



Rito funerario en la sociedad maracaibera (1790-1850)

RIJOS, Gregorio Antonio y LEAL GONZÁLEZ, Nila

*Maestría en Antropología, Facultad de Ciencias,
Universidad del Zulia.
nlealg@cantv.net*

Resumen

En este trabajo se pretende reconstruir las representaciones del rito funerario en la sociedad maracaibera (1790-1850), a fin de interpretar esta práctica ritual en el contexto de la doctrina de la Iglesia Católica sobre la salvación del alma y la vida eterna. Se parte del contexto socio-cultural en el que el rito funerario adquiere su significación a través de un proceso que comprende varias fases: momentos de agonía, preparación, lloro y velorio; cortejo fúnebre y exequias; inhumación del cadáver; misas, limosnas y obras pías, prácticas que se asumen frente al suceso de la muerte. El estudio se centra en el enfoque de la antropología histórica, a través de la etnografía textual de los documentos y la antropología simbólica en el análisis de las significaciones. Se concluye que el proceso ritual funerario, para el caso de las familias maracaiberas, tenía gran influencia en el comportamiento social; y respondía a la posición socioeconómica, el estatus, el prestigio y los privilegios de los que disfrutaba el difunto en la vida terrenal.

Palabras clave: Rito funerario, representaciones de la muerte, sociedad maracaibera.

Funeral rites in Maracaibo society (1790-1850)

Abstract

This study attempts to reconstruct representations of funeral rites in Maracaibo society (1790-1850), in order to interpret this ritual practice in the context of Catholic Church doctrine regarding salvation of the

soul and eternal life. It is based on the socio-cultural context in which the funeral rite acquired its meaning through a process including various phases: moments of agony, preparation, lamenting and wake; funeral procession and exequies; burial of the body; masses, alms and pious works, practices adopted when faced with the occurrence of death. The study is based on a historical anthropological approach, using textual ethnography from documents and symbolic anthropology in analyzing meanings. Conclusions were that the ritual funeral process, in the case of Maracaibo families, had a great influence on social behavior and corresponded to the socio-economic position, the status, the prestige and privileges enjoyed by the deceased in his/her earthly life.

Key words: Funeral rite, representations of death, Maracaibo society.

Introducción

Desde las últimas décadas del siglo XVIII, la sociedad maracaibera sufre un proceso de cambios trascendentes, durante la transición y la crisis propia de los pueblos que estaban bajo el dominio de España. Maracaibo se había convertido en una ciudad-puerto de vital importancia para el comercio colonial, ya que era la cabeza del circuito agro-exportador que abarcaba todo el entorno del lago, Los Andes y el oeste neogranadino. Esta hegemonía del espacio marabino se consolida con el auge de la producción cacaotera; con las medidas económicas adoptadas por los reyes borbónicos de tinte liberal, desde mediados del XVIII, y con la llegada de dos oleadas de inmigrantes españoles (vascos y catalanes), a fines del mismo siglo e inicios del XIX, respectivamente.

Resulta importante indagar, en consecuencia, sobre las representaciones que las familias de la más alta posición social y económica de la sociedad de Maracaibo asumen frente al suceso de la muerte, en el ámbito del espacio simbólico-religioso en el cual se desenvuelven y en el escenario sociohistórico y cultural donde se mueven y actúan cotidianamente.

En este dinámico proceso se introducen nuevos códigos simbólicos en las formas de percibir el poder, el prestigio y el estatus social. Hay cambios en lo que atañe a los privilegios basados, tradicionalmente, en la pureza de la sangre, la posesión de títulos nobiliarios, la tenencia de tierras y esclavos, y en las prácticas de ma-

trimonios endogámicos. Ya empiezan a ser trastocados los valores del honor y el poder, por los de la riqueza y de la vida comercial lucrativa.

Al hablar de las familias en este trabajo, no necesariamente se hace referencia a una nobleza estamentaria, con probanza de linaje y reconocida condición, sino a todos aquellos actores que comparten un conjunto de valores sociales, códigos de comportamiento y un horizonte cultural de tinte nobiliario. Se trata de un grupo social culturalmente diferenciado en la sociedad maracaibera, en cuanto las familias mantienen su cohesión social y su homogeneidad cultural a través de representaciones colectivas propias de la nobleza.

La forma como se manifiestan las actitudes hacia la muerte se vincula al ámbito de las prácticas y de las creencias del catolicismo, ya que la iglesia católica había mantenido un acervo cultural y simbólico que, desde los inicios de la colonia, le permitió mantener el dominio y la regulación sobre las conductas sociales y sobre las concepciones en torno a la muerte.

En la época de estudio, el rito de la muerte implica, además, significaciones que invaden la vida cultural, social y la conducta familiar de la nobleza, cambiándose los elementos que han permanecido a lo largo de la historia con los nuevos indicadores fuertemente marcados con el sello de la ilustración y de la modernidad: la individualización del difunto y la vivencia de una “muerte propia”.

El artículo se estructuró en varios ejes temáticos. Se comienza con algunas referencias a las representaciones y a las prácticas simbólicas en torno a la muerte; en segundo lugar, se establece la importancia del contexto religioso, la búsqueda de la salvación y la vida eterna; y, en tercer lugar, se hace la descripción y el análisis del rito funerario en la sociedad maracaibera (1790-1850).

