

LA MEMORIA Y SUS ESPACIOS: ENTIERROS, CEREMONIAS FÚNEBRES Y ESTRATEGIAS PARA ALCANZAR EL "MÁS ALLÁ" EN SANTIAGO DE CHILE COLONIAL*.

Marco Antonio León León.
Universidad Católica/Universidad de Chile.
marcoaleon@hotmail.com

A la memoria de José H. León.

RESUMEN

El presente estudio, parte de una investigación mayor, examina los antecedentes de los futuros espacios de memoria en que se convertirán los cementerios de la ciudad de Santiago de Chile, como una manera de acercarnos a un tema más amplio: la configuración de la memoria individual y colectiva en la sociedad colonial. En este sentido, se aborda en un principio la evolución de la normativa y de los rituales funerarios, que permiten comprender precisamente el papel de la memoria asociada a los ritos más que al espacio físico, para revisar luego el papel de las cofradías (instituciones encargadas de entregar un entierro digno y las respectivas ceremonias fúnebres a sus miembros) y las capellanías (perpetuadoras de la memoria del alma), elementos que en su conjunto hacen posible entender un poco más sobre los mecanismos de transmisión y conservación de la memoria social.

Palabras claves: Muerte, rituales fúnebres, cementerios, cofradías, capellanías, historia urbana, historia de las mentalidades.

ABSTRACT

The present study, which is part of a much larger research project, examines the background of those future memory spaces in which the cemeteries of the city of Santiago Chile would become, as a way of approaching a wider topic: the configuration of the individual and collective memory in the colonial society. As regards this, we examine initially the evolution of the funeral norms and rituals, which permits us to understand precisely the role of memory associated with rites more than physical space, so as to revise later the role of the brotherhoods (institutions in charge of providing funeral services for their members) and the chantries (foundations to maintain the remembrance of the soul), elements that together make it possible to understand a little more about the mechanisms of transmission and conservation of the social memory.

Key words: death, funeral rituals, cemeteries, brotherhoods, chantries, urban history, history of mentalities.

INTRODUCCIÓN

A lo largo de los últimos años se ha ampliado considerablemente el así llamado "territorio del historiador"¹, ya que aparte de los tradicionales textos escritos han logrado valorarse cada vez más la historia oral, las imágenes y todas las dimensiones sociales de la creación humana. Igualmente, a partir de las discusiones desarrolladas desde hace algunas décadas por historiadores y otros estudiosos de la conducta social, se ha entendido cada vez más, entre otros aspectos, que los cementerios urbanos y rurales constituyen en realidad verdaderos y valiosos "lugares de memoria" que reproducen las transformaciones y peculiaridades de las comunidades que los generan, convirtiéndose así su estudio en una estrategia válida para acercarse al examen del pasado, no siendo sólo una labor restringida a arqueólogos y antropólogos². No obstante, la idea de que un cementerio pueda ser entendido como un espacio de memoria encuentra sus orígenes en el siglo XIX, en la medida que este establecimiento fue concebido como una creación laica, racional y arquitectónica que debía estar alejada de la ciudad y que a la vez podía ser objeto de preocupación para las autoridades sanitarias, urbanas y también para los artistas, quienes en conjunto convirtieron un simple espacio de entierro en un espejo de las grandezas y miserias de la "ciudad de los vivos"³.

Por otra parte, durante los siglos coloniales en Chile, en el resto de los territorios americanos y, por supuesto, en Europa, el cementerio propiamente tal formó parte integral de la ciudad y no se le distinguió como un espacio específico, salvo en el caso de los cementerios parroquiales que se encontraban a un costado o en torno a las iglesias, pues por lo general los lugares de inhumación estaban ubicados dentro de éstas últimas, como también en conventos o instituciones de beneficencia, vinculando así estrechamente el lugar sagrado y el de descanso final. En este sentido, la memoria de los muertos se encontraba diluida entre los vivos, quienes recordaban a sus seres queridos a través de misas y oraciones. De ahí que la memoria del fallecido no fuese asociada al espacio de inhumación (en el suelo de la iglesia o en el cementerio parroquial), sino más bien a la cadena permanente de misas que se llevaban a cabo por la salvación de su alma, función básica de las capellanías, pero que iría perdiendo fuerza en su papel conservador y reproductor de la memoria al aparecer, a fines del siglo XVIII, los primeros cementerios extramuros y al consolidarse, en forma paulatina, el "*culto al cuerpo*" durante el siglo XIX. Este nuevo espacio de la muerte, terminó por destacar las virtudes físicas de los muertos sobreponiéndose en no pocas oportunidades a las de carácter espiritual⁴.

¹ La expresión es de Emmanuel Le Roy Ladurie. *The Territory of the Historian*. The University of Chicago Press, 1979. Sobre el tema que nos interesa, véase el capítulo 16. "Chaunu, Lebrun, Vovelle: The New History of Death", págs. 273-284.

² Hemos empleado el concepto de "espacios o lugares de memoria", siguiendo la huella del sugerente trabajo dirigido por Pierre Nora (dir.) *Les lieux de mémoire*. Tome I, Editions Gallimard, Paris, 1984. Para Nora, los lugares de la memoria se hacen necesarios desde el momento en que la memoria no es capaz de mantenerse viva por sí misma y debe recurrir a la conmemoración, lográndose así una dependencia entre la historia y el recuerdo. En el caso de los cementerios, la visita del 1 de noviembre cumpliría esta conmemoración y mantendría a los campos santos dentro de la memoria colectiva. Una postura similar, con ligeros matices, se encuentra en la obra de Jacques Le Goff. *El orden de la memoria*. Editorial Paidós, Barcelona, 1991, págs. 131-183.

³ Para Jacques Le Goff. *El orden ...*, pág. 168. "Al otro día de la revolución francesa tiene lugar un retorno a la memoria de los muertos, ya en Francia, ya en otros países europeos. Se abre la gran época de los cementerios, con nuevos tipos de monumentos y de inscripciones funerarias, con el rito de la visita al cementerio. La tumba separada de la Iglesia ha pasado a ser centro de recuerdo. El romanticismo acentúa la atracción del cementerio ligado a la memoria".

⁴ Según Philippe Ariès, el moderno culto a los muertos es producto de la secularización progresiva que se presenta durante el Antiguo Régimen (siglos XV-XVIII), la cual tiene por lo demás algunas raíces medievales, como por ejemplo la creación de sepulcros en las capillas laterales de las iglesias y el temor a los muertos, aspectos que llevarán a la individualización de la sepultura y a la necesidad de establecer límites entre los vivos y los muertos respectivamente. Desde el siglo XVIII se agregarán motivos sanitarios para sacar a los campos santos de la red urbana, mientras que el romanticismo, en el siglo siguiente, fomentará la separación de los cementerios de las

De acuerdo con esta hipótesis, nuestra intención en el presente estudio es examinar los antecedentes de los futuros espacios de memoria en que se convertirán los cementerios de la ciudad de Santiago de Chile, como una manera de acercarnos a un tema más amplio, cual es la configuración de la memoria (individual y colectiva) en la sociedad colonial. En este sentido, abordamos en un principio la evolución de la normativa y de los rituales funerarios que permiten comprender precisamente el papel de la memoria asociada a los ritos más que al espacio físico, (situación que se modificará con las nuevas ideas ilustradas al prohibirse el entierro en las iglesias y al decretarse la creación de cementerios fuera de la ciudad), para revisar luego el papel de las cofradías (instituciones encargadas de entregar un entierro digno y las respectivas ceremonias fúnebres a sus miembros) y las capellanías (perpetuadoras de la memoria del alma), elementos que en su conjunto hacen posible entender un poco más sobre los mecanismos de transmisión y conservación de la memoria social. Los cambios y redefinición de muchos de estos aspectos a lo largo del siglo XVIII, terminarán por separar cada vez más la "ciudad de los vivos" de la "ciudad de los muertos", no sólo simbólica, sino también, físicamente. Esta ruptura, acabaría con una coexistencia de tres siglos.

Por supuesto, sabemos que un estudio de estas características tiene sus limitaciones, ya sea tanto por la disponibilidad y calidad de las fuentes como por la amplitud del tema. No se intenta por ello hacer una historia exhaustiva de la muerte, sino ver uno de sus aspectos y las múltiples relaciones de éste con la sociedad de la época. Así, creemos que es posible entregar diversas pistas y referencias que nos ayuden a comprender un poco más del complejo mundo mental y religioso de nuestros antecesores, como una forma, a la vez, de entender las transformaciones y percepciones del presente. Para ello, es preciso recordar, como lo hacía el español Fernando Martínez Gil para un estudio similar, que "el historiador jamás llegará a aprehender el auténtico sentimiento ante la vida y la muerte que experimentó el hombre del pasado, pero al menos podrá aproximarse rastreando toda una serie de evidencias: actitudes y comportamientos, ritos y ceremonias, desahogos literarios o personales, series de datos susceptibles de estudio estadístico, leyes y ordenanzas, vestigios materiales, discursos religiosos de adaptación a la muerte, e incluso *la utilización de ésta para perpetuar un orden social vigente*"⁵. Siguiendo este derrotero, nos adentraremos en esta propuesta de una antropología social de las actitudes ante la muerte, que involucre a los actores y los escenarios del Santiago colonial y que rescate su historicidad para el futuro.

NORMATIVAS Y CEREMONIAS: UN REFLEJO DEL ORDEN SOCIAL.

La legislación española en América se encargó desde un principio de reglamentar detalladamente todo lo que tuviera relación con la creación de iglesias, cementerios, el culto de los muertos y las ceremonias de conmemoración de la memoria de los fallecidos. Estos últimos, como se comprenderá, no sólo coexistían físicamente con los vivos en las ciudades al estar inhumados dentro o fuera de sus iglesias, sino

ciudades, no sólo para evitar enfermedades entre la población, sino también para rescatar a los primeros "de la corrupción de la ciudad, de los vicios y miserias de la ciudad, para devolverlo a la naturaleza, a la inocencia y pureza de la naturaleza". En dicho escenario el cementerio será concebido como un espacio para las bellas artes, donde las esculturas, los medallones conmemorativos y los bustos se encargarán de recordar a los visitantes no sólo las obras realizadas por los fallecidos, sino además sus virtudes físicas. Tal evolución lleva a Ariès a concluir que "*el culto moderno a los muertos es un culto del recuerdo dedicado al cuerpo, a la apariencia corporal*". Más referencias sobre este punto en su trabajo "Contribución al estudio del culto de los muertos en la época contemporánea", en Philippe Ariès. *La muerte en Occidente*. Editorial Argos Vergara, Barcelona, 1982, citadas las págs. 128 y 130. El destacado es nuestro.

⁵ Fernando Martínez Gil. *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*. Siglo XXI Editores, Madrid, 1993, pág. 1.

también formaban parte de una comunidad espiritual que permitía, fundamentalmente a los grupos más acomodados, hacer ostentación de su prestigio y linaje. Para ello, el recuerdo colectivo que creaban los verdaderos espectáculos urbanos en que se transformaban los funerales (que cobrarían su mayor desarrollo a partir del siglo XVII), y las capillas y misas dispuestas en la fundación de capellanías, fueron fundamentales.

La preocupación por los muertos, que al fin y al cabo era una obligación de los vivos, se percibe desde temprano, ya que a veces en disposiciones dispersas, como una de 1554, se encuentran referencias sobre la necesidad de crear y bendecir cementerios, a pesar de la lejanía de las iglesias:

“Rogamos y encargamos a los preladados, que bendigan un sitio en el campo donde se entierren los indios cristianos y esclavos, y otras personas pobres y miserables que hubieren muerto tan distantes de las iglesias, que sería gravoso llevarlos a enterrar a ellas, porque los fieles no carezcan de sepultura eclesiástica”⁶.

También se hacían explícitas alusiones al problema de los derechos de sepultación y al abuso en que habían caído algunos clérigos, estipulando Felipe II en 1577 que

“en algunas partes de nuestras Indias llevan los clérigos más derechos de los que deben llevar por los cuerpos que se entierran en conventos de religiosos, y por esta causa dejan de enterrarse muchos de ellos, de que las órdenes reciben perjuicio: Rogamos y encargamos a los preladados que cada uno en su diócesis provea como los conventos y herederos de los difuntos que se enterraren no reciban agravio en los derechos, ni consientan que los clérigos excedan de lo que justamente pudieren llevar”⁷.

Asimismo, el 18 de octubre de 1581 Felipe II estipuló que el deán y el cabildo de las catedrales (cabildo eclesiástico) no debían asistir a los entierros sino cuando fueran expresamente llamados, dado que hasta entonces se presentaban en todos ellos y cobraban los derechos correspondientes. Para junio de 1594, se ordenó también que los indios obtuviesen sepultura gratuita de los curas párrocos. De esta forma se buscaba, al menos legislativamente, evitar que hubiese nuevos abusos en el futuro.

Por supuesto, como podrá advertirse, gran parte de estos iniciales problemas relativos a la creación de lugares para sepultar cristianamente a los fallecidos y el cobro de los respectivos derechos por parte de los religiosos, ocasionaron conflictos en la naciente sociedad de Santiago, configurada a partir de 1541. De hecho, no es claro cuál habrá sido en rigor el primer cementerio en lo que en un principio no era más que un fuerte destinado a defender a sus moradores del probable ataque de los aborígenes. En todo caso, que debió ser una vida violenta se desprende no sólo de los relatos de los cronistas, sino también de una pormenorizada investigación que hace bastantes años llevaron a cabo Tomás Thayer Ojeda y Carlos J. Larrain. Dicho estudio, pudo comprobar que de los conquistadores que acompañaron a Valdivia, 50 de ellos murieron en acción de guerra contra los indígenas, nueve fueron ajusticiados

⁶ *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias, mandadas imprimir y publicar por la majestad católica del Rey Don Carlos II Nuestro Señor. Año de 1680*, Tomo I, Boix Editor, Madrid, 1841, Ley. XI, Título XVIII, Libro I, pág. 107.

⁷ *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias ...*, Ley. II, Título XVIII, Libro I, pág. 105.

(siete ahorcados y dos decapitados), cuatro fallecieron de muerte violenta (dos ahorcados, un asesinado y un suicida), y siete de diversas enfermedades⁸.

Pese al rudo estilo de vida que de seguro debió imperar en un principio, es un tanto arriesgado aseverar, como lo hacía Francisco Antonio Encina sin mayor apoyo documental, que la muerte para los primeros conquistadores, "salvo excepciones, era un simple gesto intuitivo, casi sin sentido moral. Vivían intensamente, sin conciencia del valor de la vida que jugaban a cada instante, sin pensar en el más allá, haciendo actos de devoción casi mecánicos, cuando las circunstancias lo permitían"⁹. Si se revisan con detención algunos testamentos, se comprobará que la muerte era más que un mero gesto mecánico, ya que claramente estaba incorporada, con sus luces y sombras, en la mentalidad de los primeros españoles que pisaban el territorio americano y el de Chile, por añadidura¹⁰.

De hecho, a medida que el fuerte militar que era Santiago en los primeros tiempos se fue transformando en una pequeña ciudad, donde también se pudo notar una mayor organización, las iglesias empezaron a cumplir su papel de lugar de oración y de campos santos a la vez. No obstante, según crecía la población crecían asimismo los problemas. Esto fue lo que ocurrió con los citados derechos de sepultura. En un principio, al no existir una diócesis, por lo menos hasta 1561¹¹, el Cabildo debió asumir la fijación de tales derechos el 29 de diciembre de 1543, según consta en un acta de esa fecha y que señalaba explícitamente que "por cuanto esta ciudad es nuevamente poblada, y es menester que se sepa qué es lo que han de llevar los sacerdotes en limosnas o débitos por los oficios, misas, sufragios y exequias, y las demás cosas tocantes a su sacro oficio, que se les dé lo siguiente:

| | |
|--|----------------------------|
| Por una misa cantada solemne con sus vísperas | 15 pesos |
| Por una misa cantada de Réquiem | 5 pesos |
| Por una misa rezada | 2 pesos |
| Por un enterramiento con su vigilia y misa cantada | 40 pesos |
| Por un enterramiento de español con oficios | 20 pesos |
| Por un entierro de niño | 8 pesos |
| Por un enterramiento de un indio cristiano | 6 pesos |
| Por un novenario con su vigilia y misa cantada | 30 pesos |
| Por un treintenario rezado abierto | 65 pesos |
| Por un treintenario cantado | 130 pesos |
| Por las misas que se dicen de la Cruz, que son trece | 39 pesos |
| Las misas votivas cantadas | 10 pesos |
| Por unas honras solemnes, que se entienden nueve lecciones | 100 pesos" ¹² . |

⁸ Tomás Thayer Ojeda y Carlos J. Larrain. *Valdivia y sus compañeros*. Academia Chilena de la Historia, Santiago, 1950, págs. 115-116. Referencias a la percepción del tiempo y a las edades de los primeros conquistadores, se encuentran en el trabajo de Sergio Vergara. "Edad y vida en el grupo conquistador. Un estudio de la existencia humana en el siglo XVI", en *Cuadernos de Historia*, n° 1, Departamento de Ciencias Históricas. Universidad de Chile, Santiago, 1981, págs. 65-86.

