eran demandados por las autoridades y por las obras de beneficencia.

Esta revisión administrativa de la Sociedad debió complementarse con reformas de orden sanitario debido a la puesta en vigencia del “Reglamento de inhumaciones, exhumaciones, embalsamamientos y transporte de cadáveres humanos, cementerios, crematorios, tumbas y bóvedas” de 1936. Esta regulación, publicada en el Registro Oficial del lunes 27 de abril de ese año, sistematizó por primera vez algunos protocolos funerarios que eran realizados de manera poco sistemática en el país. Algunas de estas reformas, sobre todo, las que tienen que ver con la duración de los velatorios y los servicios transformarán, en muchos casos, prácticas funerarias muy antiguas y arraigadas en la población. El contenido esencial de los artículos de este reglamento se centraba en un trato profesional y aséptico de los cadáveres y en la estandarización de los servicios exequiales que se brindaban en las ciudades del Ecuador. Se buscaba con esto regularizar, sobre todo, los cementerios de áreas rurales que estaban siendo conurbadas y prevenir los riesgos de contagio de enfermedades graves por la manipulación de los cadáveres.

**Tabla 5. Artículos relevantes del “Reglamento de inhumaciones, exhumaciones, embalsamamientos y transporte de cadáveres humanos, cementerios, crematorios, tumbas y bóvedas” de 1936**

“Art1.- Todo cadáver será inhumado dentro del plazo máximo de 30 horas de ocurrido el fallecimiento, siempre que este no sea debido a enfermedad infectocontagiosa, en cuyo caso la inhumación debe hacerse enseguida del fallecimiento.”

Art 2.- Para la exhumación de cadáveres se deberá contar con el permiso de la autoridad sanitaria cuando se compruebe que ha transcurrido el tiempo de cuatro años.

Art 3.- Para casos de exhumaciones científicas o judiciales, la autoridad sanitaria deberá advertir la normatividad vigente para precautelar la salud de deudos y funcionarios.

Art 4 y 5.- Para el embalsamamiento de un cadáver se necesita permiso sanitario. Se realizará 24 horas después del fallecimiento y la sustancia a usar será autorizada por la autoridad sanitaria.

Art 6.- El traslado de cuerpos de niños, no fallecidos por enfermedades infectocontagiosa, podrá ser realizado en cualquier vehículo de la plaza.

Art 7.- Para el traslado de un cadáver de una población a otra se requiere licencia sanitaria que dé cuenta del proceso de embalsamamiento.

Art 8.- Ninguna persona, corporación o entidad podrá, sin permiso de la dirección de sanidad, establecer cementerios, tumbas, bóvedas o crematorios. Los existentes deberán estar sujetos a la normatividad sanitaria y legal vigentes.

Art 9.- “La autoridad sanitaria podrá conceder permisos para las inhumaciones de cadáveres en las bóvedas de los conventos, siempre que se comprobare que éstas reúnen las prescripciones de ley y que el fallecimiento no ha sido por enfermedad infecto contagiosa.”

Art 10.- Todo cadáver será enterrado a dos metros cincuenta de profundidad.

Art 11.- Tan pronto se haya depositado un cadáver en un nicho o cripta deberá ser sellado con una mezcla de cal o cemento y recubierto el nicho por una plancha de cemento.

Art 12.- Nadie podrá abrir una tumba sin permiso escrito de la Sanidad Pública.

Art 13.- Para el establecimiento de cementerios o criptas se deberá tener permiso de la Sanidad y se tendrá en cuenta: proximidad a centros poblados, topografía, aguas de uso público, terrenos colindantes, etc.

Art 14.- El incumplimiento de este reglamento se sancionará mediante el art 27 del Código de Policía Sanitaria.

Fuente: AAN, Registro Oficial del lunes 27 de abril de 1936

Se inició también la separación de los aspectos funerarios propiamente dichos de los servicios administrativos y de atención al cliente. En 1937 se trasladaron las oficinas centrales a las Carreras Pichincha (Actual Benalcázar) y Bolívar, en el sector de la Plaza de San Francisco donde se pudiera tener un contacto más cercano con la vecindad. Para entonces la Sociedad Funeraria Nacional ya promovía a los servicios exequiales, más que como una obra pía, como necesarios elementos de previsión en momentos de dolor y crisis; se va a hablar, por tanto, de la idea de seguro mortuario como como un respaldo estratégico para los socios que deseen adquirirlo:

Este entusiasmo por ingresar a la Sociedad ha correspondido ciertamente, al convencimiento práctico de las ventajas que proporciona el servicio funerario social, consultado en los nuevos Estatutos. Este servicio es muy decente, ya que consta de utilería costosa y completa, de carroza de primera clase, nicho por cuatro años, exequias y todos los necesarios, como automóviles para el traslado, papel de invitación, etc., etc. Es un seguro mortuorio que cubre satisfactoriamente el riesgo, pues por sumas insignificantes mensuales de veinte, cuarenta, cincuenta centavos, un sucre que, en muchos casos no han llegado los socios a depositar sino \$10 y \$15 en total, se han hecho acreedores a un servicio funerario que jamás lo hubieran obtenido al no contar con esta sencilla previsión (ASFN-SD. Boletín N° 301 1937: 130).

La idea de previsión en la forma de seguros mortuorios ya se había extendido para la época y la Sociedad Funeraria Nacional no era la única que pugnaba por promocionar esta idea entre los ciudadanos; otras agencias funerarias e incluso organizaciones civiles ventilaban la idea de la previsión exequial como un beneficio ofertado y deseable, sin embargo, esto no caía nada bien a la poderosa Funeraria Nacional que veía a estas ofertas ajenas como productos poco probos y sin sentido benéfico:

Tanto es así que se oye con frecuencia que en Corporaciones y otras agrupaciones se habla del establecimiento de funerarias para sus afiliados, ignorando que ya existe en Quito la Sociedad Funeraria Nacional, cuya poderosa organización puede comprender a todos cuantos desearan acogerse a sus Estatutos; ellos garantizan a el servicio funerario social, a manera de seguro mortuorio, a costa de insignificante cuota mensual de centavos. Los dirigentes de Instituciones y hombres de iniciativa harían bien al recomendar las facilidades de nuestra Sociedad, porque así se evitaría la inversión de dineros en el establecimiento de funerarias aisladas, que necesitan forzosamente de años para especializarse en los servicios y prestarían, a su vez, un gran beneficio a la Sociedad Funeraria Nacional, que tiene a su cargo actividades de beneficencia y el cuidado del Cementerio de San Diego (ASFN-SD. Boletín N° 301 1937: 131-132).

Otro elemento que ha sido analizado únicamente en su faceta estructural, y no en todas las posibilidades de gestión que prestó, fue la capilla que se había encomendado al padre Pedro Brüning, la misma que se había edificado en el área centro sur del Cementerio San Diego. A pesar de que su construcción se inició apenas superada la primera década del siglo XX, todavía no había sido concluida a principios de la década de los 30. Las crisis económicas,



sumadas a ausencias del arquitecto, estancaron en varias ocasiones al proyecto del que en 1931 se decía:

La Capilla [...] se está edificando del mejor material, piedra labrada y ladrillo. Se concluyeron ya los cimientos en que hubo doble trabajo de descubrirlos y continuarlos, y ahora, la nueva construcción se eleva ya muy visiblemente sobre la superficie del suelo y en una eminencia del terreno del panteón llamado de los pobres. Esta edificación reclama muy a menudo la asistencia del arquitecto Director R.P. Pedro Brüning, quien a veces tiene que ausentarse de Quito para diversos fines de su misión sacerdotal y por esto en veces ha habido que suspender la construcción de la Capilla en espera de sus atinadas direcciones. Me permito recomendar a la gratitud de la Sociedad al R.P. Brüning, quien sin fijar honorario de ninguna clase, se afana con grande entusiasmo en atender la obra de la Capilla; suyos son los planos de esta obra y suya la dirección técnica mediante la cual ya comienza a ostentarse a las miradas del público un pequeño, más muy hermoso templo (ASFN-SD. Boletín N° 231. 1931: 539).

Evidentemente, esta obra revestía un profundo interés para la Administración de la Sociedad Funeraria Nacional, más aún si se la analiza más allá de su uso formal como parte del rito católico, ya que permitiría, por primera vez, la oferta de servicios exequiales completos a la ciudadanía fuera de las casas de los difuntos y de las iglesias; es decir, en un sitio centralizado que sería el Cementerio. La Funeraria Nacional, por tanto, estaba proponiendo un complejo para exequias que se distanciaba radicalmente de todos cuantos habían funcionado en la ciudad. La hermosa Capilla recibió la bendición papal el 31 de octubre de 1935 por parte de monseñor Fernando Cento<sup>36</sup>, delegado de Pío XI, e inmediatamente empezó a ser usada como un centro ritual y de exequias de alta rotación: “Muy especial fue el programa preparado por el Directorio de la Sociedad para el dos de Noviembre, en su flamante Capilla, que viene prestando muchos y grandes servicios para la celebración de misas y exequias en general, dada su ventajosa ubicación en el mismo Cementerio y las reducidas tarifas establecidas.” (ASFN-SD. Boletín N° 300 1937: 104). En 1938, el fallecimiento del padre Pedro Brüning, quiso ser realizado por los socios de la Funeraria Nacional solicitando al Superior de la Congregación de

---

<sup>36</sup> La primera misa en la Capilla la celebró el Arzobispo de Quito, doctor Carlos María de la Torre, el día 31 de octubre. La segunda misa, al día siguiente, la celebró el padre Pedro Brüning en un evento que congregó a buena parte de la sociedad quiteña de la época.

Lazaristas que los restos mortales del religioso descansan en el Cementerio de San Diego, en donde serían custodiados por la Funeraria, situación que no llegó a concretarse.

La disputa en torno a la centralidad de la administración de la muerte en Quito también revistió un profundo carácter simbólico; el culto a los muertos ilustres se complementaba con la consolidación de las grandes historias nacionales. En la década de los treinta se iniciaron una serie de proyectos, que no siempre llegaron a buen término, en torno a la edificación de lugares de reposo para personajes ilustres de la sociedad ecuatoriana. Se trataba de agrupar en el Cementerio de San Diego a las personalidades que se consideraba representaban lo mejor del acervo nacional; los hombres y mujeres ilustres que debían –a los ojos de los administradores de la Sociedad- reposar en espacios diferenciados del resto. En 1938, por ejemplo, se edificó el monumento funerario en honor al doctor Luis Felipe Borja (padre) a quien se le recordaba como un benefactor, maestro, jurista e ideólogo, cuyo hijo, Luis Felipe Borja llegó a ser presidente de la Sociedad. Evidentemente, los personajes cuya memoria se deseaba preservar, reflejaban no solo el fundamento filosófico de la Sociedad, sino también el proyecto cultural simbólico presente en consolidación de un ideal de nación del que los directivos del organismo eran promotores y que, a la luz de Ernesto Capello (2009 127 -128), podrían enmarcarse dentro del proyecto de elaboración de una genealogía propia que respondía a los valores del grupo social que buscaba edificarla y hegemonizarla.

En 1938 se contaba: “En modesto cenotafio guárdanse en San Diego las cenizas de Borja, de uno de nuestros más eminentes patricios, en espera del bronce nacional que, venciendo el tiempo, salve las reliquias para la admiración del futuro y el orgullo de la raza.” (ASFN-SD. Boletín N° 303 1938: 50) Además de Luis Felipe Borja, en esta década se intentó llevar a San Diego los restos del padre dominico Enrique Vacas Galindo, alto representante de las ciencias geográficas del Ecuador, proyecto que quedó trunco debido a que, por vinculación a la Orden Dominicana, el clérigo debía descansar en dicho templo, sitio donde efectivamente se encuentran sus restos. Otros ilustres a los que se buscó realizar homenajes fueron: los juristas José Modesto Espinosa, Quintiliano Sánchez y Antonio Toledo; los poetas Arturo Borja, Ernesto Noboa Caamaño y Humberto Fierro; los ex magistrados Vicente Nieto Yépez, Alejandro Cárdenas y Leopoldo Pino; y los pintores Joaquín Pinto, Rafael Salas y Juan Manosalvas.

**Figuras 39 y 40.** Traslado de los restos del presidente Aurelio Mosquera Narváez hacia San Diego. Su muerte siendo el Presidente en funciones conmocionó a la colectividad, más cuando se rumoraba que se trató de un suicidio pasional. Fuente Archivo Nacional de Fotografía. A la derecha detalle del mausoleo del Presidente en San Diego.



Fuente: ASFN-SD.

Algunos personajes representativos de las artes, la política y la cultura fueron, efectivamente, enterrados en San Diego, aunque muchos otros, fallecidos a partir de la década de 1940, optaron por las nacientes infraestructuras de la ciudad expandida. En noviembre de 1939 se llevaron a cabo los funerales del Presidente de la República, doctor Aurelio Mosquera Narváez (figuras 39 y 40), de quien se dijo se habría suicidado mediante la ingesta de una fuerte cantidad de barbitúricos. El cortejo del Presidente, que estaba en funciones en el momento de su deceso, fue tan grande que es uno de los más solemnes que se recuerde en la memoria del Cementerio: “Los funerales del Sr. Dr. Mosquera Narváez revistieron un carácter de magnificencia como justo homenaje nacional a su mandatario republicano. El cadáver del Sr. Presidente se lo depositó en la bóveda N° 517 de la Serie Extra nueva de San Diego” (ASFN-SD. Boletín N° 308 1939: 11).

#### **4.3 Las criptas modernas del norte**

La ciudad de Quito vivió a inicios de la década de 1940 los primeros intentos por organizar su expansión. El llamado "Plan Regulador" buscó organizar de forma funcional a la ciudad designando para ello zonas residenciales, industriales, áreas verdes y “patrimoniales” (Cifuentes

2010, 101). Sin embargo, esta racionalización del crecimiento urbano provocó la división –más ideal que real- del espacio urbano en uno residencial y desarrollado al norte contrapuesto con otro obrero e industrial al sur.



**Figuras 41, 42, 43 y 44:** Arriba Izquierda, imagen de la cripta Santa Mariana de Jesús de la Floresta; arriba derecha, cripta de la iglesia de Santa Teresita en la Mariscal; abajo izquierda, cripta de la iglesia de Nuestra Señora del Perpetuo Socorro en el barrio América y abajo derecha, cripta de la Dolorosa del Colegio San Gabriel. En estas fotos se evidencian las alternativas a los cementerios decimonónicos dadas por la Iglesia. La construcción de criptas modernas supuso la satisfacción de las necesidades inhumatorias de la población que se había asentado en el norte de Quito. **Fuente:** ALZ.

Esta situación marcó profundamente la cantidad y calidad de servicios urbanos que se destinaron a cada uno de los espacios en que fue dividida la ciudad, más aun teniendo en cuenta que el desarrollo urbano que se dio en el norte de Quito provocó, entre otros factores, el paulatino declive del centro histórico y, la consiguiente pérdida de algunas funciones de centralidad (Carrión 2003, 45). Esta división funcional de la ciudad afectó, como es de esperarse, a los equipamientos mortuorios ubicados en el centro histórico y motivó la migración de los grandes actores del campo funerario hacia el próspero norte de Quito, dejando a la población del sur y del centro con los cementerios decimonónicos y con unos pocos cementerios de antiguas

comunidades conurbadas. Los cementerios de San Diego y El Tejar se llenaron de tumbas populares que contrastaron con los abandonados catafalcos y mausoleos monumentales dejados por las élites.

La Iglesia Católica, durante la década de los cincuenta y sesenta era todavía la gran administradora de los servicios funerarios y asumió la demanda generada por los desplazamientos poblacionales hacia el norte con la creación de nuevas iglesias parroquiales que contaban con criptas y catacumbas “modernas”<sup>37</sup> para albergar a los difuntos. La construcción de criptas bajo algunas de las iglesias edificadas en los nacientes barrios del norte de Quito (Figuras 41, 42, 43 y 44) estuvo pensada, en ciertos casos, como elemento generador de recursos para las órdenes que administraban dichos templos, pero principalmente como estrategias para la financiación constructiva de los mismos. Este nuevo tipo de inhumación *ad sanctos* adquirió, por tanto, ribetes distintos del que imperó en el periodo colonial y durante los primeros cien años del periodo republicano, ya que estuvo relacionado con la edificación misma de los templos, es decir, con el cuerpo como parte constituyente y económicamente aportante en las estructuras físicas de la modernización.<sup>38</sup>

Muchas de las posiciones relacionadas con afanes modernizantes solicitaban, de alguna forma u otra, mejoras en la administración sanitaria de la ciudad y, por tanto, de la muerte en la misma; estas posiciones se plasmaron, efectivamente, en la aprobación de diseños considerados modernos dentro de la arquitectura funeraria de la época, sin embargo, las regulaciones que pesaban sobre los espacios funerarios distaban mucho de ser homogéneas.

Ya en la década de los sesenta, el tejido urbano había superado con creces a la ciudad histórica y exigía la dotación de nuevos espacios de inhumación. Empezaron a funcionar en este contexto las criptas de la Basílica del Voto Nacional, las de la Iglesia de Nuestra Señora del Perpetuo Socorro en el barrio América, las criptas de la iglesia Mariana de Jesús de la Floresta, las de la iglesia de

---

<sup>37</sup> El sentido aséptico, como patrón higiénico en el manejo de los muertos se impone como necesidad en estas nuevas criptas. Los cadáveres que van a ser enterrados en ellas deberán, en la mayoría de los casos, estar formolizados y en otros eviscerados con el fin de paliar los efectos en la producción de lixiviados.