1. Representaciones y prácticas simbólicas alrededor de la muerte

Hablar del fenómeno de la muerte es hablar de uno de los acontecimientos más importantes en la vida del hombre; significa

la posteridad y la trascendencia escatológica y es lo que le da sentido a la existencia misma. Morín (1994) sitúa la muerte en el umbral bio-antropológico del hombre y, por lo tanto, es su rasgo más humano y más cultural. Como todo acto, como todo ritual social, tiene una determinada significación y diversas formas de representación cultural. Cada sociedad y cada cultura construye sus propias creencias, sus representaciones y sus actitudes sobre la muerte, manifestadas a través de las vivencias y de las prácticas rituales.

Se asume la cultura como las representaciones y las prácticas simbólicas que los individuos crean, producen y perpetúan para darle sentido a su vida y, que, al mismo tiempo, los diferencia de los otros grupos. En la sociedad maracaibera, entre 1750 y 1850, el proceso ritual sobre la muerte refleja una gama de significaciones en el ámbito social, familiar y religioso propio del grupo que se estudia.

Las prácticas rituales y las creencias que constituyen el quehacer y el saber religioso, orientan las conductas sociales de los creyentes y forman parte de la percepción y de la filosofía del mundo, del universo, de la vida y de la relación del hombre con su entorno social. El rito de la muerte se vincula, directamente, al campo de la religión. Turner plantea, detalladamente, que los códigos simbólicos encierran los procesos rituales, tanto los que se observan a simple vista, o “Polo Simbólico”, como los que poseen una significación a nivel de los valores y las normas sociales, o “Polo Ideológico”. Toma en cuenta el punto de vista de los grupos estudiados porque, según afirma, ellos deben hacer la exégesis de sus propios rituales; el observador establece las relaciones de los símbolos que los conforman y su vinculación al sistema social. Metodológicamente, Turner sugiere comenzar por los componentes básicos o “moléculas” del ritual; es decir, los símbolos, la significación, pues el ritual implica una conducta formal prescrita, en ocasiones, relacionada con los seres y con las fuerzas místicas.

Estos símbolos deben estudiarse de acuerdo a una secuencia temporal de los procesos rituales, siendo las celebraciones rituales fases específicas de los procesos, por lo que los grupos llegan a

ajustarse a sus cambios internos y a adaptarse a su medio ambiente. La corriente denominada antropología simbólica, representada, entre otros, por Geertz, Turner y Wilson, plantea que las culturas son sistemas de símbolos y de significados compartidos. Sin embargo, el significado del símbolo no se remonta a las operaciones mentales, sino a la acción misma, a la praxis simbólica. Turner encuentra el origen del significado en la organización de las instituciones y no en la mente humana, por lo que es posible encontrar significados de los cuales los individuos no son concientes; por su parte, para Geertz (1991:20) la cultura es una trama de significaciones que el mismo hombre ha tejido y, por lo tanto, el análisis de la cultura es una ciencia interpretativa en busca de significaciones.

Morin (1994:23-24) refiere que “es imposible no sorprenderse ante la fuerza, y quizás deberíamos decir, ante la universalidad de la creencia en la inmortalidad”; inmortalidad entendida como prolongación de la vida por un periodo indefinido, aunque no necesariamente eterno. Este ideal de inmortalidad del alma permanece como estructura simbólica, profunda, de la trascendencia del hombre hacia un mundo desconocido que se convierte en un reconocimiento a la muerte. Ya que no puede volver a la vida que ha dejado, el difunto deberá unirse con aquellos que, como él, y antes que él, partieron hacia el mundo de sus antepasados, con lo cual entra en una sociedad mítica de las almas que cada sociedad se construye a su propia imagen (Hertz, 1990).

Es indudable que el suceso de la muerte constituye uno de los ritos de transición de mayor connotación simbólica en el imaginario individual y colectivo de todas las culturas. En cuanto a la muerte, en la especie humana existe una triple constante antropológica: la conciencia sobre la muerte, el horror a la muerte y la creencia en la inmortalidad (Morín, 1994). La aspiración a la inmortalidad es producto o consecuencia directa de la conciencia de la mortalidad del individuo. La muerte representa un acontecimiento que atañe más a la propia especie que al individuo, ya que “...la especie no existe más que gracias a la muerte de sus individuos” (Morín, 1994:58). La muerte natural de los individuos no es más que el rejuvenecimiento y la supervivencia de la especie.

Todas las sociedades elaboran e internalizan sus propias representaciones y prácticas sociales para responder a esa necesidad natural y cultural, para rendirle culto a quienes dejan de existir en la vida biológica terrenal. Los rituales funerarios, de cualquier naturaleza, están orientados a garantizar que el alma inmortal ocupe un espacio determinado en su tránsito al más allá, para que entre en esa sociedad mítica de las almas que Hertz refiere.

Como todo rito de paso, la muerte –al igual que el nacimiento, la pubertad y el matrimonio–, implica el acceso a un nuevo estatus adquirido. Se produce un ritual que abarca tres momentos o estatus sucesivos. Un estado estable o de separación, un estado transitorio o liminar, y el nuevo estado de agregación (Cfr. Turner, 1990:105-106).

