



**UNIVERSIDAD MICHOACANA
DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE HISTORIA
DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO**

**MAESTRÍA EN HISTORIA
OPCIÓN: HISTORIA REGIONAL Y CONTINENTAL**

LOS RITUALES DE LA MUERTE EN PÁTZCUARO SIGLO XVII

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRO EN HISTORIA CON OPCIÓN
HISTORIA REGIONAL Y CONTINENTAL**

**PRESENTA:
MARIA DEL MAR MUCIÑO VEGA**

**ASESORA:
DRA. MARÍA TERESA CORTÉS ZAVALA**

Morelia Michoacán, noviembre 2020





**UNIVERSIDAD MICHOACANA
DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE HISTORIA
DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO**

TESIS

LOS RITUALES DE LA MUERTE EN PÁTZCUARO SIGLO XVII

Presenta María del Mar Muciño Vega estudiante de maestría Institucional de Historia con modalidad en Historia Regional Continental asociado al cuerpo académico Historia y Cultura consolidado

Morelia Michoacán, noviembre 2020



Agradecimientos

Agradezco el apoyo otorgado por el concejo Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) para desarrollar y concluir el programa de maestría, así mismo, por el apoyo económico con la beca de movilidad internacional durante un mes de estancia en España en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas que dirige la Dra. Consuelo Naranjo Orovio a quien extiendo mi agradecimiento por su aceptación, recibimiento y co-tutoría durante mi estancia de investigación en el CSIC.

Agradezco a la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, que fue mi casa de estudios, por el apoyo recibido a lo largo de mi formación profesional en conjunto de la división posgrado de la facultad de historia a los que entrego mi reconocimiento por brindarme apoyo mediante mi asesora y lectores dentro de la misma. En especial a mí asesora la Dra. María Teresa Cortés Zavala, a quien dedico mi entrañable agradecimiento por todo el tiempo de calidad que me brindó. De igual manera agradezco al resto de mis lectores, La Dra. Ma. Isabel Marín Tello, la Dra. Adriana Cecilia Bautista García, el Dr. José Alfredo Uribe Salas que como lectores internos en cada semestre reforzaron la presente investigación y por su participación como lector externo al Dr. Gerardo Lara Cisneros proveniente del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México que con sus conocimientos, orientaciones, motivación y sobre todo paciencia mostrada a lo largo del proceso de la tesis, hicieron posible la realización del presente trabajo.

A mi familia por su entrañable apoyo en varios aspectos, a mi hermosa María que se convirtió en parte de mi familia por el apoyo durante mi estancia, a todos los que estuvieron conmigo durante el proceso de investigación mi eterno agradecimiento. A todos los que fueron parte de este proceso muchas gracias.

Los rituales de la muerte en Pátzcuaro siglo XVII

Resumen

Para la cultura hispánica del siglo XVII había una serie de rituales antes durante y después de la partida, a diferencia de los tarascos prehispánicos que les bastaba con la adecuada preparación e inhumación del cuerpo, sin embargo para ambas culturas fue necesario ritualizar la muerte de manera sagrada para hacerla comprensible. Por lo que nos proponemos conocer cuál fue el significado que tenían tanto para la cultura tarasca como para la española en sus respectivos los ritos mortuorios, para posteriormente conocer cómo se unificaron los rituales en el siglo XVII, centrando la investigación en Pátzcuaro.

Palabras clave: Pátzcuaro, siglo XVII, ritual mortuario, aculturación, mentalidad.

ABSTRACT

For the Hispanic culture of the seventeenth century there were a series of rituals before, during and after the departure, unlike the pre-Hispanic Tarascans, which were enough with the proper preparation and burial of the body, however for both cultures it was necessary to ritualize death in a way sacred to make it understandable. Therefore, we propose to know what was the meaning that they had for both the Tarascan and Spanish cultures in their respective mortuary rites, to later learn how the rituals were unified in the seventeenth century, focusing research on Patzcuaro.

Índice	1
Introducción	4
Planteamiento del problema	4
Objetivos	12
Interrogantes	13
Hipótesis	13
Metodología	14
Estructura	15
Fuentes	16
Capítulo 1.- La conceptualización funeraria de los tarascos y la occidentalización hispánica en el siglo XVI-XVII a través de su historiografía	20
1.1 Las aproximaciones historiográficas de la conceptualización de la muerte en la sociedad tarasca	21
1.1.1 La ritualidad de la muerte en la sociedad tarasca	25
1.1.1.1 El rito mortuorio de los señores principales tarascos	26
1.1.1.2 La muerte en guerra y los sacrificios	29
1.1.1.3 La muerte mediante la ejecución de justicia	30
1.2.1 Las referencias arqueológicas acerca de la muerte entre los tarascos	31
1.2.1.1 Los hallazgos acerca de los señores principales	31
1.2.1.2 Los restos de los sacrificados	32
1.2.1.3 Los entierros de la gente común	32
1.2 La ritualidad hispánica católica en torno a la muerte	36
1.2.1 La concepción hispánica de la muerte siglo XVII	36
1.2.2 Los rituales funerarios con base en el bien morir	38
1.2.2.1 Los preparativos antes de la muerte	39
1.2.2.1.1 La extremaunción	39
1.2.2.1.2 Los testamentos	39
1.2.2.2 El cuidado del cuerpo muerto. Indumentaria	40
1.2.2.3 El cortejo fúnebre	41
1.2.2.4 La Inhumación	42
1.2.2.5 El duelo	43
1.1.3.- El Tránsito para la asimilación de la muerte del siglo XVI-XVII	44
1.1.3.1 Los estatutos ante la muerte SIGLO XVI	45

1.1.3.2 El lenguaje como herramienta para la ritualidad	47
Conclusiones	55
Capítulo 2.- Pátzcuaro en el siglo XVII: la República de indios y gobernación	58
2.1 Del gobierno y la representación política en Pátzcuaro siglo XVII	59
2.1.1 Los españoles	61
2.1.2 La República de Indios	62
2.1.3 La convivencia de españoles e indios	68
2.2 La conformación de la ciudad y los espacios de sociabilidad familiar y religiosa	72
2.2.1 Los espacios públicos y los recintos religiosos	72
2.2.2 El hospital de Santa Marta	77
2.2.3 Las cofradías de Santa Marta y de San José para indios	79
2.3 La función de los hospitales y cofradías en el bien morir	82
2.3.1 La vida cristiana. El bien vivir	82
2.3.2 Bienes y testamentos. El bien morir	83
2.3.3 Los escribanos en el siglo XVII	86
Conclusiones	87
Capítulo 3.- Las prácticas funerarias del bien morir en Pátzcuaro en el siglo XVII	89
3.1 Las prácticas funerarias con base en el bien morir	90
3.1.1 La preparación del cuerpo	92
3.1.2 El cortejo fúnebre	93
3.1.3 Los nuevos lugares para la muerte. El proceso del entierro	94
3.2 El cuerpo muerto y el bien morir	102
3.2.1 Las creencias en torno al cuerpo muerto	102
3.2.2 Las reliquias y su fuerza religiosa	105
3.2.3 La fe y el cuerpo muerto	105
3.3 Las actitudes después de la muerte <i>el proceso de duelo</i>	106
3.3.1 El novenario	107
3.3.2 Los sufragios	108
3.3.3 Las honras fúnebres y el luto	110

3.3.4 La celebración a los muertos	114
Conclusiones	116
Conclusiones	118
Fuentes	123
Libros	123
Capítulos de libros	126
Artículos de revistas	127
Tesis	130
Archivos	131
Páginas web	131

INTRODUCCIÓN

A manera de continuidad con la investigación de licenciatura en la que estudiamos la muerte en la sociedad tarasca en el siglo XVI, nos propusimos estudiar la forma en que los ritos mortuorios se vieron modificados por la imposición de los preceptos católicos cristianos y que dieron como resultado una cultura híbrida de la muerte para el siglo XVII.

Por lo que nuestro objeto de estudio se centra en la ciudad de Pátzcuaro por la importancia que guardaba durante siglo XVII, debido a que fue capital del Obispado de Michoacán en el siglo anterior y que durante el siglo XVII aún mantenía las dignidades que la connotaban como uno de los principales centros administrativos michoacanos coloniales. La temporalidad en que remitimos la investigación refiere al siglo XVII ya que los indios habían pasado el proceso de aculturación por generaciones, la tasa de mortalidad por las pestes había menguado la transmisión del conocimiento prehispánico, por lo que el proceso de evangelización ya había impregnado a la población india, lo que nos permitió acercarnos a la adaptación de los rituales mortuorios.

Planteamiento del problema y su tratamiento historiográfico

Si bien contábamos con bases para el estudio de la muerte en la sociedad tarasca, nos fue necesario ampliar la bibliografía, para tomar como base la cultura tarasca y hacer la comparación con la hispana católica al momento del contacto entre ambas, para que de esa manera conociéramos las modificaciones que la mentalidad, los rituales y la conmemoración de la muerte sufrieron.

Al igual que en la investigación previa de licenciatura tomamos al libro de *La Relación de Michoacán*¹ como la principal fuente de conocimiento acerca de la sociedad tarasca, donde por medio del análisis del discurso narrativo y las representaciones iconográficas nos fue posible identificar el papel que jugaba la muerte en una sociedad por excelencia bélica y con una forma de organización compleja. Sin embargo nos percatamos de las limitantes que el documento en sí presenta, al estar escrito bajo parámetros hispánicos de la época, así como que estaba supervisado por la autoridad virreinal, lo que impedía la completa y correcta obtención del conocimiento prehispánico.

¹ Alcalá Jerónimo de, *La Relación de Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2013.

Tomamos en cuenta los estudios que se han efectuado con base en la obra. Encontramos entre los pioneros al arqueólogo José Corona Núñez, que habla de los tarascos en: *historia de los antiguos habitantes de Michoacán desde su origen hasta la conquista española*² y *mitología tarasca*³ en donde presenta la cosmovisión tarasca, aunque basa su información en la *Relación de Michoacán*, menciona aspectos importantes de la muerte pero solamente se detiene en la descripción del rito mortuario. Con información más actualizada encontramos a Cristina Monzón en su publicación de: *los principales dioses tarascos: un ensayo de análisis etimológico en la cosmología tarasca*⁴ que nos sirvió para conocer las creencias tarascas bajo una perspectiva comparativa con los estudios posteriormente realizados. Y a Roberto Martínez con el trabajo específicamente dedicado a la muerte y los destinos postmortem: *muerte y destinos postmortem entre los tarascos prehispánicos*,⁵ así como el estudio de las composiciones físicas en cuanto a creencias dentro de los espacios míticos de los tarascos: *cuiripu: cuerpo y persona entre los antiguos p'urhépecha de Michoacán*.⁶

Para la labor que nos propusimos, de conocer la historiografía escrita en cuanto a mentalidad de la muerte y ritos mortuarios hispánicos del siglo XVII, nos encontramos con los textos impresos por la Iglesia en España, entre los que destacan *el libro de las Horas*,⁷ *el Ars moriendi*⁸ y los *breves compendios para ayudar a bien morir*.⁹ Descubrimos que gracias a la gran función social y evangélica que jugaba el *Ars moriendi* éste fue traducido del latín

² Corona Núñez, José, *Historia de los Antiguos Habitantes de Michoacán desde su origen hasta la conquista española*, Morelia, Balsas, 1988.

³ Corona Núñez, José, *Mitología tarasca*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957.

⁴ Monzón, Cristina, “Los principales dioses tarascos: un ensayo de análisis etimológico en la cosmología tarasca”, en: *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, México, El Colegio de Michoacán, vol. XXVI, núm. 104, 2005.

⁵ Martínez González, Roberto, “Muerte y destinos Postmortem entre los tarascos prehispánicos”, en: *Anales de Antropología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, vol. 47, núm. 1, 2013.

⁶ Martínez González, Roberto, *Cuiripu: cuerpo y persona entre los antiguos p'urhépecha de Michoacán*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2013.

⁷ Geoffroy, Tory, *El libro de las horas*, Francia, Biblioteca Digital Mundial, 1524 <https://www.wdl.org/es/item/354/> (visitado: 21-12-2018)

⁸ Anónimo, *Ars moriendi*, Alemania, Biblioteca estatal de Baviera, 1475. Anónimo, *Ars moriendi Quamvis secundum philosophum*. Alemania, Circa 1475. Anónimo, *El arte del bien morir – Breve confesionario*, España, Escorial Monasterio, 1479. Anónimo, *L'art de bien mourir . Vita Antichristi. L'advenement de antechrist. - Les quinze signes précédant le grand jour du jugement de Dieu. Les joies de paradis. Précédé de: Ars bene vivendi*. Francia, 1498. Anónimo, *Ars moriendi*, USA, Sir. Leicester Harmworth, 1532.

⁹ Poza, Juan Bautista, *Práctica de ayuda a bien morir*, Madrid, Noviciado de la compañía, 1644. De la fuente, Pedro, *Breve compendio para ayudar a bien morir*, Sevilla, Por Juan Gómez de Blas, 1639.

-su idioma original- al inglés, francés, alemán y castellano, aunque también incluía un breve confesionario en el que se estipulaban los pecados que debían ser revelados al sacerdote ante una muerte inminente, no contaba con imágenes, las cuales fueron indispensables para que el mensaje del “arte de bien morir” llegara a toda la población, inclusive a la que estuviera poco letrada, ya que era un libro muy pequeñito que todas las familias debían tener y leer constantemente.

Una vez que Erasmo con su crítica hacía los libros del *Ars moriendi* publicó la obra de: *preparación para la muerte*,¹⁰ la Iglesia se vio dispuesta a continuar con su poderío sobre las almas de los fieles, por lo que con base en los preceptos del Concilio de Trento, se crean los libros dedicados al bien morir, aunque más amplios que el *Ars Moriendi*. En ellos se adaptan algunas críticas que Erasmo plantea en sus textos, logrando así, que el postulado central de éstos libros fuera que el bien vivir garantiza el bien morir, de tal manera, se dividen en dos grandes principios, el primero es la buena manera de llevar todos los aspectos de la vida cotidiana hasta la ayuda que se le debe prestar a los enfermos en fase terminal, y el segundo contempla las obligaciones que tiene el cristiano para con la iglesia así como con la comunidad y familia, mismas que deben quedar saldadas cuando la muerte se siente próxima. Cabe mencionar que éstas representaciones de la muerte estuvieron fuertemente influenciadas por las concepciones religiosas de otros países como Francia, Holanda y Alemania.