<sup>38</sup> Un ejemplo de lo afirmado constituye el proceso de construcción de la Basílica del Voto Nacional que financió buena parte de la estructura con los cuerpos enterrados en sus catacumbas y con donativos que daban como opción a los fieles la oportunidad de contar con una piedra con su nombre tallado en alguna pared del templo.

la Dolorosa del Colegio San Gabriel, las de la iglesia de Santa Teresita y, posteriormente, las de Nuestra señora de la Paz. Este traslado de los sitios de inhumación hacia el norte de Quito no sólo respondió al crecimiento físico de la ciudad, sino que como se esbozó anteriormente, apareció directamente vinculado al proceso de diferenciación entre el norte y el sur de Quito en el que solamente se desarrollaron las pequeñas criptas de la Villaflora y las del templo del Hermano Miguel. Como resultado, los proyectos de inversión funeraria se extendieron hacia una parte específica de la ciudad que en el imaginario de la urbe se relacionaba con mayor estatus económico (Córdova 2005, 67).

Resulta evidente que estas criptas gozaron de gran aceptación, especialmente, entre la población que se había trasladado al norte de la ciudad. Muchas de estas criptas, al ser vendidas en el modelo a perpetuidad, quedaron colapsadas rápidamente, situación que generó la demanda de nuevos espacios de inhumación, más aún teniendo en cuenta que el crecimiento urbano a partir de los años sesenta se multiplicó exponencialmente. Un dato que resulta interesante es que el traslado de la población hacia el norte de la ciudad significó también una reubicación física y simbólica de sus muertos. Los registros de exhumación del Cementerio de San Diego demuestran que, desde los años treinta, se realizó un gran número de exhumaciones y los restos producto de las mismas fueron trasladados, en una altísima proporción, a estos nuevos equipamientos. La expansión urbana hacia el norte conllevó, en cierta medida, una recomposición de los grupos familiares en los equipamientos funerarios cercanos a sus nuevas viviendas.

#### **4.4 Situación comparativa en el periodo con Lima y Bogotá**

##### **4.4.1 Lima en el periodo**

En Lima, los años treinta son particularmente problemáticos a nivel social; la relación de la ciudad con el polo comercial del Callao y la crisis agrícola determinaron que grandes masas poblacionales se trasladaran hacia sectores populares de la capital peruana. Los grandes proyectos urbanos y las edificaciones en el centro de la ciudad contrastaron con la indiferencia con que fueron recibidas esas grandes masas poblacionales y con la incapacidad de las administraciones municipales para atender las nuevas necesidades de vivienda y servicios (Matos 1966, 34). La consolidación de los llamados "pueblos jóvenes", grandes barriadas en muchos casos desposeídas, contrastaba con el proyecto positivista que se centraba en el cuerpo como campo

simbólico de lucha contra lo no civilizado (Mannarelli 1999, 50). El proyecto modernizador de las élites chocó, en gran medida, con la situación precaria en la que vivieron quienes se integraban al tejido urbano.

El terremoto de los años cuarenta solamente acrecentó la problemática de la migración hacia la capital, miles de familias llegaron diariamente a la ciudad disparando los índices de crecimiento a porcentajes nunca vistos. Estas masas poblacionales no llegaron solas a Lima, quizá lo hicieron sin bienes materiales, pero cada persona que llegó empezó el proceso de "dar y tomar" del que habla Kingman como parte fundamental de las prácticas urbanas. Es así que en los cementerios "clandestinos" se produjeron intensos procesos culturales funerarios que van a tener como única característica su relación con la diversidad y la pobreza: "[...] acceder a un lugar en los cementerios resultaba cada vez más difícil para los migrantes debido a la falta de espacio y alto costo que implicaba enterrar a un familiar. La creación de cementerios informales en las zonas periféricas de Lima representó la solución a este problema" (Rivas y Tito 2013, 65).

Las tumbas de estos cementerios, dirá Matos (1966, 40) equivalen de alguna manera al proceso mismo de llegada de los habitantes de las barriadas. Primero está la ocupación del espacio, luego, y solamente una vez que se tiene sitio, se empieza a construir con lo que haya. Para la década de los cincuenta el Cementerio General había colapsado al igual que el Cementerio el Baquíjano del Callao y tal como sucedió con los otros cementerios decimonónicos citados entró en un lento proceso de olvido y destrucción. El gobierno del presidente Prado Ugarte inauguró en 1959 el Cementerio El Ángel como solución a la saturación del Cementerio General. Al igual que el espacio colapsado, el nuevo cementerio limeño será administrado por el Estado bajo la coordinación de Sociedad de Beneficencia de Lima.

Por otro lado, la situación de los espacios de administración informal de la muerte empezó a ser tomada en cuenta en la década de los sesenta con la promulgación de la Ley de Barrios Marginales de 1961 que promovía la legalización, remodelación y saneamiento de los barrios populares formados hasta 1960. Esta ley determinó que las barriadas sean tomadas en cuenta por el proyecto del gobierno militar de 1962 como problema nodal de la ciudad y como espacios a ser intervenidos, situación que en rigor no se cumplió (Driant 1991, 76).

#### **4.4.2 La expansión bogotana**

Los años treinta marcan el final de la hegemonía conservadora e introducirán a Bogotá dentro del paradigma de la época: adaptar los espacios hacia el modelo de la "ciudad jardín". "Fue un proyecto de modernización de la vida social en función de la relación de la cotidianidad con la luz y la higiene." (Rawister 2000, 302). Es así que este modelo modernizador se tradujo en el surgimiento de algunos de los proyectos urbanos más emblemáticos de Bogotá: Teusaquillo, la Universidad Nacional y el Parque Nacional.

Sin embargo, esta década, tal como sucede en Quito y Lima, marca también el inicio de un acelerado crecimiento poblacional que atrae a población de todas las regiones del país, especialmente de sectores campesinos. Los grupos populares fueron ingresando al espacio urbano en un lento proceso de confrontación al sistema modernizador imperante: "los cementerios, los templos, son apropiados por prácticas que se asientan en la heterogeneidad que no es reconocida y que sume a los sectores populares un sistema complejo de opresión" (Serna 1999, 268)

La invitación en 1948 al arquitecto Le Corbusier, el mismo año del asesinato de Gaitán y el consiguiente "Bogotazo", solamente consolidó el potente plan modernizador urbanístico bogotano que no solamente se limitaba al espacio estructural sino que, como pasa en las dos ciudades analizadas, penetra en el cuerpo convirtiendo a la salud en un bien escaso que debe ser conservado mediante las prácticas de higiene. Desde los años cuarenta los barrios residenciales se van alejando del centro de la ciudad que había acogido a parte de la población migrante. Se pensaba en el "Plan regulador y de ensanche", diseñado por Karl Brunner, que lo deseable era demolición de las viejas estructuras para rediseñar un centro funcional como zona económica y laboral. "Este proceso generó varias zonas comerciales y buscaba sacar a la población de menores recursos que vivía en aposentos o cuartos del centro de la ciudad, en una serie de barrios "miseria" hacia los bordes o en los arrabales de San Miguel y San Luis." (Rawister 2000, 306). Los migrantes eran, bajo esta forma de planificación, considerados el foco de la inseguridad y de los problemas urbanos que no encajaban en la reforma del centro bogotano. Desde los años sesenta se pensó en dar salidas al problema de la vivienda para sectores populares; van a surgir barrios como Ciudad Kennedy diseñada dentro de Alianza Para el Progreso y otros barrios populares en las periferias de la ciudad.



El Cementerio General, tal como sucedió con los de Lima y Quito, entró a partir de los cincuenta en un lento proceso de declive. Los grupos populares empezaron a hacer uso del mismo, al tiempo que se empezaron a generalizar prácticas funerarias vistosas como el "culto al alma sola" o a los santos profanos. Aparecen, desde los cuarenta, en el Cementerio largas filas de personas que se encomiendan a diversos personajes del camposanto. Las tumbas del industrial cervecero Leo S. Kopp, de las niñas Bodmer (hermanas muertas con días de diferencia) o de "la Salomé" son visitadas por ser consideradas milagrosas. Este tipo de cultos, muy arraigados en la esencia popular del bogotano, también se convierten en una demanda política a partir de la década de los sesenta cuando las tumbas visitadas y re significadas corresponden a personajes que han sido víctimas de la violencia como el líder sindical José Raquel Mercado (asesinado por la guerrilla) o Luis Carlos Galán.

#### **4.5 La ruptura de la centralidad quiteña y la expansión: los fondos de El Batán**

En la década de los años 30 del siglo XX, tal como se ha manifestado, la ruptura de los límites históricos de la ciudad de Quito se había vuelto evidente. Los miembros del Directorio de la Sociedad Funeraria Nacional, adelantándose décadas a sus competidores, analizaron la necesidad de expandir a la Funeraria hacia el próspero norte de Quito mediante la adquisición de un nuevo espacio para cementerio. Ya en 1932 se avizoraba oportuno adquirir terrenos baratos en el entonces lejano fundo de Monteserrín: "Son cuatro ya los terrenos visitados al norte de la ciudad; mas no se ha podido proceder a formalizar un contrato compraventa con sus respectivos dueños" (ASFN-SD. Boletín N° 248,1932).

A pesar de las dificultades en la operación, la Funeraria Nacional logró, en 1935, la compra de una considerable extensión de terreno que daría lugar, en pocos años, a la conformación de un nuevo polo funerario en el norte Quito: "[...] nos place comunicar a nuestros socios y a la ciudad toda, que la Funeraria acaba de adquirir un lote de terreno en la extensión de 123.534.80 metros cuadrados , en el fundo Monteserin (sic), situado cerca de la carretera que conduce a la parroquia de Nayón para el establecimiento del Cementerio que se denomina Padre Mariano Rodríguez (figura 45)" (ASFN-SD. Boletín N° 305 1938).

**Figura 45.** Portada original del Cementerio Mariano Rodríguez a fines de la década de los 50. Esta fotografía se encuentra en un álbum especial dentro del archivo de la Institución. La inauguración del cementerio del norte, fue un gran acontecimiento para el campo funerario quiteño de la época.



Fuente ASFN-SD.

La compra de un terreno, considerado tan lejano en ese entonces, no estuvo libre de críticas provenientes incluso de miembros de la Sociedad; sin embargo, lo que se buscaba era asegurar, tanto la aprobación sanitaria de la compra, como la provisión de áreas de inhumación para, una vez que San Diego se quedase corto, atender la demanda de una ciudad en acelerado crecimiento. Los miembros del Directorio de 1938 justificaban la compra afirmando:

[...] que el lugar en que se ubique el nuevo Cementerio quede situado al norte de la ciudad, al término del sector urbanizado; que reúna (sic) las condiciones higiénicas y de orden económico; y que el terreno que se adquiriera consulte posibilidad de ser ampliado en el futuro. El nuevo Cementerio que se funda, se denominará Padre Mariano Rodríguez en homenaje e a la memoria del fundador de la Institución (ASFN-SD. Boletín N° 304 1938: 89).

Pronto iniciaron las obras en cerramientos, edificaciones de nichos, bóvedas, caminos y jardines en un cementerio que tipológicamente diferiría del de San Diego puesto que, tal y como dictaban las modas internacionales –ahora mucho más influenciadas por los cementerios norteamericanos-, sería de tipo “Cementerio – Jardín” (ASFN-SD. Boletín N° 308 1939: 2).

Sin embargo, la demanda de inhumaciones en el naciente cementerio de “El Batán” como será conocido popularmente, no fueron numerosas durante las dos primeras décadas de su funcionamiento, razón por la cual, también se dispuso que ayudara a San Diego en la gestión de inhumaciones de beneficencia. Para entonces la Sociedad Funeraria Nacional hablaba de enormes cantidades de cuerpos inhumados bajo régimen humanitario: “En lo que a la Sección de Beneficencia o Gratuita se refiere, nunca se alabará suficientemente su acción. “[La Sociedad] ha atendido, sin más requisito que un simple certificado de pobreza, algo así como a 60.000 indigentes, en 85 años, proporcionándoles inclusive útiles necesarios a muchos de ellos, todo con un gasto que no puede ser inferior a ciento cincuenta mil sucres.” (ASFN-SD. Boletín Extraordinario. 1935). El Batán, se convertirá, mientras se consolidaban los barrios del naciente norte de Quito, en la mancuerna que la Sociedad puso a disposición de las obras de beneficencia social y judiciales para el reposo de los cuerpos de hombres y mujeres que fuese necesario sepultar y que no contaren con recursos para hacerlo, al tiempo que marcó el surgimiento de una nueva geografía de la muerte relacionada con el estatus del norte de Quito.<sup>39</sup> La fundación de este espacio de inhumación dio paso para que otros actores que demandaban sitios de enterramiento encuentren la manera de acercarse a este hito urbano y consolidar un nuevo eje inhumatorio en la ciudad.

La apertura de este nuevo espacio funerario, bajo la idea de un “cementerio jardín”, obligó también a repensar el funcionamiento y utilidad que tenían ciertos elementos estructurales de la Sociedad y que, a esta luz, deberían ser cambiados. En 1937 ya se reclamaba de forma constante la dotación de un edificio para la realización de los procesos necesarios para cumplir con la regulación vigente en cuanto a procesos tanatoprácticos; se requería un: “local adecuado para verificar autopsias, en forma compatible con la humanidad y la civilización.” (ASFN-SD. Boletín N° 296. 1937: 4).

---

<sup>39</sup> Esto no significó que San Diego deje de recibir cadáveres bajo el régimen de beneficencia. Lo continúa haciendo hasta el día de hoy, pero en áreas ya determinadas al interior de cada uno de los cementerios.



**Figuras 46, 47, 48 y 49.** Arriba izquierda, panorámica del Cementerio Alemán. Arriba Izquierda, lápidas en el Cementerio Judío de Quito. Abajo izquierda, una toma del área antigua del cementerio padre Mariano Rodríguez se contrapone con la toma de la derecha que corresponde a las áreas de inhumación más vanguardistas del mismo cementerio. **Fuente:** ALZ

Esta demanda estructural iba de la mano con otras que pedían se actualice al cementerio de San Diego a las expectativas que se habían generado con el cementerio Mariano Rodríguez; a fines de los treinta se hablaba de la necesidad de la conservación higiénica y estética del camposanto, ya que al ser “la ciudad de los muertos” exigía preocupación en los ornamentos y en los cuidados más mínimos. (ASFN-SD. Boletín N° 302 1938: 5) Hay que tener en cuenta que desde fines de la década de los cuarenta funcionó en el poblado de La Magdalena –al sur de Quito- el primer cementerio israelita, el mismo que fue trasladado al norte de la ciudad durante el proceso de ampliación de las vías hacia el sur de Quito en la década de los cincuenta.

El otro cementerio se consolidó en la zona fue el Cementerio Luterano o Alemán. Mientras se concretaba la adquisición de los terrenos del actual Cementerio del Batán (1938), un catastrófico accidente aéreo dejó cuatro víctimas mortales en el equipo de entrenamiento de

SEDTA, empresa aeronáutica alemana que buscaba asentarse en el país: los pilotos Richard Weiss, Fritz Hammer, Conrad Butscher y Karl Mossberger. Esta situación motivó a la comunidad alemana a pedir al Municipio de Quito la donación de un terreno para la construcción de un Cementerio Alemán. La solicitud fue aprobada y ese año empezó a funcionar en su sitio actual, entre las avenidas Río Coca y Eloy Alfaro. La donación municipal se completó con donaciones de otros ciudadanos alemanes que de su propio peculio dieron dineros para extender la obra que comenzaba (Andrade Marín 2003, 188).

Como se ha visto, el traslado de los cementerios “modernos” al norte de la ciudad (figuras 46, 47, 48, 49) obedeció a distintos factores como las transformaciones evidenciadas en el ámbito religioso y político a nivel nacional, sin embargo, el principal determinante de este traslado fue la búsqueda de mercado dentro de los grupos sociales más acomodados de la ciudad. Esta afirmación no quita peso a las necesidades reales de enterramiento demandadas por los nuevos habitantes del norte de Quito, sin embargo, la ubicación de los equipamientos funerarios en una sola área de la ciudad descuidó el importante mercado de servicios inhumatorios del sur de la ciudad, situación que motivó a muchas de las familias del sector a buscar espacios de inhumación en los cementerios del centro o en los del norte aún a altos costos.

#### **4.6 Motores en lugar de carretas: expansión y funcionamientos**

Los proyectos previstos en la década de los 30 vieron frutos en la década de 1940; la consolidación de la Sociedad Funeraria Nacional como referente fundamental en el campo funerario profesional de mediados del siglo XX es evidente a partir de esta década en la que arrancan con más de 4000 socios activos – pagando mensualmente sus cuotas- y muchos más redimidos (ASFN-SD. Boletín N° 309 1940).

Este gran número de afiliaciones requirió fuertes inversiones en infraestructura administrativa que permitiese atender a los socios; es así que en 1941 la Sociedad decide invertir en la compra de una casa de ubicación central para oficinas y servicios en la carrera García Moreno #89, la misma que rápidamente fue adecuada para recibir a los usuarios en dependencias acordes a la época.

**Figura 50.** Carrozas funerarias. Arriba izquierda, carroza clase extra con seis caballos 1900 -1910. Arriba derecha, carroza extra para niños con cuatro caballos 1900 -1910. Medio izquierda, carroza motorizada de la primera década del siglo XX. Medio derecha, carroza de primera, principios del siglo XX. Abajo izquierda, carroza motorizada popular en la década de los 50. Abajo derecha renovación del parque automotor en los años 60.