En la primera fase, el individuo adopta una conducta simbólica para romper con su anterior situación dentro de la estructura social. La segunda fase, cuando se produce la transformación progresiva, se caracteriza por tres atributos: la ambigüedad, la invisibilidad y la neutralidad; en este periodo de liminaridad no hay definición entre el estado pasado y el venidero, no se es ni lo uno ni lo otro, se trata de un “ser transicional”, indefinible estructuralmente. Por último, la agregación se produce cuando se ha consumado el paso a un nuevo estado en el que se adquieren derechos y obligaciones de tipo estructural.

2. Religión, salvación y vida eterna

Avocarse al estudio de las significaciones de la muerte en las familias nobles maracaiberas, para fines del siglo XVIII y mediados del XIX, implica manejar algunos elementos de la religión cristiana en sus concepciones sobre la muerte. Por lo tanto, los ritos del pasaje que tienen que ver con el bautismo, la comunión, el matrimonio y los últimos sacramentos corresponden, paradójicamente, tanto a las relaciones personales del individuo con Dios como a rituales de carácter público que le dan el sentido de pertenencia y le identifican con su comunidad social y religiosa.

...Desde su fundación, el cristianismo aparece como dividido entre dos tendencias aparentemente irreconciliables. Es, a la vez, una religión eminentemente personal que llama a cada cual, con individualidad, a la conversión, a la fe y a la salvación... y una religión colectiva que se apoya en la iglesia... (Ariés y Duby, 1992:71).

La piedad individual es, pues, un elemento presente desde los inicios del cristianismo y se hace aún más evidente con las reformas que comienzan en el siglo XVI, a partir del cual se postula una salvación por medio de una relación directa con Dios (*Protestantismo*). Tanto en el mundo protestante como en el pensamiento católico ortodoxo, la idea de la salvación y de la resurrección sigue siendo, para la época moderna, el fin escatológico de todo cristiano; y hoy continúa siendo así.

Hubo, por lo menos en la época moderna europea, un tipo de confesión comunitaria para el perdón de los pecados veniales y los olvidados; pero no para el caso de los pecados mortales. La confesión como sacramento significa la convicción del creyente de no volver a pecar y de arrepentirse de sus culpas. Tanto la confesión como la penitencia son estrictamente individuales, por lo que durante el siglo XVII la práctica colectiva desaparece (Véase Ariés y Duby, 1992:78). La comunión se convierte, después del concilio de Trento, en una práctica extendida entre las personas piadosas y, junto con la confesión, condición previa, se convierten en las manifestaciones básicas de la piedad personal. La penitencia es el sacramento que borra los pecados del cristiano cometidos después del bautismo. Pero, ya que el hombre nace inmerso en el pecado original, es a través del bautismo que recibe su iniciación a la vida cristiana, un rito que se realizaba, casi siempre, el mismo día del nacimiento del niño ya que, si moría, gozaba de bienaventuranza eterna. Así mismo, "...los últimos sacramentos presentan ese doble significado de gesto individual que se inserta en un contexto colectivo. Recibir los sacramentos de la penitencia, de la eucaristía y de la extremaunción tiene por objeto ayudar al moribundo a que tenga una buena muerte" (Ariés y Duby, 1992:87).

Una muerte que, a pesar de ser una “muerte propia”, que atañe profundamente al moribundo, adopta una ceremonia de carácter colectivo que refleja la idea de que la salvación no se logra por sí solo. En el lecho del enfermo están presentes los familiares, el sacerdote y los miembros de la comunidad religiosa o la cofradía a la cual pertenecía la persona, para rezar en colectivo por el sufragio de los pecados del moribundo y por la misericordia del omnipotente. Pero, de igual manera, el rito mortuario adquiere características de ceremonia pública para la inhumación del cadáver que, más adelante, se explicará con más detalle para el caso de los individuos notables de Maracaibo.

Lo cierto es que, también durante este periodo, las representaciones sobre la muerte sugieren la idea de la individualización de la muerte, lo cual atañe, por supuesto, a la intimidad de la persona, a un acto ceremonial que invade el ámbito de la vida pública. En este fenómeno, el testamento es arduamente esencial; es un instrumento de carácter público cargado de manifestaciones que atañen a las estructuras más profundas del hombre en la sociedad maracaibera del período estudiado.

3. Descripción y análisis del rito funerario

En las líneas siguientes se construye un modelo del proceso ritual que permite elaborar una descripción etnográfica, lo más cercana posible, de cómo se producen las prácticas en torno al rito funerario en las “familias nobles” de Maracaibo, entre 1790 y 1850. Tomando en cuenta la lectura de los textos testamentarios y mortuarios, y los indicios que van surgiendo, el rito queda estructurado, para efectos de su interpretación, en las siguientes fases: momentos de agonía; preparación, lloro y velorio; cortejo fúnebre y exequias; inhumación del cadáver; misas post-mortem, limosnas y obras pías.

Momentos de agonía

De acuerdo a la creencia católica, la enfermedad (gravedad) está vinculada con el pecado y, por ende, con el castigo divino que

ha de darse en los hombres, debido al pecado original de la pareja inicial, ya que la enfermedad conduce a la muerte. En los momentos de agonía, solo debían estar presentes el cura, el médico y el escribano público. El médico dedicábase a la salud física y a los cuidados del cuerpo del enfermo; el cura, por supuesto, de administrar el santo sacramento de la extrema unción y los viáticos, los cuales le prepararían para la muerte, dándole fuerza y aliento espiritual; y el escribano era el funcionario autorizado para transcribir la testación. La testación era promovida, por los presentes, como uno de los requisitos necesarios para recibir una *Buena muerte*, ya que implicaba dejar claros los asuntos que atañen a su vida terrenal y a su futuro espiritual en la sociedad mítica de los muertos.