⁹ Francisco Antonio Encina. *Historia de Chile*, tomo IX, Editorial Ercilla, Santiago, 1983, pág. 215.

¹⁰ Claudia Leyton Encina, Malucha Lobos Soto y Adriana López Vera. *Los encomenderos frente a la muerte ¿Una experiencia trascendente?* Seminario para optar al grado académico de Licenciado en Educación y al título profesional de Profesores de Educación Media en Historia y Geografía. Universidad Católica Blas Cañas, Santiago, 1998.

¹¹ Véase la "Bula de erección del Obispado de Santiago", fechada en Roma, 27 de junio de 1561, en Fernando Retamal Fuentes (ed.). *Chilensia Pontificia. Monumenta Ecclesiae Chilensia*, Vol. I, Tomo I, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 1998, pág. 5-9.

¹² Sesión del Cabildo de Santiago, 29 de diciembre de 1543. *Actas del Cabildo de Santiago*, t. I, en *Colección de Historiadores de Chile y de documentos relativos a la historia nacional*, Tomo I, Imprenta de El Ferrocarril, Santiago, 1861, pág. 104.

Sin embargo, para Crescente Errázuriz esta intervención de la autoridad civil en materias eclesiásticas no fue bien recibida por los sacerdotes, quienes reclamaron directamente al Cabildo por fijar estos aranceles. El obispado de Cuzco tomó la resolución de enviar a Chile a un visitador y vicario general para que así un representante de la iglesia asumiese las determinaciones que le correspondían y no la autoridad civil, como había pasado con estos aranceles eclesiásticos. El visitador, Hernando Ortiz de Zúñiga, quien llegó al país entre fines de 1551 y principios de 1552, ya antes de finalizar ese año había hecho desistir al cabildo de llevar adelante su arancel, estableciendo otro en su reemplazo¹³, el cual no fue respetado, cobrándose aranceles excesivos que llevaron a los vecinos a dejar "frecuentemente morir a sus indios sin hacerlos cristianos, esto es, sin bautizarlos, para no pagar el entierro"¹⁴.

Aunque en teoría se suponía que los gastos funerales debían ser proporcionales a las facultades del difunto, ordenando las leyes de Toro deducirlos del quinto de los bienes si el testador tenía herederos legítimos (por lo cual en el caso de ser excesivos no debían cumplirse). En la práctica, ésta y otras disposiciones se ignoraban, producto de las largas distancias respecto de los centros de poder y la escasa organización presente en un comienzo¹⁵. Un ejemplo de lo expuesto se presenta con la real cédula del 1 de noviembre de 1573, en la cual el rey ordenaba al gobernador de Chile que no se cobrara el doble del precio a los que decidían enterrarse en los conventos franciscanos¹⁶, pero escasamente esta reglamentación fue acatada.

Por supuesto, las disputas por los entierros continuaron, en especial con quienes querían sepultarse en las iglesias de las órdenes religiosas establecidas en la ciudad (franciscanos, mercedarios, dominicos, jesuitas y agustinos) y no en las parroquias. En la Relación diocesana de la ciudad de Santiago, elaborada por el obispo Juan Pérez de Espinosa el 1 de marzo de 1609, se trató este tema a partir de un incidente con el cadáver de un corregidor¹⁷. Según el propio obispo Espinosa, los religiosos de Santo Domingo, apoyados por el teniente general Hernando Talaverano, habiendo muerto el corregidor Jerónimo de Benavides,

"... llevaron su cadáver sin dar cuenta a la iglesia, como es costumbre, y lo echaron, como si fuera de algún perro, por encima de las tapias de los corrales de su casa [...] lo cual causó en la dicha ciudad [Santiago] uno de los mayores escándalos"¹⁸.

En la citada relación diocesana se exponía el problema, pero no se contaba este caso concreto, aunque indirectamente se indicaba que "lo que más necesidad tiene de remedio es la libertad de las religiones para contra el Ordinario, que es causa de grandes escándalos y alborotos en este reino y provincia"¹⁹. No es difícil darse

¹³ Crescente Errázuriz. *Los orígenes de la iglesia chilena, 1540-1603*. Imprenta El Correo, Santiago, 1873, págs. 79-81.

¹⁴ Sesión del Cabildo de Santiago, 13 de noviembre de 1552. *Actas del Cabildo*, t. I, en *Colección de Historiadores ...*, t. I, Santiago, 1861, pág. 306. Diego Barros Arana. *Historia Jeneral de Chile*, Tomo I, Rafael Jover editor, Santiago, 1884, pág. 372.

¹⁵ María Isabel Seoane. "Las órdenes religiosas y el derecho de sepultura en el Buenos Aires del siglo XVII", en *Estudios en honor de Alamiro de Avila Martel. Anales de la Universidad de Chile*, 5ª serie, Santiago, 1989, pág. 553.

¹⁶ Elías Lizana (comp.) *Colección de documentos históricos del Archivo del Arzobispado de Santiago*, Tomo IV, Imprenta San José, Santiago, 1921, pág. 495. Una real cédula similar se hizo extensiva al arzobispo de México y a los obispos de Nueva Galicia, Guatemala y Yucatán, pág. 487.

¹⁷ Fernando Aliaga Rojas. "La relación diocesana de visita "ad limina" de 1609 del obispo de Santiago de Chile", en revista *Historia*, n° 5, Instituto de Historia U.C., Santiago, 1966, pág. 153.

¹⁸ Elías Lizana (comp.) *Colección de documentos históricos ...*, Tomo I, pág. 81.

¹⁹ Fernando Aliaga. "La relación diocesana de visita ...", pág. 153.

cuenta de que era el obispo quien en la práctica ponía dificultades para que pudieran enterrarse los fieles en las iglesias de los religiosos, pues este hecho desconocía por completo el papel de los curas párrocos en la ceremonia final además de quitarles a éstos el pago de sus derechos. Sobre este punto, el Papa había establecido que los frailes podían recibir y dar sepultura a todos los que pidiesen ser sepultados en sus iglesias, pero de todo lo recibido, fuese por la sepultura, los bienes o donaciones, debían entregar la cuarta parte al párroco correspondiente, cosa que en esta ocasión no ocurría²⁰. Como anota Fidel Araneda, "la cuestión de las sepulturas también inquietaba a los pastores de Santiago y Concepción, porque los frailes enterraban los cadáveres en sus iglesias; pero no entregaban al párroco la cuarta parte de lo que recibieran por sepultura, bienes o donaciones; es notorio que el obispo ponía dificultades para efectuar los entierros en los templos de las Ordenes Religiosas"²¹. Tal problema, cuyo desenlace a través de las fuentes no es muy claro²², es una buena muestra de las vicisitudes que experimentaba la naciente organización de la iglesia santiaguina, que dependía en gran medida de los criterios del obispo y de la colaboración del clero, tanto regular como secular.

Respecto del entierro de los indígenas, es posible apreciar un problema similar. Si bien diversas reales cédulas y las disposiciones del Concilio Provincial de Lima, en 1583, habían establecido que los curas no cobrasen derecho alguno a los indígenas por los entierros y la administración de los sacramentos, esta situación en la realidad cotidiana fue desoída más de una vez. El Cabildo de Santiago hubo de designar en enero de 1605 una comisión, formada por el alguacil mayor de campo Lantadilla y el regidor Molina, para que interviniera ante el obispo con el objeto de revocar un auto por el cual se prohibía a los curas de chacras que enterrasen a los indígenas traídos a la ciudad por sus amos para curarlos²³. Esto ocurría básicamente porque en las ciudades no existían grandes cementerios públicos y en las iglesias solamente eran sepultados los españoles y criollos, mientras que los indígenas de encomienda debían serlo en las chacras vecinas a Santiago, no respetándose los ritos católicos al momento de su entierro²⁴.

En un arancel elaborado para los obispados de La Imperial y Santiago del Nuevo Extremo, fechado en Santiago el 20 de diciembre de 1626 e incorporado al texto del sínodo de Francisco González de Salcedo²⁵, se volvían a reiterar las disposiciones sobre el entierro adecuado de los indígenas, oficializándose que

²⁰ Fernando Aliaga (introducción y textos). *Relaciones a la Santa Sede enviadas por los obispos de Chile colonial*. Anales de la Facultad de Teología. Universidad Católica de Chile, Santiago, 1975, pág. 54.

²¹ Fidel Araneda. *Historia de la Iglesia en Chile*. Ediciones Paulinas, Santiago, 1986, pág. 53.

²² Aparte de una carta enviada por Felipe III al prior del convento de Santo Domingo, el 3 de abril de 1610, donde se limita a especificar que debe superarse el asunto y respetarse al obispo, no existen nuevas menciones a episodios similares. Un fragmento de la carta se reproduce en Fernando Aliaga. "La relación diocesana de visita ...", págs. 153-154.

²³ Sesión del Cabildo de Santiago, 14 de enero de 1605. *Actas del Cabildo de Santiago*, t. VI, en *Colección de Historiadores ...*, t. XXI, Santiago, 1900, pág. 184. Fernando Toro Garland. *El Cabildo de Santiago en el siglo XVI. (Estudio sistemático-jurídico del contenido de las actas entre 1541 y 1609)*, Editorial Universitaria, Santiago, 1955, pág. 41.

²⁴ Domingo Amunátegui Solar. *La sociedad de Santiago en el siglo XVII*. Imprenta de la Dirección General de Prisiones, Santiago, 1937, pág. 86.

²⁵ Una fuente de importancia para reconstruir la reglamentación eclesiástica sobre entierros y el culto mortuario en general, se encuentra en los sínodos del período colonial, de los cuales lamentablemente sólo contamos con algunos de ellos. Un panorama general de la historia de los sínodos se encuentra en el estudio de Carlos Oviedo C. "Sínodos y concilios chilenos. 1584 (?)-1961", en revista *Historia*, n°3, Instituto de Historia P.U.C., Santiago, 1964, págs. 7-86.

“La limosna de un entierro mayor de indios en la iglesia de la parroquia son seis pesos y en otra iglesia fuera de la parroquia, nueve pesos con la obligación de decirle una misa y se tenga la orden en decir la que está dicha a los españoles.

Cuando el indio o india que muriere fuese oficial o mujer de oficial que tuvieren hacienda, u otros indios que fueren ricos que tuvieren casas o chacras, den de limosna de un entierro en la iglesia de su parroquia, ocho pesos; y en otra iglesia fuera de su parroquia, doce pesos.

[...] La limosna de los entierros menores de los niños hijos de indios y negros y mulatos esclavos en la iglesia o cementerio de la parroquia, dos pesos [...]

De los entierros menores de los dichos indios y negros y mulatos que fuere cuerpo que no pudiere ir en almohadas, que pasa de cinco años, en la iglesia o cementerio de su parroquia, tres pesos y en otra iglesia o cementerio fuera de su parroquia, cuatro pesos con la obligación que está dicha en los entierros menores de españoles, a ir rezando una vigilia por la dicha orden. Que a todos los pobres de cualquier estado o condición que sean, así españoles, cuarterones, mestizos, mulatos, negros e indios, sean obligados los dichos curas y sacristanes a enterrarlos de balde con su cruz alta, cantando con solemnidad; y con dos testigos fidedignos que digan que son pobres con juramento que lo tome el cura, o con que solamente lo diga el confesor que confesare a la dicha persona que es pobre [...]”²⁶.

El paso del tiempo no cambió la situación, pues las quejas sobre la poca preocupación de los curas párrocos continuaron. En una carta del obispo de Santiago Diego de Humanzoro al rey, escrita el 18 de marzo de 1664, éste relataba el miserable estado de los indígenas y el hecho de que “se mueren sin saber lo necesario para salvarse y sin sacramentos los más y sin dejarnos esperanzas de su salvación”²⁷, critica que apuntaba tanto a la actitud negativa de algunos encomenderos para que se evangelizara a sus naturales, como también al poco interés de los curas párrocos por la muerte de estos últimos. Asimismo, dos años antes, el mismo obispo le pedía al monarca que ordenara a los arzobispos, obispos y cabildos de las iglesias de Indias, respecto del cobro excesivo de derechos de sepultación, que no establecieran “derechos doblados a los que se entierran en los conventos de la Orden de San Francisco”²⁸. Dicha situación motivó un fuerte llamado de atención del obispo Bernardo Carrasco, el 2 de mayo de 1688, sobre este tema. En el sínodo convocado por Carrasco, se expresaba al respecto que

“... no bastan las prohibiciones dichas, para que no se dejen arrastrar de la codicia con gente tan pobre, y miserable [indicándose a los sacerdotes que] no llevarán derechos algunos por la sepultura, ni por sus entierros, ni por los ataúdes, o andas, en que ponen los cuerpos difuntos, ni por el doble de las campanas; ni les obligarán a que hagan posas: y harán los dichos entierros con cruz alta, de balde, sin dexar de llevarla”²⁹.

²⁶ “Arancel de los derechos que han de llevar ...”. Reproducido en *Sínodo Diocesano de Santiago de Chile celebrado en 1626 por el Ilustrísimo señor Francisco González de Salcedo*. Transcripción, introducción y notas de Carlos Oviedo C., en revista *Historia* n°3, Instituto de Historia P.U.C., Santiago, 1964, págs. 356-357.

²⁷ Citada por Carlos Oviedo C. “Diego de Humanzoro”, en Carlos Oviedo (dir.) *Episcopologio chileno. 1561-1815*. Tomo I, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 1992, pág. 300.

²⁸ Carta del obispo Humanzoro al Rey, Santiago, 24 de julio de 1662. Citada en Fidel Araneda. *Historia de la Iglesia en Chile ...*, pág. 85.

²⁹ El texto citado corresponde al Sínodo del obispo Bernardo Carrasco, celebrado en Santiago de Chile entre el 18 de enero y el 2 de mayo de 1688. Reproducido en *Sínodos de Santiago de Chile de 1688 y 1763*. CSIC-Instituto de Historia de la Teología española de la Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid-Salamanca, 1983. Cap. IV, Const. XV, pág. 40.

Por otra parte, también entre los sacerdotes se había relajado la costumbre de usar los ornamentos prescritos por la liturgia para el cumplimiento de sus deberes sacramentales. En este sentido, nuevamente el Cabildo de la ciudad comisionó el 1 de agosto de 1608 al procurador para que se dirigiese al obispo, quien debía ordenar a los curas guardar la costumbre de usar capa en los entierros y bautizos³⁰. Asimismo, en algunas ocasiones los deudos de un difunto debían hacer un pago doble por los derechos de sepultación, a pesar de que la legislación sancionaba esta práctica, desobedeciéndose por las propias autoridades la normativa vigente. Esto ocurrió con el obispo de Santiago, quien ese mismo año autorizó el doble cobro de derecho para los que morían fuera de la ciudad, tanto en el lugar donde se verificaba el fallecimiento como en el lugar donde se le sepultaba, lo que motivó, por supuesto, la protesta de los capitulares³¹.

Los citados derechos continuaron provocando problemas, pues pese a la reglamentación eclesiástica las disputas entre las autoridades civiles y religiosas aumentaban. De hecho, el 26 de enero de 1646 el procurador general dio cuenta al Cabildo que los curas de la ciudad y los prelados de los conventos no guardaban lo prescrito por la Real Audiencia en los entierros mayores y menores, y solicitaban mayor cantidad de dinero, por lo que se acordó ordenar a los curas que no cobraran más de ocho pesos de a nueve reales y a los priores más de doce pesos³². Como si esto fuera poco, algunos deudos de personas acomodadas, queriendo ahorrarse los derechos de sepultación, enterraban a sus difuntos en los cementerios vecinos a los hospitales, ya que en esos lugares se sepultaba gratuitamente a los enfermos que fallecían en el establecimiento, como era el caso del Hospital San Juan de Dios. Para evitar este abuso, Felipe IV ordenó por una cédula del 4 de septiembre de 1652 que en las iglesias de los hospitales no se pudiesen enterrar más que los cadáveres de los enfermos que muriesen en ellos, a menos que se pagase previamente al párroco los derechos respectivos³³. Este escenario, que debió ser bastante frecuente, más incluso que el que revelan las fuentes, hizo que el obispo Gaspar de Villarroel terminara señalando:

“... y tenemos experiencias largas que, o no han de comer a los curas, o se han de asegurar antes que saquen la cruz. Los más ricos trampean mejor los derechos; y si éstos son tan propios del cura, que puede pedirlos por la justicia, ¿qué mucho que los asegure con una prenda? Que no es ser avaro, cobran lo que es suyo”³⁴.