Debido a que las indias se entendían como una extensión del reino de España, es que se debía regirse con las mismas normas que ellos lo hacían. Por lo que nos fue preciso conocer los pasos que componían el ritual mortuorio con base en el bien morir hispánico que fue impuesto a los indios en Pátzcuaro durante el siglo XVI y que podemos ver enraizado y florecido durante el siglo XVII. Para dicha labor consideramos las ideas que se tenían acerca del alma y el destino que ésta tendría mediante los aportes de Cinta Canterla¹¹ para así comprender desde los postulados del *Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*¹² cómo debía efectuarse los rituales de la muerte, como complemento a esta fuente nos apoyamos en

¹⁰ De Rotterdam Erasmo, *Preparación para la muerte*, México, Jaus, 1998.

¹¹ Canterla González, Cinta. “El cielo y el infierno en el imaginario español del siglo XVII”, en: *Cuadernos Dieciochistas*, España, Sociedad Española del siglo XVIII, 2004, núm. 5.

¹² López de Ayala, Ignacio, *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, Barcelona, Imprenta de Don Martín Indár, 1564.

los libros de: *práctica de ayuda a bien morir*¹³ y *breve compendio para ayudar a bien morir*¹⁴ los cuales eran manuales exclusivos para el clero que difundían a las clases que no sabían leer en la península.

Una vez que tuvimos las dos concepciones en torno a la muerte nos centramos en Pátzcuaro. Para conocer cuál fue su gobierno y representación política nos basamos en las obras de Felipe Castro, entre ellas: *alboroto y siniestras relaciones: la republica de indios de Pátzcuaro*,¹⁵ *los tarascos y el Imperio español 1600-1740*¹⁶ y *Luis de Castilleja y Puruata: un noble de “mano poderosa” entre dos épocas del gobierno indígena*,¹⁷ en las que habla acerca de la conformación y distribución social, en específico de la ciudad de Pátzcuaro. Como complemento a lo expuesto por Castro, Isabel Marín explica en su obra: *descendientes de conquistadores y primeros pobladores con nombramiento de alcaldes mayores de Michoacán 1584-1563*¹⁸ de qué manera se mantenían y obtuvieron los puestos administrativos en Pátzcuaro.

Por su parte Guadalupe Cedeño en su obra: *historia y educación. La educación elemental en el Michoacán Virreinal. De las escuelas de doctrina a las de caja de comunidad, siglos XVI-XVII*¹⁹ habla acerca de la manera y el lugar en que los indios eran educados según a las costumbre hispana lo que permitía dejar de lado la cultura oral tarasca, a lo que se aunó la disminución de la población debido a las pestes que son explicadas por Ulises talavera en su obra: *la crisis de mortandad en Valladolid-Morelia, Pátzcuaro, y Uruapan, Michoacán, México (1631-1860)*.²⁰ Para conocer cómo los nobles de herencia tarasca mantenían el poder

¹³ Poza, Juan Bautista, *Práctica de ayuda a bien morir*, *Op., cit.*

¹⁴ De la fuente, Pedro, *Breve compendio para ayudar a bien morir*, *Op., cit.*

¹⁵ Castro Gutiérrez, Felipe, “Alboroto y siniestras relaciones: La republica de indios de Pátzcuaro”, en: *Relaciones* 89, México, Colegio de Michoacán, 2002, vol. XVIII, núm. 89.

¹⁶ Castro Gutiérrez, Felipe, *Los Tarascos y el Imperio español 1600-1740*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.

¹⁷ Castro Gutiérrez Felipe, “Luis de Castilleja y Puruata: Un noble de “mano poderosa” entre dos épocas del gobierno indígena”, en: *Estudios de Historia Novohispana*, México, Universidad Autónoma de México, 2019, núm. 37.

¹⁸ Marín Tello, Ma. Isabel, *Descendientes de conquistadores y primeros pobladores con nombramiento de alcaldes mayores de Michoacán 1584-1563*, México, Editorial Morevalladolid, 2017.

¹⁹ Cedeño Peguero María Guadalupe, *Historia y Educación. La educación elemental en el Michoacán Virreinal. De las escuelas de doctrina a las de caja de comunidad, siglos XVI-XVII*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2008.

²⁰ Talavera Ibarra, Oziel Ulises, “La crisis de mortandad en Valladolid-Morelia, Pátzcuaro, y Uruapan, Michoacán, México (1631-1860)”, en: *Revista de Demografía Histórica*, México, Asociación de Demografía Histórica, 2018, vol. 36, núm.2.

en la época colonial tenemos a Esmeralda Ugalde con su obra: *la nobleza indígena de Pátzcuaro en la época virreinal*²¹ de la que además pudimos conocer cuál fue el nombramiento de las cabeceras de Pátzcuaro.

En este sentido, la catedral así como las capillas, el hospital y las cofradías ayudaron a que los principios del bien morir se efectuaran en los rituales mortuorios, por lo que nos fue importante remitirnos a la obra de Igor Cerda: *el mundo de las catedrales (España e Hispanoamérica)*.²² Para conocer el proceso de construcción de la catedral contamos con el aporte de Carlos Chafón en: *la catedral de San Salvador el gran proyecto de Don Vasco de Quiroga*,²³ en cuanto a la relación de la arquitectura prehispánica y colonial tenemos el trabajo de Oscar Mazin en: *le culture de la cathédrale et l'espace urbain: le cas de Valladolid du Michoacán XVII- XVIII siècles*²⁴ en el que explica la simbología que enmarcaba el principal centro religioso. Así como a Héctor Contreras con su descripción acerca de la distribución con forme a la arquitectura barroca en: *reseña de la casa barroca de Pátzcuaro de Gabriel Silva Mandujano*²⁵

Para conocer a grandes rasgos las funciones de los hospitales nos remitimos al primer tomo de Josefina Muriel en: *hospitales de la Nueva España. Fundaciones del siglo XVI*²⁶ en el que además se encuentra un apartado acerca del hospital de Santa Marta ubicado en Pátzcuaro en el que se describe la administración y labores que ofrecía a los indios en el siglo XVII. Con base en lo expuesto por Josefina, entendemos que los hospitales trabajaban en conjunto con las cofradías, por lo que para conocer las principales funciones que realizaban

²¹ López Sarrelangue, Delfina Esmeralda, “La nobleza indígena de Pátzcuaro en la época virreinal,” en: Tesis Doctoral, presentada la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 1963.

²² Cerdas Fariás Igor, “La Catedral de San Salvador de Michoacán: orígenes, ideales y realidades en su construcción, 1538-1565” en: Campos Javier, *El mundo de las catedrales (España e Hispanoamérica)* España, Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y artísticas, 2019.

²³ Chafón Olmos Carlos, “La catedral de San Salvador el gran proyecto de Don Vasco de Quiroga”, en: *Anales Del Instituto De Investigaciones Estéticas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1976. núm. 46.

²⁴ Mazin, Oscar, *Le culture de la cathédrale et l'espace urbain: le cas de Valladolid du Michoacán XVII- XVIII siècles*, en: Calvo Thomas, Musset Alain, *Des indes occidentales à l'Amérique Latine*, México, Centro de estudios mexicanos centroamericanos CEMCA IHEAL, 2009. En línea <https://books.openedition.org/cemca/1353?lang=es> (Fecha de consulta: 20-08-2019).

²⁵ Contreras Álvarez, Héctor, “Reseña de la casa barroca de Pátzcuaro de Gabriel Silva Mandujano” en: *Tzintzun. Revista de estudios Históricos*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2005, núm. 41.

²⁶ Muriel Josefina, *Hospitales de la Nueva España. Tomo I. Fundaciones del siglo XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.

contamos con María Carmona en: *la cofradía de Vera Cruz de Baeza: Siglos XVI-XVII*.²⁷ Para conocer las cofradías que se encontraban en la región de estudio está José Martínez con: *las cofradías novohispanas de Tzintzuntzan. Bienes, prácticas y espacios de devoción*²⁸ en donde explica las funciones que realizaba en torno al bien morir.

Debido a que nuestro objeto de estudio son los rituales mortuorios en el siglo XVII es que nos remitimos a las fuentes en que se muestre la modificación del *modus operandi* en torno a la muerte. Nos fue importante conocer cuál fue la creencia que los indios tenían acerca de los destinos postmortem, que por falta de fuentes primarias que hablen en específico de los indios nos remitimos al estudio de Gisela Von Wobeser: *cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*²⁹ en el que además conocimos cuáles eran las similitudes de estos lugares con los prehispánicos y las maneras en que fueron difundidas dichas premisas.

Por su parte, los libros de entierros son una fuente de información para conocer el nombre del difunto y el lugar de la iglesia en donde eligió su sepultura, sin embargo al estar cerrados los archivos al tiempo de la realización de la presente investigación no tuvimos acceso a ellos, en compensación nos remitimos a fuentes bibliográficas referente reliquias e inhumaciones en las que pudimos entender la concepción acerca del cuerpo muerto y la buena muerte, que aunamos a lo previamente dicho por autores clásicos como Phillippe Ariès en lo referente a la inhumación cristiana que nos permitió tener un panorama más amplio de la manera era efectuada en el siglo XVII.

Por su parte tratamos de usar los testamentos a los que tuvimos acceso para conocer las premisas que los fieles pedían para su ritual mortuorio en el siglo XVII, aunque dicha fuente no fue suficiente, intentamos aprovechar su contenido mediante su análisis por medio de la investigación de Astrid Rojas: *la paz interior y el testamento. El testar como acto liberador. Siglo XVII*, en el que nos explica la función social que cumplían dichos

²⁷ Carmona Ruiz, María Antonia, *La cofradía de Vera Cruz de Baeza: Siglos XVI-XVII*, Sevilla, Departamento de Historia Medieval y Ciencias y Técnicas Historiográficas, 1992.

²⁸ Martínez Aguilar, José Manuel, “Las cofradías novohispanas de Tzintzuntzan. Bienes, prácticas y espacios de devoción” en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, México, El Colegio de Michoacán, 2017, vol. 38, núm. 151.

²⁹ Gisela von Wobeser, *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*, México, Universidad Autónoma de México Instituto de Investigaciones Históricas, 2011.

documentos.³⁰ Acerca del carácter espiritual además del jurídico en que se enmarcaba el testamento encontramos el trabajo de *Hilario Rodríguez: hacer testamento en Jaén durante el siglo XVII*.³¹ Por su parte Isabel Testón en: *el hombre cacereño ante la muerte testamentos y formas de piedad en el siglo XVII*³² habla acerca de las premisas que los agonizantes consideraban al momentos de testar. Eva Mendoza en su obra *La religiosidad popular más allá de la muerte: los testamentos de los escribanos malagueños del siglo XVII*³³ por su parte nos habla del papel que jugó el escribano en la redacción de testamentos.

Conforme a los testamentos podemos encontrar una serie de rituales que los agonizantes piden se efectúen después de su muerte, los cuales son explicados de manera general para el territorio novohispano por María de los Ángeles en: *usos y costumbres funerarias en la Nueva España*,³⁴ para el estudio de los rituales que debían seguirse una vez que se presentaba la muerte, contamos con la obra de Manuel de Lara: *la muerte barroca ceremonia y sociabilidad funeral en Huelva durante el siglo XVII*.³⁵ Para conocer la suntuosidad con la que se llegaron a efectuar estos rituales podemos encontrar las obras de José Jara: *muerte, ceremonial y ritual funerario proceso de cohesión intraestamental y de control social de la alta aristocracia del antiguo régimen (corona de Castilla, siglos XV-XVIII)*³⁶ y Carlos Polanco en: *ceremonial funerario de los Arzobispos de Burgos en la edad moderna (1579-1791)*.³⁷

³⁰ Rojas Vargas, Astrid Guiovanna, “La paz interior y el testamento. El testar como acto liberador. Siglo XVII”, en: *Fronteras de la historia: revista de historia colonial latinoamericana*, Colombia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2005, núm. 10.

³¹ Rodríguez de Gracia, Hilario, “Hacer testamento en Jaén durante el siglo XVII”, en: *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, España, Instituto de Estudios Giennenses, 1993, núm. 149.

³² Testón Núñez, Isabel, “El hombre cacereño ante la muerte testamentos y formas de piedad en el siglo XVII”, en: *Norba: Revista de arte, geografía e historia*, España, Universidad de Extremadura, 1883, núm. 4.

³³ Mendoza García, Eva María, “La religiosidad popular más allá de la muerte: los testamentos de los escribanos malagueños del siglo XVII”, en: *Baética: Estudios de arte, geografía e historia*, España, Universidad de Málaga, 2010, núm. 23,

³⁴ Rodríguez Álvarez, María De Los Ángeles, *Usos y Costumbres Funerarias En La Nueva España*, México, El Colegio de Michoacán, 2001.

³⁵ De Lara Rodenas, Manuel José, *La muerte barroca ceremonia y sociabilidad funeral en Huelva durante el siglo XVII*, España Universidad de Huelva, 1999.

³⁶ Jara Fuente, José Antonio, “Muerte, ceremonial y ritual funerario proceso de cohesión intraestamental y de control social de la alta aristocracia del antiguo régimen (corona de Castilla, siglos XV-XVIII)”, en: *Hispania revista española de Historia*, España, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996, vol. 6, núm. 194.

³⁷ Polanco Melero, Carlos, “Ceremonial Funerario De Los Arzobispos De Burgos En La Edad Moderna (1579-1791)”, en: *Boletín de la Institución Fernández González*, España, Universidad de Burgos, 2007, núm. 234.

Para explicar cómo es que la ritualidad se adapta a los estratos sociales encontramos a José Chasco en: *mandas de difuntos y honras fúnebres practicadas en la villa de Moreda (Álava)*.³⁸ En cuanto a la adaptación que tuvieron los rituales en los territorios novohispanos está Antonio Sánchez con su: *estudio comparativo de los ámbitos funerarios en templos de España e Iberoamérica durante la época Colonial*.³⁹ Para el caso michoacano está el trabajo de Amador Aguilar: *ritos mortuorios y la emblemática en el Michoacán de 1666*⁴⁰ en el que habla acerca de la ritualidad mortuorio que se efectuaba en los recintos sagrados, Sara Sánchez por su parte en: *dales, señor, el descanso eterno... "Muerte y entierro de las elites indias de Michoacán en la época colonial"*⁴¹ habla de los rituales que les confería a las élites indias.