Estos últimos momentos de gravedad implicaban, al moribundo y a su familia, un costo económico. El cura, la iglesia y el médico recibían honorarios por sus “buenas acciones”. En la mortuoria del presbítero Gregorio Luzardo, aparece el médico Manuel Arocha recibiendo, por parte de los albaceas testamentarios del sacerdote, la cantidad de veinte pesos “...por el honorario de la asistencia que le hizo en su última enfermedad al expresado Sr. Finado” (AHZ, t.8, l.I, año 1838, f.82). Igualmente, los sacerdotes que ofrecían sus oraciones, promovían la confianza en Dios, encomendaban su alma, apaciguaban sus temores y eran beneficiados con limosnas y con donaciones. En este trance final, también se les otorgaban limosnas a pobres mendicantes que hacían acto de presencia. El mismo presbítero Gregorio Luzardo otorga, por medio de sus albaceas, una suma de pesos en una larga lista de setenta y cuatro pobres, de los cuales veinte reciben cuatro reales cada uno, y cincuenta y cuatro reciben dos reales cada uno, en pleno momento del velorio, que “...se les repartió a estos pobres contenidos en una lista por mi mano, el día 30 de mayo, estando el finado presbítero Gregorio Luzardo en medio de la sala” (AHZ, t.8, l.I, año 1838, f.93).

Cuando el enfermo empeoraba su situación, emitía la confesión ante el cura, y debía recibir al escribano y a los testigos para darle curso al acto de la testación, sin lo cual no estaba preparado para el *bien morir* y para el descargo de su conciencia. En los testa-

mentos se recogen expresiones como estas: "...aunque al presente me hayo enferma de gravedad, estoy en entero juicio, buena y cumplida memoria"; y referido a la muerte próxima dice: "...y conociendo es esta tan infalible, cuando incierta su llegada apareciendo que cuando se verifique se encuentren bien ordenadas las cosas que tocan el descargo de mi conciencia..."(ARPM, t.18, año 1808, s/f).

En esta fase preparatoria para el acto de morir, que se ha considerado como primer elemento del rito, en todos los testamentos aparece como cláusula inicial: "primeramente encomiendo mi alma a Dios nuestro señor que la creó y redimió con el infinito precio de su sangre y el cuerpo mando a la tierra del que se formó" (Ver documento 1-6). Previamente aparece expresado, en la fuente testamentaria, el acto de la fe católica, ya que se comienza con el nombre de Dios y Santa María Virgen, el credo en el altísimo misterio de la Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo; y se invoca a divinidades como la Virgen María Purísima Concepción, santos de su nombre, a toda la corte celestial y todo lo demás que cree y enseña la iglesia católica, apostólica y romana. Es un momento de preparación espiritual que, por medio de la testación, se logra en el enfermo de gravedad que está cercano a enfrentarse a la muerte.

Una vez culminado el testamento, tanto en las vertientes espirituales como en lo concerniente a los bienes materiales, el yaciente había manifestado "su última voluntad", y, por ende, había "descargado su conciencia"; estaba listo para morir y correspondía a los albaceas darle cabal cumplimiento a las disposiciones acordadas por el bien del alma del difunto. Ahora comenzaba una nueva fase del proceso compuesta por la preparación, el lloro y el velorio propiamente dicho.

Preparación, lloro y velorio

La preparación del cadáver es uno de los pasos del ritual que le da una distinción determinada a los difuntos dentro del grupo al cual pertenecían, les daba prestigio y reconocimiento público.

Por ejemplo, José Ignacio Baralt dice en su testamento que, “...verificado mi fallecimiento, mi entierro y demás exequias fúnebres se haga de la manera que bien tengan mis albaceas” (ARPM, año 1853, f.1). Pero la práctica más común la ejemplifican Doña María Josefa Rus y Doña Juana Catalina Espina, quienes pidieron ser vestidas con el hábito que visten las religiosas de la orden de San Francisco, de la cual eran benefactoras. Llevar puesto el hábito de los franciscanos tiene que ver con ese sentido profundo de querer imitar la santidad personal de la vida de San Francisco de Asís, quien había renunciado a sus bienes materiales para consagrarse a Dios y a la fe cristiana y dedicó buena parte de su vida a imitar a Cristo, literalmente y sin concesiones, predicando una perfecta pobreza y humildad.

Por eso, para los Franciscanos, “...era el ejemplo en especial el ejemplo literal más que la prédica o el llamamiento a la razón, el mejor camino para conducir las almas a la salvación”. La preparación del cuerpo yacente pasaba por lucir los mejores rodajes o un hábito religioso, pues siempre “antes de que se enfríe le amortajan... nunca faltan allegados, amigos y dependientes que se encarguen” (...) o una “amortajadora especializada que tiene costumbre de hacerlo cumplía sus cometidos luctuosos” (García, 1996:110 y 152).

La mayoría tiene que ver también con el hecho de querer llevar un cuerpo limpio al sepulcro, ya que también la resurrección del cuerpo forma parte, como quedó expresado, de la creencia mítica del cristianismo. Hay casos en los cuales el testador ordena que su cuerpo sea “amortajado con lienzo blanco”, petición que tiene profunda connotación simbólica. El blanco y el negro son los colores de la muerte y del duelo; simbolizan los momentos del pasaje muerte-renacimiento. Vestirse de blanco implica una manifestación de salvación y una pureza que viene dada desde el bautismo. El blanco es el color adecuado para aquél que va a cambiar de estatus y de condición (Cfr. Chevalier, 1991:189-190).