No obstante, como se podrá apreciar, la dimensión económica de la muerte fue también preocupación de la sociedad civil, pues los vecinos más importantes de la ciudad aprovechaban la ocasión que brindaba el fallecimiento de uno de ellos para hacer sentir su jerarquía sobre el resto del cuerpo social. Prueba de ello es que las procesiones fúnebres se transformaron en las coyunturas ideales para desplegar todo un espectáculo que implicaba la participación de un número significativo de

³⁰ Sesión del Cabildo de Santiago, 1 de agosto de 1608. *Actas del Cabildo de Santiago*, t. VII, en *Colección de Historiadores ...*, t. XXIV, Santiago, 1901, pág. 96. Fernando Toro Garland. *op. cit.*, pág. 36. Domingo Amunátegui Solar. *op. cit.*, pág. 128.

³¹ Sesión del Cabildo de Santiago, 28 de agosto de 1608. *Actas del Cabildo de Santiago*, t. VII, en *Colección de Historiadores ...*, t. XXIV, Santiago, 1901, pág. 97. Domingo Amunátegui Solar. *op. cit.*, pág. 128.

³² Acta del Cabildo de Santiago, 26 de enero de 1646, en *Actas del Cabildo*, t. XIII, en *Colección de Historiadores ...*, t. XXXIII, Santiago, 1906, pág. 82. Domingo Amunátegui Solar. *op. cit.*, pág. 244.

³³ *Sinodo de Carrasco*. Cap. VIII, Const. IV, pág. 58. Sergio Mírmica. *Los cementerios en Chile Indiano*. Tesis para optar al grado de Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales, Escuela de Derecho, Universidad de Chile, Santiago, 1963. págs. 36-37.

³⁴ Gaspar de Villarroel. *El gobierno eclesiástico pacífico y unión de los dos cuchillos: pontificio y regio*. Tomo I, Domingo García Morras impresor, Madrid, 1656, pág. 611.

sirvientes, el arriendo de plañideras o “lloronas”, el uso de los mejores trajes, de coches y el pago de los derechos que permitieran al difunto descansar cerca del altar mayor o en la capilla que la familia tuviese dentro del templo. De acuerdo con Michel Ragón, esta situación respondía al “patetismo y al afán dramatizante de la edad barroca”³⁵, pero es claro que también estaba como objetivo fundamental la idea de cristianizar la muerte para evitar que ritos paganos coexistieran con las ceremonias de la Iglesia Católica, la cual, con posterioridad al Concilio de Trento, había normado el desarrollo de las pompas fúnebres a través de un Ritual de Funerales (1614) “que habría de reglamentar por tres siglos los gestos colectivos en este dominio”³⁶. Según lo indicado por el Ritual, el orden ceremonial debía ser el siguiente:

“A la hora indicada para la ceremonia, todos los que han de asistir se reúnen en la iglesia parroquial o en otra de donde haya de partir la procesión, siendo esta procesión uno de los principales honores fúnebres. Marchan, en primer lugar, las cofradías de legos, si las hai; siguen luego por su orden, bajo una sola cruz, el clero secular y regular, i por último, el cura revestido de sobrepelliz i estola negra marcha delante del bayo o ataúd donde debe ser conducido el cadáver. En llegando a la casa mortuoria o lugar donde está depositado el cadáver, se distribuyen los cirios y se encienden las lámparas. Antes de levantar el cuerpo, el cura le asperjea i recita el salmo *de profundis* con su antifona, i al partir la procesión, entona en voz alta, *Exultabunt Domino*, i se canta a coros los salmos del oficio de difuntos, hasta llegar a la iglesia, a cuyo ingreso se canta el responso *Subvenite*. El oficio de difuntos que se debe rezar en la iglesia, luego que se coloca el cuerpo en el lugar designado, se llama comúnmente *vigilia*, porque, antiguamente, se velaba toda la noche rezando preces cerca del difunto”³⁷.

En todo caso, *la cristianización de la muerte* no implicaba romper con las diferencias sociales, sino más bien reproducirlas, reiterando así que la jerarquía de los vivos se expresaba igualmente en el más allá. Como afirma Isabel Cruz, la “jerarquización social de la muerte reposaba no sólo en los ancestros familiares, que otorgaban a cada uno su lugar dentro del escalafón, sino en las disponibilidades económicas y en la capacidad de ostentación de cada individuo o red de parentesco para costear el vasto ritual funerario que empezaba con el testamento y concluía con el entierro”³⁸.

Los rituales funerarios formaban parte de la religiosidad barroca que cada vez más penetraba en todas las esferas sociales de la ciudad de Santiago³⁹. Aunque es posible suponer que muchos aspectos del culto no fuesen entendidos ni vividos de la misma manera por españoles, mestizos, indígenas, negros y por las castas; era evidente que

³⁵ Michel Ragón. *L'espace de la mort. Essai sur l'architecture, la décoration et l'urbanisme funéraires*. Editions Albin Michel, Paris, 1981, pág. 155.

³⁶ Michel Vovelle. *La mort et l'Occident de 1300 ans a nos jours*. Editions Gallimard, Paris, 1983, págs. 336-337. Philippe Ariès. *El hombre ante la muerte*. Taurus Ediciones, Madrid, 1992, págs. 307-311. Isabel Cruz. *La muerte. Transfiguración de la vida*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 1998, pág. 129.

³⁷ Justo Donoso. *Diccionario teológico, canónico, jurídico, litúrgico, bíblico, etc.* Tomo II, Imprenta i Librería del Mercurio, Valparaiso, 1856. Véase la voz “Funerales”, págs. 351-352.

³⁸ Isabel Cruz. *La muerte ...*, pág. 168.

³⁹ Al igual que en el continente europeo, se debe recordar la necesidad que tenía el Barroco de poner en claro la condición humana, para dominarla, contenerla y dirigirla. “Para que esta última acción, hacia la que el Barroco se encamina, lograra su eficacia había que operar sobre resortes psicológicos, excitarlos, conducirlos. Por ese camino, como final de la gran tarea publicitaria de los sentimientos, preferentemente de tipo morboso, que lleva a cabo el Barroco, se llega a la exacerbación del interés por la muerte”. José Antonio Maravall. *La cultura del Barroco*. Editorial Ariel, Barcelona, 1975, págs. 335-336.

la religión marcaba los horarios de la población e impregnaba la vida diaria⁴⁰. De hecho, se rezaba el *Ángelus* tres veces al día. Al toque de las campanas se detenía toda actividad, adquiriendo el tiempo un carácter sagrado, se santiguaban los presentes y era recordado el misterio central del cristianismo. En las tardes se recitaba el Santo Rosario y era entonado el *Salve Regina*. Las familias en pleno asistían a las ceremonias litúrgicas de las parroquias y a los actos devocionales celebrados tanto en ellas como en los templos de las órdenes. Dado que los feriados religiosos eran abundantes⁴¹, la participación en prácticas litúrgicas tenía una extrema frecuencia, al igual que la prédica de los religiosos, en cuyos sermones llamaban a enderezar los caminos y a dejar todo lo que fuera contrario al evangelio. Las misas dominicales, las celebradas en honor de los Patronos, las procesiones en honor del Santísimo Sacramento, de la Virgen María y de los Santos; siempre contaban con una nutrida asistencia⁴².

En una comunidad marcada por referentes religiosos, desde el lenguaje hasta los actos rutinarios, se entiende con mayor claridad que las ceremonias fúnebres reflejaran no sólo la preocupación de los vivos por la muerte, sino además, al igual que en otras ceremonias y procesiones, la necesidad de las familias más connotadas para demostrar al resto de la sociedad quién había sido en vida el extinto⁴³. Por ello, el momento de la muerte, el velorio y el funeral, eran las instancias apropiadas para representar las virtudes, no sólo del fallecido, sino de todo el linaje del grupo, pues dependiendo del grado de espectacularidad, del templo elegido, de la capilla, de las cofradías presentes, de las autoridades, plañideras e incluso de los sermones, se podía identificar a la familia y su poder (simbólico o efectivo) dentro de la sociedad. En este sentido, mientras más grandilocuentes eran los ritos mortuorios, más se convertían en un hito para la memoria de las generaciones inmediatas y venideras, que recordarían el momento precisamente por su espectacularidad. Así, la posición social del difunto determinaba la calidad de *la cruz* (preciosa, de metal o madera) y el tamaño (alta o baja), pero también el número de *acompañantes en el cortejo*, lo cual provocó que a fines del siglo XVII se introdujera el concepto de "entierros mayores" para hacer directa alusión a las exequias de quienes tenían una próspera situación. Igualmente, formaban parte de la procesión funeraria *las posas*, las cuales designaban el toque de campanas por los difuntos y la parada que hacía el clero en los entierros para cantar el responso⁴⁴. El tañido lúgubre de las campanas, que en una ciudad llena de iglesias como Santiago no eran pocas, era el mejor medio de

⁴⁰ Un buen ejemplo comparativo es lo que acontece en la realidad española, bastante bien descrita por los diferentes estudios que recopilan Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó i Rey y Salvador Rodríguez Becerra (coords.) *La religiosidad popular II. Vida y muerte: La imaginación religiosa*. Anthropos-Fundación Machado, Barcelona, 1989, págs. 205-397.

⁴¹ Eugenio Pereira Salas. "Notas sobre el calendario litúrgico colonial", en *Historia y Misión*. Ediciones Mundo, Santiago, 1977, págs. 227-250.

⁴² La religiosidad del período puede ser revisada en diferentes obras: Marciano Barrios. *Chile y su Iglesia. Una sola historia*. Editorial Salesiana, Santiago, 1992, págs. 41-64. Asimismo, su trabajo *La Iglesia en Chile. Sinopsis histórica*. Colección Histo-Hachette, Santiago, 1987. Maximiliano Salinas. "La vida cotidiana en Chile", en Enrique Dussel et. al. *Historia General de la Iglesia en América Latina. Vol. IX. Cono Sur (Argentina, Chile, Uruguay y Paraguay)*, CEHILA, Ediciones Sigueme, Salamanca, 1994, págs. 168-203. Jaime Valenzuela. *Las liturgias del poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial. 1609-1709*. Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos-LOM Ediciones-Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Santiago, 2001, págs. 331-356.

⁴³ Gran parte de las siguientes consideraciones permiten acercarse a una suerte de antropología religiosa de la vida cotidiana en el Santiago colonial. Por supuesto, dentro de ella, el tema de la muerte y de las actitudes colectivas ocupa un lugar central. Las connotaciones antropológicas de la muerte, en un ámbito más general que el de Chile, pueden revisarse en el sugerente estudio de Louis-Vincent Thomas. *Antropología de la muerte*. F.C.E., México, págs. 160-294.

⁴⁴ Fernando Martínez Gil. *Muerte y sociedad ...*, pág. 403. María Isabel Seoane. "Las órdenes religiosas y el derecho de sepultura ...", págs. 573-574.

comunicación social de entonces⁴⁵, un eterno testigo de la presencia de la muerte y una clara advertencia de la fugacidad de la vida, como bien lo sintetizara un catecismo español del siglo XVIII, al indicar que las campanas

“... se tocan a la muerte de los fieles, para avisar públicamente al pueblo de la muerte de los cristianos, para que los demás los encomienden a Dios, y que sirva de desengaño a los vivos la muerte de los difuntos, como si el doble dijera a cada uno: Acuérdate de la muerte”⁴⁶.

El toque codificado de las campanas, y otros aspectos del culto, estaban debidamente descritos en las *Consuetas* de la Catedral de Santiago, elaboradas en 1689 por el obispo Carrasco y que consistían en una serie de reglas consuetudinarias por las que se regía un capítulo o cabildo eclesiástico⁴⁷. En las mencionadas consuetas, se decía cuándo debían tocarse las campanas, además de señalar que “el día de los finados se cantarán las vísperas, primer nocturno, y las laudes del dicho oficio, y los otros dos nocturnos en tono; y el oficio de difuntos de este día servirá por el de aquel mes”, o expresar que “todos los primeros lunes de cada mes, se debe decir una misa cantada [...] a las benditas ánimas del Purgatorio [y] una misa de aniversario, por todos los Señores Reyes Difuntos de España”⁴⁸. *El oficio de difuntos* consistía en el rezo de una o varias de las horas del ciclo diario del tiempo litúrgico. Las horas canónicas eran las divisiones, segmentadas cada tres horas, en que se descomponía el día, marcadas sobre la base de las oraciones y oficios pertenecientes a cada hito: maitines (medianoche), prima (3 a.m.), laudes (6 a.m.), tercia (9 a.m.), sexta (mediodía), nona (3 p.m.), vísperas (6 p.m.) y completas (9 p.m.). El de difuntos era un oficio específico durante el cual se rezaba o cantaba, según la hora del día canónico, el rezo que prescribía para esa hora y día el Breviario Romano⁴⁹. De este modo, la memoria de la muerte, estaba asociada a la memoria del rito y éste a la memoria de la ciudad.

La incesante cadena de recuerdos creados y recreados por la costumbre, más poderosa y permanente que las normativas civiles y eclesiásticas, se ponía en acción cada vez que ocurría el fallecimiento de un vecino connotado o de una autoridad. En el caso de los gobernadores, a veces se creaba una *memoria que santificaba su existencia* a través de imágenes como la incorruptibilidad del cuerpo. De hecho, a la muerte del gobernador Martín de Mujica en 1649, un cronista con posterioridad aseguró que “se dio sepultura a su cadáver en la capilla provisional que servía de Catedral, i cuando fue exhumado para trasladar sus cenizas a la nueva Catedral se halló incorrupta la mano derecha, que muchas veces alargó jeneroso i compasivo a favor de la indijencia”⁵⁰. Años más tarde, el gobernador interino de Concepción, Ángel de Peredo, “a los siete años de su fallecimiento [en 1670] fue exhumado su

⁴⁵ Sobre el papel cultural y social de las campanas, Marcela Dávalos. “El lenguaje de las campanas”, en *Revista de Historia social y de las mentalidades*, n°5, USACH, Santiago, invierno de 2001, págs. 181-198.

⁴⁶ Pedro Murillo Velarde. *Catecismo o instrucción cristiana en que se explican los misterios de nuestra Santa Fe y se exhorta a huir de los vicios y abrazar las virtudes*, Madrid, 1752, págs. 414-415. Ver además, sobre la función comunitaria de las campanas, Fernando Martínez Gil. *Muerte y sociedad ...*, pág. 402. Henry Kamen. *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro. Cataluña y Castilla, siglos XVI-XVII*. Siglo XXI editores, Madrid, 1998, pág. 27.

⁴⁷ Sobre este tema, Carlos Oviedo Cavada. “Las consuetas de las catedrales de Chile, 1689 y 1744”, en *Revista Chilena de Historia del Derecho (RCHD)*, n° 12, Santiago, 1986, págs. 129-154.

⁴⁸ “Reglas, consuetas e instituciones consuetudinarias de la Iglesia Catedral de Santiago de Chile, celebradas el 20 de diciembre de 1689”, Reproducidas en *Sinodos de Santiago de Chile ...*, págs. 75-93. Citadas las págs. 82-83.

⁴⁹ Carole Leal Curiel. *El discurso de la fidelidad. Construcción social del espacio como símbolo del poder regio (Venezuela, siglo XVIII)*, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1990, págs. 115-116.

⁵⁰ Vicente Carvallo Goyeneche. *Descripción Histórico-Geográfica del Reino de Chile*. Vol. IX, en *Colección de Historiadores de Chile y documentos relativos a la historia nacional*, Imprenta de “La estrella de Chile”, Santiago, 1875, pág. 71.

cadáver, i se halló incorrupto i tan flexible como si estuviera vivo. Pudo ser premio de la pureza de costumbres que siempre se le notó”⁵¹.

En algunas ocasiones la frecuencia de funerales era la excusa para que algunas autoridades abandonaran sus obligaciones, como bien se exponía en una sesión del Cabildo de Santiago, en la cual se hacía mención al decreto que mandaba “que el señor corregidor y alcaldes no vayan a los entierros y honras por la conveniencia de los negocios de la república, sino sólo uno, y que al que le tocara, si fuese sábado o día de visita de cárcel, se excuse el que hubiere de ir”⁵². Disposición que de seguro no se cumplía, ya que años más tarde la misma corporación volvía a insistir sobre la materia, al indicar que en los funerales de la ciudad “no haya de ir el Cabildo pleno, sino solamente el señor corregidor o uno de los señores alcaldes, y que vayan por turnos, cada uno una semana, porque con eso no concurrirán más de solo un señor corregidor o alcaldes; excepto en entierro de capitular, que entonces ha de ir todo el Cabildo y cargar el cuerpo”⁵³.