En la mentalidad de la época se creó un nuevo concepto de ver al cuerpo muerto como apunta Juan Ruiz en: *el cuerpo, la muerte y lo sagrado en la Nueva España del siglo XVII: un caso inconcluso en Pátzcuaro*⁴² como solía ser la tradición en España como afirma Rodolfo Clemente en: *notas sobre la desaparición de los "porches" y camposantos eclesiásticos*,⁴³ para el caso del estudio de nuestra región de interés está Francisco Ramírez en: *memorial de la santa vida y dichoso tránsito del buen beneficiado Pedro Plancarte, cura de Capácuaro en el Obispado de Michoacán (1555-1607)*.⁴⁴

Como último paso en el proceso de los rituales del bien morir, está el luto, el cual es explicado por el ya mencionado Manuel de Lara, en su obra *La muerte barroca ceremonia y*

³⁸ Chasco Oyón, José Ángel, "Mandas De Difuntos Y Honras Fúnebres Practicadas En La Villa De Moreda (Álava)", en: *Anuario de Eusko-Folklore: etnografía y paletnografía*, España, Barandiaran Fundazioa, 2007, núm. 46.

³⁹ Frey Sánchez, Antonio Vicente, "Estudio comparativo de los ámbitos funerarios en templos de España e Iberoamérica durante la época Colonial", en: *Fronteras de la Historia*, España, Universidad de Murcia, 2015, vol.18.

⁴⁰ Aguilar, Amador, "Ritos mortuorios y la emblemática en el Michoacán de 1666" tesis de licenciatura, presentada en facultad de Literatura Hispánica, Universidad Nacional Autónoma de México, Noviembre 2016.

⁴¹ Sánchez del Olmo, Sara, "Dales, señor, el descanso eterno..." Muerte y entierro de las elites indias de Michoacán en la época colonial", en: *Historicas Digital*, México, Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones Históricas, (Serie Historia Novohispana 81), 2018.

⁴² Ruiz Guadalajara, Juan Carlos, "El cuerpo, la muerte y lo sagrado en la Nueva España del siglo XVII: un caso inconcluso en Pátzcuaro, 1631", en: *Relaciones 94*, México, El Colegio de San Luis, 2003, vol. XXIV.

⁴³ Clemente Martín, Rodolfo, "Notas sobre la desaparición de los "porches" y camposantos eclesiásticos", en: *Laboratorio de Arte: Revista del Departamento de Historia del Arte*, España, Departamento de Historia del Arte de la Facultad de G. e Historia, de la Universidad de Sevilla, 1999, núm. 12.

⁴⁴ Ramírez, Francisco, *Memorial de la santa vida y dichoso tránsito de el Buen Beneficiado Pedro Plancarte, cura de Capácuaro en el Obispado de Michoacán (1555-1607)*, México, Ábside, 1950.

*sociabilidad funeral en Huelva durante el siglo XVII.*⁴⁵ De esta manera, todos estos rituales estaban basados en lo estipulado por los Concilios Provinciales Mexicanos (1555-1855).⁴⁶ Y bien, para explicarnos cómo es que las creencias en torno a la muerte y los rituales mortuorios tarascos se fueron adaptando a los hispanos católicos, contamos con el análisis de Gerardo Lara⁴⁷ y Guillaume Boccara.⁴⁸

Objetivos:

Para delimitar la información estudiada, nos centramos en tres objetivos principales, lo que nos permitió la estructuración del conocimiento acerca del bien morir en el siglo XVII como exponemos a continuación:

1.- Analizar la conceptualización de la muerte en la sociedad tarasca a partir de los estudios dedicados a la ritualización para resaltar los valores que sustenta esta visión. De igual manera hacer un seguimiento historiográfico de la concepción hispánica sobre la muerte para rescatar los valores, símbolos y naturaleza que compone el sistema de creencias en la religión católica. Para comparar los principales elementos que durante el proceso de colonización ayudaron a la formación de un nuevo contexto sociocultural sobre la muerte.

2.- Conocer cuáles fueron las nuevas instituciones reguladoras de la vida cotidiana, la distribución de la sociedad y de la ciudad en Pátzcuaro en el siglo XVII, para conocer el contexto en el que se desenvolvían los rituales mortuorios.

⁴⁵ De Lara Rodenas, Manuel José, *La muerte barroca ceremonia y sociabilidad... Op., cit.*

⁴⁶ Martínez López Cano, Pilar, *Concilios Provinciales Mexicanos. Época colonial*, México, Universidad Autónoma de México, 2004.

⁴⁷ Lara Cisneros, Gerardo, *El cristianismo en el espejo indígena. Religiosidad en el occidente de la Sierra Gorda*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2017. Lara Cisneros, Gerardo, "Aculturación religiosa en la sierra gorda el Cristo viejo de Xichú" en: *Estudios de Historia Novohispana*, México, Instituto de Investigaciones Históricas Universidad Nacional Autónoma de México, 2002, núm. 27. Lara Cisneros, Gerardo, "Sobre la relatividad de la disidencia o la disidencia como construcción del poder: disidencia y disidentes indígenas en Sierra Gorda, siglo XVIII" en: Castro Gutiérrez, Felipe (coord.) *Disidencias y disidentes en la historia de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2019.

⁴⁸ Guillaume, Boccara, *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglo XVI-XX)*, Ecuador, Ediciones Abya-Yala, 2002.

3.- Exponer los rituales funerarios que con base en el bien morir español se realizaban en Pátzcuaro en el siglo XVII, para entender cómo fue el sincretismo en torno a la muerte que se arraigó en los indios patzcuarences en el siglo XVII.

Interrogantes

Una vez definidos los objetivos se efectuaron las siguientes preguntas de investigación, las cuales fueron fundamentales para realizar las búsquedas y análisis:

1. ¿Cuáles fueron los valores, símbolos y naturaleza que componían el sistema de creencias tarasco e hispánico católico durante el siglo XVI con base en la historiografía?
2. ¿De qué manera la reubicación poblacional, distribución espacial y la fundación tanto de centros administrativos como recintos sagrados para el culto católico en la República de Indios permitió realizar los rituales católicos?
3. ¿De qué manera los indios efectuaban los rituales mortuorios con base en el bien morir en la ciudad de Pátzcuaro en el siglo XVII y cuáles fue el sincretismo que se creó?

Hipótesis:

Con base en nuestros objetivos nos permitimos formular hipótesis que desarrollaremos en cada capítulo, entre ellas se enmarcan los siguientes:

1. La similitud en cuanto a los valores, símbolos y creencias en torno a la muerte que componían la cultura tarasca e hispánica católica durante el siglo XVII, permitió conservar elementos prehispánicos que tuvieran un significado similar en cuanto a las creencias hispánicas, sin embargo los elementos que fueron menos compatibles con el sistema de valores hispánico se trataron de erradicar.

2.-El reacomodo poblacional, la estructuración de la ciudad y la cimentación de centros administrativos y devocionales a la usanza hispánica, permitió el control en las Repúblicas de Indios, lo que provocó que se movieran dentro de una esfera bajo concepciones hispánicas y cristianas católicas. Lo que produjo que los indios se incorporaran a las concepciones del bien morir, que dio paso a que cumplieran con lo establecido para el adecuado funcionamiento de los elementos que enmarcaban la ritualidad funeraria.

3.-La ritualidad hispánica en torno a la muerte que se imponía en los indios de la ciudad de Pátzcuaro debió adaptarse a las costumbres pre hispánicas, que generó una articulación sincrónica de los rituales mortuorios presentes ante la muerte, durante el tratamiento y sepultura del cuerpo muerto hasta el proceso de luto y la conmemoración.

Metodología

Para la elaboración de la presente investigación histórica nos proponemos usar una metodología mixta, que nos permita tomar información de varias fuentes tanto bibliográficas como documentales para su análisis, con la finalidad de obtener una mejor comprensión de la mentalidad y el cambio de ésta en torno a la muerte. Intentaremos que las fuentes que usaremos para el análisis de la muerte sean complementarias unas de las otras, con el objetivo de lograr un mejor resultado en el estudio de la concepción de la muerte en el marco de la religión prehispánica como hispánica católica durante el siglo que permeó durante el siglo XVI y se reforzó en el siglo XVII.

Para trabajar el primer capítulo tomamos como referencia el cuadro comparativo de Delci Torres en el que explica la cultura a la que va a referirse, los ritos funerarios y la creencia que lo enmarcan para explicar de manera teórica la forma de actuar ante la muerte en las culturas de occidente y oriente, por nuestra parte explicamos la ritualidad de la muerte en el siglo XVI, por ser la fecha de contacto entre ambas culturas. Expusimos los rituales mortuorios tarascos en el que presentamos las creencias para comprender el motivo por el que se realizaban de cierta manera los rituales, para proseguir con la explicación de la ritualidad y finalmente el sentimiento que éstos provocaban. En un segundo momento hicimos el mismo ejercicio de explicación y resumen en un cuadro con lo referente a la cultura hispánica de la muerte para el siglo XVI. Para finalizar con la exposición de las similitudes y diferencias en cuanto a los pasos para realizar un correcto ritual mortuario en

las dos culturas, además expusimos los elementos que ayudaron en el tránsito de para la asimilación de la muerte durante el siglo XVI-XVII.

En el segundo capítulo nos detuvimos en la explicación de la estructuración poblacional que permitió a los indios permanecer inmersos en la cotidianidad hispana aún dentro de la República de Indios. Mediante la exposición de la división poblacional y su reubicación, pudimos comprender la convivencia entre las repúblicas de indios y de españoles. Usamos datos de la arquitectura barroca para conocer la importancia que tuvieron los recintos sagrados para el culto católico, de esta forma, mediante el estudio de la labor de las cofradías en los hospitales y catedral, nos fue posible conocer la manera en que los indios de Pátzcuaro se permeaban de los rituales mortuorios con base en el bien morir.

Para el tercer capítulo, nos detuvimos únicamente en conocer la manera en que se efectuaban los rituales mortuorios en Pátzcuaro en el siglo XVII. Dividimos el capítulo en tres apartados en los que expusimos el proceso que debían seguir los católicos una vez presentada la muerte, por lo que conocimos de qué manera se pedía fuera vestido y sepultado el propio cadáver. Prestamos atención en la nueva concepción del cuerpo muerto, como parte de reliquias así como dentro de la mentalidad del bien morir, lo que nos permitió conocer las nuevas concepciones acerca del cadáver. Para finalizar con la exposición del proceso de duelo y la conmemoración funeraria.

Estructura

Dividimos la investigación en tres capítulos en los cuales nos proponemos cumplir con los objetivos planteados, resolver las preguntas de investigación así como comprobar las hipótesis de trabajo.

En el primer capítulo, expusimos cuales fueron las creencias que tenían los tarascos prehispánicos que los llevaba a realizar los rituales mortuorios de cierta manera en determinados lugares, para proseguir con la explicación de los rituales mortuorios que efectuaban los hispanos con base en la religión católica, continuamos con la descripción de cuáles fueron los motivos que ayudaron que en la nueva España se implementaran los rituales mortuorios con base en el bien morir compaginados con los ritos funerarios tarascos

prehispánicos, para finalizar con la exposición de las diferencias y similitudes que tuvieron los ritos funerarios al momento de su contacto en el siglo XVI.

Para el segundo capítulo nos centramos en el estudio de la ciudad de Pátzcuaro, en el que describimos la gobernación que tenía para el siglo XVII, nuestro interés se centró en la forma de convivencia de los indios por lo que explicamos la división de repúblicas de indios y de españoles así como la convivencia entre ambos. Nos fue importante conocer la manera en que la ciudad fue reubicada, la distribución poblacional, la traza de caminos y la erección de centros sagrados para el culto religioso, para comprender de manera insipiente cuales fueron los aspectos de la vida en la ciudad de Pátzcuaro que permitió a los indios adentrarse en las costumbres del bien morir.

Po último, nos centramos en conocer los pasos para la realización de la ritualidad mortuoria que imperaba en el siglo XVII en Pátzcuaro. Nos fue importante conocer la manera en que los indios se adaptaron a los cambios y la forma en se creó una cultura híbrida de la muerte. Comenzamos por exponer la manera en que los indios se desenvolvían en los recintos y cómo esto ayudaba a permearse de los preceptos católicos hispanos en cuanto a la muerte. En seguida conocimos la vestidura, sepultura y mentalidad al cuerpo muerto fue uno de los aspectos que tratamos de explicar ya que en este permeaban componentes de las dos culturas. Para finalizar con la explicación del proceso de luto y los componentes que enmarcaban la conmemoración del difunto.

Fuentes

Para el conocimiento de los rituales mortuorios tarascos en el siglo XVI nos vimos en la tarea de estudiar el discurso narrativo del manuscrito de *La Relación de Michoacán*⁴⁹ y el análisis en conjunto con las láminas que al texto acompañan, ya que es la única fuente escrita de su tipo. En él analizamos el simbolismo que las ilustraciones nos mostraban, pero dado que las fuentes escritas son tan escasas para constatar lo que se estudió tanto en su discurso narrativo como en la representación iconográfica, nos remitimos a los hallazgos arqueológicos de tumbas que se han realizado en distintas regiones del área tarasca con autores como Helen

⁴⁹ Alcalá Jerónimo de, *La Relación de Michoacán*, Op., cit.

Perlstein Pollard,⁵⁰ Claudia Espejel⁵¹ y José Arturo Oliveros Morales,⁵² así como el estudio de los petrograbados encontrados en diferentes zonas de adoración religiosa tarasca, entre ellos las Yácatas. De esta manera pudimos hacer un análisis más amplio de lo que significó la religión tarasca en los rituales mortuorios.

De igual manera, al estudiar las fuentes tanto históricas como arqueológicas, nos percatamos que debíamos hacer un análisis de la posición ideológica que mantenía la sociedad con respecto a la muerte por lo que fue necesario el conocimiento proveniente de diversas estructuras mentales que pudimos extraer de autores como el mesoamericanista Alfredo López Austin⁵³ y Fernand Schwarz.⁵⁴

Para el estudio de los ritos mortuorios con base en los preceptos hispánicos católicos, nos remitimos a lo estipulado en Concilio de Trento.⁵⁵ Nos fue indispensable hacer uso de la cuantiosa información bibliográfica para conocer el contexto religioso que imperaba en España con el fin de comprender el proceso por el cual pasó la concepción de la muerte en torno a la religión, debido a los cambios que se suscitaban en la sociedad, entre los textos más sobresalientes. Para comprenderlo se encuentran el libro de las horas, el *Ars Moriendi* con sus traducciones del latín, al alemán, inglés francés y castellano y los libros del Bien Morir en sus diferentes versiones,⁵⁶ que el clero usaba para impartir el conocimiento a los

⁵⁰ Perlstein Pollard, Helen, "Prehispanic Urbanism at Tzintzuntzan, Michoacan", tesis doctoral, presentada en Anthropology, Columbia University, 1972. Perlstein Pollard, Helen, *Tzintzuntzan's Legacy the prehispanic tarascan state*, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1970. Perlstein Pollard, Helen, "An analysis of urban zoning and planning at prehispanic Tzintzuntzan," en: *American Philosophical Society*, Philadelphia, Independence Square, núm. 1, 1977, pp. 47-68.