El cuerpo es expuesto para el velorio, bien sea en la misma habitación o en la casa del difunto, rodeado de familiares, amigos,

allegados, vecinos, a quienes rechazaban constantemente. Las campanas no paraban de sonar; cuando llegaba la noche, las velas de cera se encendían y las mujeres estaban vestidas de negro, de los pies a la cabeza, en una expresión contundente del luto que embarca a la familia.

Luego del velorio en la que fuera su casa, el difunto es sacado al espacio público, en una procesión encabezada por los representantes de la iglesia, la comitiva fúnebre, los pobres que conducen el ataúd y un abundante número de vecinos, amigos y allegados que marchaban detrás del féretro por las calles de la ciudad, hasta llegar al templo donde reposaría sobre un túmulo central. El aroma del incienso y el doble de campanas seguían presentes.

Cortejo fúnebre y exequias

El día del entierro, la multitud de personas acompaña al féretro desde el sitio donde había sido velado el difunto; es decir, desde su casa, hasta el lugar donde debía recibir cristiana sepultura. Ceremonial de ostentación se imbricaban el ámbito público y el privado, puesto que el cuerpo se transportaba desde un lugar privado, el lecho, hasta otro lugar también privado y cerrado, como la tumba; pero, necesariamente, atravesando un espacio público. En este momento del rito cobra mayor fuerza la posición socioeconómica de la familia, el estatus, el honor y el poder, que, ese día, se convertía en el centro de atención de todo el mundo y en el protagonista de un cortejo, tal vez un poco dramatizado, que hacía su última aparición en los escenarios públicos marabinos, en las calles y en la iglesia donde recibiría sepultura.

Doña María Josefa Rus, a quien ya se ha catalogado como miembro de una de las familias criollas más prominentes de la ciudad, ordenó, para un traslado digno de su condición, que su cuerpo sea "... llevado en ataúd propio por ocho pobres..." y como exequias dispone

"...que el doble sea mayor, el entierro cantado con seis acompañados, asistiendo a él la comunidad de los referidos religiosos [se refiere a los franciscanos], y que el día de mi

sepultación (...) se diga por mi alma misa cantada con diácono, subdiácono y vigilia, celebrándose misas rezadas durante ella todas las que tenga a bien mi marido...” (ARPM, t.18, año 1808, s/f).

Se observa cómo, durante el día del entierro, una vez instalado el cuerpo del recinto clerical, se llevarían a cabo misas cantadas y rezadas; además de la vigilia durante el funeral. Siempre había una preocupación de la persona para que su muerte cumpliera con el mayor ceremonial posible, donde estuviera presente gran parte de la comunidad. La señora Rus exige que la comunidad de religiosos a la que ella pertenecía, y de la cual seguramente era benefactora, hiciera acto de presencia en el cortejo fúnebre y durante la celebración de las misas.

Doña Juana Catalina de Espina, por su parte, ordena “...se digan por mi alma misa cantada solemne de cuerpo presente y por todos los sacerdotes que haya en la ciudad, rezadas, pagadas por la limosna de ocho reales (...), siendo las cantadas siempre en otro convento”(ARPM, t.160, año 1799, s/f). La difunta aspira que se le practiquen misas en todas las iglesias de la ciudad y que, en la misa solemne de cuerpo presente, estén aún todos los sacerdotes, de las distintas parroquias eclesiásticas, lo cual demuestra que el rito funerario se convertía en un acontecimiento de gran importancia en el plano religioso-clerical, y, sobre todo, en un proceso que, desde su inicio hasta su final, debía responder a la jerarquía y a los privilegios que disfrutaba la persona en su vida terrenal. La actividad sacerdotal debía dedicarse, casi exclusivamente, a mediar por el bien del alma de Doña Juana y, por ello, todos recibían su respectivos honorarios.

Quince años más tarde, la muerte de José Ignacio Baralt tiene un costo de ciento ochenta y cuatro pesos y cuatro reales, distribuidos así: la bóveda del camposanto veinticinco pesos; derecho de sepultura, dos pesos; música para la vigilia, dos pesos y cuatro reales; gasto de entierro, treinta y seis pesos y cuatro reales; urna para el cuerpo, diez pesos; dieciocho velas por la misa y pesos, siete velas para la urna siete y medio reales; tres piezas de cinta de tercio-

pelo, un peso de cuatro reales; once varas de cinta para lazos, cuatro pesos y seis reales; Doble mayor de San Juan de Dios, cuatro pesos; el doble mayor de Santa Bárbara, cuatro pesos; otras cintas, un peso y tres reales; cinco libras de esperma para el velorio, tres pesos un real; cargadores del cuerpo hasta el camposanto, ocho pesos; cera para entierro y vigilia, diez pesos; por asistencia, ocho pesos; por las treinta misas de San Gregorio, treinta pesos; por una misa de cuerpo presente cantada, cinco pesos y por las campanas de Nuestra Señora del Carmen y San Francisco, dos pesos (Ver documento 8- protocolo 5-6).