Fuente ASFN –SD.

Sin embargo, las disputas con la Municipalidad en torno a la posesión efectiva de los bienes de Sociedad se extendieron durante esta década motivando incesantes intentos de enajenación de los bienes de la Funeraria Nacional. Los directivos iniciaron una serie de negociaciones a nivel legislativo con el fin de que se reconociese la posesión efectiva de sus cementerios y su carácter benéfico. Fue así que en 1942 se consiguió la expedición de un decreto mediante el cual se le permite a la Sociedad conservar su casa en el centro histórico y los terrenos correspondientes al Cementerio padre Mariano Rodríguez:

Art. 40 Autorízase (sic) también a la “Sociedad Funeraria Nacional de Quito” para que conserve la posesión de la casa No. 89 de la calle “García Moreno” comprada a la señorita Matilde Donoso Angulo, por la cantidad de S/. 103,868.00 [...] y del terreno comprado al señor Alfredo Espinoza Palacios para el Cementerio “padre Mariano Rodríguez” en la extensión de 123,539.89 metros cuadrados y por el valor de s/. 25.216,60 en el fundo “monteserrín” situado en la carretera que conduce a Nayón en el norte de la ciudad de Quito, por escritura pública otorgada en la Notaría del doctor León Pío Acosta, el 29 de diciembre de 1938 (ASFN-SD. Carpeta de Decretos del Congreso. 1912 -1945).

Este decreto favorable motivó para que la Sociedad Funeraria Nacional invierta también en la mejora de su parque de carretas, las mismas que estaban siendo motorizadas (figura 50)<sup>40</sup>, y en la dotación continua de elementos relacionados a la configuración de la ritualidad funeraria de la época. Fuera del inventario mayor en el que se contaban carrozas y bienes inmuebles, la oferta de servicios funerarios obligaba a mantener un buen número de elementos simbólicos y de ornamento para las exequias. Solamente en el inventario de san Diego en 1944 se contaba con:

- 1 Carreta para el transporte de útiles
- 6 Candelabros de metal blanco para servicio Extra
- 6 Candelabros amarillos para servicios de primera
- 12 Candelabros metal blanco para socios

---

<sup>40</sup> La motorización del parque de carrozas de la Sociedad Funeraria Nacional, y del resto de funerarias de Quito, motivó la paulatina desaparición de zagales y aurigas, mientras que se empiezan a contratar servicios de vigilancia para los traslados y de cuidadores de los vehículos que se quedaban fuera del cementerio en las inhumaciones.

6 Candelabros viejos de metal blanco de primera  
6 Candelabros chicos de metal amarillo para servicio de primera  
6 Candelabros nuevos, metal amarillo para servicio Extra  
6 Candelabros amarillos para niños  
1 Cristo de metal niquelado  
1 Cristo para servicio Extra  
2 Cristos para el servicio de primera  
2 Cristos para el servicio de segunda  
1 Cristo amarillo nuevo  
5 Cruces con instalación eléctrica  
Pedestales  
Floreros  
Galerías doradas a pan de oro para servicios de primera  
Galerías de madera para servicio de primera  
Galerías de madera para el servicio de segunda y tercera  
Cortinas gran extra con franja dorada para los servicios de primera  
Cortinajes diversos, blancos para servicios y servicios sociales  
Cortinas de piel blanca para señoritas  
Cortinas negras con cuatro conchas para el servicio de primera  
Cortinas de alpaca de seda negra  
Pilastras de piel y pana (blancas y negras, con flecos)  
Tiras para componer pabellones  
Alfombras para cada tipo de servicio  
Adornos de todo tipo para cofre mortuario (ASFN-SD Contabilidad 1944).

Las inversiones no se limitaron a bienes materiales. La Sociedad Funeraria Nacional, a pedido de socios y visitantes tuvo que contratar también a un mayor número de vigilantes en el Cementerio debido a las continuas pérdidas y robos. Los directivos se quejan, en 1944, de la progresiva tugurización del sector del Cementerio de San Diego en el que dicen funcionan, incluso, casas de citas. Luego de poner en manos de la autoridad a un delincuente atrapado *in fraganti*, escribe el gerente a la Intendencia de Policía:

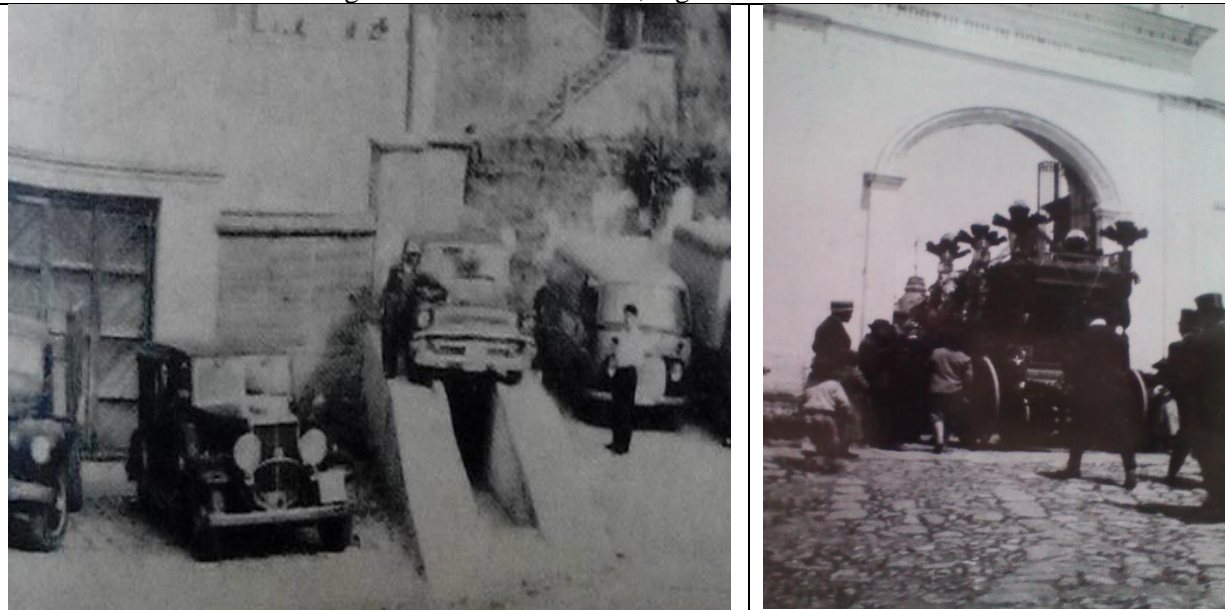


Como constantemente se han venido sucediendo varias pérdidas valiosas en los mausoleos: como la que se puso en conocimiento, por cuya causa y con razón hubo una protesta enérgica por la prensa, suponiendo negligencia en el cuidado de la necrópolis [...] En nombre de la Sociedad Funeraria Nacional, solicito a ud. sancione severamente a este taimado delincuente, ya que su falta se hace más grave por la profanación de cementerios” (ASFN-SD. Correspondencia 1944 tomo 1).

El mismo año, la gerencia vuelve a dirigirse a la Policía, esta vez quejándose de la suciedad del sector y de su alta peligrosidad, situación que les motiva a solicitar presencia policial para poder funcionar en los días de difuntos: “Como ha sido costumbre en años anteriores solicito a usted se digne ordenar el envío de treinta Guardias Civiles al Cementerio de San Diego durante los días primero y dos de Noviembre, para el cuidado del orden en la tradicional visita de difuntos.” (ASFN-SD. Correspondencia 1944 tomo 1). Estos comunicados dan cuenta de la situación de malestar que sentían los funcionarios de la Sociedad en relación con el funcionamiento del Cementerio de San Diego y su entorno; esta situación puede ser leída también como incomodidad frente al arribo de nuevos moradores al sector, los mismos que ocupaban los espacios que habían sido dejados de lado por las élites, es decir, que este tipo de reclamos pueden ser percibidos como huellas del conflicto por el espacio urbano –y su planificación- que se ve reflejado en la división de áreas y usos al interior del Cementerio de San Diego.

El proyecto modernizador de la Institución abarcó no sólo la adquisición de un nuevo cementerio, sino la actualización y difusión en la sociedad quiteña de planes exequiales llamativos y sobrios y, también, la actualización estructural de sus áreas de servicios y sus bienes inmuebles. La lejanía de este nuevo polo funerario supuso la dotación de un parque automotor (figuras, 51 y 52) que pudiese cumplir con los traslados, tanto de los cadáveres de los socios y clientes, como de los restos de personas indigentes que irían, preferiblemente a las fosas en tránsito de El Batán: “(...) las exigencias de hoy, la extensión de la ciudad, el espíritu de rapidez que caracteriza a todos los actos de la vida contemporánea, exigen contar con las carrozas a motor y quien, como la Sociedad, desea servir más y mejor a la ciudad de Quito, no puede menos que satisfacer esas aspiraciones” (ASFN-SD. Boletín N° 312 1940: 2).

**Figuras 51 y 52.** Izquierda, la mecanización del parque automotor obligó a la generación de talleres para el mantenimiento de las carrozas. En esta imagen el taller se servicios de la Sociedad, ubicado en el Cementerio de San Diego en 1961. A la derecha, ingreso de un traslado a fines de los años 50.



Fuente ASFN-SD.

Consideró pues, la Sociedad, que era menester solicitar también al Cabildo la dotación de un vehículo motorizado para el traslado de los cadáveres que serían inhumados en el régimen de beneficencia en compensación a los “deberes sociales y caritativos a favor de Quito [mediante] el servicio gratuito de traslado de los cadáveres de personas indigentes que fallecieren en los hospitales.” La respuesta esperada no llegó debido, al parecer, a la desconfianza que tenían ciertos funcionarios municipales en relación con el carácter benéfico de la Sociedad.

Al no recibir respuesta alguna por parte del Concejo Municipal, la Funeraria Nacional hizo llegar al organismo una comunicación indicando el costo que los enterramientos de beneficencia ocasionaban a la entidad en 1943:

Se consideró también oportuno reafirmar una vez más que a la Junta de Asistencia Pública de Quito, se concederá siempre las sepulturas gratuitas para los cadáveres de los Hospitales y más casas de Asistencia, en el Cementerio “Padre Mariano Rodríguez” situado al norte de la ciudad; sepulturas que a la Sociedad Funeraria Nacional le cuestan seis sucres cada una por cavada el acto de inhumación y la tapada; y que el transporte de esos cadáveres corren de cuenta de la

Junta Pública. En el año de 1942 se llevaron a cabo 642 enterramientos y este año llegan a 230 los cadáveres de las casas de asistencia que han sido sepultados en nuestro cementerio; motivo por el cual, esta Sociedad aporta y sin remuneración alguna los servicios que se han anotado.

Ataúd de madera charolado s/. 50

Transporte del cadáver en servicio de segunda clase s/. 40

Sepultura concede gratuitamente la SFN s/. 0

Total s/. 90 sucres

Estos procesos de negociación sustentados en el importante trabajo realizado bajo el modelo benéfico le significaron a la Sociedad Funeraria Nacional importantes victorias y reconocimientos legales, tanto en el Ejecutivo, como en el Legislativo. En 1941, Carlos Alberto Arroyo del Río, Presidente de la República, concedió un decreto ejecutivo mediante el cual se inhibió del pago del impuesto a las ventas a la Sociedad:

Que la referida Sociedad demanda, también la exención del pago al impuesto a las ventas a que refiere el Decreto N 1239, de 24 de octubre de 1941, sobre los servicios funerarios que presta, fundándose en que, **conforme a sus Estatutos aprobados por el Poder Ejecutivo, no persigue fines comerciales ni de lucro**, ni considera la posibilidad de reparto de utilidades entre sus socios, y que viene llenando una misión humanitaria que beneficia principalmente, a las clases pobres [...]

Decreta

Art. 1 Amplíase (sic) la exención acordada a la Sociedad Funeraria Nacional de Quito, por decreto No 433, de 8 de Octubre de 1928, al impuesto indirecto sobre las ventas, exención que se considerará incorporada en la Ley de la materia” (ASFN-SD. Carpeta de Decretos del Congreso. 1912 -1945).

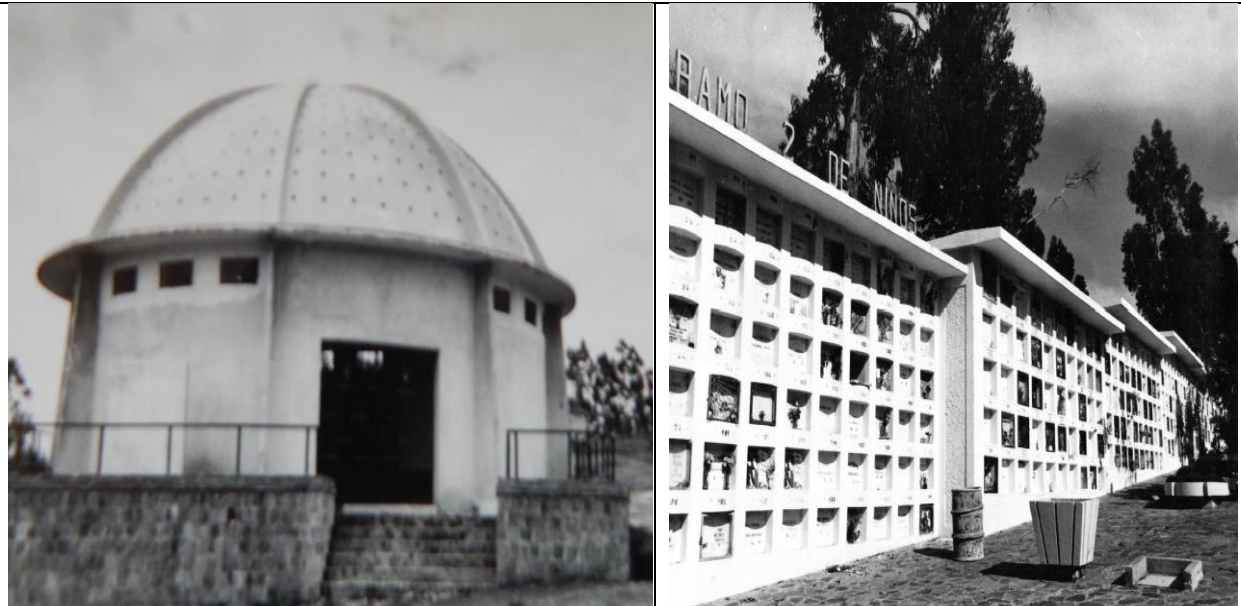
De la misma manera, aunque sin el mismo éxito, en 1943 la Sociedad pidió al Municipio la exención del impuesto al agua, considerando que se trataba de una entidad que había administrado su cementerio de forma desinteresada. Escriben en carta al Presidente del Cabildo: “La Funeraria está segura que no está obligada a cubrir el impuesto del uno y medio por ciento adicional creado para la previsión de Agua Potable por decreto legislativo de 22 de octubre de 1940”. (ASFN-SD. Correspondencia 1943, tomo 2). Este modelo de negociación, sumado a la idea de una ciudad que buscaba planificarse de manera más formal, llevaría en el

futuro a nuevas disputas entre el Municipio y la Sociedad que, poco a poco, avizoró formas de negociación y profesionalización más acordes a la segunda mitad del siglo XX.

#### 4.7 La consolidación del Cementerio de El Batán

Las disputas entre la Sociedad Funeraria Nacional y el Municipio de Quito, generalmente, no llegaron a generar acuerdos beneficiosos para ambas partes; en algunas ocasiones la autoridad municipal hizo valer su poder para ejecutar transformaciones urbanas que afectaban, en esta época, especialmente al Cementerio de San Diego. Desde 1953 se inició un plan de ensanchamiento y conexión entre las calles Chimborazo y Bahía que terminó en 1954 y, cercenó una parte del cementerio para facilitar la conexión vehicular en el casco central de Quito.

**Figuras 53 y 54.** Izquierda, mausoleo de la Fuerza Aérea Ecuatoriana en construcción en el Cementerio Mariano Rodríguez o de El Batán. Derecha, en el mismo Cementerio el ala segunda de niños a fines de los años 50.



Fuente ASFN-SD.

Estas pérdidas territoriales en el Cementerio estaban acompañadas de reclamos por parte de los expropiados que solicitaban la asignación de nuevos espacios a la Funeraria que ya tenía problemas de saturación en San Diego; para algunos casos los traslados al Cementerio Mariano Rodríguez constituyeron soluciones viables. Esta modificación estructural, también obligó a que se realicen obras en las dependencias administrativas del Cementerio, sobre todo,

en la sala de velación que fue reinaugurada en 1955. Este año también se inauguró el monumento funerario con que “la institución honra la memoria del que fué (sic) su digno Presidente Dr. Luis Felipe Borja, hijo” (ASFN-SD-Boletín sn 1957, 5).