Por supuesto, a medida que se descendía en la escala social, salvo en el caso de quienes pertenecían a una cofradía que aseguraba el entierro en sagrado y las ceremonias respectivas, el espectáculo disminuía al igual que la memoria asociada al acontecimiento. De ahí el inexistente registro y descripción de los funerales de mestizos e indígenas, salvo pocas excepciones, que eran sepultados bajo la genérica denominación de pobres de solemnidad.

No obstante, dicha muerte-espectáculo, como la representada por los funerales de la elite, desplegaba todo su boato en el espacio público, es decir, en las calles de la procesión mortuoria, pues una vez dentro de las iglesias la situación cambiaba. De hecho, las exequias en el templo constituían una verdadera transición entre lo espectacular que podía ser un funeral, el recogimiento al que llamaba la misa fúnebre, y el acto desprovisto de toda ostentación o solemnidad que podía ser la sepultación, la cual se llevaba a efecto después de que se rezaban los últimos responsos⁵⁴.

Las celebraciones más inmediatas al día del entierro eran *el novenario y las honras*, entendiéndose que el primero tomaba lugar “a los nueve días de la ofrenda del difunto”, mientras que las honras estaban situadas dentro de los nueve días posteriores al sepelio, consistiendo en una víspera y una misa cantada solemnemente con sus responsos. De no celebrarse estas honras, la estancia del alma en el Purgatorio podía prolongarse al privarla de los sufragios de que tenía tanta necesidad⁵⁵.

Retomando la información proporcionada por el citado arancel de 1626, es posible tener una nueva referencia no sólo de las tarifas de entierro para la población de Santiago, sino también de cómo éstas se encargaban de reproducir las diferencias sociales que antes hemos indicado:

⁵¹ Vicente Carvallo Goyeneche. *Descripción Histórico-Jeográfica ...*, Vol. IX, pág. 138.

⁵² Sesión del Cabildo de Santiago, 30 de enero de 1649. *Actas del Cabildo de Santiago*, t. XIII, en *Colección de Historiadores ...*, t. XXXIII, Santiago, 1906, pág. 387.

⁵³ Sesión del Cabildo de Santiago, 25 de febrero de 1654. *Actas del Cabildo de Santiago*, t. XIV, en *Colección de Historiadores ...*, t. XXXIV, Santiago, 1907, pág. 405.

⁵⁴ Isabel Cruz. *La muerte ...*, pág. 254.

⁵⁵ Fernando Martínez Gil. *Muerte y sociedad ...*, pág. 428.

Arancel de los derechos que han de llevar los curas, sacristanes y personas eclesiásticas, en los obisposados de La Imperial y de Santiago del Nuevo Extremo de Chile, Santiago, 20 de diciembre de 1626.

| | |
|--|----------|
| Entierro mayor de un español en la iglesia de su parroquia | 16 pesos |
| Misma ceremonia en otra iglesia | 24 pesos |
| Por posa que se hace en cada esquina | 2 pesos |
| Entierro menor (cruz baja y rezado) de un niño español | 6 pesos |
| Misma ceremonia en otra parroquia | 9 pesos |
| Entierro mayor de un mestizo o mulato horro | 12 pesos |
| Misma ceremonia en otra iglesia | 18 pesos |
| Entierro menor de mestizos y mulatos | 4 pesos |
| Misma ceremonia en otra iglesia | 6 pesos |
| Honras de nueve días y cabo de año | 12 pesos |
| Vigilia y misa cantada | 8 pesos |
| Las cofradías que recordaren a sus cofrades en Todos los Santos | 10 pesos |
| Por misa cantada, de réquiem y votiva de algún santo, sin víspera ni vigilia | 4 pesos |
| Entierros mayores de negros, mulatos e indios | 8 pesos |
| Misma ceremonia en otra iglesia | 12 pesos |
| Entierro mayor de indios | 6 pesos |
| Misma ceremonia en otra iglesia | 9 pesos |
| Entierro de indio oficial, mujer de oficial e indios ricos | 8 pesos |
| Misma ceremonia en otra iglesia | 12 pesos |
| Honras y misas cantadas, votivas y de réquiem, mandadas decir por los negros | 5 pesos |
| Entierros menores de los niños hijos de indios, negros y mulatos | 2 pesos |
| Misma ceremonia en otra iglesia | 3 pesos |
| Entierros menores de indios, negros y mulatos, que pasa de cinco años | 3 pesos |
| Misma ceremonia en otra iglesia | 4 pesos |
| Derechos de velaciones: | |
| Velación de español | 8 pesos |
| En otra iglesia | 12 pesos |
| Velación de mestizos y cuarterones | pesos |
| En otra iglesia | 9 pesos |
| Velación de mulatos y negros horros | 4 pesos |
| En otra iglesia | 6 pesos |
| Velaciones de negros, mulatos, esclavos e indios | 2 pesos |
| En otra iglesia | 3 pesos |

El arancel dictado por el obispo Bernardo Carrasco para el obispado de Santiago, el 19 de diciembre de 1689, retomaba no sólo la necesidad de reglamentar los derechos que debían cobrarse a los fieles, sino también insistía en que no debían haber abusos por parte de los religiosos al momento de aplicar los citados derechos, situación que, a causa de las constantes críticas en los años venideros, vemos que no fue respetada. En todo caso, más allá de los precios, es claro que las diferencias sociales presentes en vida se proyectaban a la muerte, con lo cual la memoria colectiva e individual no hacía más que reproducir las desigualdades inherentes a la sociedad colonial, a la vez de dejar establecido un mensaje: *todos hemos de morir, pero no llegaremos al sepulcro en similares condiciones*. Distinción que por lo demás también favorecía las rentas de las iglesias parroquiales. Por ello, al arancel de Carrasco continuó con esta tendencia de mantener las jerarquías sociales y aumentar el costo de las

ceremonias para quienes decidieran celebrarlas en una parroquia que no fuera la propia:

| | |
|--|--|
| Entierro mayor de español (cruz alta, cura y sacristán) | 8 pesos de a 9 reales |
| Misma ceremonia en otra iglesia parroquial | 12 pesos |
| Por cada posa en las esquinas de las calles donde vaya el cortejo | 1 peso de a 9 reales |
| Entierro menor (cruz baja) | 3 pesos de a 9 reales |
| Misma ceremonia en otra iglesia parroquial | 4 pesos y medio |
| Si el cura va con capa | 2 pesos |
| Entierro mayor de mestizo o mulato libre (cruz alta, cura con capa, sacristán y canto) | 6 pesos de a 9 reales |
| Misma ceremonia en otra iglesia parroquial | 9 pesos de a 9 reales (10 pesos, 1 real) |
| Entierro menor de mestizo o mulato (cruz baja) | 2 pesos de a 9 reales |
| Misma ceremonia en otra iglesia parroquial | 3 pesos de a 9 reales |
| Entierro mayor de indio | 3 pesos y medio |
| Misma ceremonia en otra iglesia parroquial | 4 pesos y medio (5 pesos y medio real) |
| Entierro menor de indio | 1 peso de a 9 reales |
| Misma ceremonia en otra iglesia parroquial | 1 peso y medio (13 reales y medio) |
| Entierro mayor de negro o mulato | 4 pesos de a 9 reales |
| Misma ceremonia en otra iglesia parroquial | 6 pesos de a 9 reales |
| Entierro menor de negro o mulato | 1 peso y medio (13 reales y medio) |
| Misma ceremonia en otra iglesia parroquial | 2 pesos de a 9 reales |
| Velaciones: | |
| Velación de español en su parroquia | 4 pesos de a 9 reales |
| En otra iglesia parroquial | 6 pesos de a 9 reales |
| Velaciones de indios y negros | 12 reales ⁵⁶ |

Por supuesto, no sólo se daba el caso de que algunos sacerdotes cobrasen de más, sino también el de quienes, buscando ostentación a toda costa, terminaban pagando un precio mayor que el establecido en los aranceles, situación nada extraña en el resto del continente y que creaba grandes diferencias entre un funeral y otro, quebrantando así el control sobre los actos en la vía pública que la corona deseaba regular. Sin embargo, eran las mismas autoridades coloniales las que ocupaban estas instancias para desplegar todo su boato a través de interminables procesiones o de suntuosos trajes. Tal escenario podía quizás encontrar justificación en alguna capital virreinal, pero en el caso de Santiago era evidente que contrastaba con la pobreza del territorio y de la propia ciudad. Este derroche, a nuestros ojos injustificable, encontraba respuesta no sólo en la preocupación de las elites por su figuración urbana, sino además en el importantísimo papel que jugaba el discurso de la iglesia y la costumbre cotidiana al momento de producirse el deceso de una persona. En este sentido, no bastaba sólo la confesión, la redacción del testamento y la preparación para una "buena muerte", sino además era preciso que la despedida de este mundo

⁵⁶ "Arancel de los derechos que deben cobrar los curas beneficiados en las ciudades y pueblos de españoles, del obispado de Santiago de Chile, Santiago, 19 de diciembre de 1689". Reproducido en *Sinodos de Santiago de Chile* ..., págs. 320-322.

tuviese repercusiones, quedando registrada en la memoria colectiva. Un ejemplo, entre muchos, es el entierro del capitán Juan García Salguero en 1641, quien dispuso que su cuerpo fuese amortajado con el hábito de San Francisco y cargado fuera de su casa por cuatro padres de San Juan de Dios, con la compañía del párroco del Sagrario que debía llevar la cruz alta, ocho clérigos con sobrepellices, 12 frailes franciscanos, seis de San Agustín, seis de Santo Domingo y la comunidad de la Merced, todos los cuales debían decir misa de cuerpo presente⁵⁷.

En otros niveles sociales que no fueran la elite de la ciudad, las cofradías cumplían con este papel de preocuparse por las ceremonias y entregar un entierro digno a los miembros de su corporación. Dicha preocupación por el ceremonial, por su recuerdo entre la comunidad, a través de una teatralidad directa de cánticos, música, redobles de campanas, llantos, oraciones y caminatas, a veces interminables por el número de posas, sin duda eran un atractivo para quienes habían dejado en claro su pertenencia a otra calidad social en vida, y que una vez muertos debía reafirmarse⁵⁸. Así, la religión y la realidad social se encontraban fuertemente entrelazadas, buscándose las situaciones más paradigmáticas para dejar en claro al resto de la población el estatus de un personaje o de una familia. Por ello, según Henry Kamen, era posible comprender que “la religión estaba condicionada a nivel de la fe por símbolos, relacionados con el universo no material, y a nivel social por modos de actuar que surgían del entorno material. [Mientras] Para el pueblo, el cristianismo era más que un cuerpo de credos y conductas establecido por la Iglesia; consistía también en actitudes y prácticas heredadas que se relacionaban con el mundo invisible y el visible, y que estaban tan profundamente arraigadas como la cultura oficial. La relación entre la fe oficial y las prácticas no era fácil”⁵⁹.

Los excesivos gastos mortuorios en Europa y América pronto se hicieron notar, por lo que toda esta pompa funeral barroca, la de los “entierros mayores”, empezó a ser reglamentada con más fuerza desde fines del siglo XVII⁶⁰. Si bien Felipe II había hecho tempranas restricciones sobre la pompa funeral en 1565, Carlos II retomó este tema en 1691 y la parte consagrada a los gastos mortuorios fue objeto de una cédula especial para América, dictada el 22 de marzo de 1693. En dicho texto se dejaba en claro

“Que a las familias de los vasallos, de cualquier estado, graduación o condición que sean sus amos, no se les den ni permitan tener luto por muerte de personas reales, pues bastantemente manifiesta el dolor y tristeza de tan universal pérdida con los lutos de los dueños.

Que los lutos que se pusieren por su muerte de cualquiera de mis amados vasallos, aunque sean de la primera nobleza, sean solamente capas largas, calzones y ropillas de bayeta o paño y sombreros sin aforro; y que sólo puedan traer luto las personas parientas del difunto en los grados máximos de

⁵⁷ Francisco Antonio Encina. *Historia de Chile ...*, tomo IX, pág. 216.

⁵⁸ En este sentido, la “capacidad de ostentación fúnebre de la elite”, debe entenderse no sólo a partir de su afán figurativo o de su represión por parte de la corona, sino también como una característica cultural propia de un medio que deseaba marcar las jerarquías en los actos cotidianos de la vida y de la muerte. Asimismo, no era un rasgo sólo atribuible a la elite, pues tanto españoles pobres, como mestizos e indígenas y negros aculturados, mostraban también preocupación por una ostentación mínima en sus últimos momentos, brindada por las cofradías, según se expresó. Por ello, es cuestionable interpretar este fenómeno histórico sólo como una estrategia “re-monopolizada por dicho sector [la elite] y auto-controlada a nivel de su despliegue particular”, como afirma de manera rebuscada y obsesivamente politológica el trabajo de Jaime Valenzuela. *Las liturgias del poder ...*, págs. 356-362.

⁵⁹ Henry Kamen. *Cambio cultural ...*, pág. 76.

⁶⁰ José Toribio Medina. *Cosas de la Colonia. Apuntes para la crónica del siglo XVIII en Chile*. Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, Santiago, 1952, pág. 60. Sergio Villalobos. *Historia del Pueblo Chileno*, Tomo IV. Editorial Universitaria, Santiago, 2000, págs. 349-350.

consanguinidad y afinidad, que son por padre o madre, hermano o hermana, abuelo o abuela, u otro ascendiente, o suegro o suegra, marido o muger, o el heredero, aunque no sea pariente del difunto, sin que se puedan dar a los criados de la familia del difunto, ni a los de sus hijos, yernos, hermanos ni herederos, de suerte que no se pueda poner lutos ningunas personas de la familia, aunque sean de escalera arriba.

Que los ataúdes en que se llevaren a enterrar los difuntos no sean de telas ni colores sobresalientes, ni de seda, sino de bayeta, paño o olandilla negra, clavazón negro pabonado, y galón negro o morado, por ser sumamente impropio poner colores sobresalientes en el instrumento donde está el origen de la mayor tristeza; y sólo se permiten que puedan ser de color, y de tafetán doble, y no más, los ataúdes de los niños, hasta salir de la infancia, y de quienes la Iglesia celebra Misa de Ángeles.

Las consideraciones sobre todo tipo de detalles continuaban, pues la intención de la autoridad era normar aspectos que no debían ser descuidados por ninguno de los fieles, estableciéndose entonces

Que no se vistan de luto las paredes de las iglesias ni los bancos de ellas, sino solamente el pavimento que ocupa la tumba o féretro, y las hachas de los lados, y que solamente se pongan en el entierro doce hachas o cirios con cuatro velas sobre la tumba.

Que en las casa del duelo solamente se pueda enlutar el suelo del aposento donde las viudas reciben las visitas del pésame, y poner cortinas negras; pero no se han de poder colgar de bayetas las paredes.

Que por cualesquiera duelos, aunque sean de la primera nobleza, no se han de poder traer coches de luto, ni menos hacerlos fabricar para este efecto, pena de pérdida de los tales coches y las demás que parecieren convenientes, las cuales quedan al arbitrio de los jueces.

Y a las viudas se permitirá andar en silla negra, pero no traer coche negro en manera alguna; y también que las libreas que dieran a los criados de escalera abajo sean de paño negro, calzón, ropillas y capa corta.

Que por ninguna persona, de cualesquier estado, calidad o prehemimencia que sea, se pueda traer otro género de luto que el que queda referido, el cual haya de durar por tiempo de seis meses y no más.

Y en las honras que se hiciere por personas reales, se han de poner los hombres faldas caídas hasta los pies, como queda dicho [...]⁶¹.

Si bien la Real Audiencia se preocupó mucho menos que el Cabildo por dictar normas referidas a los entierros y los derechos de sepultación, también debió pronunciarse sobre la limitación de los excesos en los lutos y funerales a través de un auto de la Real Audiencia del 8 de junio de 1694, en el cual se indicaba que “en cuanto toca a los entierros, exequias y cabo de año, mandamos que por ninguna persona, de cualquier calidad, condición o preeminencia, aunque sea en persona de título o de dignidad, no se pueda llevar en su entierro ni poner en su sepultura, al tiempo de las exequias o cabo de año, más de doce hachas o cirios; pero esto no se entiende en cuanto a las candelas o velas que se dan a los clérigos y frailes y niños de doctrina que van a los dichos entierros, ni en la cera que llevan las cofradías que acompañan los cuerpos de los difuntos, ni en la cera que se da o manda dar por

⁶¹ Elías Lizana (comp.) *Colección de documentos históricos ...*, Tomo IV, págs. 599-602. Reproducido en parte en Diego Barros Arana. “El entierro de los muertos en la época colonial”, en *Obras Completas*, tomo X, Imprenta Cervantes, Santiago, 1911, pág. 231.

difuntos o testamentarios y herederos para el servicio de la iglesia y altares y lumbré”⁶².