El ataúd propio era, también, una manifestación de prestigio y de condición social, ya que los pobres no contaban con ataúd y debían ser trasladados a los cementerios en ataúdes públicos, a no ser que perteneciera a una cofradía religiosa, lo cual garantizaría una cristiana sepultura. Eran los pobres quienes debían trasladar los cuerpos de la gente noble y por ello recibían limosnas, lo cual puede interpretarse como un acto de humildad espiritual y una actitud caritativa del moribundo; o que simplemente, como los pobres no tenían derecho a la inmortalidad, no solo debían conformarse con la muerte, sino con llevar en hombros la muerte de los otros.

En síntesis, el cortejo fúnebre, el traslado y las exequias que practican abarca desde el doble mayor de campanas, las misas cantadas (de cuerpo presente) con diácono y subdiácono, las misas rezadas simultáneas en iglesias y capillas de la ciudad; y las vigiliass, acompañamientos del cuerpo del difunto durante la última noche del velorio, son elementos del rito que atañen o responden a una muerte privilegiada. Todo está orientado, por un lado, a mantener la continuidad del honor y el prestigio social de la familia y, por el otro, a garantizar el paso del difunto a la inmortalidad y la vida eterna.

La inmortalidad, según solo pertenece en derecho al ser humano. En realidad (...) sigue siendo el patrimonio de una cultura, y en el interior de esa cultura, de una cultura, de esa determinada casta social y política (...) sólo los poderosos y los ricos tienen alma. (Baudrillard, 1993: 148).

Inhumación del cadáver

Después de recibir las exequias que el difunto había dispuesto, su cuerpo estaba listo para ser depositado en el lugar de su reposo eterno. Este nuevo espacio sagrado, en el caso de la mayoría de “los informantes”, había sido escogido por ellos mismos. El entierro tenía lugar en la iglesia o en el convento donde el difunto era, seguramente, benefactor. Don Francisco José Yepes ordena que su cuerpo sea sepultado en la iglesia San Juan de Dios (ver documento 2); Doña Juana Catalina de Espina, por su parte, manda que su cadáver “...se sepulte en la iglesia del seráfico convento de esta ciudad, frente al altar de la Purísima Concepción...” (ARPM, t.16, año 1799, s/f); y María Josefa Rus también escoge el convento de San Francisco: “Quiero que verificado mi fallecimiento, mi cuerpo sea sepultado en el seráfico convento, en el lugar y asiento que especialmente tengo concedido en él”. Otros preferían dejar a voluntad de su pareja o de su albacea lo relativo al lugar del entierro, tal es el caso de Don Jaime Alzina, quien ordena que “su cadáver sea sepultado en la parroquia que dispusiese mi legítima consorte Doña María Teresa Baralt...” (ARPM, t.12, año 1819, f.129). No obstante, el acta de defunción revela que Don Alzina fue sepultado en la Parroquia Santa Bárbara; es decir, del cura de la misma, Felipe Romero. También José Ignacio Baralt deja su entierro y demás exequias fúnebres a voluntad de sus albaceas (Ver documento 6).

La práctica de la inhumación dentro de las iglesias era una costumbre de muchos siglos en el mundo occidental, específicamente en el ámbito del catolicismo. En Maracaibo, los “muertos nobles” o pertenecientes a la elite de la sociedad, gozaban de cinco espacios en recintos clericales para reposar su cuerpo: el convento de San Francisco, la vice-parroquia San Juan de Dios, la capilla de Santa Bárbara y la Casa Matriz, que era la iglesia parroquial de Maracaibo. Además, estaba el hospital de Santa Ana, que contaba con una capilla, donde también se practicaban enterramientos. No todos los estamentos de la sociedad tenían el privilegio de ser enterrados dentro de las iglesias o conventos de Maracaibo, puesto que éstos eran reservados para las familias de abolengo y estatus, por el prestigio que ello implicaba y por los altos costos funerarios.

Era muy común que los lugares escogidos para la inhumación fueran aquellos donde estaban ya enterrados los restos de familiares, padres, abuelos, tíos y hermanos, lo cual da la idea de querer mantener la cohesión familiar aún en el más allá; algo así como una prolongación de los vínculos familiares en el mundo que supera las barreras físicas del contacto humano. Bien fuera en las iglesias, las capillas o los conventos de la ciudad, o en los nuevos cementerios o construidos en las afueras, estos lugares se convirtieron en una especie de prolongación del recinto hogareño, una casa grande, donde los mortales convivían con los miembros de su familia, y con otros de su calidad y de su posición social.

El lugar donde debía estar enterrado el ataúd dentro de los recintos parroquiales, obedecía a criterios como la cercanía a la divinidad de devoción del difunto; sitios que ya estaban apartados (comprados) por la familia y, por supuesto, en el lugar donde se marca mayor calidad y estatus social. Recordemos que Doña María Josefa Rus ordena ser sepultada en el Convento San Francisco, "...en el lugar y asiento que especialmente tengo concedido en él..."; también su hermano, el doctor José Domingo Rus, deja dispuesto ser enterrado en ese mismo convento. "Por ser hermano de privilegiado en la orden seráfica" (Millares, 1964:270). Y para demostrar la idea que se ha afirmado, la abuela materna de la esposa del doctor Rus, doña Juana Catalina de Espina, también ordenó ser enterrado en ese mismo convento, frente al altar de la Purísima Concepción. Eran, todos, miembros de una red familiar que había reservado un espacio sagrado en el convento para el descanso de sus cuerpos.