En 1958, en el Cementerio Mariano Rodríguez, se habían empezado a construir importantes mausoleos particulares y de instituciones como el de la Fuerza Aérea Ecuatoriana o el del Sindicato de Albañiles (Figuras 53 y 54) . También se hacían obras de adecentamiento para la construcción de nuevos pabellones y áreas de inhumación en las que, todavía, se enterraba a pocos usuarios en relación con San Diego. El Batán servía, por tanto, como espacio de provisión de materiales para el cementerio principal. Desde este cementerio se informa: que se están cortando los troncos de los árboles de la sección “b” para enviar la leña a la fábrica de ladrillos de San Diego; que se están elaborando piedras artificiales y placas comunes para los nichos de San Diego y que, además, se había solicitado al administrador, Siegfried Franz, la dotación de ladrillos gruesos para la construcción de series de nichos extra en San Diego. Esta condición secundaria en relación con el cementerio principal de la Sociedad, no quiere decir que se descuidaba al Mariano Rodríguez, sino que se estaban canalizando los recursos hacia donde mayor demanda había. De enero a junio de 1958, apenas se realizaron en el Batán 95 entierros gratuitos, 15 pagados y 52 traslados en nichos de restos para socios.

San Diego captó, hasta finales de la década de 1950, la mayor parte de inhumaciones y también concentró la inversión estructural; en esta década se realizó la construcción de una nueva serie de nichos extra para adultos (los más solicitados en la época) a cargo de Ing. Alzuro Borja; la continuación del empedrado; la construcción de dos hornos crematorios de basura; los enlucidos de las áreas nuevas de inhumación; una nueva refacción de la sala de velaciones; la terminación de la escalinata en la calle de la cruz entre la serie extra antigua e “ilustres”; la confección de cajones adecuados para restos de exhumación y la adecuación de las calles de ingreso y de los muros periféricos (ASFN-SD. Correspondencia 1958, tomo 1).

Sin embargo, y a pesar de que se promovían y publicitaban las obras de beneficencia de la Institución, en 1960, se dio un nuevo intento municipal para expropiar los cementerios de la Sociedad Funeraria Nacional. La defensa que hizo circular la Sociedad recurrió a su historia

de una manera mucho más elaborada ya que, sin dejar de lado el trillado argumento de la “beneficencia”, y se la auto definió como una entidad pública y social, argumentos mucho más en boga en la época:

La Funeraria Nacional ha venido sirviendo en forma ininterrumpida a sus socios y a la ciudadanía en general desde hace 108 años. La fundaron los quiteños para poder enterrar a sus muertos puesto que en el transcurso de los tiempos, hasta 1851, ninguna entidad había establecido cementerios y hasta los que pertenecían a las parroquias eclesiásticas habían ido desapareciendo [...] Por todos estos motivos, esta Institución de eminente beneficencia ha alcanzado el favor y la confianza del público, claramente manifestados en los millares de personas que a ella pertenecen. Por eso es que la Funeraria Nacional se la puede considerar no como una Institución particular sino como pública y altamente social [...] Pero la responsabilidad de la Sociedad Funeraria Nacional, no radica exclusivamente en el progreso y conservación del Cementerio de San Diego, que cada vez va resultando estrecho para las necesidades de la Capital. Tiene también que planificar y mantener el Cementerio Mariano Rodríguez, porque éste tendrá que ser el cementerio del futuro (ASFN-SD-Boletín 110 Aniversario Fundación, 196:15-18).

Las discusiones de 1961 retomaron el viejo debate sobre la necesidad de contar con un cementerio municipal, sin embargo, se encontraron con el mismo problema de siempre: las arcas municipales estaban vacías. Se dudaba, por tanto, de la capacidad municipal de gestionar adecuadamente un espacio funerario. Siendo así, la Sociedad cuestionó el deseo de enajenar a San Diego al considerar esta estrategia como inútil si se buscaba sancionarlos, puesto que se trataba ya en esa época de un espacio que consideraban lleno:

Mas, si llegare a la municipalización del Cementerio de San Diego, el I. Municipio adquiriría un cementerio prácticamente agotado, cuyo 75% de superficie está ocupada por túmulos, mausoleos y lotes de propiedad particular, y el 25% restante por series de nichos también completamente llenas y por tumbas de suelo. [...]Un cementerio en el que físicamente no caben obras de extensión, que son las que beneficiarían al interés público; y en el que el I. Municipio tan sólo replazaría a la Sociedad Funeraria Nacional como guardián de propiedades particulares y de construcciones agotadas, a trueque de una apreciable suma de millones con que debería por Ley

indemnizar a la Sociedad, y la creación de un apreciable presupuesto de operación y mantenimiento de los servicios existentes.

La pretendida municipalización nunca llegó, y al contrario, la Sociedad apuntaló su defensa en la calidad de la gestión, en el funcionamiento del nuevo cementerio y, como ha sido tradicional, en las obras de beneficencia que realmente existieron y existen en gran volumen. Resulta curioso, al analizar las comunicaciones de la época, encontrarse con ayudas de tipo diverso como esta carta en la que se agradece a la Funeraria por una beca de estudios otorgada: “Yo Manuel Gómez asociado en ésta (sic) institución tuve la suerte de ser agraciado con una beca para los estudios de un hijo mío, llamado Carlos (ASFN-SD. Correspondencia 1960, tomo 1).

A pesar de este tipo de ayudas esporádicas, continuamente se dejó claro que el gran fin benéfico de la Sociedad Funeraria Nacional tiene que ver con el deceso digno: “[...] sus ingresos sirven para el mantenimiento de los cementerios y otras obras de beneficencia inherentes al enterramiento gratuito de los desheredados de la fortuna” (ASFN-SD. Correspondencia 1960, tomo 2). Y, ciertamente, sería difícil abarcar otros campos, porque grande es la labor que año a año se evidencia al analizar las centenas de pedidos que la Sociedad procesaba dentro de su gestión gratuita, muchas de ellas solicitadas para la inhumación de niños y desposeídos. En una de tantas se lee: “El día de hoy falleció en el Hospital San Juan de Dios la Sra. Rosa Lema de Vargas, cuyos familiares carecen absolutamente de recursos económicos y se ven imposibilitados de realizar los gastos de funerales para la inhumación del cadáver en el Cementerio de San Diego; por esa circunstancia ruego a Ud. se sirva conceder sepultura gratuita y más gastos que demande el sepelio de la extinta” (ASFN-SD. Correspondencia 1961, tomo 1).

La gran cantidad de servicios, gratuitos o no, obligó a que en 1965 la Sociedad Funeraria Nacional estableciese un nuevo reglamento para la administración y gestión de cementerios; en él se actualizaban de manera sistemática los procedimientos y protocolos existentes hacia procesos de gestión funeraria considerados de punta. No era para menos, las inhumaciones,

tanto como la población de Quito, durante esta década se multiplicaron exponencialmente, obligando a la reformulación de la Sociedad y sus servicios.

<b>Tabla 6. Estadísticas de servicios funerarios en los años sesenta.</b>					
<b>Estadística del Cementerio Mariano Rodríguez en 1965</b>					
Inhumaciones	Nichos	Mausoleos y particulares	Total	Exhumaciones	Fuente
255	58	84	397	3	ASFN-SD. Correspondencia 1969, tomo 2.
<b>Estadística del Cementerio San Diego en 1966</b>					
Inhumaciones	Nichos	Mausoleos y particulares	Total	Exhumaciones	Fuente
1274	1224	63	2561	S/D	ASFN-SD.1967 Correspondencia, tomo 2
<b>Estadística del Cementerio Mariano Rodríguez en 1966</b>					
Inhumaciones	Nichos	Mausoleos y particulares	Total	Exhumaciones	Fuente
235	39	46	320	9	ASFN-SD.1967 Correspondencia, tomo 2
<b>Estadística del Cementerio Mariano Rodríguez en 1967</b>					
Inhumaciones	Nichos	Mausoleos y particulares	Total	Exhumaciones	Fuente
187	91	77	355	6	ASFN-SD. Correspondencia 1969, tomo 2.
Fuente: ASFN-SD.					

A finales de la década de 1960, las inhumaciones en San Diego o en El Tejar Mercedario –que había sido relegado para uso de sectores populares- todavía superaban 5 a 1 a las realizadas en el Batán, situación que motivaba a ofertar servicios funerarios en el centro de la ciudad. En 1967, la Sociedad Funeraria Nacional, arrendó una casa ubicada en la García Moreno 13-54 a Gustavo Herdoiza, futuro alcalde de Quito, por 2300 sucres mensuales para constituir nuevas



salas de velación. Además, durante esta época se promocionaban los servicios de la Funeraria, tanto en la radio (10 cuñas diarias) como en la prensa.

Se entiende, por tanto, que para que San Diego continuase siendo funcional se requería de una gran inversión estructural que proveyera de espacio para inhumaciones. En 1969, por ejemplo, estaba edificándose la prolongación de la segunda calle vertical, la construcción del pabellón 10 de adultos, la finalización de la serie sexta de adultos, la construcción de sepulturas adultos en la serie octava, la construcción o adecuación de los campos 6 y “A” para niños, la construcción del campo provisional de sepulturas para adultos, el pintado del interior de la capilla, las tapas para nichos, ataúdes para niños y el desbroce y nivelación de los espacios de sepultura del área antigua (ASFN-SD. 1969. Correspondencia, tomo 2).

<b>Tabla 7. Estadística de los Servicios Gratuitos proporcionados por la Sociedad Funeraria Nacional en el decenio comprendido entre 1958 y 1967.</b>									
1958	1959	1960	1961	1962	1963	1964	1965	1966	1967
154	177	199	218	214	177	170	229	206	174
Fuente ASFN-SD.									

Estas infraestructuras debían ser complementadas con la funcionalización de las áreas de beneficencia que continuamente se saturaban al ser muy demandadas. La Sociedad procuraba no negar estos servicios más cuando: “su campo de acción ha comprendido a toda persona fallecida en cualquiera etapa de la vida, es decir, al niño, al joven, al adulto y al anciano de todas las capas sociales, sean cuales fueras las condiciones individuales y sus creencias.” En la práctica los espacios destinados al efecto eran enormes y debían administrarse con cuidado ya que dichos restos podían ser solicitados por la autoridad en cualquier momento.

A finales de 1969 se produjo un hecho que determinó una nueva expansión de la Sociedad Funeraria Nacional. El Municipio de Quito, por motivo de la construcción de obras de circulación vehicular en el centro histórico, expropió la casa de la calle Guayaquil 1761, de propiedad de la Sociedad y exigió su salida del predio. Una vez más, la Institución se quedaba desarraigada, por tanto, se buscó generar una solución definitiva y se optó por solicitar un crédito al Banco del Pichincha para comprar el inmueble ubicado en la 18 de Septiembre 1055 y América, propiedad de Jaime Alzamora. Para tal efecto se pidió un crédito de 600 000 sucres

dejando como respaldo la casa de la García Moreno 330 cuyo valor se estimaba en 647 000 sucres (ASFN-SD. Correspondencia 1969, Tomo 1).

La transacción se realizó con éxito y permitió que la Sociedad Funeraria Nacional se traslade a su ubicación actual desde 1970; este hecho significaba no sólo un cambio de ubicación, sino también el desplazamiento del centro de gestión de la Institución al norte de Quito y la consolidación de un nuevo polo de salas de velación cercanas al nuevo Hospital del Seguro Social denominado Carlos Andrade Marín. Para entonces se estaba consolidando –sobre todo entre las clases medias y altas de la ciudad- cada vez más la idea de velatorios en espacios diseñados para ese fin y ya no en casas particulares.

#### **4.8 Conurbación y disputa por el espacio**

Buena parte de los servicios exequiales demandados en la ciudad, durante las décadas de 1960 y 1970, se gestionaban desde algunos polos de servicios funerarios ubicados en la cercanía de los grandes cementerios, hospitales (San Juan de Dios, Carlos Andrade Marín, Eugenio Espejo, etc.) o iglesias – especialmente del área central de la ciudad. Desde un puñado de agencias funerarias (Terán, Quito, Pichincha, Nacional) se proveían ya sea las capillas ardientes de alquiler para los velatorios en casas particulares o sus instalaciones –construidas o adaptadas- para realizar servicios exequiales. Gran parte de los difuntos de la ciudad eran enterrados, ya sea en los cementerios de la Sociedad Funeraria Nacional – San Diego y El Batán-, en El Tejar, o en alguna de las criptas de la ciudad. Sin embargo, buena parte de la demanda –sobre todo popular- de servicios de inhumación no se canalizaba por estos actores; la consolidación paulatina, en estas décadas, de las inmensas barriadas ubicadas en los contornos de la ciudad y en amplios sectores del sur y norte de Quito, determinaron que algunos poblados antiguos, otrora rurales, se vayan incorporando al tejido urbano y con ellos sus equipamientos funerarios.

El sur de Quito, cuyo incremento poblacional en estas décadas fue vigoroso, se encontraba, además, en una desventajosa dotación de servicios funerarios. Gran parte de los nuevos pobladores del sur, muchos provenientes de diversas zonas del país, empezaron a usar los equipamientos existentes en el centro y norte de Quito, pero también los antiguos cementerios parroquiales de La Magdalena o Chillogallo que colapsaron rápidamente (Figura 55).



**Figura 55.** Arriba a la izquierda, imagen del Cementerio de La Magdalena; arriba a la derecha, panorámica del área de inhumaciones en tierra del Cementerio de Chillogallo; abajo a la izquierda el área central del Cementerio de San José de El Condado y abajo a la derecha el área de nichos del refaccionado Cementerio de San Isidro del Inca. **Fuente:** ALZ.

En el norte, pronto los nacientes barrios y urbanizaciones abrazaron a antiguas comunidades cuyos habitantes o bien vendieron sus terrenos o bien se adaptaron al crecimiento urbano. Algunos equipamientos funerarios que acogieron la naciente demanda de inhumaciones fueron los cementerios de San Isidro del Inca, Cotocollao o San José del Condado, todos funcionando hasta la actualidad. Otros cementerios como el de la comuna de Santa Clara de San Millán desaparecieron en el proceso de urbanización de las zonas peri comunitarias. La ruptura del modelo lineal de crecimiento urbano desde fines de los años 70, determinó según Fernando Carrión (2003, 75), la expansión de la ciudad hacia los valles circundantes, sobre todo hacia el este. Estas nuevas migraciones y flujos urbanos determinaron que los nuevos pobladores de estas áreas usen también antiguos cementerios parroquiales que, hasta mediados del siglo XX, eran estrictamente comunales. De esta forma, los cementerios de Cumbayá, Tumbaco o Conocoto empezaron a ser fuertemente demandados.

**Figura 56.** Dos fotografías de la “pampa” o sector popular en el Cementerio de San Diego. A la izquierda una toma de la década de los cuarenta y a la derecha, el mismo sitio desde otra perspectiva a fines de los años cincuenta. Nótese el rápido cambio entre una y otra fotografía. La rotación de usuarios en los sectores populares es muy rápida. Las tumbas suelen pasar, en promedio, una década con cada huésped antes de volver a ser arrendadas.



Fuente: ASFN-SD.

Las dinámicas culturales en estos espacios, donde actores como la Sociedad Funeraria Nacional tuvieron poca presencia, han conservado formas rituales, tradiciones y sentidos de cotidianidad muy diversos a los del espacio urbano consolidado. A pesar del intercambio cultural encarnado por las poblaciones que ocuparon estos espacios, el sentido ritual en los mismos suele todavía relacionarse en mayor medida con prácticas ancestrales. Lo mismo, pero a la inversa, se puede observar en los cementerios de San Diego o El Tejar (figura 56), en los que las tradiciones funerarias de familias migrantes se han ido incorporando lentamente a la racionalidad impuesta por los agentes del campo funerario. Los cementerios parroquiales del Cantón Quito, sirven en muchos casos, para avizorar las tipologías estructurales de las inhumaciones populares o las prácticas que también era posible encontrar en la ciudad de inicios del siglo XX.

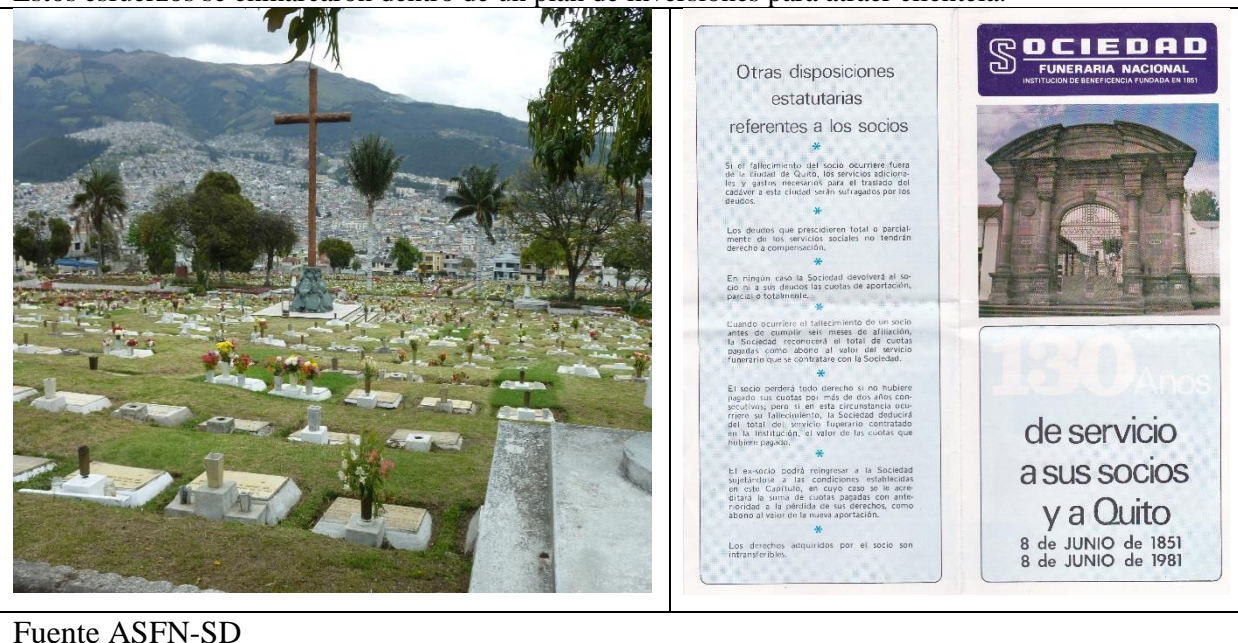
Tal como lo nota Regis Bertrand (1997: 6), en los cementerios urbanos el procesamiento del olvido se produce en tiempos diferenciados; frente a las grandes estructuras adquiridas a perpetuidad por las élites, la maquinaria cementerial recicla continuamente los espacios populares, sus sentires y sus prácticas que, paradójicamente, son las que les otorgan vida y actualidad.