⁵¹ Espejel Carbajal, Claudia, *La investigación arqueológica en Michoacán avances, problemas y perspectivas*, México, El Colegio de Michoacán, 2014.

⁵² Oliveros Morales, José Arturo, *Hacedores de tumbas en el Opeño, Jacona, Michoacán*, México, El Colegio de Michoacán, 2004. Oliveros Morales, José Arturo, *El espacio de la muerte*, México, El Colegio de Michoacán, 2006.

⁵³ López Austin, Alfredo, "Fundamento mágico-religioso del poder", en: *Mesoamerican Cultures*, 1976. López Austin Alfredo, "Cosmovisión y pensamiento indígena" en: *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.

⁵⁴ Schwarz, Fernand, *El enigma precolombino. Tradiciones, mitos, símbolos de la América Antigua*, México, Colección Enigmas de la Historia, 1989.

⁵⁵ López de Ayala, Ignacio, *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, Op., cit.

⁵⁶ De la fuente, Pedro, *Breve compendio... Op., cit.* Poza, Juan Bautista, *Práctica de ayuda a bien morir... Op., cit.*

estratos iletrados, así como la producción complementaria en cuanto a las percepciones de la muerte entre los más destacados las obras de *Philippe Ariès*⁵⁷ y *Michelle Vovelle*.⁵⁸

En cuanto al conocimiento de la manera en que se regía el Obispado de Michoacán nos remitimos a fuentes bibliográficas. De primera mano nos basamos en los trabajos de Felipe Castro,⁵⁹ nos acercamos a Isabel Marín en cuanto a los puestos administrativos, para cuestiones de la educación de los indios a Guadalupe Cedeño, para la arquitectura barroca a Igor Cerda y la tradición prehispánica que se mantuvo a Rodrigo Martínez.

En cuanto a la visión de los destinos post mortem del alma y la manera en que eran difundidos nos remitimos al estudio de Gisela von Wobeser.⁶⁰ Nos acercamos a los estatutos que marcaban los Concilios Mexicanos desde el primero fechado en 1555 hasta el tercer Concilio en 1585, en los que se fueron estipulando las normas que debían seguirse en cuanto a los rituales mortuorios así como la manera y condiciones que debían profetizarse a los tarascos, a la par reforzamos ésta información con documentación bibliográfica obtenida de diversas bibliotecas universitarias así como editoriales mexicanas.

Las instituciones y fundaciones que contribuyeron a que los indios pensaran, actuaran y sintieran con base a los preceptos hispánicos católicos, fueron los hospitales, Josefina Muriel⁶¹ presenta como la investigadora más amplia y completa de diversos hospitales y cofradías que podemos complementar con lo presentado por José Manuel Martínez⁶² y el ya mencionado Felipe Castro. En estos recintos podemos encontrar la manera en que se realizaban los rituales mortuorios, y cómo fue que la nueva estructuración de la ciudad se vio reflejado en ellos, principalmente en los testamentos.

⁵⁷ Ariès, Philippe, *L'homme devant la mort*, España, Taurus, 1984.

⁵⁸ Vovelle, Michel, *La mort et l'occident de 1300 à nos jours*, Francia, Gallimard, 1983.

⁵⁹ Castro Gutiérrez, Felipe, "Alboroto y siniestras relaciones... *Op., cit.* Castro Gutiérrez, Felipe, *Los Tarascos y el Imperio español 1600-1740*, *Op., cit.* Castro Gutiérrez Felipe, "Luis de Castilleja y Puruata... *Op., cit.*

⁶⁰ Gisela von Wobeser, *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*, *Op., cit.*

⁶¹ Muriel, Josefina, *Hospitales de la Nueva España*. Tomo 1. Fundaciones del siglo XVI, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.

⁶² Martínez Aguilar, José Manuel, "Reacomodos de población en Tzintzuntzan durante el siglo XVI", en: *Secuencia Revista de Historia y Ciencias Sociales*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2017, núm .97. En línea http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0186-03482017000100006 (Fecha de consulta: 10-04-2020)

Para el análisis de los testamentos contamos con los estudios de Astrid Rojas sobre la función social que cumplían dichos documentos.⁶³ Hilario Rodríguez en cuanto al carácter espiritual además del jurídico que poseen los testamentos de la época. Isabel Testón para conocer lo que el testador debía considerar al realizar el documento.⁶⁴ Y no menos importante la labor del testador por parte de Eva Mendoza.⁶⁵ En cuanto a la manera de la realizar los rituales mortuorios estipulados por el Concilio de Trento Manuel de Lara nos habla de lo sucedido en España y para cotejarlo está la obra María de los Ángeles que nos sirvió de fuente base para conocer las actitudes ante la muerte en todo el territorio novohispano, sin embargo para un análisis más puntual está el trabajo de Carlos Ruiz sobre las inhumaciones. Por su parte Alamy la agencia británica de fotografía nos permitió obtener la ilustración de la vestimenta típica del luto para el siglo XVII.

Nos fue imprescindible hacer uso de la base de datos de Scielo, Dgialnet, Redalyc, inclusive el portal electrónico de varios centros de estudio como la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, El Colegio de Michoacán, La Universidad Autónoma de México, el Comité Mexicano de Ciencias, la Pontificia Universidad Católica de Chile, en la que se encuentra información acerca de la expansión de Europa en los siglos XIV-XV, la irrupción europea siglos XV-XVI y América Colonial Siglos XVI, XVII Y XVIII⁶⁶ entre otros, para conocer cuáles han sido las publicaciones que se han publicado en torno a la muerte, así como de las tesis que se han producido tanto en el ámbito de rituales, muerte, evangelización y el bien morir.

⁶³ Rojas Vargas, Astrid Guiovanna, “La paz interior y el testamento. El testar como acto liberador. Siglo XVII”, en: *Fronteras de la historia: revista de historia colonial latinoamericana*, Colombia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2005, núm. 10.

⁶⁴ Testón Núñez, Isabel, “El hombre cacereño ante la muerte testamentos y formas de piedad en el siglo XVII”, *Norba: Revista de arte, geografía e historia*, España, Universidad de Extremadura, 1883, núm. 4.

⁶⁵ Mendoza García, Eva María, “La religiosidad popular más allá de la muerte: los testamentos de los escribanos malagueños del siglo XVII”, en: *Baética: Estudios de arte, geografía e historia*, España, Universidad de Málaga, 2010, núm. 23.

⁶⁶El sitio en línea de la Pontificia Universidad Católica de Chile <http://www7.uc.cl/iberoamerica/>

Capítulo 1.- La conceptualización funeraria de los tarascos y la occidentalización hispánica en el siglo XVI-XVII a través de su historiografía

En el capítulo nos proponemos analizar la conceptualización de la muerte entre los tarascos a partir de los estudios que se han dedicado a reconstruirla desde diversos enfoques como su ritualidad y arraigo económico así como social en relación a la muerte. Nos interesa subrayar los valores en que se sustenta esa visión, la cual se ha podido analizar desde la historia social y cultural con el apoyo de información extraída de los resultados de investigaciones efectuadas desde diversas disciplinas y con documentos de la época. Nos referimos a la *Relación de Michoacán*, las excavaciones arqueológicas y las diversas interpretaciones que se han encontrado sobre objetos, asentamientos humanos y tumbas en diversos espacios ocupados por esa sociedad mesoamericana. También apoyamos el capítulo en aquellos estudios de carácter antropológico que han contribuido a investigar los usos y costumbres de quienes ocuparon y ocupan las comunidades purépechas en el tiempo histórico.

A lo largo del capítulo, se hace un seguimiento igualmente historiográfico de la concepción hispánica sobre la muerte, que con la llegada de los peninsulares -frailes y conquistadores- se introdujeron en territorio de Michoacán. Se rescatan los valores, los símbolos y la naturaleza católico-cristiana que compone ese sistema de creencias. El ejercicio metodológico descriptivo de ambas visiones y sensibilidades sobre la muerte en el siglo XVI a partir de la llegada europea, nos es de utilidad para transitar en el siguiente capítulo, al análisis de la articulación de ambos mundos, sus creencias y perspectivas, en lo que algunos historiadores y científicos sociales han denominado el sincretismo, hibridación socio-cultural y hasta etnogénesis. Este ejercicio es fundamental para explicar la concatenación de las nociones que se recrean, apropian y arraigan sobre la muerte en el siglo XVII. Nos referimos a las prácticas mortuorias y rituales suntuarias que se desarrollarán y asentarán en los pueblos de indios. Nuestro fin es aterrizar en el capítulo siguiente ese encadenamiento de visiones culturales en la ciudad de Pátzcuaro, en el obispado de Michoacán.

Incorporamos al capítulo un cuadro de cada una de las culturas -tarasca e hispana-, de los ritos funerarios más importantes, de su sistema de creencia y de la serie y de sentimientos que la muerte provoca a nivel de los valores que posee cada una de las cultura;

finalmente desde un análisis comparativo, detectamos los principales elementos en que se basan ambas visiones y que durante el proceso de colonización ayudaron a la materialización de un nuevo contexto sociocultural religioso sobre la muerte, como se examina en el siguiente capítulo.

1.1 Las aproximaciones historiográficas de la conceptualización de la muerte en la sociedad tarasca

Los tarascos, como sociedad ágrafa, transmitía su conocimiento de manera oral, por lo que el único vestigio con el que contamos son los Janamus, de los cuales, la información que nos proporcionan es mínima para el conocimiento de la cultura, como ha explicado Verónica Hernández en sus investigaciones.⁶⁷ No fue hasta después del contacto de los conquistadores y de los evangelizadores a tierras tarascas que se creó el manuscrito, mejor conocido -y en adelante mencionado- como *La Relación de Michoacán* en el que se redactó e ilustraron aspectos de la cosmovisión, rituales, organización social, política, comercio; la creación, auge y caída del Imperio tarasco a causa de la llegada de los españoles, por lo que enfocamos la atención en su contenido, que se clasifica como un “códice mixto” por contar con pictografías que fungen como la escritura en todas las culturas precolombinas y el discurso narrativo característico de la cultura europea, la cual une la tradición griega del relato y la tradición oral prehispánica.

Ya que el principal colaborador de la obra, Jerónimo de Alcalá, era un fraile europeo, el manuscrito se realizó bajo los códigos de los manuscritos europeos medievales, considerando así que en “el modelo tradicional de la edad media en el contenido se ordenaba jerárquicamente en tres categorías; en primer lugar aparece lo referente a la divinidad, después el que tiene que ver con el hombre y finalmente lo relacionado con el ámbito de la naturaleza. El contenido se desarrolla en libros y éstos se subdividían en capítulos.”⁶⁸ Aunque

⁶⁷ Hernández Díaz, Verónica, “Los janamus grabados en la arquitectura prehispánica y virreinal de Tzintzuntzan, Michoacán,” tesis de maestría, presentada en Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de México, junio 2006. Hernández Díaz, Verónica, “El reuso colonial de los janamus en Tzintzuntzan, Michoacán”, en: *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, núm. 96, 2010. *Imágenes en piedra de Tzintzuntzan, Michoacán. Un arte prehispánico y virreinal*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM, 2011.

⁶⁸ Alberú Gómez, María del Carmen, “Relación de Michoacán y el Códice Florentino: La huella medieval en dos códices del siglo XVI”, Tesis Doctoral, presentada en el Departamento de Ciencias de la Antigüedad y de la Edad Media Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Barcelona, Julio 2012, p. 75.

la primera parte esté perdida, los capítulos de los que podemos hacer acopio nos permiten revelar algunos aspectos sobre su cosmovisión.

Claudia Espejel en su libro *La justicia y el fuego. Dos claves para leer la Relación de Michoacán*,⁶⁹ argumenta que el relato en realidad está repleto de rasgos en que Jerónimo de Alcalá interviene y manifiesta su presencia como autor, sobre todo cuando al recoger los testimonios de sus informantes sobre la organización social de los tarascos. Por lo que también se podría pensar que con referencia a temas mortuorios se pudieron plasmar desde la visión europea católica alterándose la realidad de los rituales, a pesar que en el texto la muerte no se describa de una manera violenta, sangrienta y/o poco hortodoxa según los canones católicos, en las representaciones iconográficas es muy notorio el aspecto cruel y atroz con el que se ven plasmadas las imágenes, como lo señala Nuria Salazar era una manera de representar la necesidad que tenía la sociedad de ser evangelizada,⁷⁰ para que las imágenes concernientes a la muerte tuvieran un impacto caótico en el virrey Antonio de Mendoza y así los frailes pudieran justificar su estadía en el Imperio.

A pesar de dichas limitantes que presenta el manuscrito, las técnicas y colores que fueron usadas en la elaboración de las ilustraciones de la *Relación de Michoacán*, fueron las primeras en su tipo en América, pues son los recursos y la tradición estética medieval así como mesoamericana los que se combinan. Este aspecto hace de esta obra un caso único en donde se armonizan dos culturas, y ese es otro de los elementos que nutre de una riqueza etnográfica, histórica y cultural la obra en su conjunto. Así, este documento con el paso del tiempo se ha convertido en un instrumento de sumo valor histórico y de una gran riqueza etnográfica para quienes estudian a los tarascos antes de la llegada de los españoles a la región.

Por lo que los estudios que han realizado los científicos sociales han sido amplios desde la publicación del manuscrito en 1869 como libro impreso hasta nuestros días, los enfoques por los que ha sido abordado han sido enriquecedores y complementarios al texto

⁶⁹ Espejel Carbajal, Claudia, *La justicia y el fuego dos claves para leer la Relación de Michoacán. Dos claves para leer la Relación de Michoacán*, México, El Colegio de Michoacán, 2008.

⁷⁰ Salazar Simaro, Nuria, “El arte en tiempos de Fray Bernardino de Sahagún. Tres obras ilustradas del siglo XVI,” en: Paniagua Pérez, Jesús, Viforcós Marinas, María Isabel, (coordinadores), *Fray Bernardino Sahagún y su tiempo*, Universidad de León, Instituto Leones de Cultura, España, 2000, p. 301.

mismo. Sin embargo para fines de nuestra investigación nos limitaremos a exponer los concernientes a temas funerarios.