Por ello, para la corona, el temor ante las novedades introducidas en los cortejos fúnebres, la conservación del orden social y la moderación frente a las actitudes extremas, se convirtieron en los pilares sobre los que debía asentarse el discurso religioso mortuorio. Esta dualidad entre el exceso de boato en ceremonias que, oficialmente, debían ser más austeras, pero que en la práctica se convertían para los individuos, y para la colectividad por añadidura, en verdaderos espectáculos, no hicieron más que reproducir las jerarquías y distinciones presentes en la sociedad, convirtiéndose los funerales en rituales de figuración que buscaban ser imitados, guardando las distancias, por otros grupos sociales de la ciudad. Quizás con menos hachas o cirios, con una menor compañía humana en la procesión o con una baja calidad en la tela de los trajes, pero siempre teniendo presente que el momento de la muerte y su cortejo eran claves para lograr el recuerdo de los vivos y su progresivo acceso (en carrera de salvación) al Paraíso de los muertos.

Un panorama similar al relatado se presentaba en las iglesias, pues la legislación estipulaba una cosa y la práctica otra. Por ejemplo, en lo concerniente a las ceremonias fúnebres, regían las disposiciones del Concilio Mexicano de 1583, que era observado en toda América, y en el cual se disponía que

“Para guardar el decoro del santo templo donde se celebran los divinos oficios, remover cuanto pueda servir de obstáculo a los asistentes en orden a la atención con que les deben oír, y por otras causas justas, según 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 deposición, exequias y aniversario; no se erijan en las iglesias sepulturas de piedra o madera que sobresalgan del pavimento; de lo contrario castigará el obispo a proporción de la culpa a los seglares que tal hicieren; y el ministro eclesiástico que lo consistiere pagará de multa diez pesos de minas para la fábrica de aquella iglesia, y para la cera que arde delante del Santísimo Sacramento. Tampoco se entapicen las capillas y paredes del templo con colgaduras de luto a no ser por persona real. No ardan en los sepulcros más que doce hachas en los funerales, exequias y aniversarios; y si hubiere más, destínese para alumbrar el Santísimo Sacramento de la Eucaristía”⁶³.

Sin embargo, aunque no fuera con grandes monumentos como en las capillas europeas, las diferencias sociales también estaban presentes. Si bien las lápidas no podían sobresalir del suelo, la jerarquía del lugar elegido para depositar los restos mortales no era una elección al azar, pues el templo estaba tasado desde las proximidades del altar mayor hasta la puerta de entrada. Incluso, había quienes deseaban descansar en sitios cercanos a la pila del agua bendita, ya que se confiaba en el beneficio espiritual que acarrecaba la aspersion y el pisar constante del suelo⁶⁴. Esto último tenían en cuenta también los que preferían entradas y umbrales.

⁶² Sesión del Cabildo de Santiago, 9 de julio de 1694. “Premática sobre lutos y entierros”, *Actas del Cabildo de Santiago*, t. XXII, en *Colección de Historiadores ...*, t. XLIII, Imprenta Elzeviriana, Santiago, 1914, pág. 173. El “problema del lujo” y su persistencia, pese a las prohibiciones de la autoridad, puede revisarse en el estudio de Armando de Ramón y José Manuel Larrain. *Orígenes de la vida económica chilena. 1659-1808*. Centro de Estudios Públicos, Santiago, 1982. págs. 198-206. Jaime Valenzuela. *Las liturgias del poder ...*, págs. 356-362.

⁶³ Reproducido en Diego Barros Arana. *El entierro ...*, pág. 230.

⁶⁴ Fernando Martínez Gil. *Muerte y sociedad ...*, págs. 438-443.

El ritual y ceremonial propio de los entierros fue prescrito detalladamente por los sínodos de Bernardo Carrasco (1688) y de Manuel Alday (1763)⁶⁵, los cuales reconocieron que "se llevan los cuerpos difuntos al templo o lugar sagrado en que se han de enterrar, diciendo salmos y otras preces", aunque el sínodo de Alday restringió la práctica de las predicaciones u oraciones fúnebres, ordenando que éstas no se podían llevar a cabo sino después de haber sido revisadas por la autoridad episcopal⁶⁶. Igualmente, ambos sínodos prohibieron bajo multa el depósito de cadáveres en las salas de las cofradías o en los conventos de regulares sin haber obtenido una licencia escrita del párroco respectivo y recordaron que en el Hospital de San Juan de Dios sólo se admitía la sepultación de aquellos difuntos que habían muerto en el hospital, entre diversos aspectos⁶⁷.

Si bien era claro que los ritos fúnebres, o al menos los de los vecinos más importantes y las autoridades, se convertían en un hito de referencia para la memoria social, pues eran recordados y transmitidos de generación en generación por vía oral a los descendientes de los extintos, el papel de la Iglesia Católica no se limitaba sólo a normar y mantener la ortodoxia de los funerales y los entierros, ya que también era la encargada de registrar y conservar la memoria escrita de la ciudad. Esto último sucedía con las partidas de nacimiento, matrimonio y defunción que llevaban las parroquias urbanas y rurales, y cuyo empleo por parte de la historiografía actual se debe al minucioso trabajo desarrollado por diversos investigadores⁶⁸. Tal práctica, vigente desde la fundación de Santiago, fue igualmente reiterada por los citados sínodos en su afán por recordar a los religiosos y fieles sus obligaciones. Al respecto, el sínodo de Carrasco se encargó de especificar que "todos los curas tendrán cinco libros distintos: dos de bautismos, el uno de indios, mestizos, negros y mulatos, y el otro de españoles [...] el quinto de casamientos y velorios, so pena de cuatro pesos a quien faltare, por mitad, para la fábrica y Cruzada"⁶⁹, disposición con la cual sólo se recordaba lo dispuesto con anterioridad por el Concilio de Trento, el Concilio Provincial de Santo Toribio en Lima y las Leyes de Indias.

Las reglamentaciones que hemos revisado, tanto civiles como eclesiásticas, permiten comprender cómo las ceremonias y todos sus detalles eran fundamentales para una sociedad que ponderaba tanto la vida como la muerte, y se preocupaba de que sus difuntos enfrentarían el más allá en las mejores condiciones. Por supuesto, para tal propósito es imprescindible entender que todos estos ritos buscaban mantener viva la memoria de los fallecidos entre los suyos y dentro del cuerpo social en su totalidad, cuando se trataba de personajes importantes. La permanencia de las diferencias sociales tanto en los funerales como en los entierros, reproducía no sólo el orden social de los vivos, sino además la configuración de la ciudad y los diversos espacios

⁶⁵ El sínodo del obispo Manuel de Alday y Aspee, fue celebrado en Santiago el 24 de marzo de 1763. Ocupamos la edición publicada en los *Sínodos de Santiago de Chile de 1688 y 1763*, ya mencionada. Una comparación de los principales temas de ambos sínodos, ha sido realizada por Rosa María Martínez de Codes. "Los sínodos de Santiago de Chile de 1688 y 1763. Valoración comparada de sus disposiciones", en *RCHHD*, n° 12, Santiago, 1986, págs. 69-93.

⁶⁶ *Sínodo de Alday*. Tit. IX, Const. XIV, pág. 187.

⁶⁷ *Sínodo de Carrasco*. Cap. VII. Const. VII, pág. 56. *Sínodo de Alday*. Tit. XVIII, Cons. VIII, págs. 229-230, y Tit. XVIII, Cons. V, pág. 228. Pedro Lira Urquieta. "El sínodo diocesano de 1763", en revista *Historia* n° 8, Instituto de Historia. P.U.C., Santiago, 1969, págs. 277-287.

⁶⁸ Della M. Flusche. "Church and State in the Diocese of Santiago. Chile, 1620-1677: A Study of Rural Parishes", en *Colonial Latin American Historical Review*, Vol. 4, n°3, summer 1995, págs. 241-259. Iván Larrain Eyzaguirre. *La parroquia ante el derecho civil chileno o estatuto jurídico de la parroquia*. Editorial Jurídica de Chile, Santiago, 1956, pág. 240 y ss.

⁶⁹ *Sínodo de Carrasco*. Cap. IV. Const. XVIII, págs. 41-42. El sínodo de Alday establecería un sexto libro para apuntar las mandas pías que dejaren los testadores, debiendo también anotarse en el libro de entierros si el difunto dejó redactado su testamento y ante quien. *Sínodo de Alday*. Tit. X. Const. XI, pág. 194.

jerarquizados de los templos y sus accesos (escenarios de las procesiones fúnebres) que representaban igualmente a la sociedad santiaguina en una escala más reducida.

Cofradías y capellanías: Estableciendo vínculos con el más allá.

Durante los siglos coloniales, es posible apreciar cómo el temor a la muerte y el miedo a ser condenado en el más allá constituyeron una buena parte de la vida social y religiosa de los habitantes del Santiago colonial. Para tratar de aplacar en parte tales temores, existió una serie de instituciones y fundaciones, promovidas y sostenidas por la sociedad civil, que tenían una finalidad religiosa, a la vez de desempeñar una importante función económica y social. Entre ellas se encontraban las obras pías (fundaciones que implicaban la donación de un capital destinado a apoyar a los sectores desprotegidos de la sociedad, como huérfanos, viudas, doncellas sin dote y pobres, o a financiar fiestas y ceremonias religiosas), las cofradías y las capellanías⁷⁰.

Las cofradías fueron asociaciones de fieles que servían para dar asistencia espiritual y material a sus miembros y que llegaron a poseer cuantiosos bienes que utilizaban para construir iglesias, conventos u oratorios, o para mantener colegios, hospitales y otras instituciones de beneficencia. Asimismo, justificaban su existencia garantizando compañía a la hora de la muerte a sus asociados, pues aparte de intervenir en la organización de fiestas religiosas y procesiones, se encargaban de las pompas fúnebres, ceremonias necesarias para asegurar dentro de la memoria colectiva de la ciudad el recuerdo y la pertenencia del difunto a un cuerpo social. A cambio de una limosna o un canon establecido, la cofradía asumía las responsabilidades de organización del ritual funerario del cofrade o "hermano", aportando los elementos materiales necesarios como la mortaja, la cera y el responso. Igualmente, el cofrade tenía la certeza del acompañamiento del grupo a la hora de su fallecimiento porque se había ido ganando ese derecho con la participación activa en los funerales de los compañeros de grupo que habían partido antes que él⁷¹. De esta manera, se entregaba a sus miembros no sólo la seguridad de sentirse pertenecientes a un grupo o una corporación, sino también la certeza de que, al igual que en los funerales de las elites, existiría una preocupación por dar un entierro digno al cadáver, con sus respectivas ceremonias y las imprescindibles plegarias por la salvación de su alma. Así, la memoria del extinto se vinculaba con los ritos de la cofradía y ésta a su vez con la necesidad social de que el individuo fuese, real y simbólicamente, parte de una comunidad⁷².

Dichas instituciones surgieron en Europa durante la Edad Media y se fortalecieron en los siglos siguientes⁷³, en especial cuando se popularizó la idea del Purgatorio (a fines del s.XII) y aumentó la preocupación por la suerte de las almas después de la muerte. "Se creía que entre las diferentes vías que existían para encaminar el alma

⁷⁰ Un actualizado estudio de conjunto sobre este tema permite comparar el análisis de las cofradías y capellanías coloniales en el resto del territorio americano. Véase al respecto, María del Pilar Martínez López-Cano, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz (coords.) *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1998.

⁷¹ Para una idea general del papel de las cofradías en América, véase los estudios monográficos de Joaquín Rodríguez Mateos. "Las cofradías de Perú en la modernidad y el espíritu de la contrarreforma", en *Anuario de Estudios Americanos*, Tomo LII, n° 2, Sevilla, 1995, págs. 15-43; y Ana Luz Rodríguez González. *Cofradías, capellanías, epidemias y funerales. Una mirada al tejido social de la Independencia*. Banco de la República/ El Ancora editores, Bogotá, 1999, pág. 101.

⁷² Fernando Martínez Gil. *Muerte y sociedad ...*, pág. 404.

⁷³ Jacques Le Goff. *El nacimiento del Purgatorio*. Taurus ediciones, Madrid, 1989, passim. Isidoro Moreno. *Cofradías y hermandades andaluzas. Estructura, simbolismo e identidad*. Editoriales andaluzas unidas, Sevilla-Granada, 1985.

hacia su salvación estaban los rezos, las penitencias, las donaciones piadosas, la celebración de misas, la adquisición de bulas de difuntos y las limosnas⁷⁴, actividades que constituían en su conjunto una inversión para obtener una posición mejor en el más allá, conformando lo que Asunción Lavrin sagazmente ha denominado la *economía espiritual*⁷⁵. Según William J. Callahan, el auge de las cofradías y las fundaciones piadosas en América se debió al hecho de que la colonización coincidió con el momento de mayor expansión de las cofradías y hermandades en España⁷⁶, aunque es claro que en tierras americanas tomaron características propias.

De hecho, en nuestro continente estuvieron compuestas por personas de diferentes grupos étnicos y sociales, “lo que hizo de ellas un mecanismo de integración a la sociedad hispanocriolla y de identificación con los ideales políticos y religiosos de la misma”⁷⁷. En las numerosas cofradías existentes en Chile y en Santiago, cuyo estudio ha sido abordado desde múltiples perspectivas (como mecanismos de evangelización, integración, ascenso social y dominación), es posible ver desde temprano el papel de estas asociaciones en lo que dice relación con el culto mortuorio, pues “el entierro, como todo el ceremonial del funeral, liturgia y misas era también una de las motivaciones para la adscripción a una cofradía”⁷⁸.

La pertenencia a una u otra cofradía, como señala Carlos Ruiz, no era sólo un signo inequívoco de identidad con una determinada etnia, ya que también indicaba la tendencia de una persona a vincularse, para la práctica religiosa, a un determinado ambiente social, al igual que cierta preferencia por devociones y advocaciones. Para este último fin, las cofradías contaban con un gran número de imágenes sagradas y verdaderas escenografías “que permitían a los miembros de la cofradía, que en gran proporción no sabían leer, un aprendizaje práctico y una verdadera experiencia vivencial de los relatos del Evangelio”⁷⁹. Había también, por supuesto, la intención de persuadir a los cofrades con mensajes de todo tipo, aquellos que ha analizado acertadamente Serge Gruzinski para el México colonial, al expresar que “la imagen barroca [...] también designa una gama totalmente distinta de representaciones minoritarias que mezclan lo político, lo alegórico, lo mitológico. El proyecto es análogo. Se trata, de nuevo y como siempre, de hacer compartir un imaginario a las multitudes y a las culturas heterogéneas”⁸⁰. En nuestro caso, y guardando las distancias respecto del país azteca, es claro que ese imaginario era el de la Iglesia

⁷⁴ “Presentación” a María del Pilar Martínez, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz. *Cofradías, capellanías ...*, pág. 13.

⁷⁵ Asunción Lavrin. “Cofradías novohispanas: Economías material y espiritual”, en María del Pilar Martínez, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz. *Cofradías, capellanías ...*, págs. 49-64.

⁷⁶ William J. Callahan. “Las cofradías y hermandades de España y su papel social y religioso dentro de una sociedad de estamentos”, en María del Pilar Martínez, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz *Cofradías, capellanías ...*, págs. 35-47.

⁷⁷ Gary Wendell Graff. *Cofradías in the New Kingdom of Granada: Lay Fraternities in a Spanish American Frontier Society, 1600-1755*. University of Wisconsin, 1975. Ana Luz Rodríguez. *Cofradías, capellanías ...*, págs. 97-119. Carlos Ruiz Rodríguez. “Cofradías en Chile Central. Un método de evangelización de la población indígena, mestiza y criolla”, en *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile (AHICH)*. Vol. 18, Santiago, 2000, págs. 23-58. Un reciente trabajo sobre el tema, más descriptivo que analítico o propositivo, es el de Acurela Gutiérrez. *La cofradía de encomenderos del Rosario (1590-1747). Religiosidad y sociabilidad en la elite de Santiago colonial*. Tesis para optar al grado de Licenciado en Historia. Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 2000.