#### **4.9 La muerte administrada: la era de la previsión y la gerencia funeraria**

Hacia 1970, la enorme demanda de servicios funerarios en Quito estaba siendo gestionada por un complejo sistema de equipamientos funerarios que se componía de criptas, cementerios profesionales, cementerios comunitarios y parroquiales; sin embargo, a comienzos de esta década, la Sociedad Funeraria Nacional se había establecido como el puntal visible en la oferta de servicios funerarios en Quito y, el Cementerio Mariano Rodríguez, era ya el más demandado en el norte del país. Con motivo del aniversario 119 de la Funeraria publicaron: “[La Institución] se complace en presentar su sincero agradecimiento a sus socios, instituciones públicas y particulares, clientes y amigos, por la confianza dispensada a través de una centuria que ha servido de poderoso estímulo para cumplir a cabalidad con fines para la que fue instituida, contribuyendo a mantener y vigorizar su tradicional prestigio.” (ASFN-SD. Correspondencia 1970. Tomo 4). Todo parecía indicar que los 70 serían, como habían sido las décadas precedentes, años de consolidación y liderazgo, y ciertamente fue así, con la diferencia de que en 1971 se asentó en Quito la franquicia “Parques del Recuerdo” manejada por la inmobiliaria COINVER S.A.

Parques del Recuerdo (Figura 57), ubicado en el extremo norte de la ciudad de aquel entonces, competía directamente con el exitoso Cementerio Mariano Rodríguez, más aún cuando filosóficamente y estructuralmente, COINVER había diseñado un proyecto que se acercaba aún más a la idea anglosajona de “cementerio –jardín”. Otra característica de Parques del Recuerdo era su abierta búsqueda de réditos con base en la vinculación del negocio funerario con el mercado inmobiliario generando importantes ventas en sus primeros años a un excelente precio de suelo, quizá más redituable que el que se podía obtener con proyectos de construcción. Más allá de la simple llegada de un nuevo actor privado al campo funerario quiteño, el arribo de Parques del Recuerdo supuso la formal caducidad del modelo administrativo anterior; había pasado el tiempo de los sacerdotes y los médicos y se empezaba a establecer el sistema comercial de gerencia en la administración de la muerte en Quito. Esta transformación será referencial para futuros actores, hoy consolidados en la administración funeraria, pero también lo fue para instituciones centenarias como la Sociedad Funeraria Nacional, que rápidamente buscó generar productos acordes a la época.

**Figuras 57 y 58.** A la izquierda, fotografía de Parques del Recuerdo, el primer “parque cementerio” de la ciudad. Fuente: ALZ. A la derecha, publicidad de la Sociedad Funeraria Nacional en 1981. Estos esfuerzos se enmarcaron dentro de un plan de inversiones para atraer clientela.



Fuente ASFN-SD

La existencia de estos dos polos funerarios al norte de Quito significó para los cementerios del centro como San Diego o El Tejar su consolidación como espacios populares y, en cierta manera, de olvido por parte de la planificación y de los propios administradores. En 1972, luego de hacer un balance de ingresos y gastos mes por mes, se determina que es necesaria una gestión austera dentro de la Sociedad; sin embargo, se dota a cada una de las dependencias de libertad financiera para gastos básicos (figura 58) y para la ejecución de obras emergentes, entre las que se encontraban la edificación de nuevos volúmenes de nichos para acoger a la demanda popular. Entre las construcciones que se edificaron en San Diego estuvieron un ala de nichos extra en el pabellón 11, la construcción de nuevas series de adultos y niños en la derrocada serie 5 de adultos y la expansión al sur de los pabellones de niños (ASFN-SD, Correspondencia 1972, Tomo 1).

Como era previsible, teniendo en cuenta el incremento poblacional en la ciudad, la demanda de servicios gratuitos también creció exponencialmente en las últimas décadas del siglo XX. En 1974, el Ministerio de Salud Pública expidió el “Reglamento de salas de velación, empresas funerarias, cementerios, criptas, inhumaciones, exhumaciones, cremación, embalsamamiento, formolización y transporte de cadáveres humanos”, cuerpo legal en que se

regularon temas relacionados con las estructuras y con el sistema de beneficencia que había imperado por más de un siglo. En el reglamento se insta a no construir más criptas al considerarlas sistemas no idóneos para el mantenimiento de restos humanos; se establecen criterios para el diseño y construcción de sepulturas; se fijan volúmenes máximos de cuerpos por unidades de sepultamiento y se solicita que cada cementerio destine un área del mismo para inhumaciones judiciales o de asistencia pública. A pesar de todo, la Sociedad Funeraria Nacional siguió culturalmente asociada con los entierros humanitarios; casas de asistencia, dependencias legales y hospitalarias solicitaban directamente a la Sociedad inhumaciones de beneficencia, entre ellas: el Hospital Eugenio Espejo, el Hospital de Niños Baca Ortiz, el Asilo de Ancianos Corazón de María y el Hospicio San Lázaro. Particularmente dolorosas son las solicitudes para niños y adolescentes:

El Servicio Social del Hospital de Niños “Baca Ortiz” solicita a usted se digne conceder el servicio Funerario gratuito para la inhumación de los restos mortales de la que en vida fue niña NARCISA VILLIS VELEZ, de 12 años de edad, fallecida en esta Institución el 12 de los corrientes. La occisa fue huérfana de madre y su padre el señor Ángel Villacís trabaja en el Oriente, quizá por eso no se ha hecho presente para retirar los restos mortales de su hija; su tía la señora Consuelo Montesdeoca, es la única persona que se ha hecho presente, pero carece de recursos económicos (ASFN-SD, Correspondencia 1972, Tomo 1).

También reciben el tratamiento de beneficencia pedidos de inhumación de restos anatómicos utilizados para el estudio y el análisis en universidades y hospitales como el Hospital Militar o la Facultad de Medicina de la Universidad Central. Hay que recordar que hasta hace menos de 20 años, era común que se envié a enterrar miembros anatómicos de pacientes amputados; es así que se podían encontrar nichos con piernas o brazos de personas que continuaban vivas. (ASFN-SD, Correspondencia 1972, Tomo 1). Este tipo de procedimientos eran posibles debido a la escasa regulación a la que estaban sometidos los restos humanos por el reglamento de 1936.

**Tabla 8. Repaso al Reglamento de Salas de Velación, Empresas Funerarias, Cementerios, Criptas, Inhumaciones, Exhumaciones, Cremación, Embalsamamiento, Formolización y Transporte de Cadáveres Humanos.**

I De las Salas de Velación y Empresas Funerarias. Artículos del 1 al 6. Se las somete a los Jefes Provinciales de Salud quienes tendrán potestad para autorizar su establecimiento. “Se entiende por salas de velación a sitios públicos para rendir homenaje póstumo a los fallecidos por parte de familiares y amigos y entiéndase por Empresas Funerarias, los establecimientos dedicados a proporcionar servicios funerarios.”

No podrán establecerse cerca de clínicas y hospitales. Entre los ambientes que se les solicita están parqueaderos, sala amplia de velación, oficinas, servicios higiénicos, local para arreglos florales y bodegas.

Se solicita que las salas de velación tengan; paredes lavables e impermeables, iluminación y ventilación suficiente, iluminación eléctrica, disposición de basura, botiquín, protección contra insectos y roedores, extintores.

II De los Cementerios. “Se entiende por Cementerio, todo lugar destinado exclusivamente al enterramiento de cadáveres y restos humanos”

Art 8. “Todo cementerio para inhumación de cadáveres humanos, debe estar ubicado fuera del perímetro urbano determinado por los municipios y contará con una superficie, orientación e instalación adecuada para su operación y funcionamiento.”

Art 9. Se deberá determinar un 60 por ciento de la extensión del cementerio a: caminos, jardines, sistemas de agua, luz y alcantarillado. Esto es necesario para la aprobación de cualquier proyecto.

Art 10. Para el establecimiento de cementerios la autoridad tomará en cuenta el índice de mortalidad y que sea, por lo menos, cinco veces más alta la capacidad de inhumación durante un año.

Art 11. Los terrenos para este menester deberán ser secos, con materiales porosos y nivel freático al menos a 2,50 metros de profundidad. Con vientos dominantes contrarios a la ciudad y con aguas que no alimenten pozos ni fuentes de consumo.

Art 12. Todo cementerio deberá contar con cerca de ladrillo o bloque de al menos 2 metros de alto.

Art 13. Todo cementerio deberá estar provisto de un depósito para cadáveres y de un área de tanatopraxia.

Art 14. Todo cementerio tendrá un espacio permitido para fosa común.

Art 15. Todo cementerio deberá disponer de osarios para restos y si la ciudad tiene más de 50000 habitantes un horno crematorio.

Art 16. Las piezas anatómicas se podrán enterrar con un certificado del director de la casa de salud correspondiente.

Art 17. cada cementerio llevará un registro de fechas de inhumación o incineración y deberá enviar esa información mensualmente a la Junta Provincial de Salud.

Art 18 El Jefe Provincial de Salud podrá ordenar el cierre de un cementerio por contravenir estas normas.

III Criptas

Art 19 “Queda prohibido la construcción de criptas o su ampliación dentro de iglesias o edificios.”

Fuente: AAN. Registro Oficial número 597, 1974



A raíz de la formulación de este Reglamento, que fue revisado y actualizado en 2014, algunos procedimientos que estaban desregulados en cementerios, sobre todo, rurales o conurbados empezaron a ser controlados. A pesar de todo, en muchos espacios funerarios estos dictámenes fueron impracticables. Los principales actores del campo funerario como la Sociedad Funeraria Nacional o Parques del recuerdo no tuvieron problemas con estas regulaciones pues, de alguna manera, sirvieron como modelos para la elaboración del reglamento.

Estos emporios funerarios no solo miraban hacia el mercado local; desde mediados del siglo XX eran comunes las visitas a cementerios extranjeros y el establecimiento de lazos comerciales fuera de las fronteras. El tema de la cremación, producto en boga en los años 70, motivó múltiples visitas a proveedores internacionales y generó intensos debates sobre el potencial mercado para esta nueva forma de tratamiento de cuerpos que, aunque había sido debatida desde inicios del siglo XX, no había sido demandada por la población. Más adelante esta forma de tratamiento de cuerpos y otros sistemas de gestión exequial como el de la previsión van a ser difundidos desde el campo funerario demostrando que las transformaciones rituales de fines del siglo XX también responden a una fuerte presión económica – administrativa.

#### **4.10 San Diego en la mira: expropiaciones y disputas con el entorno**

A fines de la década de los 70 se pensaba realizar los túneles que uniesen rápidamente el norte de Quito con el sur. Este gran proyecto urbano, que se concretó en 1978, obligó a la expropiación de una importante franja de terreno del cementerio de San Diego para la consolidación del proyecto. La carta recibida por la Sociedad confirma: “El ilustre Municipio de Quito ha dispuesto la expropiación de terrenos del Cementerio. Los sectores expropiados son: la fábrica de cofres funerarios, las series octava de adultos, octava de niños en nichos y serie quinta de restos. También los campos de enterramiento números 1 y 2 de niños y 3 de adultos.” (ASFN-SD. Correspondencia 1978, tomo1). El 20 de abril de ese año se recibió otro comunicado en el que se informaba de otra expropiación para regularizar la calle Marañón en su empalme con la Chimborazo.

Las negociaciones que la Sociedad Funeraria Nacional entabló con el Municipio de Quito dan cuenta de la visión planificadora que tenía la Institución. A cambio de los terrenos expropiados, la Funeraria solicitaba al Cabildo le cediera los terrenos de la recién parcelada “Hacienda Mena” con el fin de establecer un cementerio en el sur que por entonces tenía ya un gran déficit de espacios de inhumación. En un comunicado al alcalde se lee:

Con este propósito se encomendó al Departamento respectivo proceda al avalúo del sector afectado con todas las edificaciones incluidas para que el Ilustre Municipio, en lugar de pagar en efectivo su justo precio, entregue en compensación terrenos en el sur de la ciudad para que la Sociedad Funeraria Nacional planifique el nuevo “Cementerio del Sur” habiéndose sugerido que dichos terrenos podrían estar cerca de la ex hacienda Mena.

Ante este proyecto de expropiación la Sociedad dejó de inhumar cadáveres en los campos de enterramiento al suelo, suspendió las nuevas construcciones de nichos y está pendiente para notificar a propietarios o arrendatarios de nichos y sepulturas en el sector afectado para proponerles la entrega de nuevos sitios en el Cementerio de San Diego o en el nuevo “Cementerio del Sur” dentro de un plazo prudencial.

Por otro lado, consideramos indispensable recordar que en múltiples ocasiones la SFN, en oras del mejoramiento de las vías, ha soportado en el contorno del camposanto sucesivas expropiaciones al punto que el tradicional Cementerio “San Diego” ha reducido notablemente su cabida, disminuyendo su capacidad de futuro servicio de la ciudad Capital. Es por esto que las directivas de la Institución estiman necesario instalar un cementerio de tipo popular al sur de la ciudad pues la crecidísima población en esta zona no dispone de este servicio.

Como es sabido, la SFN es una Institución de beneficencia fundada en 1851 que no persigue fines lucrativos y posee suficiente experiencia sobre planificación y administración de cementerios, pues viene sirviendo a Quito con el Cementerio “San Diego” desde 1868 hasta la fecha y con el Cementerio Padre Mariano Rodríguez desde 1945; ahora antes de que sea tarde aspira a ampliar su capacidad operativa para servir a un sector de la población que precisamente no puede satisfacer los altos gastos de entierro en criptas particulares (ASFN-SD.

Correspondencia, 1980).

Esta negociación da cuenta del inmenso interés que revestía el sur de Quito como polo de desarrollo para proyectos funerarios. Sin embargo, este interés no se plasmó ni en la ejecución de un cementerio administrado por la Sociedad, ni en uno gestionado por el Municipio. Los

cementerios del sur de Quito serían construidos décadas después por capitales privados y holdings funerarios. La pérdida de la casa que la Sociedad tenía en la calle Chimborazo #305 fue retribuida con la dotación de un terreno en Cotocollao y otro en la Magdalena, actuales sedes norte y sur de la Funeraria (ASFN-SD. Correspondencia 1980.Tomo 4).

**Figura 59.** A la izquierda se aprecia el fraccionamiento en el Cementerio de san Diego debido a la construcción de la avenida Mariscal Sucre. A la derecha, construcción del área nueva de San Diego en 1987.



Fuente: ASFN-SD

Estos procesos de expropiación culminaron en 1982 con el cierre vehicular de la Plazoleta de San Diego, situación que privó al cementerio de la vía de acceso vehicular directo al mismo. Las expropiaciones fueron realizadas, no sin protesta de muchos usuarios, que vieron comprometidos en el desalojo, las construcciones privadas edificadas dentro del cementerio y los restos de sus seres queridos; en tal sentido, se recuerdan muchos traslados desde esas áreas a distintas zonas del cementerio e incluso hacia otros cementerios. Este proceso significó un profundo problema administrativo para la Sociedad que tuvo que detener los procesos de venta anticipada e inhumación, al tiempo que debió ejecutar un plan de traslados anticipados de los restos.

Sin embargo, los trabajos en el área que quedó separada del cementerio principal le permitieron, a la Sociedad Funeraria Nacional, solicitar los permisos de construcción de un “nuevo cementerio” (figura 59) que fue diseñado como un conjunto de bloques de nichos con

parqueaderos y servicios. Este proyecto, conocido como el área nueva, empezó a ser edificado en 1987.

Para paliar las pérdidas estructurales, desde 1978, se empezó a edificar un nuevo pabellón de nichos con 12 880 unidades de sepultamiento y 172 de restos, también se realizaron múltiples trabajos de adecentamiento en manzanas, corredores y calles; se realizó el ordenamiento del área monumental y la verificación de un área de reserva. En El Batán se realizaron, durante este periodo, el diseño y funcionamiento de espacios cubiertos con fuentes de agua (jardín), la construcción de nichos adultos serie 1, los trabajos preliminares a la séptima lotización, la pavimentación de la calle primera vertical, la habilitación de campos 1 y 2 para adultos (240 unidades) y 1 de niños (650 unidades), la construcción de jardineras ornamentales, la adquisición de un generador eléctrico y la fabricación de tapas para nichos. Además, en esta época se gestionó la adquisición de una nueva auto carroza, la renovación de enseres funerarios y la compra de una nueva capilla ardiente para servicios extra (ASFN-SD. Correspondencia 1980. Tomo 2).