Así mismo, Don Bernardo del Pulgar ordena ser enterrado en la iglesia parroquial "...junto a la que se dio mi citada madre doña Juana Felipa de España en el lugar donde estaba la capilla de nuestra señora del Carmen..." (ARPM, t.2, Año 1819, f. 15).

Misas post-mortem, limosnas y obras pías

Las misas que se ofrecían después de la muerte, constituyen la fase final del proceso ritual que practicaban los grupos privilegiados de la sociedad maracaibera. Las misas se convertían en el

instrumento y en la esperanza para lograr la salvación del alma del difunto, y reducir su estadía temporal en el purgatorio. De modo que se practican sufragios religiosos “en cuerpo presente” y, también, por el futuro del alma del difunto, teniéndose como intención, en ambos casos, la salvación eterna.

Pero, aparte de las misas de salvación que se realizaban durante el funeral, se practicaban misas de tiempos más largos, como los cabos de años o memorias que tienen como finalidad mantener el recuerdo perpetuo de la memoria del difunto entre familiares, vecinos, amigos y allegados.

Cuando la informante Doña Juana Catalina de Espina, ordena que se le celebre misa cantada y rezada de cuerpo presente, dispuso, además “...que también se le practicara a los dos días siguientes...” (Ver documento 1). Doña María Josefa Rus ordena que, después de su fallecimiento, ... se manden a decir por mi alma las treinta misas que titulen de san Gregorio” (Ver documento 4). Don Jaime Alzina es, si se quiere, un poco más expresivo cuando sugiere “...que en la iglesia parroquial de mi feligresía se cante vigilia y misa en sufragio de su ánima por quien también se celebrará el día siguiente al de mi entierro las cuatro misas llamadas del alma y enseguida las treinta de San Gregorio” (ARPM, t.12, año 1819, f.129).

Estas misas no eran gratuitas y la iglesia católica continuaba beneficiándose económicamente en su intermediación por el alma de los mortales. El sentido de las misas era, pues, reducir la estadía en el tercer día más allá, y lograr que el alma del difunto transitara, en el menor tiempo posible, su viaje al paraíso celestial. De igual manera, se convierten en una manifestación de carácter público-colectivo con el fin de mantener y perpetuar, por muchos años, la presencia y el recuerdo del difunto entre familiares y amigos. Las misas son, también, expresión de convivencia entre los vivos y las almas del purgatorio por las cuales se pide misericordia, piedad y reducción de las penas por sus pecados terrenales. Se empieza por el alma del difunto, a quien es oficiada la misa personal, pero luego se continúa con familiares cercanos ya difuntos, hasta pedir mise-

ricordia por las demás ánimas del purgatorio, en un inequívoco sentimiento de solidaridad espiritual.

Las limosnas y las obras pías forman parte importante en el rito funerario. Para poder obtener el beneficio de la salvación del alma y la vida eterna, la persona procura dejar una serie de donaciones que le permitieran establecer ese contrato con sus divinidades interceptoras, Dios, la Virgen, los santos y los Ángeles y la Corte Celestial en pleno.

Se ha señalado el cúmulo de estipendios recibidos por la Iglesia Católica por concepto de exequias funerarias y misas post-mortem. En el mundo terrenal, curas, clérigos y monjes son los autorizados celestiales para cumplir la labor de intermediarios entre los mortales y sus divinidades, pero el contrato de intercambio de dones por el beneficio de donación se extiende más allá del contexto clerical y la corte celestial: pobres, esclavos, capellanías, cofradías, obras pías y otros beneficiarios salían a relucir en las últimas voluntades, a través del otorgamiento de limosnas. Doña Juana Catalina de Espina mandó que, después de pagado los costos del entierro, las exequias, el traslado y demás sufragio, se repartieran para el bien de su alma los restantes bienes de su patrimonio en tres partes iguales: para obras pías, su marido y familiares. De este reparto exigió la donación de cien pesos para beneficio de los pobres del hospital real de Santa Ana y ciento veinte pesos para la fundación de dos capellanías, ...para que con su rédito anual, digan por mi intención dos misas cantadas, una de la Purísima Concepción del seráfico convento y otra (...) a Nuestra Señora de Los Dolores (...) y algo así reciduará se distribuirá en limosnas entre mis parientes aquellos mas necesitados (ARPM, t.14, Año 1794, f.59). María Josefa Rus deja cuatro reales de limosna a la casa santa de Jerusalén (ver documento 4), Jaime Alzina veinte y uno pesos pobres de la feligresía, mil pesos para el funcionamiento de una capellanía en la parroquia de Santa Bárbara (ver documento 50).

Las obras piadosas eran consideradas por la iglesia como un testimonio inequívoco de la piedad de quien a ellos se dedicaba y podían ser practicadas de manera individual o colectiva, a través

de las cofradías. Son siete las obras de caridad o misericordia para el cristiano. Dar de comer al hambriento, darle de beber al sediento, dar posada al peregrino, visitar al enfermo, visitar al preso, vestir al desnudo y enterrar a los muertos (Cfr. Ariés y Duby, 1992:96). Con todas estas acciones de carácter caritativo que han ofrecido los “informantes” citados, se describe que, en momentos de proximidad a la hora final, el moribundo manifiesta una sensibilidad espiritual que lo lleva a desprenderse de los bienes terrenales, otorgándole parte de ello a los que más lo necesitan; esto, a su vez, mitigaría con ilusiones sus penas por el bien de su alma.