⁷⁸ Juan Guillermo Muñoz. “Las obras pías en los testamentos de Colchagua en el siglo XVII, una relación entre la iglesia militante y la purgante”, en A.A.V.V. *Historia de las mentalidades. Homenaje a Georges Duby*. Departamento de Ciencias Históricas. Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad de Chile, Santiago, 2000, págs. 131-162. Citada la pág. 143.

⁷⁹ Carlos Ruiz. “*Cofradías en Chile Central ...*”, págs. 28 y 31. Jorge Falch. “La Cofradía de N. S. de la Candelaria de los mulatos del convento de San Agustín en Santiago de Chile. (primera parte)”, en *AHICH*, Vol. 13, Santiago, 1995, pág. 25. Jacques Le Goff. *El nacimiento ...*, pág. 22.

⁸⁰ Serge Gruzinski. *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*. F.C.E., México, 1995, pág. 147.

Católica y su idea de la muerte, que encontraba a través de las actividades de las cofradías un canal de comunicación con el grueso de la población.

De esta forma, se imponía un discurso comunitario que debía ser valorado por españoles, mestizos, indígenas, negros y otras castas, quienes así sentían que podían formar parte de "la sociedad", ya que pese a las citadas diferencias jerárquicas, las cofradías se convertían en una instancia de encuentro grupal que otorgaba distinción a sus miembros. Tal distinción, apreciada en vida, buscaba ser transmitida a la muerte. De ahí el interés por recibir un entierro digno y cumplir con los diversos rituales que asegurarían el bien futuro del alma. Igualmente, el acompañamiento del cadáver en su trayecto hasta la iglesia era una de las garantías con que contaba todo aquel que participaba de una cofradía. No había muerte más deshonrosa que la solitaria, por dicha razón los cristianos aspiraban a la compañía solidaria de otras personas tanto en la agonía como después del fallecimiento⁸¹, reproduciendo con estas conductas la concepción corporativa de la sociedad.

Los restos mortales de los cofrades debían descansar en el mejor lugar dentro de la iglesia, reflejando así su posición privilegiada, espacio que por lo general era la capilla de la respectiva cofradía⁸². No obstante, a veces surgían problemas de diversa índole, como la falta de una capilla que pudiera cumplir con este objetivo. Este fue el caso de la Cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria de los mulatos del Convento de San Agustín en Santiago, creada en 1610, entre cuyas actividades, aparte de practicar obras de caridad (como las visitas a enfermos y encarcelados), se encontraba la preocupación por el entierro de los difuntos. En un documento titulado "el P. Prioste debe saber"⁸³, fechado en 1643, se insistía en que la cofradía no tenía comprada una capilla en el convento y por eso debía pagarse la sepultura. La entrada en la cofradía tenía que ser cancelada antes de la apertura de la fosa, la cual era individual, prohibiéndose que la ocupara el resto de la familia del difunto. No obstante, la precariedad del primer templo de San Agustín, y más aún su lamentable estado después del sismo de 1647, seguramente provocaron diversos inconvenientes a ésta y a las otras cofradías que se encontraban bajo el alero de la orden agustiniana⁸⁴. Para evitar estos inconvenientes, la cofradía del Rosario, establecida en el convento de Santo Domingo en 1747, había estipulado desde un comienzo en sus constituciones que debía hacerse una bóveda en la capilla del Rosario para enterrar a los cofrades difuntos⁸⁵.

La seguridad que brindaba la cofradía a sus integrantes, como la de contar con una ceremonia digna al momento de su entierro y perpetuar su memoria, se aprecia con mayor razón en aquellas hermandades que incluían entre sus miembros a los sectores más bajos de la sociedad. Ello ocurre con la Cofradía del Santísimo Sacramento de la Catedral de Santiago, que en sus constituciones de 1682 disponía que los esclavos y esclavas, después de pagar cuatro pesos por ingresar a la cofradía, se beneficiaban con "una misa cantada dentro de los ochos días desde el fallecimiento de cada hermano por sus almas con sus vigiliyas y responsos, y se

⁸¹ Fernando Martínez Gil. *Muerte y sociedad* ..., pág. 406.

⁸² Juan Guillermo Muñoz. "Las obras pías en los testamentos ...", pág. 145, con referencias a estas características en otros lugares de Chile.

⁸³ El "prioste" era el padre nombrado por el superior del convento para encargarse de los intereses del monasterio, convirtiéndose para los cofrades en la persona de referencia, pues aseguraba la vinculación con el convento, además de ser responsable de las reuniones y celebraciones de la cofradía, del servicio de sepulturas y de las misas de fiestas y difuntos. Jorge Falch Frey. "La Cofradía de N. S. de la Candelaria ...", (segunda parte), en *AHICH*, Vol. 16, Santiago, 1998, pág. 172. El prioste en 1643 era fray Bernardo de Toro Mazote.

⁸⁴ Jorge Falch. "La Cofradía de N. S. de la Candelaria ...", (segunda parte), págs. 178-180.

⁸⁵ Ramón Ramírez O.P. "La cofradía del Rosario en Chile", en *AHICH*, Vol. 10, Santiago, 1992, pág. 20.

pondrán en el altar dos velas y en la tumba cuatro, y se dará por la limosna a el Sr. Prebendado que la a de decir dos pesos con obligación de costear la música”. Igualmente, además de los correspondientes ritos, estaba el privilegio de ser enterrado en la Catedral, “en todo el sitio que hay desde el púlpito hasta la puerta de la Sacristía en todo el (i) de la Nave teniendo por linderos la muralla de la Iglesia (i) del Cabildo Secular”⁸⁶.

Lo explicado hasta el momento, es sólo una muestra de la dimensión económica que tomaba la muerte y los entierros en el Santiago colonial, donde hasta un detalle nimio, como la importancia de las velas en el culto católico (bastante costosas por lo demás), especialmente en los oficios de difuntos, se convertía en una de las actividades centrales del comercio de las cofradías. De hecho, cuando se aprecian las múltiples donaciones recibidas por las cofradías de sus propios miembros, es aún más clara esta situación⁸⁷. En este sentido, demás está señalar lo que ocurría con el costo de las ceremonias y las inhumaciones. Según datos del período, en 1643 un entierro en la iglesia de San Agustín debajo del coro costaba dos patacones, el oficio cantado era obligatorio y valía un patacón, la misa rezada un patacón y el total de cuatro misas era la norma. Por un niño cofrade se pagaban dos patacones por sepultura y entierro⁸⁸. Un entierro en San Agustín, “como hermana y religiosa de dicha orden” (entierro mayor aplicado a una seglar) costaba en 1709 la suma de 350 pesos. Mientras, en 1725, una sepultación que incluía el asiento de la Cofradía de la Piedad de Santo Domingo, con el funeral, la cera y los demás gastos, costaban 413 pesos⁸⁹. Por otra parte, en la Cofradía de Nuestra Señora del Rosario de la doctrina de Ñuñoa, se pagaban cuatro pesos por la sepultura de un esclavo, por un angelito (niño menor de siete años) cinco pesos, y por tres difuntos seis pesos y dos reales. El estipendio de la misa fúnebre era de dos pesos y cuatro reales si el difunto era cofrade⁹⁰. Para 1794, en el convento máximo de San Francisco, se cobraban seis pesos por el entierro y misa de una monja carmelita y cuatro pesos por el entierro de un pobre. Al año siguiente, por un entierro, honras y 29 misas rezadas y dos cantadas, se pagaban 48 pesos⁹¹.

No obstante, a veces también funcionaba el pago en especies, según se desprende de una disposición de la Cofradía de Encomenderos del Rosario, en 1621, en la cual establecía que a los mayordomos

“... se les encargue la conciencia que luego que algún hermano falleciere acudan a cobrar la dicha limosna y traerla para que se digan las missas y que *del que no se pudiera cobrar en plata se cobre en frutos de la tierra y en las mismas especies* lo de y entregue al convento que lo recibirá [en este caso el de Santo Domingo]”⁹².

⁸⁶ Misael Camus. “La Cofradía del Santísimo Sacramento de la Catedral de Santiago de Chile, 1682-1831”, en *AHICh*, Vol. 10, Santiago, 1992, pág. 31.

⁸⁷ Carlos Ruiz. “Cofradías en Chile Central ...”, págs. 50-51.

⁸⁸ Jorge Falch. “La Cofradía de N. S. de la Candelaria ...”, (segunda parte), pág. 172.

⁸⁹ Datos citados por Carlos Ruiz. “Cofradías en Chile Central ...”, págs. 32-33.

⁹⁰ Jorge Falch. “Cofradía de Nuestra Señora del Rosario de la doctrina de Ñuñoa”, en *AHICh*, Vol. 15, Santiago, 1997, págs. 159-161.

⁹¹ *Archivo de la Provincia Franciscana de la Santísima Trinidad de Chile. Libro del Convento Máximo. Entradas, 1776-1834*. fjs. 141 y 144 respectivamente. El autor agradece la buena disposición del padre Rigoberto Iturriaga y de María José Castillo Navasal, a cargo de este archivo.

⁹² *Archivo de la Orden de Predicadores de Santiago. Libro de consejos, 1590-1865 R/3* (Primer tratado), sesión del 5 de abril de 1621, fj. 33. Citado en Acuaréla Gutiérrez. *La cofradía de encomenderos ...*, pág. 83. El destacado es nuestro.

La Cofradía de Jesús de Nazareno parecer ser la que contaba con el mayor número de miembros entre los siglos XVII y XVIII, pues diversas personas pedían en sus testamentos ser enterradas en la iglesia de La Merced como hermanos de ella. Igualmente, la Hermandad de la Caridad o Cofradía de San Antonio de la Caridad tuvo entre sus finalidades la de entregar un entierro digno a los pobres que carecían de medios. Dicha cofradía fue mencionada en el sínodo del obispo Carrasco, quien se refería a ella “por la grande edificación” con que ocurre a esta obra de misericordia [entierro de pobres] atendiendo a los cuerpos difuntos para enterrarlos y justamente a sus almas con misas y sufragios para conducirlos al descanso eterno”⁹³. Desde 1728 administraba un cementerio ubicado cerca de la Plaza Mayor en la actual calle 21 de mayo, entre Santo Domingo y Esmeralda. Este campo santo estuvo destinado al entierro de los reos que eran ejecutados en dicha plaza o en el “Basural”, situado al final de dicha calle y junto al río⁹⁴.

A veces, la invitación a participar de una hermandad estaba determinada por motivos estrictamente económicos, como ocurrió en 1701, cuando el prior provincial de los agustinos, padre Miguel de Gamboa, al ver que no avanzaban los trabajos de reconstrucción del templo y antiguo claustro del convento de los Agustinos de Santiago, determinó otorgar carta de hermandad a todos los fieles que contribuyesen a la obra con trescientos cincuenta pesos como mínimo. Esta carta, otorgaba relevantes ventajas como se desprende de los derechos establecidos en el acta:

“Primero. Que cada uno de los sacerdotes de la Provincia diga diez misas rezadas después del fallecimiento del hermano o hermana que contribuyere con dicha cantidad; y los religiosos, coristas y legos, diez oficios de difuntos y diez rosarios.

Segundo. Que en cada convento de la Provincia se le cante una misa, con su vigilia y responso, como se hace con los religiosos difuntos.

Tercero. Que de querer enterrarse el hermano o hermana en algún convento de esta Provincia, se le haga el entierro con la misma solemnidad y ceremonia que a los religiosos.

Cuarto. Que si se quisieren enterrar en nuestros conventos se les den por sepulturas graciosamente las mismas en que se entierran nuestros religiosos, o bóvedas si las hubiere; y si acaso en parte donde no hubiere conventos de nuestra Provincia, que avisen sus albaceas, padres, hermanos o parientes al Provincial de esta Provincia para que haga se les apliquen los sufragios contenidos en esta carta.

Quinto. Que si se hubieren de enterrar en nuestro Convento le hayan de cargar nuestros religiosos.

Sexto. Que si se enterrase en otro Convento, que no sea nuestro, fuera de decirle las misas referidas, vaya la Comunidad a cantarle misa y responso de balde.

Séptimo. Que los nueve días después de su fallecimiento se le canten nueve responsos después de comer y de vísperas como se acostumbra con los religiosos; y al tiempo de su fallecimiento se le vaya a cantar el Credo y le asistan dos Sacerdotes, aunque se haya de enterrar en otra iglesia.

⁹³ *Sínodo de Carrasco*. Cap. VII, Const. VI, págs. 55-56.

⁹⁴ Armando de Ramón. *Santiago de Chile (1541-1991) Historia de una sociedad urbana*. Editorial Sudamericana, Santiago, 2000 (1992), pág. 114. Carlos Ruiz. “*Cofradías en Chile Central ...*”, págs. 38 y 44.

Octavo. Que participe en esta vida y muerte de todas las buenas obras, ayunos, penitencias, mortificaciones, oraciones de todos los religiosos de esta Provincia, como participa cada uno de ellos”⁹⁵.

Pero junto a los motivos económicos se encontraban también los de carácter espiritual, como el que ejemplifica la cofradía del Rosario que funcionaba en la iglesia de Santo Domingo⁹⁶, donde se buscaba atraer a los fieles a la iglesia, y por supuesto a esta hermandad, a través de la concesión de indulgencias y remisión de pecados. Así al menos lo indicaba un documento de 1771:

“Con el fin de acrecentar la vida cristiana de los fieles y la salvación de las almas con los celestiales tesoros de la Iglesia, impulsados por ardiente caridad cristiana, concedemos misericordiosamente a todos los hermanos y hermanas de la confraternidad de la Bienaventurada Virgen María del Rosario, canónicamente erigida –según Nos ha sido dicho– en la iglesia o capilla pública del convento de los frailes de la Orden de Predicadores de la ciudad de Santiago de Chile, en las Indias, con tal de que estén verdaderamente arrepentidos y confesados, visiten con devoción dicha iglesia donde por disposición del Ordinario, una vez al mes esos hermanos y hermanas hagan la comunión general en el día que deberá señalar dicho Ordinario de una vez para siempre, reciban allí el santísimo Sacramento de la Eucaristía y eleven a Dios fervientes súplicas por la concordia entre los Príncipes cristianos, la extirpación de las herejías y el triunfo de la santa Madre Iglesia: en el día mismo en que eso hicieren (les concedemos): una indulgencia plenaria y remisión de todos sus pecados, que pueden aplicar también a manera de sufragio por las almas de los fieles que hayan muerto en gracia de Dios. Sin que obste cosa alguna en contrario”⁹⁷.

En lo que respecta a las capellanías, éstas se alimentaban del inmenso temor por el Juicio Final. La tradición católica había establecido con claridad la separación de cuerpo y alma, basándose en el texto de Eclesiastés (12,7) que indicaba que el espíritu, una vez muerto el individuo, volvía a Dios y el cuerpo a la tierra de la que había sido formado⁹⁸. Tal principio, reafirmado por diferentes sermones a lo largo de los siglos, había llevado precisamente a ponderar la salvación del alma frente a cualquier otra preocupación material, ya que era el alma, en algún momento de la existencia terrenal, la que dejaba de entregar información al cuerpo. De este modo, el espíritu emprendía el camino hacia la salvación, el cual por supuesto tampoco era fácil y requería del auxilio de los vivos⁹⁹. De hecho, era tan nítida la representación de la vida después de la muerte, que se creía en la posibilidad de incidir en los

⁹⁵ *Archivo de los Agustinos*. Libro n° 3 de la Provincia, fj. 98v. Citado por Víctor Maturana. *Historia de los Agustinos en Chile. 1595-1882*. Tomo II, Imprenta Valparaíso, Santiago, 1904, pág. 191.

⁹⁶ Véase al respecto la *Descripción sumaria de la ynculta milicia de Jesu-Cristo, V.O.T. de Penitencia del Cherubin de la Iglesia, Nro. Glorioso P. Y Patricarca Santo Domingo de Guzmán, Ilustre fundador del sagrado Orden de Predicadores. De su establecimiento en la ciudad de Santiago de Chile; del pie, en que existe: de las indulgencias, que con seguridad pueden ganar sus Terceros*. Imprenta Real Calle de Concha, Lima, 1783.

⁹⁷ “Indulgencia a la cofradía del Rosario en la Iglesia de Santo Domingo, en Santiago”, fechada en Roma, 8 de enero de 1771, en Fernando Retamal (ed.). *Chilensia Pontificia ...*, Vol. I, Tomo I, pág. 177.

⁹⁸ Julio Retamal Avila. *Testamentos de “indios” en Chile colonial, 1564-1801*. Universidad Andrés Bello-Red Internacional del Libro, Santiago, 2000, págs. 45-46.