El arqueólogo, José Corona Núñez, en 1957, es el primero en hablar temas referentes a la muerte con base en la ya citada *Relación de Michoacán*. El autor en *Mitología Tarasca*,⁷¹ hace una recopilación de la cosmovisión tarasca y más tarde en 1988 en *Historia de los Antiguos Habitantes de Michoacán desde su Origen hasta la Conquista Española*⁷² complementa información acerca de los tarascos haciendo referencia a los lugares, dioses, animales y colores relacionados con la muerte, así como la simbología religiosa dentro de la concepción prehispánica tarasca.

Cristina Monzón por su parte en su trabajo *Los principales dioses tarascos: un ensayo de análisis etimológico en la cosmología tarasca*⁷³ proporciona datos novedosos acerca de las deidades mediante el análisis morfológico de los términos usados en la *Relación de Michoacán*, lo que nos permite conocer la cosmovisión tarasca en general, además compara el trabajo realizado anteriormente por diversos autores acerca del significado de los nombres.

Posteriormente Roberto Martínez trabajó la muerte y destinos Postmortem entre los tarascos prehispánicos con un texto titulado de la misma manera⁷⁴ y en *Cuiripu: cuerpo y persona entre los antiguos p'urhépecha de Michoacán*⁷⁵ que con base en *La relación* complementa su investigación con datos históricos, etnológicos y antropológicos con los que recrea las creencias en torno a la vida después de la muerte y dentro de los espacios míticos el tratamiento del cuerpo muerto así como su representación.

Con base en las obras referidas encontramos que la muerte entre los tarascos significaba renacer en compañía de la deidad principal –el fuego-. Así la simbología religiosa dentro de la concepción prehispánica tarasca hablaba de los lugares de la muerte, mismos que los Dioses estipularon, como fue el caso de Pátzcuaro,⁷⁶ “en este lugar, y no en ningún

⁷¹ Corona Núñez, José, *Mitología tarasca*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957.

⁷² Corona Núñez, José, *Historia de los Antiguos Habitantes de Michoacán desde su Origen hasta la Conquista Española*, México, Balsal Editores, 1988.

⁷³ Monzón, Cristina, “Los principales dioses tarascos: un ensayo de análisis etimológico en la cosmología tarasca”, en: *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, México, El Colegio de Michoacán, vol. XXVI, núm. 104, 2005.

⁷⁴ Martínez González, Roberto, “Muerte y destinos Postmortem entre los tarascos prehispánicos”, en: *Anales de Antropología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, vol. 47, núm. 1, 2013.

⁷⁵ Martínez González, Roberto, *Cuiripu: cuerpo y persona entre los antiguos p'urhépecha de Michoacán*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2013.

⁷⁶ Pátzcuaro que significa donde está la piedra en la entrada de donde se hace la negrura del paraíso. Corona Núñez, José, *Historia de los Antiguos Habitantes... Op., cit.*, p. 92.

otro, estaba la puerta del cielo por donde descendían y subían los dioses.”⁷⁷ Por lo que el agua se manifestaba como el portal de tránsito de la esencia del individuo. Así como el agua, el fuego -que era venerado como su Dios principal-, fue el elemento purificador de la esencia del cuerpo al ser incinerado y el humo que se producía de la quema de éste era el medio de contacto con las divinidades.⁷⁸ Así el color negro como símbolo de la noche por extensión lo era de la muerte.⁷⁹

Además de estudiar el discurso narrativo de la *Relación de Michoacán* también nos adentramos al análisis de las representaciones iconográficas que acompañan al documento mediante las cuales podemos esclarecer las insignias que representaban a cada nivel dentro de su estrato en la sociedad. Como marco de referencia a las investigaciones previas efectuadas sobre el tema de las imágenes que se han estudiado acerca de la muerte nos apoyamos en los estudios realizados por Gerardo Sánchez,⁸⁰ Nuria Salazar,⁸¹ Carmen Alberú,⁸² y Claudia Espejel,⁸³ para comprender el uso de los colores y técnicas de pintura que solían utilizarse en Mesoamérica para la pigmentación de los códices nos basamos en Hans Roskam,⁸⁴ Élodie Dupley⁸⁵ y Samuel Martí.⁸⁶ Estos estudios nos sirvieron para dilucidar nuestra propia interpretación de las imágenes en lo referente a la muerte, para posteriormente cotejar dicha información con los hallazgos arqueológicos como más adelante expondremos.

⁷⁷ Alcalá, Jerónimo de, *La Relación de Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2013, p.37.

⁷⁸ Corona Núñez, José, *Mitología Tarasca*, *Op., cit.*, p. 16.

⁷⁹ Corona Núñez, José, *Historia de los Antiguos Habitantes... Op., cit.*, p. 65.

⁸⁰ Sánchez Díaz, Gerardo, "Los manuscritos y las ediciones de la Relación de Michoacán: su impacto historiográfico", en: *Tzintzun*. Revista de Estudios Históricos, Instituto de Investigaciones Históricas, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, núm. 40, 2004, p. 40.

⁸¹ Salazar Simaro, Nuria, "El arte en tiempos de Fray Bernardino de Sahagún..." *Op., cit.*

⁸² Alberú Gómez, María del Carmen, "Relación de Michoacán y el Códice Florentino..." *Op., cit.*

⁸³ Espejel Carbajal, Claudia, *La justicia y el fuego... Op., cit.*

⁸⁴ Hans Roskamp, "El lienzo de Jucutacato, la historia sagrada de los nahuas de Jicalán, Michoacán", en: *Arqueología Mexicana*, México, 2013, núm. 123, vol. 21. Hans Ronskamp, "El carari indígena y las láminas de la *Relación de Michoacán*: Un acercamiento", en: Alcalá, Jerónimo, *La Relación de las ceremonias y los ritos y población gobernación de los indios de la provincia de mechoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2000.

⁸⁵ Dupey García, Élodie, "El color en los códices prehispánicos del México Central: identificación material, cualidad plástica y calor estético", en: *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, núm. 1, vol. 45, 2015.

⁸⁶ Samuel, Martí, "Simbolismo de los colores, deidades, números y rumbos," en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, vol. 2. 1960,

1.1.1 La ritualidad de la muerte en la sociedad tarasca

Para comprender los rituales funerarios retomamos algunos de los planteamientos hechos por Delci Torres quien expone que los rituales se implementan como la manera de entender la pérdida física de un individuo, al igual que muestran el prestigio que ese individuo tenía en vida. La autora señala que en la historiografía se advierten como estrategias simbólicas que ofrecen a la sociedad tranquilidad ante la incertidumbre que genera al tener incierto el destino después de la muerte. El análisis de los rituales mortuorios según Torres ha permitido a los historiadores estudiar en una sociedad determinada como se mezclan de los elementos sagrados y profanos que los enmarcan.⁸⁷ Para funcionar como amortiguadores sentimentales de la pérdida humana. Así “lo sagrado define el mundo de la realidad, que es la base para todas las formas y comportamientos significativos en la sociedad.”⁸⁸

Los rituales funerarios son representaciones de modos de vida de una sociedad. Expresiones de verdades eternas que logran la integración y unidad de los valores culturales. De igual forma para los individuos ser partícipes de elementos sagrados permite en el caso de la muerte a los afectados tener alivio al sentir la conexión con lo divino. En los rituales mortuorios se refuerza el sentido de supervivencia eterna fuera del plano terrestre en sus acciones cotidianas. Los rituales mortuorios generan orden y sentido mediante las estrategias simbólicas que regulan las relaciones entre el individuo y su cultura.⁸⁹ Lo que genera el proceso de luto para entender la muerte del cuerpo y la ausencia del ser cercano. Es así que los rituales responden a tres tipos de funciones:

- Psicológicas: como terapia para entender los sentimientos
- Sociológica: generando vínculos con la sociedad
- Simbólica: escenifica el rito de la vida terrena con la divina.⁹⁰

⁸⁷ Torres Delci, “Los rituales funerarios como estrategias simbólicas que regulan las relaciones entre las personas y las culturas” en: *Sapiens. Revista universitaria de Investigación*, Venezuela, Universidad Pedagógica Experimental Libertador, núm.7, vol. 2, 2006, p. 107.

⁸⁸ Torres, Delci, “Ritos de paso: Ritos funerarios (La búsqueda de la vida eterna),” en: *Paradigma*, núm.1, vol.27, 2006, s/p. En línea: <http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1011-22512006000100013&lng=es&nrm=iso>. ISSN 1011-2251 (fecha de consulta: 20-04-2020).

⁸⁹ Torres Delci, “Los rituales funerarios como estrategias...” *Op., cit.*, p. 107.

⁹⁰ *Ibidem.*, p.111.

Es entonces cuando la muerte y su ritualidad dependerán de la cultura en que se viva la defunción. Los ritos mortuorios en el tiempo histórico mantienen un orden social al manifestarse con apego a ciertas normas y en lugares determinados, así como menciona Harner Michael, en los ritos “no es el lugar ni los instrumentos los que poseen el grado adecuado de sacralidad, a través de los ritos de iniciación se les introduce a los agentes en un estado sagrado.”⁹¹ Acorde a las consideraciones de Delci Torres para la “antropología, hacen referencia a creencias, a órdenes extra empíricas y a poderes místicos. En sociología, el rito alude a un acto, por lo general religioso, con acciones prescritas y por tanto, repetidas, para la realización de un culto religioso.”⁹² Con base a estas premisas podremos entender los rituales mortuorios.

1.1.1.1 El rito mortuorio de los señores principales tarascos

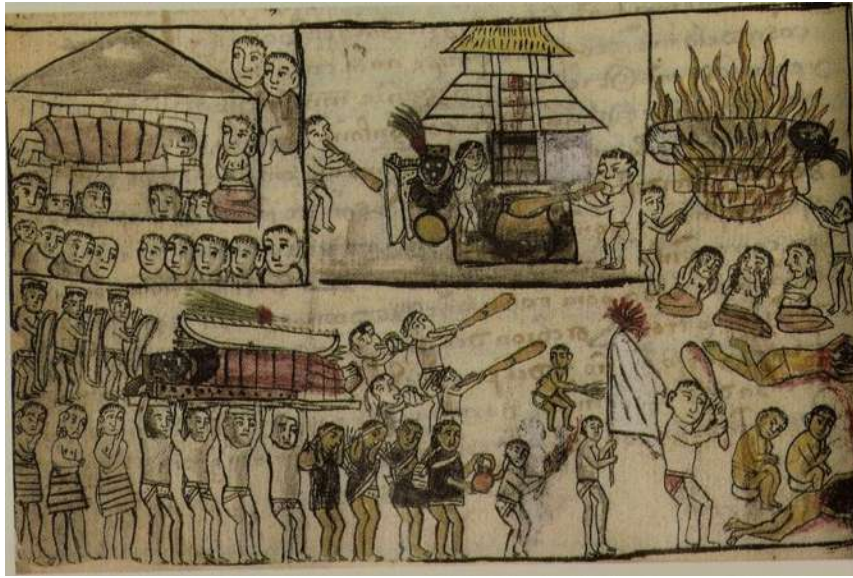
Si revisamos la *Relación de Michoacán*, en el pasaje que refiere a la muerte del máximo soberano, podemos decir que la pérdida del cazonci fue la más emblemática en la sociedad tarasca de acuerdo con el discurso narrativo que en ella se dedica a ese pasaje, así como al número de las láminas que describen el funeral. En el documento podemos percatarnos que al señor principal era al único que en su ritual mortuorio se incineraba, debido a que quemar su cuerpo permitía la conexión directa con el fuego -la deidad principal *curicaueri* traducida como “el que sale haciendo fuego”⁹³- por lo que tanto, el fuego era el elemento de conexión correspondiente al Dios. El fuego permitía que el humo que se emite de la quema fuera el portal por el que se llegaba al dios supremo, como se ilustra en la imagen presentada a continuación.

⁹¹ “Not the place, instruments... possess the suitable degree of sanctity. The first phase... is to impart this quality to them though initiatory rites... which introduce the agents... into a consecrated state.” Harner, Michael, “The enigma of aztec sacrifice”, en: *Natural History*, New School for social research, EE.UU, núm. 4, vol. 86, 1977, p.80.

⁹² Torres, Delci, “Ritos de paso...” *Op., cit., s/p.*

⁹³ Monzón, Cristina, “Los principales dioses tarascos...” *Op., cit., p. 143.*

Imagen número 1.- Ritual mortuorio del máximo soberano –*cazonci*-.



Fuente: Alcalá, Jerónimo de, *La Relación de Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2013, p. 220.

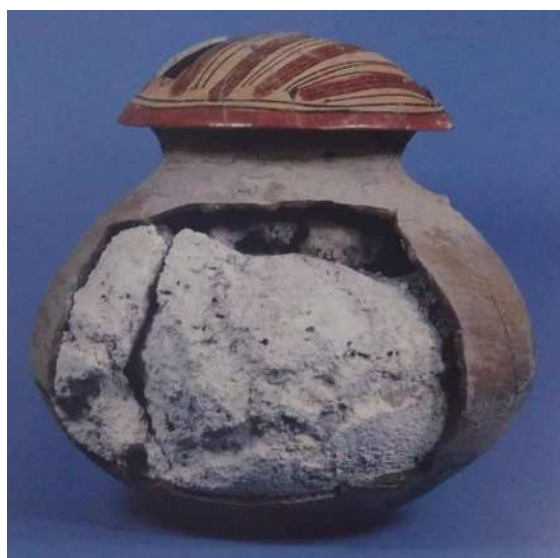
La lamina –imagen número 1- está dividida en tres partes, comenzaremos explicándola en forma de espiral de la parte izquierda superior en la que se presenta la muerte del máximo soberano. La escena sucede en su casa y alrededor de él está la gente del pueblo que ha sido avisada del fallecimiento del *cazonci*. Enseguida comienza el cortejo fúnebre, y siguiente abajo hacia de izquierda a derecha, observamos cómo es llevado hacia el lugar donde será cremado, ya que retornaba a los brazos del dios creador –el gran fuego-. El ritual comenzaba a media noche y terminaba al amanecer, en ese tiempo se tomaba a los que serían sacrificados como acompañantes- sirvientes del *cazonci*-, los cuales aparecen en la parte inferior derecha. En cuanto al proceso de cremación del señor principal, concordamos con las ideas de Roberto Martínez en las que expresa que la intención de quemar el cuerpo evitaba que la carne fuera consumida en “el infierno telúrico”, lo que propiciaba que el personaje conserve la fuerza vital y retorne directamente a la divinidad.⁹⁴

Al amanecer se tomaban las cenizas y se colocaban en una urna de cerámica –como se muestra en la imagen número 2-, y se le ataviaba con todas las insignias que solían identificarle plumas en la cabeza, cascabeles de oro con adornos turquesa en los tobillos, rodela de oro a manera de collar, orejeras de oro que colgaban del trenzado de plumas, un

⁹⁴ Martínez González, Roberto, “Muerte y destinos postmortem...”, *Op., cit.*, p. 227.

etro con una rodela, una calabaza en la que cargaba sus flechas y un arco. Los objetos puestos como ajuar, le daban importancia y significado al sujeto muerto lo que en conjunto conforma un ámbito sagrado, es decir producía modificaciones en el plano social, pues todo el ritual de la muerte alejaba al difunto del estado natural de la muerte. De acuerdo a Leonardo Gonzales en tanto lo sagrado es una fuerza oculta que se recrea en el culto al muerto y cuya expresión es clara en la arquitectura funeraria y en el ajuar.⁹⁵ De acuerdo con Fernand Schwarz entendemos que la presencia de “una máscara se convertía en la sede del espíritu... los ojos abiertos podían significar el nacimiento del difunto en el otro mundo”⁹⁶

Imagen número 2.- Urna de cerámica con tapadera y con ceniza en el interior.