La inauguración de algunos de los nuevos pabellones o series de nichos intentó ser normada bajo una estética homogénea que evitara las expresiones populares evidenciadas en lápidas “muy ornamentadas” que pudiesen, a ojos de los directivos, ser privadas de ciertos elementos estructurales por robos o desprendimientos. Esto generó una disputa entre “La Asociación de Talladores en Mármol y Afines” y la administración de los cementerios, puesto que los maestros marmoleros solicitaban que no se establezcan limitaciones estéticas a su trabajo y que no se estandaricen los modelos. Consideraban que había que respetar el deseo y gusto de sus clientes –clientes también de la Funeraria- y su propia creatividad.

De esta disputa surgió un reglamento con disposiciones para la colocación de lápidas en los nichos de restos del pabellón 12 del Cementerio “San Diego”; sin embargo, este asunto no fue discutido para los pabellones de El Batán, puesto que para entonces se empezaba a pensar en la implantación de nuevos modelos de gestión cementerial basados en criterios de “civilización y elegancia”, ajenos a las manifestaciones de riqueza estética popular que adornaban los pabellones de los cementerios hasta entonces.

Entre la década de 1980 y la primera década del siglo XXI se produjo una profunda transformación en las relaciones sociales del sector del Cementerio de San Diego; la inexistencia de políticas públicas discutidas con la vecindad, la estigmatización de los bordes del Centro Histórico y el abandono produjeron en el sector el acrecentamiento de la fama de “zona roja” y peligrosa que subsiste hasta hoy. La Avenida 24 de Mayo y su zona de influencia se caracterizaron, desde mediados de los años 70, por ser zonas comerciales en las que existían negocios relacionados con el ejercicio del trabajo sexual y la venta de artículos robados y de segunda mano, algunos extraídos del mismo Cementerio. Para la Sociedad Funeraria este estigma de abandono y precariedad se regó sobre el Cementerio convirtiéndolo en un espacio poco redituable y marcadamente popular.

Los nuevos habitantes del “centro urbano patrimonial” se convirtieron en usuarios del cementerio y le otorgaron nueva vida a fines del siglo XX y durante el siglo XXI. A la sombra de las 8 manzanas monumentales en las que descansa la élite quiteña, estos nuevos inquilinos del Cementerio, provenientes de todas partes del país, convirtieron a San Diego en un reflejo - esta vez sí- de la diversidad y conflictividad del área histórica de la ciudad que, a la luz de la historia oficial, quiere ser leída como hispana, señorial y estática.

Desde su fundación, a mediados del siglo XIX, la Sociedad Funeraria Nacional consolidó modelos de gestión de la muerte que se han ido fortaleciendo en torno a los repertorios de creencias vigentes en cada época. En su accionar de más de un siglo y medio se observan desde la vinculación de la gestión de la muerte con una tardía interpretación de la caridad cristiana y el bien morir hasta procesos gerenciales en torno a la eficacia, la disciplina en el uso del suelo y el control en las prácticas rituales. A través de su historia se puede comprender que muchos de los funcionamientos, sentidos y preferencias en torno a la ritualidad funeraria se han visto influidos por decisiones pensadas, anticipadas y ejecutadas por los actores del campo funerario y por otras emanadas desde el estado central o desde el municipio. Lo cierto es que en el recorrido se pueden avizorar modelos eficaces de gestión de la muerte que se perfeccionan hasta el día de hoy. Podría llamársele, siguiendo a Foucault, un modelo bio político de gestión del deceso y de administración de los cuerpos o, simplemente, el comienzo de la muerte gerenciada o gestionada.

#### **4.11 Una puerta al futuro**

A finales de la década de los años 70 resultaba impensable imaginar un poblado sin infraestructura funeraria; los espacios de la muerte que surgieron durante el siglo XIX e inicios del siglo XX fueron pensados para contener –física y simbólicamente- a todo un nuevo proyecto de gestión de la muerte y la vida. El surgimiento de las necrópolis decimonónicas aparece como el reflejo inverso (e imperfecto) de la planificación de las ciudades –heterotopías- y se convirtió paulatinamente en una razón higiénica y política que se sobrepuso a las antiguas prácticas eclesiales de administración funeraria. Las formas de inhumación fueron negociadas paulatinamente bajo esta nueva modalidad de ejercicio del poder, adaptándose a las nuevas condiciones emanadas del proceso de aplicación de prácticas higienistas en la mayoría de los casos, pero también transformándose en ejercicios de memoria y resistencia, tan diversos como poblaciones existen.

En la muerte se reflejan no sólo los usos tecnológicos del poder sobre los cuerpos de vivos y muertos, sino también las fugas y porosidades de las tramas del control. La certeza de que todo es finito –esa idea de totalidad- es sólo una parte de la complejidad en los análisis de la muerte; en los sinuosos procesos rituales y simbólicos de administración mortuoria, pueden encontrarse, como se ha visto, demandas políticas y culturales profundas de las comunidades que se encuentran en fricción constante con los criterios asépticos y normalizadores emanados desde la planificación de las poblaciones y desde los administradores funerarios.

Los desarrollos de la ciencia médica y de las prácticas relacionadas a la administración sanitaria de la muerte durante el siglo XX han ido modelando las formas y sentidos de cotidianidad que cada comunidad ha impregnado en los actos simbólicos relacionados con el óbito. El mismo Foucault identificó a esta "transición" en la apreciación de la muerte como uno de los elementos a ser tenidos en cuenta para comprender los actuales procesos de administración de la vida.

El siglo XX convoca a una contraposición de sentimientos respecto a la muerte; por un lado, el trato aséptico de la vida cada vez más extendido en las sociedades con influencia occidental ocasiona una suerte de fascinación por los muertos, mientras que la muerte propia o cercana es

sentida como nefasta y tenebrosa. Nada prepara para una muerte cercana, aunque la muerte misma pueda ser exhibida como un acto curioso: "El carácter *negativo* de la muerte (anonadamiento) está inscrito en el odio o el deseo de morir. Es en la relación con el prójimo como concebimos la muerte y su carácter negativo" (Levinas 1994, 19).

La configuración social en la que estamos necesariamente inscritos es la causante del sentimiento de fracaso y de rechazo a la muerte desde el siglo XIX. La muerte contraria a las dinámicas de funcionamiento del capitalismo está relacionada, aunque no siempre sea así, a un sentido de quietud: "La muerte es la desaparición en los seres, de esos movimientos expresivos que les hacen aparecer como seres vivos, esos movimientos que siempre son *respuestas*." (Levinas 1994, 19). El fin o cese de esos movimientos será para Levinas aquella quietud o inmovilización, que corresponde al proceso de descomposición que, si bien posee su propia movilidad, carece de la capacidad de representar los signos que la movilidad dotaba al ser. "La muerte es la descomposición, la no respuesta" (Levinas 1994, 22).

El deceso, la descomposición, el recuerdo de la propia mortalidad suelen ser evitados como estados de posibilidad. El muerto cercano recuerda el carácter "contagioso" de la muerte y produce sentidos de rechazo. Al respecto afirma Morin: "El horror no lo produce la carroña, sino la carroña del semejante, y es la impureza de ese cadáver la que resulta contagiosa." (Morin 2007, 31). Para Foucault, es la descomposición el fracaso del control de la vida sobre el cuerpo y, en ese sentido, el fracaso mismo de la idea humana de control que será central en el desarrollo de mecanismos médicos y sanitarios para la administración política de las poblaciones.

El control de la vida va a tener como componente al avance médico en lo que refiere a la extensión de la existencia, la anulación del dolor y a la inversión pública y privada en el desarrollo de medicamentos cada vez más complejos y especializados. Elias encuentra preocupante la paulatina extensión de la vida y el proceso de muerte durante todo el siglo XX: "La vida se hace más larga, la muerte se aplaza más. Ya no es cotidiana la contemplación de moribundos y de muertos [...] Podemos estar contemplando una represión en el plano individual y social" (Elias 2009, 29). El siglo XX, por tanto, aparece como la temporalidad del

espanto y la lucha contra la muerte individual, pero de cierta manera, también como una época de gran miopía respecto a masacres y crímenes genocidas; es el ingreso definitivo y sistemático de la medicalización a través de una suerte de hipocondría social y de miedo a la muerte. Esta particular relación de nuestro tiempo con la muerte produce transformaciones culturales profundas que van constituirse elementos fundamentales dentro de la explicación social de la muerte y su trato en la contemporaneidad: "Sin duda, el pudor que muestran los adultos en nuestros días a enseñar a los niños los hechos biológicos de la muerte es una característica específica del esquema de civilización dominante en la actual etapa" (Elias 2009, 43).

El siglo XX no solamente supuso el desarrollo del campo médico para el control de la vida y la administración sanitaria de la muerte y los muertos. Es según muchos autores, como Eric Hobsbawn<sup>41</sup>, un corto espacio temporal en el que la muerte fue la protagonista central. Lo cierto es que el sorprendente desarrollo científico experimentado durante la centuria re configuró las relaciones de la especie con el resto del sistema biológico. La religión fue perdiendo paulatinamente espacio como administrador de la vida y el "buen morir" para dar paso a la ciencia y sus avances. John Gray en su libro "Perros de paja" ilustra los resultados de tan impresionante desarrollo desde una perspectiva crítica:

La ciencia ha suplantado a la religión como la fuente central de autoridad, pero a costa de hacer la vida humana accidental e insignificante. [...] En todos sus usos prácticos, la ciencia contribuye a afianzar el antropocentrismo. Nos anima a creer que nosotros podemos desentrañar los secretos del mundo natural como ningún otro animal y, por tanto, plegarlo a nuestra voluntad (Gray 2008, 33).

Siguiendo a Gray, supongo que la vida humana difícilmente podrá concebirse en el futuro fuera de un escenario con el control y el desarrollo científico como centros; ése es uno de los legados profundos del siglo XX que se refuerza con el impacto que han tenido los avances de la planificación política de la vida humana en el sistema biológico general. La muerte humana

---

<sup>41</sup> En su "Historia del Siglo XX" Hobsbawn afirmará que la historia del siglo puede ser comprendida como un gran conflicto que inició en la primera década y que no terminará hasta entrado el siglo XXI. Un siglo de muerte, afirmará. (Hobsbawn 2003, 15)



permanece, en la mayoría de los casos, como un acto lejano y, con suerte, controlable: "La idea de la implacabilidad de los procesos naturales se suaviza con el conocimiento de que también son controlables. Hoy más que nunca puede esperarse aplazar la propia muerte gracias al arte de los médicos, a la dieta y a los medicamentos" (Elias 2009, 81). Sin embargo, los recursos tecnológicos necesarios para mantener a esas grandes masas poblacionales cada vez más demandantes son inmensos, de tal forma que el siglo XX también es el siglo de la producción sistemática de organismos animales para ser ejecutados en complejos centros de matanza. A principios del siglo XX, solamente en el matadero de Fray Bentos en Uruguay, se mataban más de un millón de reses al mes para satisfacer la demanda, sobre todo, británica de carne (Edgerton 2007, 222). El proceso de faenamiento y distribución de los trozos animales se ha higienizado y ocultado de la misma manera como el siglo ha ocultado a los moribundos y muertos humanos. Al respecto afirma Eric Fromm (2000: 91): "El hombre se vive a sí mismo y a las demás cosas, como meros artículos de consumo. Siente la energía vital como un capital que debe ser invertido para que dé ganancia; y si obtiene unidades se siente triunfante."

El cruce de tecnología y muerte en el siglo XX produce una suerte dualidad; por un lado, como se ha dicho, se propugnó la extensión de la vida que terminó afectando las condiciones de vitalidad del resto de especies del planeta,<sup>42</sup> pero, por otro lado, también generó espacios y mecanismos para la aniquilación nunca vistos entre seres humanos. Nunca en la historia del planeta se mató tanto y de forma tan consistente como en la contemporaneidad.

La potencia mortífera característica de la pasada centuria -y de la actual- suele relacionarse directamente al incremento en la capacidad destructiva ocasionada por el avance tecnológico, es decir, debido al desarrollo de armas de alto poder y mecanismos cada vez más sofisticados para eliminar poblaciones. Sin embargo, como lo nota Edgerton, quizá principalmente este carácter "noticioso" del deceso sea más bien producto de una suerte de banalización de la

---

<sup>42</sup> La referencia que hago respecto a la muerte de animales no humanos en este ensayo va a tener sentido cuando se analice la vulnerabilidad de la vida en el planeta y la constante de la muerte debido, justamente, al impacto del crecimiento poblacional humano y a la disminución de la biomasa de otras especies. Las afectaciones al respecto pueden seguirse en el capítulo "matar" de "Innovación y tradición" de David Edgerton, en el que entre otros ejemplos se hace referencia, por ejemplo, a la matanza de ballenas a principios del siglo XX y sus consecuencias o a los impactos culturales de las dietas basadas en proteínas de mala calidad que solamente en el Reino Unido necesitan al año de 883 millones de animales sacrificados para el consumo humano (Edgerton 2007, 228).

muerte colectiva. Cabe recordar que la matanza del pueblo "tutsi" en África a fines del siglo XX se realizó mediante una gran importación de machetes como elemento tecnológico.<sup>43</sup> (Edgerton 2007). A la convivencia de elementos mortíferos muy básicos con otros totalmente desarrollados hay que añadir que en el siglo XX se produjo el desarrollo de una gran cantidad de venenos, virus y toxinas (desde el gas mostaza, hasta el agente naranja o el ántrax) que han sido usados en innumerables conflictos y cuyos efectos han sido devastadores.

A pesar del desarrollo tecnológico para extender la vida y para eliminarla, la administración de la muerte en la sociedad tecnológica va a tener otro elemento relevante: la soledad cada vez más frecuente. Soledad entre multitudes de semejantes se puede afirmar, siguiendo a Elias, quien analiza a este fenómeno como un componente muy reciente que rechaza a la muerte en tanto no se la conciba como final de una pretendida "vida plena" que cada vez se vuelve más difusa, lejana y planificada. Fromm cita a Simone Weil quien afirmó que esas muertes en el mundo tecnológico no se realizan, sino que se cosifican: El poder es la capacidad de transformar a un hombre en una cosa, pues uno transforma un ser vivo en cadáver." Un cadáver es una cosa. No así un hombre (Fromm 2000, 93).<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> En referencia a esta distinción interesada entre distintas muertes históricas, Elias habla del "homo clausus" (hombre desinteresado) en las sociedades occidentales en relación con el individualismo reinante, un individuo que sueña en vivirse a sí mismo de manera egoísta.

<sup>44</sup> Agamben entiende este proceso de manera muy compleja en tanto concibe que la muerte es un componente mismo de la vida, pero que en condiciones de excepción puede conducir a estados de total falta de dignidad en la vida y en la muerte. El concepto de "musulmán" usado por Agamben para significar a esos seres humanos del campo de concentración que no están ni vivos ni muertos hace pensar en el proceso de cosificación de la existencia: "El mundo moderno ha conseguido envilecer lo que era quizás lo más difícil de envilecer en el mundo, porque es algo que tiene en sí, como en su textura misma, una suerte de dignidad particular, como una incapacidad singular para ser envilecido: envilece la muerte." (Agamben 2005, 74-75)

## 5 Conclusiones

### Del sentido al actor

La estructura propuesta en este trabajo puede resultar un tanto problemática al presentar un capítulo que se ancla lejos de la temporalidad central del análisis; sin embargo, este fue solo uno de los problemas (o oportunidades) que se fueron dando conforme se redactó el documento. Buscar los sentidos y las prácticas funerarias que se reflejan en el proceso histórico de conformación del mayor actor del campo funerario quiteño parecía tener sentido y carácter lógico. Pero la muerte es algo tan íntimo que pronto empezaron a aparecer continuidades y reflejos que, como un cielo estrellado, titilan, aparecen y desaparecen. Al intentar encontrar un argumento de larga duración en torno a la administración de la muerte surgió el problema del buen morir, que, si bien aparece como un elemento antiguo, a mi entender, se constituyó en un norte permanente desde la modernidad temprana. Los papeles y documentos más viejos relacionados con la Hermandad de Beneficencia Funeraria daban cuenta de otra búsqueda del buen morir; más anclada a las propias condiciones históricas y a las disputas culturales, económicas y políticas de su época, pero igual de centrada en la superación de los embates de la muerte.

Las aspiraciones a una muerte cristiana, caritativa o benéfica que se circulaban entre los miembros de la Hermandad, es decir entre los hermanos funerarios, eran las mismas (no filosóficamente, pero sí en el nivel de deseo ante la incertidumbre del óbito) que la aspiración a un “bien morir” por parte de los cofrades de la muerte y de la población virreinal en general. Así mismo, esa noción, adaptada a los requerimientos del siglo XX se convertiría en la noción de previsión, mientras que los cofrades y los hermanos se transformarían en socios. La base de este argumento es simple y no carece de problemas, pero responde a la necesidad de encontrar un hilo conductor que dio sentido a los actores del campo funerarios en los siglos XIX y XX. El miedo a la muerte y las acciones tomadas a su llegada siguen, hasta el día de hoy, ancladas en la incertidumbre del más allá. Desde esta perspectiva, los agentes mortuorios, como la Sociedad Funeraria Nacional, desarrollan ingeniosos mecanismos para influir en las nociones que una buena muerte tiene para una colectividad en un periodo determinado. Evidentemente, mientras la Iglesia Católica fue el único administrador funerario, los grandes lineamientos

filosóficos provinieron principalmente de ella. Por tanto, el bien morir, o simplemente, la idea de una muerte buena, constituyó un buen ejemplo para comprender no sólo las transformaciones en torno a la idea y gestión de la muerte, sino también para apreciar esas continuidades que se anclan en lo más profundo del pensamiento humano. A partir de esta estructura surgieron una serie de elementos que fueron diferenciando el caso escogido y que obligaron a la refinación del sustrato metodológico.