⁹⁹ Desde temprano, diversos libros destinados a preparar una “buena muerte”, se encargaron de difundir estas ideas sobre la separación de cuerpo y alma, y el valor de los sufragios por los fieles difuntos. Este es el caso del libro del Maestro Alejo Venegas. *Agonía del tránsito de la muerte* (1537), reimpresso por Editorial Cruz del Sur, Buenos Aires, 1948, págs. 103-123 y 124-131. Sobre la lectura de Alejo Venegas en Chile. Maximiliano Salinas. *Historia del Pueblo de Dios. La evolución del cristianismo desde la perspectiva de los pobres*. CEHLA. Ediciones Rehue, Santiago, 1987, pág. 45. El libro de Venegas ni siquiera es mencionado por Isabel Cruz en su recuento. *La muerte ...*, págs. 90-98.

acontecimientos del más allá. Misas, oraciones, penitencias, ayuno y obras de caridad eran acciones que aliviaban las penas de las almas en el purgatorio¹⁰⁰, pero era necesario garantizar la oración constante por las almas y debido a ello se crearon las capellanías o *memorias de misas*, como parte de las disposiciones que se hacían a la hora de la muerte¹⁰¹. La capellanía consistía en la inversión de un monto variable de dinero con el fin de financiar perpetuamente misas dedicadas a interceder ante Dios por la salvación del alma del donante y las de su familia. De esta manera, un moribundo en su testamento entregaba una cantidad de bienes o dinero a una capilla dentro de una iglesia, si la tenía, o a la capilla de otra persona, generalmente vinculada a la familia, con el fin de instituir una capellanía¹⁰².

El monto entregado era recibido y administrado por el *patrón* de la capilla y capellanía, que generalmente era el fundador o, cuando estaban próximos a morir, designaban a sus familiares cercanos para dicho cargo. A veces supervisaban, si correspondía, las autoridades de la iglesia en la cual estuviera asentada la capilla, quienes se encargaban de obtener ganancias mediante la inversión del capital legado. De esa manera, arrendaban el bien depositado en la capellanía o prestaban sus valores mediante el sistema de *censos*. Con los dividendos producidos pagaban a un *capellán* que se encargaba de realizar las eucaristías solicitadas por el difunto en las fechas y las fiestas señaladas en el testamento, para mantener de esta forma la *memoria del alma del fundador*¹⁰³.

Las capellanías se clasificaban en *laicales* y *eclesiales*. Las primeras eran aquellas constituidas por el fundador sin la autoridad del obispo o del ordinario diocesano, y en la cual se podía beneficiar a hombres, mujeres o niños. La Iglesia debía velar solamente para que se dijeran las misas estipuladas en la forma, tiempo y cantidad en que estaban ordenadas. La jurisdicción directa le correspondía al Juez Real, pudiendo aplicarse las leyes de los mayorazgos y las reglas de sucesión de estos mismos, por lo que sólo bastaba acreditar parentesco con el último poseedor de la capellanía, sin necesidad de estar vinculado con el fundador. Por otra parte, las capellanías eclesiales o colativas contaban con una intervención directa de la autoridad eclesiástica, pues el fundador dejaba posesiones que pasaban de ser bienes temporales a espirituales, avaluados en un *Principal* (monto del capital asignado a la fundación que debía entregar una cierta cantidad de dinero al año), que podía ser de

¹⁰⁰ Georges Duby. *Año 1000. Año 2000. La huella de nuestros miedos*. Editorial Andrés Bello, Santiago, 1995, pág. 124 y ss. Jacques Le Goff. *El nacimiento ...*, pág. 85.

¹⁰¹ Ana Luz Rodríguez. *op. cit.*, pág. 98. Sobre el caso ecuatoriano, véase el trabajo de Carmen Sevilla Larrea. *Vida y muerte en la colonia temprana: Raíces del sujeto colonial*. Facultad de Ciencias Humanas. Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito, 2000.

¹⁰² La bibliografía sobre el tema de las capellanías ha aumentado en Chile en los últimos. Para un acercamiento general se sugiere la lectura de los trabajos de María Eugenia Horvitz. "La memoria infinita: Representaciones y poderes sociales", págs. 163-182; Ximena Cortez y Bernardo González. "Capellanías fundadas por mujeres: Lo laico y lo religioso en el patrimonio femenino (siglos XVII-XVIII)", págs. 183-191; Fabio Moraga Valle. "Capellanías, mentalidad e inquilinaje temprano. Su articulación en el Chile colonial", págs. 193-217; y Marcial Sánchez. "En carrera de salvación", págs. 223-227. Todos ellos se encuentran en el libro colectivo *Historia de las mentalidades. Homenaje a Georges Duby*. Un estudio más detallado es el de Marcial Sánchez Gaete. *Modos de Ser y Estar en el mundo colonial a la luz de las capellanías, en dos casos de 1591 a 1850*. Tesis para optar al grado de Magister en Historia. Facultad de Filosofía y Humanidades. Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile, Santiago, 2000. Ver además, Eduardo Cavieres. "La Iglesia y el crédito colonial. Capellanías y censos en La Serena y su influencia en la economía regional", en *La Serena en el siglo XVIII. Las dimensiones del poder local en una sociedad regional*. Ediciones Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso, 1993, págs. 85-141.

¹⁰³ Abelardo Levaggi define a la capellanía como una "fundación instituida generalmente a perpetuidad, por vía testamentaria o acto entre vivos, en virtud de la cual el fundador afectaba un bien inmueble o una suma de dinero situada sobre un bien inmueble, para costear con su renta la celebración de misas u otros actos pios y beneficiar a determinadas personas o instituciones; a título de patrimonio si estas personas aspiraban al sacerdocio, o al mero título de patronos y capellanes". Abelardo Levaggi. *Las capellanías en Argentina. Estudio histórico-jurídico*. Instituto de Investigaciones Jurídicas y Sociales "Ambrosio L. Gioja", Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, 1992, pág. 21.

carácter perpetuo o redimible. El fundador estipulaba reglas en cuanto a cantidad de misas, los altares en que debían ser dichas y los valores a pagar por cada una de ellas. Se nombraba un capellán que debía ser un religioso y generalmente consanguíneo directo del fundador. Asimismo, una vez que se hacía la imposición de la capellanía, se realizaba el rito de Colación Canónica del Capellán (con el capellán de rodillas delante de una Cruz y con las manos puestas en los Evangelios), se nombraba a un patrón, quien también debía ejecutar un rito de imposición (arrodillado ante el altar), y a un albacea, quien llevaba a cabo las disposiciones testamentarias y administraba los bienes, además de formalizar la fundación¹⁰⁴.

No obstante las evidentes funciones económicas que una capellanía podía desempeñar, nos interesa saber en realidad cuál era la función religiosa de éstas. Al respecto, como expresa Gisela von Wobeser, “el objetivo sustancial de las capellanías de misas era la salvación de las almas, después de la muerte. La preparación para “el bien morir” era una de las principales preocupaciones [...], ya que se creía que de ello dependía su vida futura, en el más allá. Fundar capellanías de misas ayudaba a encaminar al alma hacia su salvación o, en términos de la época, la ponía en “carrera de salvación”¹⁰⁵. Se pensaba que el Purgatorio era un sitio de purificación en el que las almas se encontraban sometidas a diversas torturas, por lo cual causaba gran angustia desconocer el tiempo que debían permanecer allí¹⁰⁶, antes de ser redimidas por Dios y llevadas al Paraíso¹⁰⁷. Mientras, la Iglesia sostenía que las almas no podían influir en un mejoramiento de sus condiciones, ni acelerar su salvación, pero que los fieles de la tierra sí tenían esas facultades mediante la realización de sufragios. De hecho, se reconocía una gran capacidad redentora a las misas, pues a través de ellas las personas buscaban que se rezara permanentemente por sus almas, lo que explica la popularidad de las misas de difuntos y de ánimas¹⁰⁸. “Las personas de escasos recursos procuraban pertenecer a alguna cofradía, con el fin de que los cofrades rezaran colectivamente por su alma, a la hora de su muerte y después de ella. Quienes tenían más posibilidades económicas trataban de contar con misas en forma individual: disponían una serie de misas durante sus funerales y fundaban capellanías”¹⁰⁹.

La misa era uno de los sufragios más importantes, pues con ella se beneficiaba a las ánimas del Purgatorio que recibían el descanso y alivio deseado para gozar de la gloria eterna¹¹⁰, según se aprecia tempranamente en un acta del Cabildo de Santiago:

¹⁰⁴ Para un mejor desarrollo de esta clasificación. Marcial Sánchez. *Modos de Ser y Estar ...*, págs. 36-40. Véase también su trabajo, “La capellanía, camino de salvación”, en *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile*, Vol. 18, Santiago, 2000, págs. 9-21. Igualmente, Fernando Leigh Court. *La capellanía ante la jurisprudencia eclesiástica, casos del Obispado de Santiago. Las capellanías laicales y eclesiásticas, aspectos jurídicos y conceptuales*. Memoria de prueba para optar al grado de Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales. Escuela de Derecho. Universidad de Chile, Santiago, 1992.

¹⁰⁵ Gisela von Wobeser. “Las capellanías de misas. Su función religiosa, social y económica en la Nueva España”, en Pilar Martínez López, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz. *Cofradías, capellanías ...*, pág. 122.

¹⁰⁶ Henry Kamen. *Cambio cultural ...*, pág. 11.

¹⁰⁷ Según Maximiliano Salinas, “la salvación del alma, y más estrictamente, de la propia alma individual, constituyó la preocupación eminente de las élites occidentales”, en “La organización de la Iglesia en Chile”, Enrique Dussel et. al. *Historia General de la Iglesia en América Latina*. Vol. IX. CEHILA, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1994, pág. 116. Sin embargo, como hemos visto, esta afirmación es bastante discutible, pues la preocupación por la salvación de las almas no fue privativa de la(s) elite(s).

¹⁰⁸ Un caso extremo de valoración de las misas es el de Carlos V, a quien “no le bastaba con descansar en el recinto sagrado de la iglesia, sino justamente debajo del lugar donde todos los días se renovaba el misterio de la transustanciación; de este modo, el espacio que recibía el cuerpo quedaría hipersacralizado, sirviendo de garantía adicional para la resurrección futura”. Javier Varela. *La muerte del Rey. El ceremonial funerario de la monarquía española (1500-1885)*. Editorial Turner, Madrid, 1990, pág. 24.

¹⁰⁹ Gisela von Wobeser. “Las capellanías de misas ...” pág. 123.

¹¹⁰ Jacques Le Goff. *El nacimiento ...*, pág. 62.

“En este dicho día y cabildo acordaron sus mercedes que por cuanto en la santa iglesia catedral de esta ciudad se solían decir de ordinario cada lunes de cada semana una misa por las ánimas del purgatorio, de las limosnas quel mayordomo de la dicha cofradía juntaba, y de algunos días a esta parte falta la dicha limosna y no se dicen las dichas misas, y porque no cese obra tan sancta sino que vaya siempre en aumento, acordaron que de aquí en adelante cada mes pidan la dicha limosna dos de los señores regidores desta ciudad y Cabildo por su tanda, y lo que juntaren de la dicha limosna se acuda con ello a Pero Navarro, mayordomo de la cofradía de dichas ánimas, y si no se cobrase de contado, se le den los memoriales de los que mandan para que él lo cobre y se asiente en el libro de la dicha cofradía”¹¹¹.

Tan importantes eran las misas, que incluso se pedían por el alma de los soldados muertos durante la Guerra de Arauco, o que habían perecido en algún accidente. Así, las autoridades se encargaban de que el alma de estos desdichados, muertos repentinamente y sin ningún cortejo o ceremonia, fuesen recordadas. De hecho, en la sesión del Cabildo del 11 de septiembre de 1660, se expresaba que debía tratarse “con el señor provisor y Cabildo Eclesiástico y Religiones [para que] se hagan unas honras en la Catedral, unas honras y digan todas las misas que se pudieren, por todos los difuntos que murieron y han muerto de el Real Ejército y ahogados, y para ello se pida limosna [...] y que se pida a los conventos acudan de gracia, y digan misas, y que hagan plegarias y pidan a Dios los buenos sucesos de el reino”¹¹². De esta manera se evitaba que su deceso fuese considerado como una “muerte maldita”, es decir, improvisada, sin preparación y, por supuesto, sin recuerdo social.

Las misas estaban dedicadas al santo o a la virgen de la cual se era devoto. La Virgen era la intermediaria más importante, ya que estaba muy cerca de Dios y podía pedir por las ánimas en la hora de la muerte y del Juicio Final. Los santos también intervenían a la hora de la muerte para que las culpas de los creyentes fuesen perdonadas¹¹³. Por ello, como las misas estaban dedicadas a los fundadores de las capellanías, la acumulación de éstas les aseguraba una mejor oportunidad para que sus almas estuvieran menos tiempo en el Purgatorio¹¹⁴. Así, por ejemplo, el antes citado capitán Salguero había ordenado decir ocho novenarios de a doce misas cada uno en la iglesia de la Merced y otros tantos en San Francisco inmediatamente después de su muerte, y luego 300 misas por su alma y 400 por la de aquellos a quienes, como mercader, hubiere quedado debiendo algo, en cada una de las iglesias de Santiago. Según Francisco Antonio Encina, se acumularon tantas obligaciones de misas en Santiago que en 1863 sólo la orden de Santo Domingo era responsable de 140.801 pesos en capellanías por más de 50 fundadores¹¹⁵.

¹¹¹ Sesión del Cabildo de Santiago, 28 de septiembre de 1582. *Actas del Cabildo*, t IV, en *Colección de Historiadores ...*, t. XIX, Santiago, 1899, pág. 47.

¹¹² Sesión del Cabildo de Santiago, 11 de septiembre de 1660. *Actas del Cabildo*, t. XVII, en *Colección de Historiadores ...*, t. XXXVI, Santiago, 1909, págs. 55-56.

¹¹³ Sobre las motivaciones de las capellanías, ver Juan Guillermo Muñoz. “Las estrategias de una elite frente a la tierra y al cielo: Capellanías en Colchagua en el siglo XVIII”, en Pilar Martínez López, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz. *Cofradías, capellanías ...* págs. 163-165.

¹¹⁴ Cyntia Montero Recorder. “La capellanía: Una de las prácticas religiosas ...”, págs. 141-142. De acuerdo con Rolando Mellafe, durante el período colonial chileno existían los llamados “precios de misa”, es decir, “mercancías pagadas por misas de difuntos o de “salvación de almas”, encargadas generalmente por un proveedor de una institución religiosa. En las parroquias de pueblos o conventos rurales la misa de difuntos costaba tres pesos de plata, probando ser uno de los valores más estables, ya que su precio no varió prácticamente a lo largo de todo el siglo XVIII. Los precios de misa se usaron exclusivamente para cancelar alimentos o bienes perecibles: madera, vino, trigo; llegando a ser tan comunes como para ser usados entre hacendados y vecinos. Eso sí, tal modalidad de pago fue poco frecuente en Santiago”. Rolando Mellafe. “Prólogo” a Armando de Ramón y José Manuel Larrain. *Orígenes de la vida económica ...*, pág. 22.

¹¹⁵ Francisco Antonio Encina. *Historia de Chile ...*, Tomo IX, pág. 216.

En este sentido, es necesario preguntarse, como lo hace María Eugenia Horvitz, si acaso “los notables coloniales, al fundar las capellanías, ¿no aseguraban por esta vía la conservación *ad aeternum* de los nombres de sus linajes y de sus poderes terrenales?”¹¹⁶. Es claro que sí, pues una capellanía no se agotaba con la muerte del primer capellán dado que se transmitía a lo largo de muchas generaciones, motivo por el cual los fundadores tenían garantizadas las misas y el recuerdo de sus almas a perpetuidad, salvo en los casos en que se perdía el capital. Asimismo, era frecuente que los fundadores de capellanías hicieran extensivos los rezos a algunos familiares cercanos, tanto vivos como muertos, ampliando la red de la memoria grupal.