Fuente: Boehm de Lameiras Brigitte, *El Michoacán antiguo*, México, El Colegio de Michoacán, 1994, p. 180.

Una vez con los todos los atavíos puestos en la urna de cerámica se procedía a enterrarla justo al pie de la *yácata* -como la que se muestra en la imagen número 1 en la parte central superior-. Aunque la tierra era considerada como una madre por ser protectora,⁹⁷ las personas que fueron sacrificadas servían como tapete humano, ya que los restos del *cazonci* no debían tocar la tierra ya que “la tierra se come al muerto si se deja a su merced, la tierra

⁹⁵ Moreno Gonzales, Leonardo. “Una aproximación a la sociología religiosa de la cultura prehispánica Guane: muerte y prácticas funerarias”, en: *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, Colombia, Universidad Industrial de Santander, núm. 1, vol.17, 2012, p. 8.

⁹⁶ Schwarz Fernand, *El enigma precolombino. Tradiciones, mitos, símbolos de la América Antigua*, México, Colección Enigmas de la Historia, 1989, p. 151.

⁹⁷ Corona Núñez, *Historia de los Antiguos Habitantes...*, *Op., cit.*, p. 25.

no debe aplastar el alma.”⁹⁸ Después de colocar una capa de hombres que rodeara la urna con las cenizas del soberano terminaba el cortejo fúnebre. Así el ceremonial funerario aseguraba el renacimiento en el más allá, ya que la muerte no era más que una etapa en el camino de la vida del hombre tarasco prehispánico.⁹⁹

1.1.1.2 La muerte en guerra y los sacrificios

Nuevamente recurrimos a la *Relación de Michoacán* para encontrar que las personas destinadas a ser acompañantes-sirvientes del *cazonci* o bien servir de cubierta a su cuerpo muerto al ser enterrado, eran los capturados en guerra que posteriormente serían sacrificados en los principales centros de adoración –las *yácatas*- mediante una ceremonia de veneración y purificación. Así a los comunes sólo les quedaba vanagloriarse de poder ser sacrificados en guerra. Al pertenecer a una sociedad basada en los valores de la guerra, dar su vida por los dioses y a la vez el beneficio de todo su pueblo se convertía en su mayor osadía, al entregar no sólo la vitalidad sino también el carácter y la personalidad como menciona Roberto Martínez.¹⁰⁰ Por otra parte, se manifestaba el honor para él y su familia. Así que “los rituales y costumbres funerarias entre los tarascos tenían que ver no sólo con la preparación y despedida del cadáver, sino también con la satisfacción social de los familiares y amigos a la permanencia del espíritu heroico de quien había fallecido.”¹⁰¹ Como reflexión propia podemos concluir estos signos de valentía que demostraban los sacrificados ya fuera para hacer compañía a los señores principales o por el gran privilegio que era dar ser alimento para los dioses y así mantener los ciclos de la vida con la ofrenda de su ser, no podían tener otra connotación sino la de honor.¹⁰²

Con base en investigación previa acerca de los tarascos inferimos que la razón de que los sacrificados fueran los hombres era una muestra clara del sentido masculino que tenía la guerra entre los tarascos ya que el cometido de las mujeres era de procreación, cuidar de los hijos y la familia como medio de conservación de la población, que a su vez el ser un pueblo

⁹⁸ Oliveros Morales José Arturo, *El espacio de la muerte*, México, El colegio de Michoacán, 2006, p.145.

⁹⁹ Schwarz Fernand, *El enigma precolombino... Op., cit.*, p. 146.

¹⁰⁰ Martínez González, Roberto, *Cuiripu: Cuerpo... Op., cit.*, p.37.

¹⁰¹ Torres, Delci, “Ritos de paso...” *Op., cit.*, s/p.

¹⁰² Muciño Vega, María del Mar, “*La Relación de Michoacán* y el sentimiento hacia la muerte en la sociedad tarasca”, tesis de licenciatura, presentada en facultad de Historia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, diciembre 2016, p. 108.

con mayor número de habitantes hacía más complicada la labor de captura y de esa manera conservaban su poder dominante, de igual forma al procrear a más personas ya fueran hombres o mujeres, bajo el control de la sociedad en la que cada individuo tiene un rol específico se obtienen mayor número de trabajadores para realizar las labores cotidianas que se ven reflejados directamente a la guerra, lo cual potenciaba el nivel de desarrollo.¹⁰³

1.1.1.3 La muerte mediante la ejecución de justicia

Gracias a la *Relación de Michoacán* sabemos que para los tarascos los principales motivos para que en el sistema jurídico se castigara con la muerte, era que las personas no cumplieran con sus obligaciones en la guerra o en la sociedad, ya que la primera actividad era de la mejor organizada, al fallar alguno de sus miembros, al momento de la conquista de un poblado por pequeño que fuera se veía disipada su labor sin la obtención de todas las ganancias que de un solo lugar podían obtener, por lo que era castigado con la muerte infame y la peor reputación que podían tener ante los ojos de la sociedad.¹⁰⁴ Es así como en el manuscrito se describe la rigurosa mentalidad del honor, incluso los tarascos dotaban de tiempo para que pudieran rectificar sus acciones, con la intención que el pueblo trabaje satisfactoriamente que en consecuencia crea la obtención de bienes.

De tal manera que toda la sociedad giraba en torno a lo que se realizaba en cuanto a la muerte por sacrificio: las cosechas, las mantas, el cultivo, la pesca, la artesanía, la metalurgia, etc. Éstas actividades servían para darle de comer a los dioses y que éstos pudieran devolver su atención con mayores beneficios. De esta manera se contaba con los medios necesarios para alcanzar la encarnación con la divinidad como bien menciona Roberto Martínez.¹⁰⁵

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ *Ibidem.*

¹⁰⁵ Martínez González, Roberto, “Muerte y destinos postmortem...”, *Op., cit.*, p. 224.

1.2.1 Las referencias arqueológicas acerca de la muerte entre los tarascos

Para cotejar la información que está inscrita en la *Relación de Michoacán* nos acercarnos también a los descubrimientos arqueológicos y sus resultados que comenzaron entre 1937 y 1946. En los primeros que se realizaron varias temporadas de investigación arqueológica en Tzintzuntzan por haber sido la capital tarasca. Entre los pioneros que encabezaron la zona se encuentran Alfonso Caso y Jorge Acosta Daniel Rubín de la Borbolla. Una de las principales actividades realizadas fue la limpieza del escombro que cubría las *yácatas* de Tzintzuntzan.¹⁰⁶ Conforme a lo que dice *La Relación de Michoacán* la estructura de las *yácatas* se fundó bajo contexto religioso sagrado por la adoración y rituales que se efectuaban a los dioses, además de mantener su supremacía al ser la sede de prácticas administrativas, políticas y judiciales. Motivo por el cual fue imprescindible su exploración.

1.2.1.1 Los hallazgos acerca de los señores principales

La Relación de Michoacán habla que sólo los señores principales podían ser incinerados, y sus restos debían ser inhumados junto con la ornamentación que les representaba en la vida terrenal. Gracias a las excavaciones arqueológicas es que se encontró junto a las *yácatas* - próximas a los conjuntos habitacionales de los nobles- los restos funerarios de hombres y mujeres junto a sus respectivas insignias, se exploraron diez entierros encontrados a distintas profundidades. Los entierros en torno a los centros de adoración sagrada se debían a que “los pueblos necesitan legitimarse por medio del enlace milagroso con una divinidad protectora en un lugar sagrado.”¹⁰⁷ De esta manera se presentaba la dignidad que enmarcaban las élites, mostrando de esta manera el poder que tuvieron en vida.

Con base en los descubrimientos arqueológicos, en los entierros masculinos se ha podido encontrar orejeras, bezotes, argollas de oro con adornos laminados; pinzas y brazaletes adornados con cascabeles, herramientas de cobre,¹⁰⁸ pipas de barro así como tampones de obsidiana del oído y los labios.¹⁰⁹ Para el caso femenino se registraron agujas

¹⁰⁶ Espejel Carbajal, Claudia, *La investigación arqueológica en Michoacán avances, problemas y perspectivas*, México, El Colegio de Michoacán, 2014, p. 28.

¹⁰⁷ López Austin Alfredo, “Fundamento mágico-religioso del poder”, en: *Estudios de la cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, núm. 12, 1976, p. 40.

¹⁰⁸ Castro Leal, Marcia, *Tzintzuntzan capital de los tarascos*, México, Gobierno de Michoacán, 1986, p.187.

¹⁰⁹ Perlstein Pollard Helen, “Prehispanic Urbanism at Tzintzuntzan, Michoacan”, tesis doctoral, presentada en Anthropology, Columbia University, 1972, p. 83.

de cobre, alfileres con remate de cascabeles, brazaletes, barras horizontales con cabezas de animales o cascabeles rematando ambos extremos,¹¹⁰ grandes cantidades de cerámica policromada y restos de tela tejida con campanas de cobre. Entre los entierros se descubrió una alta incidencia en la mutilación dental tanto para hombres como para mujeres.¹¹¹ Pertenecientes a las clases altas de la sociedad como lo podemos observar en *la Relación*.

1.2.1.2 Los restos de los sacrificados

De igual forma se realizó la exploración del talud norte en la gran plataforma sobre la que se levantan las *yácatas*, donde se encontró un osario, que era dedicado a los restos de los capturados en guerra y sacrificados, ya que como menciona *La Relación de Michoacán* los elegidos para el sacrificio eran llevados a las *yácatas* en donde sus cabezas se alzaban en unos varales.¹¹² Por lo que los ritos mortuorios con mayor dignidad los encontramos en los señores principales, por ser representante del dios del fuego en la tierra; los capturados en guerra que eran sacrificados para ser alimento de los dioses y sustento del gobernante, creyendo de esta manera que los dioses se devolverían a ellos con gratitud, aunado que la ritualidad mortuoria se efectuaba en las *yácatas* lugares sagrados, en donde se efectuaba el enlace con las divinidades.

1.2.1.3 Los entierros de la gente común

Con base en las excavaciones arqueológicas en el territorio que perteneció a la sociedad tarasca es que se han encontrado otros entierros funerarios en lugares como el Opeño, las Milpillas y Loma Alta, entre otros.¹¹³ Los restos encontrados en esos lugares se limitan a “ofrendas sencillas, compuestas por puntas de proyectil, alfarería, objetos de piedra y figurillas antropomorfas de barro cocido”,¹¹⁴ además estos restos se han encontrado junto a las zonas habitacionales que una vez pertenecieron a la “gente común”. Es así que se puede

¹¹⁰ Castro Leal, Marcia, *Tzintzuntzan capital de los tarascos, Op., cit.*, p.147.

¹¹¹ Pollard Perlstein, Helen. *Tariacuri's Legacy the prehispanic tarascan state*, Oklahoma, University of Oklahoma press, 1970, p. 37.

¹¹² Alcalá, Jerónimo de, *La Relación de Michoacán...*, *Op., cit.*, p. 183.

¹¹³ Oliveros habla de todos los lugares que ha hecho excavaciones en: Oliveros Morales, José Arturo. *El espacio de la muerte*, México, El Colegio de Michoacán, 2006.

¹¹⁴ Oliveros Morales, José Arturo. *Hacedores de tumbas en el Opeño, Jacona, Michoacán*, México, El Colegio de Michoacán, 2004, p.14.

considerar que la zona de entierros explorados hasta ahora, se determinaba dependiendo a que nivel se pertenecía según la estratificación social.

Delci Torres en su investigación acerca de los ritos mortuorios de la civilización oriental y occidental desarrolló una metodología en donde de forma resumida explica el proceso explicativo que siguió en su investigación, a través de la elaboración de cuadros. El modelo creado por esta autora nos pareció muy oportuno en el caso de nuestra investigación para precisar algunos de los aspectos por ella utilizados: cultura analizada, rito funerario y creencia. Por nuestra parte utilizamos ese modelos y lo enriquecemos al incorporar al análisis, en el caso la cultura tarasca prehispánica, los sentimientos que causaba la muerte. Así que en el cuadro número 1, comenzamos por definir las creencias que sobre la muerte tenían los tarascos, las cuales cruzamos con los ritos funerarios que desarrollaron, los cuales estaban vinculados a esas creencias, para finalizar, con una relación de los sentimientos que podía causar la muerte entre ellos la muerte de acuerdo con el sistema de valores culturales que profesaban.

Cuadro número 1.- Sistema de creencias, ritos funerarios y valores de los tarascos sobre la muerte

CULTURA	CREENCIA	RITO FUNERARIO	TIPO DE SENTIMIENTO QUE CAUSABA
Los tarascos prehispánicos	La muerte era un paso a otra forma de vida. Creencia religiosa: Permanecer en compañía de la deidad principal, el sol.	Para los señores principales: -Atavío del cuerpo muerto -Cremación. -Inhumación en los recintos sagrados. Para los guerreros más distinguidos: -Por su valor en la guerra eran inhumados para servir a los señores principales en su estadía con la deidad principal. Resto de la población: -Eran inhumados junto a los espacios residenciales. Duelo. -Se efectuaba en la casa del doliente. -Conservar la casa limpia. -Mantener el honor del difunto.	-Pesar-dolor-aflicción-pérdida-tristeza. -Debido a la defunción de un ser cercano. En el caso de los guerreros honor-orgullo-distinción-dicha. -Por ser merecedor de acompañar al dios principal. Quienes cometían trasgresiones a la ley deshonora-vergüenza-humillación-indignación-pérdida del estatus social.