### **En la muerte, las temporalidades son difusas**

Este enfoque también invitó a revisar los acercamientos que a los clásicos de la historiografía de la muerte se han dado en Latino América; si bien el paradigma occidental funciona a grandes rasgos para definir múltiples realidades con sustratos culturales similares, los trabajos de Vovelle, Ariès o Huizinga, respondieron, tal como sucede en este caso, a realidades geográficas y culturales distintas. Por tanto, a pesar de las enormes luces que estos documentos fundacionales proporcionan, es necesario aplicar un sentido temporal propio, que, en el caso de Quito, necesariamente incorpora los sentidos y tiempos provenientes de los procesos de administración de la muerte en el mundo andino, por ejemplo.

La gestión de la muerte en este sentido aparece como un proceso complejo e inserto en los debates políticos y culturales de cada época y, en tal sentido, se evidencia una suerte de formación de capas de elementos culturales y políticos que se van superponiendo sin dejar de lado elementos del antiguo régimen. Por tanto, en la muerte, si bien el cambio es veloz, nunca se deja de reconocer antiguas prácticas y sentidos permanentes. En el capítulo primero y segundo se topa el tema de “el buen morir”, proceso determinante en el periodo virreinal, y si bien estas concepciones y sus mecanismos pedagógicos parecen lejanos, también es posible encontrar elementos provenientes de éste régimen de administración de la muerte en los procesos de gestión de fines del siglo XX y en la mentalidad de buena parte de la población contemporánea; no se entiende de otra forma que el famoso libro “Preparación para la muerte” de Alfonso aría de Ligorio, escrito en 1758, siga siendo un *best seller* en las librerías católicas del Quito de hoy. Por tanto, el estudio adaptó los cánones clásicos a momentos históricos locales logrando con ello una mayor comprensión de los debates en torno a la muerte en relación con procesos políticos y culturales localizados. El uso de las temporalidades que se

reflejan en los capítulos dio a su vez luz para comprender los tres elementos que, en cada caso, se propuso analizar: los espacios y estructuras, la gestión de la muerte y las prácticas y sentidos que se generaron desde el campo funerario.

### **Espacios y gestión**

Si partimos de la noción de heterotopías como sustrato explicativo, tanto los cementerios, más viejos como los contemporáneos, mostrarán reflejos de las negociaciones, acuerdos y disputas que se establecieron en ellos. En muchos de ellos, si han estado en funcionamiento durante algún tiempo, se confirmará que no han permanecido inmutables a lo largo de las pasadas centurias; en ellos también parecen coexistir elementos del antiguo régimen conviviendo con otros elementos muchos más vinculados a prácticas de asepsia contemporáneas. En los espacios urbanos en especial, las empresas exequiales han generado vínculos con otras actividades económicas relacionadas como la medicina o la seguridad privada. Los nuevos espacios de la muerte, las nuevas heterotopías del deceso, son cada vez más funcionales a una estética que rechaza las referencias a la muerte y que tiende a su homogeneización. Se puede afirmar también que, estos procesos en torno a la muerte –siempre diversa- han dado como fruto espacios que producen particulares relaciones con los sujetos: el cementerio es un lugar en el que nadie desea estar, pero en el que necesariamente conservamos ascendentes y, por tanto, obliga a la materialización de memorias y sentidos que se redefinen continuamente.

El acercamiento al caso quiteño, en cuanto se refiere a la gestión de la muerte y sus espacios a partir del influjo de la Sociedad Funeraria Nacional ha requerido un abordaje, perfectible, pero que ha permitido evidenciar algunos elementos interesantes a nivel metodológico y de resultados; en el primer caso, he considerado partir de una suerte de definición mínima de los procesos (biológicos, antropológicos, visuales, geográficos) en torno a la definición misma de la muerte como hecho total. El problema surge cuando, a pesar de los avances científicos con los que se cuenta en la actualidad, el tema de la muerte aparece todavía, en buena medida, como algo indefinible y ligado a las creencias en el más allá. Resulta, por tanto, importante según mi criterio, partir de esa dificultad por definir actualmente el fenómeno para tener idea de lo que significó morir y administrar la muerte en distintos periodos de tiempo. Aunque

parezca rebuscado, el morir y el sentido en torno al cuerpo de los difuntos y los lugares de muerte, no han significado lo mismo a lo largo del tiempo, ni en distintos espacios.

Sin embargo, y yendo al otro lado, tampoco es posible seguir afirmando ciertos lugares comunes que han surgido de explicaciones simples en torno a los clásicos del campo. Uno de ellos es que los espacios de la muerte son el reflejo de los espacios de los vivos. (algo muy distante del concepto de heterotopía planteado por Foucault) En ese sentido, la diversidad de modelos inhumatorios responde en buena medida a las decisiones en torno a la eficacia económica, sanitaria y administrativa de quienes gestionan el espacio y también en relación con demandas políticas de las autoridades y espacios de investigación. La rotación, por ejemplo, no permite observar, en la actualidad, las antiguas parcelas para inhumaciones populares, pues han desaparecido dentro del proceso de administración. En este sentido, el análisis de un actor fundamental en el caso quiteño y de los continuos procesos al interior de sus equipamientos funerarios ha permitido visualizar al pretendido reflejo de la vida social, más como un paulatino proceso de disciplinamiento en torno al uso del espacio y a la obtención de réditos financieros.

### **Particularidades y ciertos aportes**

Lo cierto es que el caso quiteño, y para esto ha servido mucho el contraponerlo a los casos de Lima y Bogotá, no es similar al de otras ciudades de Latinoamérica y del Ecuador. La eficacia administrativa que mostró la Hermandad de Beneficencia Funeraria, actual Sociedad Funeraria Nacional, no permitió que la ciudad consolide un proyecto municipal y público de administración de la muerte. Quito, a diferencia de la gran mayoría de ciudades de Latinoamérica, no tiene cementerios públicos; a lo mucho algunos de administración comunitaria en parroquias rurales o en antiguas parroquias de indios que han sido conurbadas. Este estudio es, por tanto, el análisis de un caso, a todas luces, particular. La Sociedad Funeraria Nacional, no sólo aparece disputando con las entidades estatales y municipales de control los lineamientos en torno a la gestión de la muerte, sino que influyó deliberadamente para la consolidación de un campo privado de gestión en torno a ella que impactó visiblemente en prácticas rituales y culturales relacionadas.

La característica fundamental de la Sociedad Funeraria Nacional, será la maleabilidad y la adaptación a los procesos políticos. Por tanto, en lugar de buscar adaptar el caso quiteño a los lineamientos temporales clásicos, se optó por analizarlo dentro de líneas temporales que integren el estudio a debates culturales y políticos propios en los que es posible avizorar los ingeniosos procesos de adaptación que este actor ha mostrado. En los primeros decenios de su funcionamiento era fundamental, por ejemplo, la defensa de la noción de caridad cristiana, que se transformaría pronto en la idea de beneficencia, como bandera de actuación para los procesos de defensa ante el estado, el municipio y la sociedad. Esta misma noción, si bien permanece, será paulatinamente dejada de lado para sacar a relucir elementos relacionados con la belleza, la distinción, el estatus y la eficiencia administrativa en los procesos de gestión de la muerte.

Ya tempranamente, como se muestra en el documento, el cementerio se convierte en un lugar de disputa social en torno a las prácticas que ahí se ejecutan. A principios del siglo XX los cierres del cementerio de San Diego en las festividades de difuntos estaban relacionados también con el desarrollo de mecanismos de duelo que se efectuaban en torno al alcohol, la comida e, incluso, a la presencia del trabajo sexual. Tanto las autoridades, como los funcionarios de la Funeraria Nacional, establecen modelos “civilizatorios” en torno al funcionamiento de sus espacios, rechazando en gran medida a las manifestaciones culturales populares. Estas manifestaciones no desaparecerán, de hecho, conformarán el entorno urbano circundante al Cementerio de San Diego, y se incorporarán a los procesos sanitarios, estéticos y administrativos propuestos por la Sociedad Funeraria Nacional y por el estado.

En estos procesos de disputa detrás de las decisiones administrativas, esta tesis ha pretendido visualizar distintas lecturas en torno a los procesos políticos descritos en la historiografía ecuatoriana. Como primer resultado se ha podido evidenciar la continua asimilación de elementos antiguos y novedosos en torno a la gestión de la muerte para incorporarlos dentro de eficaces modelos de impacto social. Tal es el caso, por ejemplo, el proceso de discusión en torno a los materiales constructivos en el Cementerio, que, si bien parece simple, está inserto en toda una serie de debates dentro de los paradigmas higienista y bio político. Las poblaciones son sistemáticamente introducidas en un sistema en el que, si bien se reconocen

los procesos culturales precedentes, se genera una suerte de diferenciación social entre lo antiguo y lo vanguardista, así como entre lo culto y lo popular. Se puede, por tanto, leer los procesos de disputa social integrados a modelos civilizatorios poderosos que están dados desde el espacio de lo privado. Con este antecedente es comprensible que el funcionamiento de los primeros años de la Hermandad de Beneficencia Funeraria esté relacionado con la difusión de un modelo benéfico que, de alguna medida, escondía su eficacia económica y su potente impacto en las prácticas funerarias.

Este modelo entra en crisis con la implantación del liberalismo radical y va a permitir realizar una nueva lectura en torno a los procesos de secularización del estado. El modelo benéfico, como sucede siempre, no desaparece, ni tampoco la vinculación con la Iglesia, sin embargo, se establecen nuevos estatutos en los que el modelo se transforma convirtiendo a la hermandad en una sociedad civil, tipo comercial promovido desde las esferas liberales. Con esta lectura se puede comprender el ágil papel que tuvo la Iglesia en el periodo y las porosidades en torno a la administración liberal de la muerte, que vio con buenos ojos, la instalación de juntas de beneficencia para administrar lo relacionado con el área social del estado. Como sucede en cada periodo, el influjo normalizador liberal y las nuevas reformas introducidas por la Sociedad Funeraria Nacional, generan un nuevo marco en el que se regulan las prácticas rituales y los sentidos en torno a la muerte.

Tempranamente, como se establece en el capítulo cuarto, la Sociedad Funeraria Nacional entra en debates en torno al crecimiento urbano y a su planificación. Adquiere, a un precio preferencial, el fundo de El Batán para consolidar un nuevo polo funerario de élite. Pronto comprenden también la necesidad de expandirse hacia el sur de Quito, pero el proyecto quedará truncado por el Municipio. Las autoridades municipales, a pesar del manifiesto interés y de la altísima rentabilidad evidenciada en los esfuerzos de la Sociedad Funeraria por llegar al sur, no hicieron nada por consolidar un campo funerario público. La visión de la Sociedad Funeraria Nacional será ejecutada a fines del siglo XX por conglomerados y *holdings* funerarios privados. Estamos, por tanto, analizando a un actor que entiende perfectamente las dinámicas históricas, culturales y políticas de cada época mucho más que las propias autoridades.



Es posible ver en estos procesos, mucho más que una dócil adaptación o pérdida; el sustrato ideológico presente en las manifestaciones espirituales, narrativas o espaciales en torno a la muerte es un campo de continua disputa entre clases, gremios y estamentos. La persistencia o no de una práctica corresponde a procesos en los que interviene el estado, las iglesias, el administrador funerario y, evidentemente, el influjo de la ciudad y el extranjero. Lo mismo sucede con la incorporación de nuevos elementos. Las prácticas rituales y todo el proceso de gestión de la muerte distan mucho de ser un anecdotario jocoso o bizarro; se trata de comprender estas negociaciones como parte de procesos intensos de disputa política y cultural. Se ha querido demostrar, por tanto, que los espacios de la muerte ya sean cementerios, iglesias, tanatorios virtuales, etc. Reflejan, necesariamente en su estructura, las formas diversas de administración del poder y la vida de una comunidad en una época determinada.

## 6 Lista de referencias

### Fuentes documentales

AMH Archivo Metropolitano de Historia

ASFN-SD Archivo de la Sociedad Funeraria Nacional. Cementerio de San Diego

ASFN Archivo de la Sociedad Funeraria Nacional

AAN Archivo Asamblea Nacional

ALZ Archivo Leonardo Zaldumbide

ANF Archivo Nacional de Fotografía

AMC Archivo Ministerio de Cultura del Ecuador

### Documentos legales y eclesiales

Diócesis de Quito. 1869. *Decretos del primer Concilio Provincial Quitense celebrado en el año de 1863*. Quito: Imprenta del Clero.

Diócesis de Quito. 1869. *Segundo Sínodo Diocesano Quitense celebrado en la Iglesia Metropolitana de Quito por el Ilmo. y Rmo. señor doctor don José Ignacio Checa y Barba, Arzobispo de Quito. En los días 6, 20 y 22 de junio del año de 1869*. Quito: Imprenta de J. Campuzano.

Diócesis de Quito. 1871. *Tercer Sínodo Diocesano celebrado en la Iglesia Metropolitana de Quito por el Ilmo. y Rmo. señor D.D. José Ignacio Checa y Barba, Arzobispo de Quito. Quito septiembre de 1871*. Quito: Imprenta de Juan Campuzano.

Diócesis de Quito. 1885. *Decretos del IV Concilio Provincial Quitense*. Quito: Imprenta del Clero.

Mateos, F. 1968. *Primer concilio de Quito 1570*. Madrid: Missionalia Hispanica.

Vargas, José María. 1945. *Constituciones del Primer Sínodo de Quito introducción del R. P. Fr. José María Vargas O.P.* Quito: Editorial Santo Domingo.

Vargas, Rubén. 1951. *Los Concilios Limenses 1551 -1772. Tomo I*. Lima: Diócesis de Lima.

Vargas, Rubén. 1951. *Los Concilios Limenses 1551 -1772. Tomo II*. Lima: Diócesis de Lima.

Vargas, Rubén. 1951. *Los Concilios Limenses 1551 -1772. Tomo III*. Lima: Diócesis de Lima.

## Documentos de archivo

### ALZ

- Bedón, Erika. 2016. “Estudio socio antropológico del Cementerio de San Diego”. Manuscrito inédito. Última modificación septiembre de 2016.
- Kingman, Eduardo. 2010. “Prácticas hospitalarias, saberes médicos y policía: el Hospital San Juan de Dios en la segunda mitad del siglo XIX e inicios del siglo XXI”. Manuscrito inédito. Última revisión 2013.
- Viteri, Paola. 2010. “Documentos de la Sociedad Funeraria Nacional”. Manuscrito inédito. Última modificación 2010.

## Fuentes bibliográficas

- Achig, Lucas. 1983. *El proceso urbano de Quito. Un ensayo de interpretación*. Quito: Centro de investigaciones Ciudad.
- Achúgar, Hugo. 2003. “El lugar de la memoria: a propósito de monumentos (motivos y paréntesis)”. En *Monumentos, memoriales y marcas territoriales*, editado por Elizabeth Jelin. Madrid: Siglo XXI. pp 191 -216.
- Agamben, Giorgio. 2005. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Barcelona: Pre Textos.
- Aguirre, Juan Bautista. (Siglo XVIII) 1963. “Carta a Lizardo”. En *Letras de la Audiencia de Quito*, editado por Hernán Rodríguez Castelo. Caracas: Ayacucho. pp 293 -294.
- Aguirre, Milagros, Fernando Carrión y Eduardo Kingman. 2005. *Quito Imaginado*. Quito: Convenio Andrés Bello.
- Albuja, Augusto. 1998. *Doctrinas y parroquias del Obispado de Quito en la segunda mitad del siglo XV*. Quito: Abya Yala.
- Alfonso el Sabio. 2000. *Antología*. México: Porrúa.
- Alfonso María de Ligorio. (1758) 2012. *Preparación para la muerte o consideraciones sobre las máximas eternas*. Bogotá: Apostolado Bíblico Católico.
- Andrade Marín, Luciano. 2003. *La lagartija que abrió la calle Mejía*. Quito: FONSA.

- Ariès, Philippe. 2005. *Historia de la muerte en occidente. Desde la edad media hasta nuestros días*. Barcelona: Acantilado.
- Ariès, Philippe. 2011. *El hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus.
- Artieda, Rina. 2011. *Sociedad Funeraria Nacional. 160 años. Memorias 1851 2011*. Quito: SFN.
- Astuto, Philip. (1969) 2003. *Eugenio Espejo, reformador ecuatoriano de la ilustración*. Quito: Campaña de Lectura Eugenio Espejo.
- Austin, Susan. 1996. *Sociedad indígena y enfermedad en el Ecuador colonial*. Quito: Abya Yala.
- Ayala Mora, Enrique. 1985. *Lucha política y el origen de los partidos en Ecuador*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Ayala Mora, Enrique. 2002. *Historia de la Revolución Liberal Ecuatoriana*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Ayala Mora, Enrique. 2014. *Historia, tiempo y conocimiento del pasado: estudio sobre periodización general de la historia ecuatoriana: una interpretación interparadigmática*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Ballard, James. 1975. *Racacielos*. Barcelona: Minotauro.
- Barros de Arana, Diego. 1911. *Obras completas de Diego Barros de Arana. Tomo X. Estudios histórico bibliográficos*. Santiago: Imprenta Cervantes.
- Baudrillard, Jean. 1980. *El intercambio simbólico y la muerte*. Caracas: Monte Ávila.
- Bell, Catherine. 2009. *Ritual. Perspectives and dimensions*. Nueva York: Oxford University Press. Edición en EPUB.
- Benítez, Silvia y Cecilia Ortiz. 2012. *Historia del antiguo Hospital San Juan de Dios. Tomo II El periodo republicano y los últimos años (1830 -1974)*. Quito: Instituto Metropolitano de Patrimonio.
- Bertrand, Regis. 2010. "Estudio de los cementerios franceses contemporáneos." *Trace 71* diciembre de 2010. pp 36 -49.
- Bloch, Maurice y Jonathan Parry. 1996. *Death and regeneration of life*. Londres: Cambridge University Press
- Bourdieu, Pierre. 1999. *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- Calvino, Italo 1998. *Las ciudades invisibles*. Madrid: Siruela.
- Capello, Ernesto. 2009. "Identidad colectiva y cronotopos del Quito de comienzos del sigloXX". En *Historia social urbana. Espacios y flujos*. Quito: FLACSO. pp 125 -138.