Conclusiones

La descripción, la interpretación y el análisis del proceso ritual sobre la muerte en la “nobleza” maracaibera, desde fines del siglo XVIII a la primera mitad del siglo XIX, ha permitido observar la influencia del rito funerario en su comportamiento social y en los demás ámbitos de la vida colectiva. Los “informantes documentales”, a través de sus propias representaciones, dejan en claro la fuerte presencia de la iglesia católica en la actitud individual frente a la muerte, y evidencian los beneficios económicos que la iglesia obtenía gracias a este ritual. También era obvio que el ceremonial funerario representa inequívocamente, el estatus, el prestigio, el honor y la posición socioeconómica del difunto, obtenidos gracias al fallecimiento de sus creyentes. Los pobres no contaban con los mismos privilegios para ser beneficiados con una “buena muerte”.

No obstante, la paradoja del testamento demuestra que, en la proximidad de la hora final, el “noble” difunto busca consagrarse con las divinidades para obtener los beneficios que le ofrece la fe religiosa, aunque, para ello, deben desprenderse de buena parte de sus riquezas materiales, riquezas que iban a parar a manos de la iglesia, de los familiares y un aspecto muy importante, a las obras pías, a los niños y a los pobres mendicantes que no contaban con los privilegios de la “buena muerte”.

El testamento se convierte en un instrumento que, por un lado, permite observar el comportamiento ritual del difunto desde su estado de enfermedad; su muerte, sus exequias funerales, su inhumación y las actitudes de familiares, albaceas y herederos alrededor de su muerte; de sus últimas voluntades en el plano material-económico-jurídico, así como en el ámbito de sus inclinaciones espirituales-religiosas. El próximo difunto se debate y se confunde en ese mundo que imbrica lo espiritual, lo sagrado y lo profano, el mundo mítico del más allá con el mundo terrenal. Pero, más allá de este conflicto íntimo-privado, estaba el carácter público del ritual; estaba en juego el prestigio y el estatus social y familiar. De allí la preocupación por dejar bien claro, en las cláusulas testamentarias, el trato y los honores que debía recibir su cuerpo, y todos los requerimientos necesarios para que su alma alcanzara la vida eterna.

El mito y el rito se confunden en una red de prácticas y discursos, de actitudes e ideas, de creencias y comportamientos sociales; en un cúmulo de representaciones que se mezclan en el ámbito de la vida sociocultural y religiosa para darle sentido y cohesión a aquellos individuos y familias pertenecientes a la sociedad maracaibera.

Referencias

Fuentes documentales primarias

- Testamento de Juana Catalina de Espina. Archivo del Registro Principal de Maracaibo (ARPM). Sección Escribanías. Tomo 16, año 1799.
- Testamento de Don Francisco José Yepes. Archivo del Registro Principal de Maracaibo. Sección Escribanías. Tomo 7, año 1804.
- Testamento de Don Bernardo del Pulgar. Archivo del Registro Principal de Maracaibo. Sección Escribanías. Tomo 2, año 1806.
- Testamento de Doña María Josefa Rus. Archivo del Registro Principal de Maracaibo. Sección Escribanías. Tomo 18, año 1808.
- Testamento de Don Jaime Alzina y Planas. Archivo del Registro Principal de Maracaibo. Sección Escribanías. Tomo 12, año 1819.

Testamento de Don José Ignacio Baralt. Archivo del Registro Principal de Maracaibo. Sección Civiles. Tomo 253, año 1853.

Mortuoria del Presbítero Gregorio Luzardo. Archivo del Acervo Histórico del Estado Zulia (AHZ). Tomo 8, años 1838- 1842.

Mortuoria de Don José Ignacio Baralt. Archivo del Registro Principal de Maracaibo. Sección Civiles. Tomo 253, año 1853.

Documentos sobre construcción de cementerios. Archivo del Acervo Histórico del Estado Zulia. Ordenanzas Municipales y Comprobantes de Tesorería. Tomos 8, 15, 17, 19, 32; años 1833-1853.

Otras fuentes documentales

ARIÉS, Philippe (1982). *La muerte en Occidente*. Gedisa. Barcelona.

ARIÉS, Philippe; DUBY, George (1992). *Historia de la vida privada. El proceso de cambio en la sociedad de los siglos XVI-XVIII*. Tomo 5. Venezuela. Taurus

CHARTIER, Roger (1996). *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución francesa*. Barcelona. Gedisa.

CHEVALIER, Ramón (1991). *Diccionario de símbolos*. Barcelona. Herder.

COHEN, Abner (1969). “Antropología política: el análisis del simbolismo en las relaciones de poder”. En: *Antropología política*.

DURKFIEIM, Emile (1992). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid. Akal Madrid Universitaria.

GARCÍA, Máximo (1994). *Herencia y patrimonio familiar en la Castilla del Antiguo Régimen*. España. Universidad de Valladolid.

GEERTZ, Clifford (1997). *La interpretación de las culturas*. Barcelona. Gedisa.

MAUSS, Marce (1991). *Sociología y antropología*. Madrid. Tecnos.

MORÍN, Edgar (1994). *El hombre y la muerte*. España. Kairos.

RADDJNG, Charles (1984). *Antropología e historia o el traje nuevo del emperador. Historia Social*. Valencia.