Fuente: Alcalá, Jerónimo de, *La Relación de Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2013. Boehm de Lameiras Brigitte, *El michoacán antiguo*, México, El Colegio de Michoacán, 1994. Corona Núñez José, *Mitología tarasca*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957. Espejel Carbajal Claudia, *La investigación arqueológica en Michoacán avances, problemas y perspectivas*, México, 2014. El Colegio de Michoacán. Heller, Agnes, *Teoría de los sentimientos*, España, Editorial Fontana, 1980. Martínez González, Roberto, “Muerte y destinos Postmortem entre los tarascos prehispánicos”, en: *Anales de Antropología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, vol. 47, núm. 1, 2013. Oliveros Morales José Arturo, *El espacio de la muerte*, México, El Colegio de Michoacán, 2006.

Esta metodología nos permitió determinar que en todas las sociedades la ausencia por muerte de un ser cercano provoca sentimientos de tristeza, pena y dolor pues ponía de manifiesto lo perecedero de la vida. Sin embargo para la creencia tarasca la muerte significaba sólo un paso hacia otra forma de vida. Lo cual les permitía permanecer junto al sol, representado por su deidad principal el Dios Curicaueri o el gran fuego. Por su parte, el rito funerario dependía del gremio al que se perteneciera.

De esta manera, el ritual funerario se dividía en los más suntuosos correspondientes a los señores principales: a quienes su cuerpo muerto debía ser ataviado. El cadáver se vestía con las insignias que lo caracterizaban según su cargo. Previamente ataviado el cuerpo se

cremaba con una mascarilla que simbolizaba su ser. La inhumación de las cenizas se situaba dentro de los principales centros de adoración -las yácatas-, ésta se realizaba junto con los cuerpos de los acompañantes que se purificaban mediante el sacrificio.

A los guerreros y acompañantes de los señores principales: la muerte les correspondía por sacrificio. Se realizaban de igual manera en las yácatas mediante una ceremonia de veneración y purificación. El cuerpo muerto podía servir de alimento a las clases altas y su familia, así como acompañamiento de los señores principales en su inhumación.

Así, a los señores principales recibían la más suntuosa ceremonia, en la que sólo él podía ser incinerado debido a que la quema producía humo lo que permitía la conexión de la tierra con el cielo para llegar al sol. Como pueblo guerrero, el combatiente caído en acción, a quien caía un rayo, el ahogado, hasta llegar a los prisioneros de guerra y esclavos que eran sacrificados se les confería la misma dignidad de honor y se experimentaba el orgullo de ser acompañantes de la deidad principal. Por lo que la muerte del dirigente y los hombres honorables además del dolor inevitable causado por la pérdida física generaba orgullo distinción y dicha.

Para el resto de la población les correspondía ser inhumados junto a los recintos residenciales -como lo vimos parrados atrás- con la vestimenta que la caracterizaba sin mayor ritualidad, consideramos que su muerte causaba dolor sin tener mayor repercusión en la sociedad. Sin embargo la gente del común o de la nobleza que trasgredía la ley, la condena era la muerte por porra, lo que causaba deshonor, vergüenza, humillación, indignación y claramente pérdida del estatus social.

Ahora bien la manera de guardar luto y llevar el proceso el duelo en la sociedad tarasca era manteniendo la casa limpia, de ser el caso guardar celibato y conservar el honor o la memoria del recién fallecido, mientras que para manifestar el luto los vecinos acudían a la casa del doliente para brindar consuelo.¹¹⁵

¹¹⁵ Alcalá, Jerónimo de, *La Relación de Michoacán...*, *Op., cit.*, p. 202.

1.2 La ritualidad hispánica católica en torno a la muerte

Por su parte la ritualidad hispánica católica concerniente a la muerte en el siglo XVI-XVII giró en torno a salvar el alma. Una entidad eterna que no se separaba del cuerpo hasta dos horas después de la defunción.¹¹⁶ La creencia mortuoria se regía en que la manera de vivir determinaría el destino eterno del alma, conforme a lo establecido por la Iglesia, después de la muerte mediante un juicio individual presidido por Dios, el alma podría descansar a perpetuidad en el cielo o sufrir eternamente en el infierno, dependiendo los actos realizados conforme a las normas civiles y eclesiásticas. Por su parte las almas que no estaban tan puras como para llegar directamente al cielo ni tan pecaminosas para caer en la oscuridad del infierno, su destino era el purgatorio, en él se depuraba el alma de todo rastro de pecado y una vez alcanzada la purificación se tenía acceso al cielo.¹¹⁷

1.2.1 La concepción hispánica de la muerte siglo XVII

Para la cultura católica cristiana en el siglo XVI, se hablaba de dos tipos de muerte, como menciona Luisa Haindl la muerte del cuerpo y la muerte del alma.¹¹⁸ La primera era aquella que alcanzaba al moribundo preparado y rodeado de los suyos, en lo que se conocía como “muerte domada” y su sepultura sería individual, lo que Philippe Ariès nombró Ad-sanctos que no era más que los entierros cerca de las reliquias para alcanzar la intercesión por el alma.¹¹⁹

La segunda, la muerte del alma o la separación de ésta del cuerpo para poder trascender a un lugar eterno, ya fuera el cielo o el infierno, se consideraba que la vida estaba plagada de dolor y sufrimiento y toda esperanza estaba puesta en la salvación.¹²⁰ Sin embargo Jean Gerson, canciller de la Universidad de París, llevó estas ideas al Concilio de Constanza, y se propagó la idea de un juicio individual. Ya que para el siglo XVII el planteamiento del

¹¹⁶ De la fuente, Pedro, *Breve compendio para ayudar a bien morir*, Sevilla, J. Gómez Blas, 1639, p. 42.

¹¹⁷ López de Ayala, Ignacio, *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, Barcelona, Imprenta de Don Martín Indár, 1564.

¹¹⁸ Ana Luisa Haindl Ugalde, “La muerte en la edad media”, en: *Revista Electrónica del Orbis Terrarum*, Santiago de Chile, núm. 1, 2009, p. 114.

¹¹⁹ Ariès Philippe, *Morir en Occidente desde la edad media a nuestros días*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2007, p. 30.

¹²⁰ Ana Luisa Haindl Ugalde, “La muerte en la edad media” *Op., cit.*, p. 109.

juicio individual era inminente ante la idea de un Dios como juez severo que conocía todos los pecados hasta los más pequeños y era él quien decidía a qué zona del más allá estaría dirigida el alma.¹²¹

El despertar temor ante el juicio divino tenía la finalidad de incitar al buen comportamiento y al seguimiento de los principios impulsados por el cristianismo, sin que se consideraba a la muerte como un proceso tormentoso. De acuerdo a lo que menciona Luisa Haindl la vida debía regirse por los principios de fe y la esperanza en la vida eterna, para que el alma obtuviera la transcendencia a una existencia más plena, por lo que la muerte se consideró como un paso a la vida eterna. Sin embargo no dejaba de causar sentimientos de angustia al desconocer el destino post mortem.¹²²

Concorde a lo expuesto por Cinta Canterla el destino eterno del alma recaía en el cielo o el infierno, ya que el purgatorio sólo era un lugar de tránsito. Así con base en las afirmaciones de la autora entendemos que el eterno sufrir dentro del infierno conocido como el reino del Diablo, en él se encontraban las almas de los cristianos que morían en pecado mortal, lo que causaría pena, daño y dolor de no haber cumplido con lo establecido por la Iglesia como buenas obras. La ventaja esperanzadora que mostraba el purgatorio era la estadía temporal que al término de la depuración de los males, los mismos ángeles tomaban el alma y la entregaban en el cielo. El cielo también era conocido como gloria o paraíso celestial en el que Dios era quien reinaba, y a él accedían las almas que habían sido absueltas de pecados tanto veniales como capitales, y sobre todo los que habían vivido de acuerdo con los preceptos que marcaban la Iglesia católica, lo cual era el sustento del bien morir para el siglo XVII. Cuidar los actos cometidos en vida –el bien vivir-, lo que causaría felicidad paz y quietud.¹²³

¹²¹ Lázaro Romero Irene, “Muerte y cambios de mentalidad en la Europa del siglo XIV,” en: *Eviterna, Revista De Humanidades, Arte Y Cultura Independiente*, España, Universidad de Málaga, núm. 3, 2018, p. 4.

¹²² Ana Luisa Haindl Ugalde, “La muerte en la edad media” *Op. cit.*, p.109.

¹²³ Cinta Canterla, “El cielo y el infierno en el imaginario español del siglo XVII”, en: *Cuadernos Dieciochistas*, España, Sociedad Española del siglo XVIII, núm. 5, 2004, p. 84-85.

1.2.2 Los rituales funerarios con base en el bien morir

Para los cristianos católicos, la vida estaba guiada en alcanzar la salvación del alma. A lo que llamaron bien vivir. El bien vivir permitía a los fieles alcanzar el bien morir. De esta manera se proporcionaba a la sociedad rituales para obtener dicho bien morir. En la civilización occidental además de cumplir con la tradición, la realización de rituales funerarios tiene como propósito facilitar el ascenso de las almas hacia la inmortalidad al tiempo que otorgan elementos de integración social que permiten a los deudos mitigar su dolor. Los rituales conferidos al proceso de muerte, estaban signados por el universo mítico de lo sagrado a través del uso de símbolos, con el apego a ciertas creencias religiosas para alcanzar una existencia más allá de la terrena.¹²⁴

Para la Iglesia católica los rituales en torno a la muerte que podían y/o debían ser realizados antes, durante y después de la muerte, permitían que el alma alcanzara la tan anhelada eternidad en el paraíso. Es así que los rituales y costumbres funerarias iba más allá de sólo preparar el cuerpo muerto para la inhumación, también representaba la satisfacción de los familiares y la permanencia del espíritu fallecidos entre ellos. Los rituales que debían realizarse en torno a la muerte eran aprendidos en la península en manuales entre los que destacan *Práctica de ayuda a bien morir*¹²⁵ y *Breve compendio para ayudar a bien morir*¹²⁶ que eran textos de lectura exclusivos para el Clero. Era el sacerdote, quien a través de los sermones religiosos y la interpretación del evangelio difundía a sus feligreses, los cuales en su mayoría no sabían leer y escribir. De esa forma se difundía la doctrina y se enseñaban los preceptos religiosos del cuidado que se tenían que guardar sobre el alma para asegurar la salvación y la vida eterna. Así los rituales más importantes de la religión cristiana es el relacionado con la muerte física.

¹²⁴ Torres, Delci, “Ritos de paso...” *Op., cit.*, s/p.

¹²⁵ Poza, Juan Bautista, *Práctica de ayuda a bien morir*, Madrid, Domingo Garciay Morrás, 1644.

¹²⁶ De la fuente, Pedro, *Breve compendio... Op., cit.*

1.2.2.1 Los preparativos antes de la muerte

Los tratados de ayuda al bien morir planteaban la preparación para la muerte. Una muerte avisada por la enfermedad –que sería la ideal-, ya que aún hay manera de realizar testamento, arreglar problemas familiares o vecinales, tener absolución de los pecados por medio de la confesión, recibir el viático y la extremaunción. Lo que conllevaba a considerar a la muerte repentina como un infortunio y para el alma el morir sin haber recibido el último sacramento, su condena. Por lo que era un deber de cada cristiano mantener el alma pura.

1.2.2.1.1 La extremaunción

Al tiempo de que la enfermedad se presentaba y dejaba en agonía al buen católico era momento de recibir dos sacramentos específicos -el viático y la extremaunción-, este último también conocido como la penitencia de los enfermos, era requerido para que la salud se recuperase, así como la remisión de los pecados.¹²⁷ Lo ideal era que, una vez confesado el enfermo, recibiera los aceites para la unción, ya que con este sacramento los pecados eran perdonados y el ánimo se encontraba en estado de gracia, es entonces cuando se podía recibir la comunión, sin embargo, había enfermedades que con presteza arrebatan la vida, por lo que preferentemente primero se recibía el viático ya que la extremaunción una vez expirado el enfermo no servía de nada.¹²⁸

1.2.2.1.2 Los testamentos

En el Concilio de Trento por medio de los libros para ayudar al bien morir, exhortaban a la población a desapegarse de los bienes materiales para alcanzar la salvación, por lo que los testamentos fueron una manera de asegurar sus pertenencias, en ellos se estipulaba la última voluntad del hombre y lo ideal era realizarlos antes de que apareciera alguna enfermedad que pudiera llevarlos a la muerte para evitar “ruidos, pleitos y quejas.” La Iglesia retoma el concepto del purgatorio en los nuevos preceptos ante la muerte, por lo que el no realizar

¹²⁷ *Ibidem.*, p. 166.

¹²⁸ *Ídem.*

testamento se consideraba una falta que se debía pagar en el purgatorio.¹²⁹ Inclusive el testamento debía realizarse después de la confesión bajo la creencia que al estar en gracia de Dios, “todas las obras que de suyo salgan son buenas, son meritorias de gloria y si se mandan estando en pecado no lo serán.”¹³⁰

La principal preocupación en cuanto a gastos era acerca del número de misas, rezos, obras pías, memorias y/o capellanías perpetuas que se realizarían a favor de su alma, claro está, que esto dependía de la cantidad monetaria o bienes con que contaba el testador para poder pagarlo. Sin embargo el monto destinado a estas obras era el quinto de su hacienda, y así el primer pago se hacía para saldar la sepultura y el restante servía para la liquidación del costo de los servicios eclesiásticos en cumplimiento de su alma.¹³¹

Es así que los testamentos fueron un instrumento jurídico, sin embargo su importancia no recaía únicamente como un acto de derecho privado mediante el cual el testador regulada la transmisión de sus bienes, sino que además tenía un carácter espiritual.¹³² Bajo el rubro religioso se consideraba como parte de una confesión final, aunado a la declaratoria de la propiedad individual a Dios, por lo que parte de los bienes eran destinados a la Iglesia.¹³³

1.2.2.2 El cuidado del cuerpo muerto. Indumentaria

Una vez que el cuerpo de un católico había fallecido, se comenzaba con la preparación del cuerpo el cual se enmarcaba en la ornamentación de alguna orden de su fervor. Por su parte, las vestiduras del finado respondió a las necesidades europeas de lavar y embalsamar el cuerpo, que precedían a la vestimenta misma, que se adecuó a las prácticas españolas tomando los hábitos de alguna congregación en particular para quien pudiera pagar la indumentaria, mientras que para las clases bajas se limitaban a ser enterrados con la misma

¹²⁹ *Ibíd.*, p. 179.