- Capello, Ernesto. 2011. *City at the Center of the World. Space, Hystory, and Modernity in Quito*. Pittsburg: University of Pittsburg Press.
- Carrión, Fernando. 1987. *El proceso urbano en el Ecuador*. Quito: ILDIS.
- Carrión, Fernando. 1987. Quito. *Crisis y política urbana*. Quito EL Conejo – Ciudad.
- Carrión, Fernando. 2003. “Ciudad y centros históricos: centros históricos y actores patrimoniales” en *La Ciudad Inclusiva*, editado por Marcelo Balbo. Santiago: Cuadernos de la CEPAL. pp 320-353.
- Casalino, Carlota. 2003. “La muerte en Lima siglo XIX” en *Presbítero Maestro Museo*. Cementerio de Lima. Lima: Convenio Andrés Bello. pp 37-46.
- Cerejido, Marcelino y Marie Blank. 2009. *La muerte y sus ventajas*. México D. F: Fondo de Cultura Económica de México.
- Cifuentes, Colón. 2008. “La planificación de las áreas patrimoniales de Quito”. *Centro-h Número, I*. pp 101-114.
- Cioran, Emile 2007[1949]. *Adiós a la Filosofía y otros textos*. Salamanca: Alianza Editorial.
- Córdova, Marco. 2005. *Imagen urbana, espacio público, memoria e identidad*. Quito: Trama.
- Coronel, Valeria. 2009. “Orígenes de una democracia corporativa: estrategias para la ciudadanización del campesinado indígena, partidos políticos y reforma territorial en Ecuador (1925 -1944)”. En *Historia social urbana. Espacios y flujos*. Quito: FLACSO. pp 323-365.
- Coulomb, René. 2006. “Centralidad e identidades colectivas”. En *Manejo y gestión de los Centros Históricos. Conferencias de los Encuentros Internacionales II y III, La Habana Vieja, 2003 y 2004*. La Habana: Editorial Boloña. pp 47-79.
- Cueva, Agustín. 1990. “El Ecuador de 1925 a 1960”. En *Nueva Historia del Ecuador Volumen 10 época republicana IV*, editado por Enrique Ayala. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Del Pino, Inés. 1999. *Cementerio de San Diego, guías por interés*. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- De La Torre, Patricia. 2004. *Stato Nostro. La cara oculta de la beneficencia en el Ecuador*. Quito: Abya Yala.
- Doughy, Paul. 1978. “El caso de las asociaciones provinciales voluntarias de Lima: algunos problemas metodológicos y de interpretación.” En *Ensayos histórico sociales sobre la urbanización en América Latina*. Buenos Aires: SIAP. pp 295-314.

- Driant, Jean Claude. 1991. *Las barriadas de Lima: historia e interpretación*. Lima: IFEA.
- Edgerton, David. 2007. *Innovación y tradición: historia de la tecnología moderna*. Barcelona: Crítica.
- Eliade, Mircea. 1994. “La estructura de los mitos. La importancia del mito vivo”. En *Mito, rito y símbolo*. Lecturas antropológicas. Quito: Abya Yala. pp 99 – 114.
- Elias, Norbert. 2009. *La soledad de los moribundos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Erasmus de Rotterdam. 1555. *Preparación y aparejo para bien morir*. Amberes: Editado por Martin Nucio.
- Ebenstein, Johanna. 2017. *Death a graveside companion*. Nueva York: Thames and Hudson.
- Escovar, Alberto y Margarita Mariño. 2003. *Guía del Cementerio Central de Bogotá*. Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá D.C.
- Espejo, Eugenio (1785) 2005. *Escritos del doctor Francisco Javier Eugenio Santa Cruz y Espejo*. Tomo II. Alicante: Biblioteca Digital Cervantes.
- Epicuro. 1999. *Obras completas*. Madrid: Cátedra.
- Estrella, Eduardo y Antonio Crespo. 2009. *Historia de la enseñanza médica en Quito tomos 1 y 2*. Quito: Ministerio de Salud Pública del Ecuador.
- Fernández-Armesto, Felipe. 2005. *Breve historia de la humanidad*. Barcelona: Ediciones B.
- Foucault, Michel. 1984. “De los espacios otros. Des espaces autres”. *Architecture, Mouvement Continuité*. Número 5, octubre de 1984. Traducida por Pablo Blitstein y Tadeo Lima.
- Foucault, Michel. 1992. *Genealogía del racismo*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, Michel. 1998. *La historia de la sexualidad 1: la voluntad del saber*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, Michel. 2001. *Defender la sociedad. Curso en el College de France (1975 -1976)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel. 2010. *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Franklin, Albert. 1984. *Ecuador. Retrato de un pueblo*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Fromm, Eric. 2000. *La condición humana actual*. Barcelona: Paidós.
- Garcés, Enrique. 2009. “El testamento de Eugenio Espejo”. En *Vida y contribución de Francisco Xavier Eugenio de Santa Cruz y Espejo 1790 – 1795*. Quito: Ministerio de Salud Pública.
- García Márquez, Gabriel. 1967. *Cien años de soledad*. Bogotá: Norma.
- Gomezjurado, Javier. 2015. Quito. *Historia del Cabildo y la ciudad*. Quito: PPL impresores.

- González, Juan Camilo. 2007. “El Cementerio de Usaquén, un estudio de caso sobre las manifestaciones espaciales del orden jerarquizado de la sociedad.” *Huniversitas Humanistica* 64, julio- diciembre de 2007. pp. 259 -273-
- González, Juan Camilo. 2006. “Cementerios en el altiplano cundiboyacense.” *Historia Crítica* 32, julio –diciembre de 2006. pp 236 -272.
- González Suárez, Federico. (1903) 1970. *Historia general de la República del Ecuador*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Gray, John. 2008. *Perros de paja*. Barcelona: Paidós.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe. (SXVII) 1980. *Nueva crónica y buen gobierno*. Caracas: Ayacucho.
- Guarderas, Fabián. 2003. *Médicos y hospitales de Quito. Reseña histórica de hospitales públicos y privados de Quito*. Quito: Propumed.
- Guerra, Patricio. 2007 “Las cofradías: arte, fe y sociedad. El caso de la Cofradía del Santísimo Sacramento Viático de Enfermos del Sagrario. En *Las artes en Quito en el cambio del siglo XVII al XVIII*, editado por Alfonso Ortiz Crespo. Quito: FONSAAL. pp. 133 -162.
- Hobsbawn, Eric. 2003. *Historia del siglo XX*. Barcelona: Crítica.
- Huizinga, Johan. 2001. *El otoño de la edad media*. Madrid: Alianza.
- Hurtado. Oswaldo. 1990. *El poder político en el Ecuador*. Quito: Planeta.
- Ilich, Iván 2006. “Némesis Médica”. En *Obras Reunidas I*. México D.F. Fondo de Cultura Económica de México, México.
- James, Edwin. 1994. “La organización ritual” En *Mito, rito y símbolo. Lecturas antropológicas*. Quito: Abya Yala. pp 201- 226.
- Jonas, Hans. 1997. *Técnica, medicina y ética: la práctica del principio de*
- Keeding, Ekkehart. 2005. *Surge la nación: la ilustración en la audiencia de Quito (1725 -1812)*. Quito: Banco Central del Ecuador.
- Kennedy, Alexandra y Alfonso Ortiz. 2010. *Recoleta de San Diego: arte y restauración*. Quito: FONSAAL.
- Kingman, Eduardo 1999. “De la antigua caridad a la verdadera beneficencia”. En *Antigua modernidad y memoria del presente. Culturas urbanas e identidad*. Quito: FLACSO. pp 281 -310.

- Kingman, Eduardo. 2008. *La ciudad y los otros Quito 1860 -1940. Higienismo, ornato y policía*. Quito: FLACSO/ FONSAAL.
- Le Goff, Jacques. ([1979] (1989)). *El nacimiento del purgatorio*. Madrid: Taurus.
- León, Marco Antonio. 1997. *Sepultura sagrada, tumba profana. Los espacios de la muerte en Santiago de Chile 1883 – 1932*. Santiago: LOM.
- Lesser, Ricardo. 2007. *Vivir la muerte. Historias de vida y de muerte entre 1610 y 1810*. Buenos Aires: Longseller.
- Levinas, Emmanuel. 1994. *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra.
- Lomnitz, Claudio. 2006. *Idea de la muerte en México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Losonczy, Anne Marie. 2001. “Santificación popular de los muertos en cementerios urbanos colombianos”. *Revista Colombiana de Antropología* 37, enero –diciembre de 2001. pp 6 -23.
- Mannarelli, María Emma. 1999. *Limpias y modernas. Género higiene y cultura en la Lima del novecientos*. Lima: Ediciones Flora Tristán.
- Marí, Antony. 2005. “Tumbas, criptas, cementerios y otras formas de recogimiento”. En *Seis miradas sobre la muerte*, editado por Daniel Hallado. Barcelona: Paidós. pp. 45 - 60.
- Maté, Carmen. 2005 “Actitud y percepción de la muerte en los animales”. En *Seis miradas sobre la muerte*, editado por Daniel Hallado. Barcelona: Paidós. pp. 107 -138.
- Mateo, Lourdes. 1994 “La historiografía de la muerte: trayectoria y nuevos horizontes”. *Manuscritos número 12*, enero de 1994. pp. 321 -356.
- Mena, Claudio. 1995. *Ecuador a comienzos de siglo*. Quito: Abya Yala.
- Mena, Vicente. 1985. *Folklore*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Mercé, José y José Gallegos. 2011. *Iglesia y convento de San Francisco. Una historia para el futuro*. Quito: INPC.
- Meslin, Michael. 1994. “Sobre los mitos”. En *Mito, rito y símbolo. Lecturas antropológicas*. Quito: Abya Yala. pp. 287 -312.
- Minchom, Martin. 2007. *El pueblo de Quito 1690 -1810. Demografía, dinámica sociorracial y protesta popular*. Quito: FONSAAL.
- Morelli, Federica. 2005. *Territorio o nación: reforma y disolución del espacio imperial en Ecuador 1765-1830*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Morin, Edgar (1974) 2007. *El hombre y la muerte*. Madrid: Karirós.



- Morse, Richard. 1978. "Los intelectuales latinoamericanos y la ciudad". En *Ensayos histórico sociales sobre la urbanización en América Latina*. Buenos Aires: SIAP. pp. 91 -112.
- Muchembled, Robert. 2016. *Historia del diablo. Siglos XII – XX*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Naranjo, Marcelo. 1999. "Segregación espacial y espacio simbólico: un estudio de caso en Quito". En *Antigua modernidad y memoria del presente. Culturas urbanas e identidad*. Quito: FLACSO.
- Naranjo, Marcelo. 2007a. *La cultura popular en el Ecuador. Tomo XIV Pichincha*. Cuenca: CIDAP.
- Naranjo, Marcelo. 2007b. *La cultura popular en el Ecuador. Tomo XV Pichincha*. Cuenca: CIDAP.
- Nistal, Mikel. 1992. "Morfología funeraria en el contexto urbano" *Lurralde 15*. 1992. pp. 38 -57.
- Nistal, Mikel. 1996. *Legislación funeraria y cementerial Española*. San Sebastián: Instituto Geográfico Vasco.
- Pacheco, Adriana. 2008. "Ojos para ver y oídos para oír: una lectura del proyecto estético de la Compañía de Jesús". En *Radiografía de la piedra. Los Jesuítas y su templo en Quito*. Quito: FONSA. pp. 213 -304.
- Nora, Pierre. 1997. *Realms of Memory: Rethinking the French Past, Vol. 3 – Symbols*. Nueva York: Columbia University Press.
- Paladines, Carlos. 2007. *Eugenio Espejo. Pensamiento fundamental*. Quito: Campaña de Lectura Eugenio Espejo.
- Paladines, Carlos. 2009. *El movimiento ilustrado y la independencia de Quito*. Quito: FONSA.
- Pareja, Alfredo (1979) 2010. *Ecuador: Historia de la República 4 volúmenes*. Quito: Campaña de lectura Eugenio Espejo.
- Pérez, Rodolfo. 1987. *Diccionario biográfico del Ecuador. Volumen 1*. Guayaquil: Universidad de Guayaquil.
- Prieto, Mercedes. 2004. *Liberalismo y temor. Imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial 1895 – 1950*. Quito: FLACSO – Abya Yala.
- Rawister, Peter. 2000. "Vistiendo y desvistiendo la modernidad: el Centro de Bogotá en los siglos XIX y XX". En *Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia Universidad del Cauca. pp. 136 -147.

- Rivas, José y Juan Tito. 2013. "Una aproximación a la historia del Día de los Muertos en Lima. Siglos XIX y XX" *Nueva Crónica 3*: pp. 467 -481.
- Rivera, Silvia (comp.) 2008. *Ética y gestión de investigación biomédica*. Buenos Aires: Paidós.
- Rivet Paul. 1968. "Costumbres funerarias de los indios del Ecuador". En *Antología del folklore ecuatoriano*, editado por Paulo de Carvalho Neto. Quito: Editorial Universitaria. pp. 99 -112.
- Rubio, Gonzalo (1956) 1968. "Velorios de angelitos, solteras y adultos". En *Antología del folklore ecuatoriano*, editado por Paulo de Carvalho Neto. Quito: Editorial Universitaria. pp. 253 - 282.
- Salvador Lara, Jorge. 2009. *Historia de Quito*. Quito: FONSA.
- Sánchez, Alberto. 2008. *Junta de Beneficiencia de Guayaquil, 1888-2008: 120 años de servicio*. Guayaquil: Junta de Beneficencia de Guayaquil.
- Serna, Adrián. 1999. "Cartografías del pasado, ciudades del presente: prácticas populares en las ciudades del altiplano Cundiboyacense". En *Antigua modernidad y memoria del presente. Culturas urbanas e identidad*. Quito: FLACSO. pp. 257 -280.
- Serrano, Sol. 2008. *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile 1845 -1885*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- Sevilla Larrea, Carmen. 2003. *Vida y muerte en Quito*. Quito: Abya Yala.
- Sevilla Larrea, Carmen. 2009. "Vivir para morir en el hábito de San Francisco". En *Historia social urbana, espacios y flujos*, editado por Eduardo Kingman. Quito: FLACSO. pp. 89 -100.
- Silva, Mónica. 2005. "Hierro fundido en plazas y cementerios del siglo XIX" *Apuntes 18* vols 1 - 2. pp. 90 -105.
- Sosa, Ximena y Cecilia Durán. 1990. "Familia, ciudad y vida cotidiana en el siglo XIX". En *Nueva Historia del Ecuador. Volumen 8. Época republicana II*, editado por Enrique Ayala Mora. Quito: Corporación Editora Nacional. pp. 157 -192.
- Thomas, Louis Vincent. 1991. *La muerte, una lectura cultural*. Barcelona: Paidós.
- Tobar, Julio. 2001. *La legislación liberal y la Iglesia Católica en el Ecuador*. Quito: Producción Gráfica.
- Turner, Victor. 1994. "Símbolos en el ritual Ndembu". En *Mito, rito y símbolo. Lecturas antropológicas*. Quito: Abya Yala. pp. 165 -200.
- Turner, Victor. 1988. *El proceso ritual. Estructura y anti estructura*. Madrid: Taurus.

- Vallejo, José (1956) 1963. "Funeral indígena en Tasiguana". En *Antología del folklore ecuatoriano*, editado por Paulo de Carvalho Neto. Quito: Editorial Universitaria. pp. 298 - 301.
- Van Gennep, Arnold. 2008. *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza.
- Vara, Rafael. 1977. *Vivencias de un cirujano universitario*. Madrid: Instituto de España.
- Vázquez Hann, María. 2010. *Historia y arte en el Tejar de la Merced*. Quito: FONSAL.
- Villalba, Jorge. 1992. *Las prisiones del doctor Eugenio Espejo 1783 1787 1798*. Quito: Ediciones de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Voltaire. (1764) 2007. *Diccionario Filosófico*. Madrid: Akal.
- Wehinger, Gerardo. 2002. *La muerte. El hombre ante su mayor enigma*. Buenos Aires: Longseller.
- Westheim, Paul. (1953) 2016. *La Calavera*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wray, Gary. 1988. *Las buenas familias de Barcelona. Historia social de poder en la era industria*. Barcelona: Omega.