Las fundaciones se hacían en vida o *in extremis*, poco antes de morir. Los mecanismos para llevarlas a cabo eran el contrato y el testamento. Mediante el contrato, el mismo fundador o los fundadores se encargaban de crear la capellanía, pudiendo hacerlo en cualquier momento de su vida. En cambio, el testamento fue el mecanismo que más se ocupó porque era una forma de devoción y entraba en las prácticas del “bien morir”, además de cumplir una doble finalidad: espiritual y material¹¹⁷. Por la primera, la conciencia se descargaba, el alma se encomendaba a Dios y la fe se profesaba. Por la segunda, se detallaban aspectos como las condiciones de la sepultura, la distribución de los bienes en buenas obras y entre los familiares, y la fundación de instituciones para que los vivos, mediante misas y oraciones, les hicieran un beneficio a las almas de los fundadores. Redactar el testamento al comenzar la enfermedad aportaba enorme mérito al otorgante, pues ello era considerado un acto heroico de humildad y resignación a la voluntad divina¹¹⁸. Testamentos como los de Marina de Gaete (1589), quien fundó una capellanía en beneficio de los indios muertos de su encomienda, de Isabel Herrera (1590), que dejó 400 pesos a los indios de su encomienda, y de Catalina de los Ríos y Lisperguer (1662), que pidió 20 mil misas con la venta de sus haciendas en La Ligua, son sólo algunos ejemplos de la preocupación por la salvación del alma que se presentaba en nuestro país¹¹⁹. Misma preocupación que manifestaban los indígenas que redactaron testamentos entre 1564 y 1801, y que han sido reproducidos por Julio Retamal Ávila¹²⁰, aunque el examen de un cuerpo documental menor estudiado por Margarita Iglesias ha permitido vislumbrar algunos matices, como el hecho de que los indígenas sólo pedían en los testamentos por su *ánima*, “a diferencia de los españoles o criollos, que piden por ellos y por sus familias, incluso por indios de su servicio”¹²¹. No obstante, todavía queda por comprobar que tan general es esta última aseveración.

¹¹⁶ María Eugenia Horvitz. “La memoria infinita ...”, pág. 170.

¹¹⁷ Cyntia Montero Recorder. “La capellanía: Una de las prácticas religiosas para el más allá”, en Pilar Martínez López, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz. *Cofradías, capellanías ...*, pág. 134.

¹¹⁸ A modo de ejemplo, al menos para los primeros años del siglo XVI, pueden revisarse los testamentos de Inés González, Santiago, 21 de noviembre de 1564; Pedro Moreno, Santiago, 22 de enero de 1565; Mari González Binda, Santiago, 16 de septiembre de 1565; y María de Vergara, Santiago, septiembre de 1565. Reproducidos en Alvaro Jara y Rolando Mellafe (transcripción paleográfica) *Protocolos de los Escribanos de Santiago. Primeros fragmentos, 1559 y 1564-1566*. Tomo I. DIBAM-Archivo Nacional-Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Santiago, 1996, págs. 202-207, 225-226 y 407-414, respectivamente. Y de fray Alonso de Vega, Santiago, 7 de julio de 1566, en Alvaro Jara y Rolando Mellafe (transcripción paleográfica) *Protocolos de los Escribanos de Santiago ...*, Tomo II, págs. 765-766.

¹¹⁹ Maximiliano Salinas. *Historia del Pueblo de Dios ...*, pág. 46. Benjamín Vicuña Mackenna. *Los Lisperguer y la Quintrala* Editorial Francisco de Aguirre, Santiago de Chile-Buenos Aires, 1972.

¹²⁰ Julio Retamal Ávila. *Testamentos de indios ...*, *passim*. Otros testamentos de interés son los que examina Margarita Iglesias en “Pobres, pecadoras y conversas: Mujeres indígenas del siglo XVII a través de sus testamentos”, en *Revista de Historia Indígena* n° 5, Departamento de Ciencias Históricas. Universidad de Chile, Santiago, 2001, págs. 23-53.

¹²¹ Margarita Iglesias. “Pobres, pecadoras ...”, pág. 46.

Los testamentos, según se indicó, eran un reflejo de la posición social y económica del creyente, pero también poseían una profunda vinculación con las convicciones religiosas. Constituían una forma legal que permitía caminar tranquilo y seguro hacia la otra vida, perdiendo el miedo y descargando la conciencia, saldando faltas cometidas y asegurándose la salvación eterna¹²². Pero asimismo, los testamentos eran una forma indirecta de mantener el culto de la Iglesia mediante las misas de sufragio y las fundaciones de capellanías, permitiéndole a ésta el control de las exequias, parte importante del monopolio que los párrocos querían mantener sobre los funerales para evitar que se alejaran los fieles, precisamente en aquel punto de la creencia religiosa donde mayor poder y credibilidad detentaban¹²³.

A fines del siglo XVIII, el obispo de Santiago Francisco José Marán, a propósito de ciertas contiendas que se suscitaron en torno a la aplicación de sufragios a beneficio de los fallecidos *abintestato* (sin testar), decidió poner fin al abuso de algunos párrocos que a la muerte de los indígenas recogían sus bienes para invertirlos en limosnas y sufragios. De acuerdo con el segundo concilio de Lima (1583), cada vez que alguien moría sin testar, y de jara "competente caudal", debían extraerse 40 pesos para invertirlos en misas en sufragio de su alma. Ante la resistencia de los deudos de los intestados para cumplir con tal norma, Marán dirigió una representación a la Audiencia (1798) para que revisara si había alguna disposición real que derogara el canon limense. La respuesta, sólo entregada al año siguiente por el tribunal, estableció que una ley de la recopilación de indias y dos reales cédulas (2 de febrero de 1766 y 13 de febrero de 1783), permitían entregar a la libre voluntad de los herederos la determinación de los sufragios, de acuerdo a la costumbre del lugar y a la calidad y caudal del difunto. Si bien Marán no compartía todos los fundamentos de la resolución de la Audiencia sobre el tema, ya que consideraba que la aplicación de los citados 40 pesos no estaba en contra de las normas invocadas por el tribunal, sí estaba de acuerdo con el propósito general del dictamen: evitar que los sacerdotes se entrometieran en los bienes de los difuntos abintestato y, con el pretexto de disponer de sufragios, consumieran todo el caudal en desmedro de los herederos¹²⁴.

Respecto de su espacio físico, la capellanía se fundaba siempre en una capilla, fuese propia o ajena, la que se definía como "la fábrica contigua o separada del cuerpo de la iglesia, que por si forma una como Iglesia aparte, con advocación particular del santo que en ella se venera"¹²⁵. Las capillas eran un elemento básico de cualquier iglesia, pues permitían la existencia de las actividades rituales de cada templo, pero también la propiedad de una capilla tenía un uso más allá de lo litúrgico, ya que otorgaba a la familia poseedora el derecho de sentarse dentro de ellas para escuchar desde allí la misa. Según un documento citado por Emma de Ramón, en 1589 el obispo Diego de Medellín señalaba que "ninguna persona de cualquier suerte y

¹²² La preocupación por la muerte se expresa también en esta narración del cronista Carvallo y Goyeneche. "El capitán Diego Nieto Ortiz de Gaete, vecino de Osorno, puesto en la tremenda hora de morir, declaró la defraudación que había hecho a sus indios en los jornales, i dispuso su restitución, comisionándola a cuatro sacerdotes de arreglada conducta, i éstos, examinada la causa, hallaron debérseles 26 mil pesos, los mismos que les fueron restituidos". *Descripción Histórico-Geográfica ...*, Vol. VIII, pág. 167.

¹²³ María Jesús Buxó i Rey. Introducción a Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó i Rey y Salvador Rodríguez Becerra (coords.) *La religiosidad popular. II Vida y muerte ...*, pág. 13.

¹²⁴ Referencias más completas sobre este episodio se encuentran en el trabajo de Antonio Dougnac. "Francisco José Marán", en Carlos Oviedo (dir.) *Episcopologio chileno ...*, Tomo III, págs. 132-134. Elías Lizana (comp.) *Colección de documentos históricos ...*, Tomo I, págs. 732-733. Fidel Araneda. *Historia de la Iglesia en Chile ...*, pág. 238.

¹²⁵ Real Academia española. *Diccionario de autoridades*. Tomo II. Editorial Gredos, Madrid, 1979 (1726) pág. 143. Emma de Ramón Acevedo. *La obra y su proceso: Historia de la fábrica de la Catedral de Santiago, 1541-1769*. Tesis para optar al grado de Doctor en Historia, Instituto de Historia. Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 2000, pág. 314.

calidad que sea se asiente dentro de la dicha capilla no se entierre ni mande enterrar sin expreso mandado y consentimiento del susodicho, ni se sienta en el hueco del aseo de la dicha capilla sino como dicho es con voluntad y licencia del dicho Juan de Azócar”¹²⁶.

Por este motivo la iglesia Catedral, como de seguro otras iglesias de Santiago, tenía en su interior rejas que protegían las tumbas y que a la vez guardaban los asientos de las familias cuyos deudos se encontraban sepultados en el templo, lo que de seguro provocó más de algún problema por la saturación del espacio dentro de las iglesias, debido a los olores emanados de la descomposición de los cuerpos y a los inconvenientes de todo tipo que debieron derivarse de esta situación. Por supuesto, operaciones de remoción de restos óseos como *la monda* ayudaban a resolver en parte el problema¹²⁷, pero no tenemos mayores referencias sobre la periodicidad de esta práctica ni tampoco sabemos si se realizaba en las capillas, en las tumbas que se encontraban distribuidas en el suelo de la iglesia, en las sepulturas del cementerio parroquial, o en todos estos lugares. En todo caso, al menos hasta el siglo XVIII, parece ser que esta convivencia entre vivos y muertos, muy común en los lugares sacros, no causaba mayores cuestionamientos ni siquiera por las evidentes consecuencias sanitarias que podía conllevar. En todo caso, la presencia de la muerte no era rara en una ciudad que a lo largo del período colonial estuvo afectada por terremotos, plagas, pestes y otras calamidades¹²⁸.

Pero así como la vida estaba estrechamente ligada a la muerte, y viceversa, la presencia de los grupos familiares dentro de los templos respondía también a la preservación de la jerarquía social que se ostentaba en la ciudad. De ahí que las familias se distribuyeran espacialmente siguiendo el orden que en la iglesia tenían los restos de sus difuntos, lo que reproducía las diferencias sociales y las meticulosas reglas del protocolo respecto de quién debía estar ubicado en tal o cual lugar, como lo refleja un comentario del obispo fray Juan Pérez de Espinoza frente a un recurso de fuerza interpuesto en su contra por Francisco de Toledo, a causa de ser despojado de su asiento en la Catedral. De acuerdo con el obispo, en el interior del templo debían asentarse “las mujeres que tienen sepulturas dentro de las capillas en ellas, las cuales son muchas porque son el linaje de los Riberos y Campofrío y el de doña Isabel de Cáceres y el linaje de los Zamora y el de Mari Sánchez y el de doña Águeda Flores y el de doña María de Encio que tienen tres sepulturas dentro de la capilla mayor, fue con consideración de que venía una Cédula Real a esta ciudad que no era justo que las mujeres que tienen dentro de la capilla mayor asiento y sepultura, se asentasen juntamente con las señoras oidoras”¹²⁹. Por lo expresado, era claro que la ubicación implicaba la exhibición del rango social de la familia, perpetuando su jerarquía en el más allá.

Si bien se aprecian numerosas referencias documentales a estas capillas, que de seguro deben haberse opuesto en más de alguna oportunidad a lo prescrito por el Concilio Mexicano para que no se destacaran las tumbas dentro de las iglesias y guardaran su anonimato, es desconcertante comprobar que en la actualidad no existen vestigios que permitan tener una idea siquiera cercana de cómo pudieron. En

¹²⁶ Archivo Arzobispal de Lima. Apelaciones de Chile. Legajo 5, expediente 8. “Gerónimo Hurtado de Mendoza y Saravia contra Antonio de Puebla y Rojas por la capellanía de Santiago de Azócar, Santiago, 13 de julio de 1677”, ff. 30 y 30v. Citado por Emma de Ramón. *La obra y su proceso ...*, pág. 323.

¹²⁷ Diego Barros Arana. *El entierro de los muertos ...*, págs. 234-235.

¹²⁸ Armando de Ramón. *Santiago de Chile ...*, págs. 115-117. Sergio Villalobos. *Historia del pueblo chileno IV ...*, págs. 347-351.

¹²⁹ ANCh. *Real Audiencia*. Vol. 479. pieza 2, ff. 80 y ss. Emma de Ramón. *La obra y su proceso ...*, pág. 325.

este sentido, estamos de acuerdo en que "estas prácticas [construir una capilla dentro de una iglesia, bajo la advocación de un santo, para el entierro del fundador de la capellanía y sus familiares] no han legado, hasta hoy, ningún resto material; quizá las pocas que no suscitaron la suspicacia eclesiástica, se suprimieron por las refacciones posteriores de las iglesias. Incluso podría presumirse que los lugares que actualmente se han marcado en los templos de Santiago, para señalar restos ilustres, no sean tales, sino aproximaciones, pues las costumbres funerarias de la época y la frecuente remoción, hacen muy improbable su conservación en el sitio exacto"¹³⁰.

En suma, es posible apreciar que los santiaguinos se sintieron impulsados a formar parte de hermandades o a instituir capellanías como una forma de hacer frente a la muerte y de interceder por la salvación de su alma. Mientras las cofradías se extendieron por toda la ciudad interconectando barrios y parroquias, haciendo participar a sus habitantes de corporaciones que les aseguraban un vínculo directo con la divinidad y un entierro digno, las capellanías, por su parte, enriquecieron la actividad social urbana con la celebración continua de misas en capillas, iglesias y altares.

CONCLUSIONES

El valor de ser sepultado dentro de los templos y el temor de verse privado de los beneficios que al alma ello aportaba, llevó a los fieles de la ciudad de Santiago a preocuparse por su destino final a través de la fundación de capellanías, su ingreso a cofradías y la elección de los mejores lugares en las iglesias para estar más cerca de los santos y la divinidad. Por supuesto, las diferencias sociales presentes en una sociedad bastante heterogénea en lo corporativo y lo racial, se reflejaron igualmente en todos los ritos fúnebres y en su normativa, asumiendo un papel destacado al exteriorizar la jerarquía individual y familiar, y al momento de convertirse en verdaderos espectáculos públicos que quedaban grabados en la memoria colectiva de la urbe. De ahí la necesidad de ser grandilocuentes y las frecuentes restricciones que la corona aplicó para toda América sobre la materia. Al descender a otros grupos sociales que no fuesen la elite, era claro que el boato y la magnificencia disminuían, pero ello no implicaba que disminuyera también la preocupación por la confesión, en el último momento, y por el recuerdo del alma, como lo demuestran diversos testamentos, en especial los de indígenas, fuentes imprescindibles para comprender la religiosidad mortuoria colonial chilena, americana y de la Europa del Antiguo Régimen.

En este sentido, era claro que la memoria de los muertos estuvo vinculada más a la serie de rituales y ceremonias desarrolladas por el alma del fallecido, antes que a la sepultura en sí, pues incluso en las iglesias, una vez pasado cierto tiempo, eran frecuentes las remociones de restos humanos para dejar un lugar a los nuevos moradores del espacio sagrado. El sitio escogido por la familia o la corporación a la que el extinto había pertenecido, sólo importaba en un primer momento, pues una vez que el cuerpo se descomponía y se reducía a los huesos podía ser exhumado y enviado al osario, práctica conocida como *la monda*.

No obstante, durante el siglo XVIII la situación general de las costumbres mortuorias empezó a modificarse. De hecho, el movimiento ilustrado cuestionó el

¹³⁰ Isabel Cruz. *La muerte...*, pág. 251. La única excepción para la autora sería la lápida del gobernador Antonio Guill y Gonzaga, muerto en 1768, que se encuentra en la iglesia de La Merced.

poder político de los estamentos y las corporaciones, además de proponer una visión diferente del mundo acongojado y pesimista del barroco. Las nuevas ideas comenzaron relativizar las antiguas costumbres, como ocurrió con el desarrollo de la noción de progreso, que al forjar la esperanza de lograr una felicidad terrenal para las futuras generaciones, reemplazó, como centro de preocupación social y espiritual, a la expectativa de encontrar la felicidad plena en otro mundo. Este cambio mental, redefiniría no sólo el papel de la religión en la sociedad, sino además el de muchas de sus prácticas e instituciones, como es el caso de las capellanías y cofradías, que debieron coexistir a lo largo del siglo XIX con la progresiva secularización social y la laicización institucional, procesos que terminaron por afectar el papel de los cementerios como espacios estrictamente de entierro y veneración católica. Igualmente, si bien los ritos mantuvieron todavía un papel destacado, el lugar de sepultura y las características de la tumba (reflejando a veces las virtudes físicas y simbólicas del extinto), se convirtieron en los hitos de referencia para la memoria familiar y social, importando ya no sólo el recuerdo del alma sino además la conmemoración de sus obras hechas en vida y lo monumental que fuese su última morada. Aspectos que fueron bien representados por el Cementerio General y, con posterioridad, por el Cementerio Católico de Santiago, aunque en menor medida.