¹³⁰ *Ibíd.*, p. 180.

¹³¹ De la fuente, Pedro, *Breve compendio... Op., cit.*, 191- 198.

¹³² Rodríguez de Gracia, Hilario, “Hacer testamento en Jaén durante el siglo XVII” *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, España, Instituto de Estudios Giennenses, 1993, núm. 149, p. 76.

¹³³ Velázquez Bonilla Carmela, “Abogados e intercesores para encontrar una buena muerte en la Costa Rica del siglo XVII” *Diálogos: Revista electrónica de historia*, Costa Rica, Universidad de Costa Rica Escuela de Historia, 2013, vol. 14, núm. 2, p. 199.

ropa o con una sábana simulando un sudario.¹³⁴ Observamos el sufragio generalmente pedido en la península, que comenzó a ser usado desde que en el siglo XIII cuando el papa Nicolás IV “concedió la remisión de la cuarta parte de los pecados a los que murieron o se mandaron enterrar con el hábito de san Francisco” aunque éste no fue el único hábito al que se recurría si llegó a ser el que tenía mayor demanda, debido a que además se creía que “san Francisco con el gran favor de Cristo podía descender al purgatorio el día en que se celebraba su fiesta... hasta que tuviera lugar el fin del mundo para rescatar almas de los miembros de sus tres órdenes y de sus devotos y llevarlas al paraíso.”¹³⁵ Comprendemos que por la búsqueda de salvación del alma, era indispensable pedir la vestimenta de la orden de preferencia, sin importar los costes. Si tomamos en cuenta que el costo por la mortaja con el hábito variaba desde los cuatro ducados, hasta los cien reales de vellón, entendemos que no todas las clases podían costear el traje post mortem.

1.2.2.3 El cortejo fúnebre

Una vez vestido el cuerpo, se realizaba el cortejo fúnebre en el que el cuerpo era llevado hasta el lugar de entierro en compañía. Para los nobles y clérigos este proceso se anunciaba con campanadas:

“Cinco toques cuando el sacerdote lleva el Santísimo Sacramento. Para los enfermos siete si es extremaunción (cinco en caso de mujeres)... Tres repiques: el primero anunciando el fallecimiento, un segundo al formarse el cortejo fúnebre para marchar a la iglesia, y un tercero durante el responso que se ofrecía sobre la sepultura... Sólo podían sonar las campanas de la iglesia parroquial y, en su caso, la del lugar del enterramiento... en algunas ciudades, según la importancia del difunto, las de las iglesias situadas en el camino del cortejo.”¹³⁶

134 Chasco Oyón, José Ángel, “Mandas de difuntos y honras fúnebres practicadas en la Villa de Moreda (Álava)”, en: *Anuario de Eusko-Folklore: etnografía y paletnografía*, España, Barandiaran Fundazioa, núm. 46, 2007, p. 180

135 Lara Rodenas de, Manuel José, *La muerte barroca ceremonia y sociabilidad funeral en Huelva durante el siglo XVII*, España, Universidad de Huelva, 1999, p. 83.

136 Jara Fuente José Antonio, “Muerte, ceremonial y ritual funerario proceso de cohesión intraestamental y de control social de la alta aristocracia del antiguo régimen (corona de Castilla, siglos XV-XVIII)”, en: *Hispania revista española de Historia*, España, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, núm. 194, vol. 6, 1996, p. 879.

Durante este recorrido el orden de acompañamiento correspondía en primer lugar a los clérigos, enseguida a los miembros del ayuntamiento y del Estado, por último los familiares, esto sucedía cuando el difunto perteneciera a la nobleza o a los altos mandos de la iglesia como arzobispos. En caso de sólo ser un cristiano, la ubicación de los acompañantes era de los mayores rangos a los menores. En cualquier caso los acompañantes deberían traer un hacha o cirio. Este recorrido fúnebre se acostumbraba comenzar al alrededor de las once horas con duración de una hora.¹³⁷ Para finalizar el cortejo fúnebre se llevaba el cuerpo muerto hacia la iglesia o bien campo santo donde sería inhumado. Si bien es cierto, la muerte se clasificó por la posición, función y categoría social del católico.

1.2.2.4 La Inhumación

Debido a la individualización de la muerte, la sepultura solía ser de igual manera personal. En el siglo XVII la inhumación acontecía en el atrio de las iglesias, sin embargo para las clases altas y el clero, el entierro se perfilaba en el interior de las mismas, lo que respondía a la jerarquización de los difuntos. Sin embargo el lugar de descanso dependía del costo que se pudiera pagar.¹³⁸ Estar dentro de la iglesia les permitía estar cerca de los restos de santos que intercederían por su alma, así como impregnarse constante y diariamente de los ritos católicos -como las misas, rezos y peticiones-, aunado a que el espacio elegido perpetuaba el reconocimiento del estatus que tenía en vida y muchas veces el que no pudo obtener hasta el momento de defunción, manifestado por el lugar de sepultura.¹³⁹

¹³⁷ Polanco Melero, Carlos, “Ceremonial Funerario De Los Arzobispos De Burgos En La Edad Moderna (1579-1791)”, en: *Boletín de la Institución Fernández González*, España, Universidad de Burgos, núm. 234, 2007, p. 199.

¹³⁸ Frey Sánchez Antonio Vicente, “Estudio comparativo de los ámbitos funerarios en templos de España e Iberoamérica durante la etapa colonial”, en: *Fronteras de la Historia: revista de historia colonial Latinoamérica*, Colombia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, núm. 2, vol. 8, 2013, p.177.

¹³⁹ Andrade Pedro, “Patrones Funerarios De Imposición Colonial En El Biobío: El Caso De La Misión San José De La Mocha, Concepción (Siglos XVII Al XIX)”, en: *Atenea: revista de ciencias, artes y letras*, Chile, Universidad de Concepción, núm. 508, 2018, p. 143.

1.2.2.5 El duelo

Ya que el cadáver quedaba inhumado le correspondía a los familiares hacer peticiones por el alma del difunto, o bien el otorgante por medio de su testamento dejaba establecidos los sufragios que quería y podía pagar por su alma. El primer recurso que se usó para interceder para la salvación el alma fue el novenario con la celebración de misas, así como una serie de suplicas y oraciones. Estos ritos mortuorios se efectuaban durante el primer año después de fallecido, tiempo que se podía permanecer de luto, y que de ser el caso la viuda no podía tener pareja para mantener socialmente presente el duelo. Para cerrar el ciclo del duelo se conmemoraba al difunto la misa de cabodeaño.¹⁴⁰

Al igual que hicimos con el caso tarasco, para sintetizar lo antes expuesto en cuanto a la cultura hispánica católica cristiana realizamos un cuadro con base en el ejemplo de Torres Delci:

Cuadro número 2.- Sistema de creencias, valores y ritos funerarios de la cultura occidental hispana.

CULTURA	CREENCIA	RITOS FUNERARIOS	TIPO DE SENTIMIENTO QUE CAUSABA
Hispánica Católica Cristiana del siglo XVI - XVII	La existencia de la vida eterna. Se cree en el cielo, el infierno y el purgatorio.	-Recibir el sacramento de la extremaunción -Realizar el testamento -Vestir el cuerpo muerto -Velación -Sepultura -Duelo -Conmemoración	-Debido a la defunción de un ser cercano: -Pesar-dolor-aflicción-pérdida-tristeza-ausencia-desamparo-soledad-angustia.

Fuente: Ariès Philippe, *Morir en Occidente desde la edad media a nuestros días*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2007. De Lara Rodenas, Manuel José, *La muerte barroca ceremonia y sociabilidad funeral en Huelva durante el siglo XVII*, España Universidad de Huelva, 1999. De la fuente, Pedro, *Breve compendio para ayudar a bien morir*, Sevilla, J. Gómez Blas, 1639. Durkheim Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza, 2001. López de Ayala, Ignacio, *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*,

¹⁴⁰ De Lara Rodenas, Manuel José, *La muerte barroca... Op., cit.*, p. 313-324.

Barcelona, Imprenta de Don Martín Indár, 1564. Poza, Juan Bautista, *Práctica de ayuda a bien morir*, Madrid, 1644.

Reconstruir los ritos funerarios antes expuestos nos brinda información mediante la cual podemos ponderar los valores culturales que dominaron o prevalecieron en una época. Por lo que podemos concluir que bajo la creencia hispano cristiana la muerte se entendía como el renacer a la vida eterna. Una vida eterna determinada por los actos cometidos en vida, los cuales definían la estadía del alma ya fuera en el cielo, el infierno o bien en el purgatorio como una estación de paso. Encontramos que los rituales funerarios se debían realizar de la misma manera en todas las clases sociales, lo que las diferenciaba era el precio que pudieran pagar para recibirlas en la que las clases altas obtenían las más ostentosas y las clases bajas los elementos básicos de las disposiciones funerarias. Sin embargo la pérdida de cualquier persona sin importar el rango social causaba el sentimiento de pesar, dolor, aflicción, pérdida, tristeza, ausencia, desamparo, soledad y angustia a sus seres cercanos.

El cielo era equiparable a la felicidad y el infierno al sufrimiento eterno. Sin embargo la incertidumbre de no conocer con precisión el destino en que residiría el alma después de la muerte de los seres cercanos generaba angustia, dolor y sufrimiento. En los momentos de agonía, aparecían sentimientos similares debido a la conciencia de los pecados cometidos.

1.1.3.- El Tránsito para la asimilación de la muerte del siglo XVI-XVII

Con la llegada de los españoles en 1521 y la entrada de las primeras órdenes religiosas en 1525 a Michoacán se produjeron bastantes cambios en la mentalidad en torno a la muerte y en los ritos mortuorios debido a la imposición de la cultura, leyes y religión hispánica. La introducción de una nueva religión en particular jugó un papel muy importante en la transformación. Pero ¿cómo cambiar de una cosmovisión a otra? si bien el proceso fue arduo, no fue hasta el siglo XVII que en el Obispado de Michoacán se fortalecen los rituales mortuorios con fuertes prácticas occidentales. Por lo que nos será preciso exponer cómo la mentalidad y ritualidad hispánica católica cristiana en torno a la muerte se imponía ante la tarasca prehispánica y qué cambios se fueron suscitando.

1.1.3.1 Los estatutos ante la muerte SIGLO XVI

Nos preguntamos ¿cómo fue que rituales mortuorios hispánicos católicos tuvieron impacto en los indios tarascos? Debido a que los españoles tuvieron la supremacía de todas las formas de vida en el Obispado de Michoacán la ritualidad religiosa en torno a la muerte que se impuso con la conquista y evangelización, fue la católica. Así el lugar destinado al rito mortuario fue lo primero en establecerse. Ahora bien si tomamos en consideración que los primeros conventos fueron edificados en contraposición de los principales *cúes* de adoración prehispánica tarasca, es que los indios asociaban los nuevos lugares de veneración religiosa católica con sus antiguas costumbres y creencias, por lo que la ubicación resultaba ser de aparente aceptación para los primeros indios, como fue el caso del Templo de Santa Marta en Tzintzuntzan y en la catedral de Pátzcuaro sobre los cimientos de los *cúes* –como veremos en el siguiente capítulo-. Esta transposición en las concepciones no significaba que estuvieran penetrados de la nueva fe sino que al acudir a los sitios de devoción católica rompía -aunque no del todo- con sus dogmas aunque permanecía en cierta medida la ritualidad, ya simbolizaba acudir a los lugares destinados por sus dioses.

Que si bien al pasar de los años y debido a las bajas poblacionales a causa de las enfermedades infectocontagiosas es que los indios se iban impregnando de la nueva cultura. Sin embargo, los cambios que se vivieron no fueron radicales, todavía había quien estaba renuente a los cambios por lo que de a poco se fueron instaurando cédulas y decretos con el fin de evitar que se continuara con las antiguas costumbres funerarias, entre las principales podemos encontrar la cédula real del 18 de junio 1552 en la cual quedó prohibido que los nobles indígenas fueran inhumados con acompañamiento como solía hacerse.¹⁴¹ Con un orden como esa se instauró la noción de la muerte individualizada, en la que tanto el juicio final como la sepultura serían personales.

Más tarde, con la celebración en 1555 del primer Concilio Provincial Mexicano se acordó que los entierros se hicieran en los conventos. Los obispos que se reunieron en esa ocasión consideraron, que el servicio religioso de los entierros debía tener un costo, el cual, cada convento estipularía, y que “todas las sepulturas dentro de las iglesias sean llanas y no

¹⁴¹ Rodríguez Álvarez, María de los Ángeles, *Usos y Costumbres Funerarias en la Nueva España*, México, El Colegio de Michoacán, 2001, p. 101.

excedan de el pavimento y suelo de las iglesias, y en ninguna manera sea dispensado para hacer sepulturas altas,”¹⁴² para evitar la distracción de los fieles al momento de presenciar el rito fúnebre y culto católico.

Aunque las inhumaciones se comenzaron a efectuar conforme lo establecido, la ritualidad en torno a los muertos se vio enmarcada por las limitaciones que imponía la remuneración monetaria, por lo que para contrarrestar dicha tergiversación en 1585 en el Tercer Concilio Provincial Mexicano se estipula que una vez hecho el pago de los servicios, los clérigos cumplan con toda la celebración fúnebre y al finalizar se continuara con oraciones al interior de la iglesia.¹⁴³ Así como qué los hospitales que más tarde pasaran a ser parte de las cofradías se encargasen de los enfermos pobres y que su inhumación se efectuara en sus recintos.¹⁴⁴

A pesar de que en los Concilios Primero y Tercero quedó estipulado que los entierros debían ser efectuados ya fuera en los conventos-iglesias o en los hospitales-cofradías, en los años en que se sucedieron epidemias, las autoridades ordenaron que los indios que murieran ya fuera por las enfermedades o la pestilencia que causaban los cadáveres, que ningún cuerpo quedara al descubierto y que todos fueran enterrados (1519-1520, de viruela; 1531 de sarampión; de 1545 de peste; en 1576 también de peste). En ocasiones como esas se omitían la inhumación en Iglesia ya que podía ser donde mejor les pareciera.¹⁴⁵ Y lo mismo se repitió en el siglo XVII cuando en 1642-1643 atacó la tifo, 1659-1660 sarampión, 1692 y 1693 viruela.¹⁴⁶

Felipe Castro menciona que había que tener en cuenta que la tradición oral de las antiguos costumbre menguó debido al fallecimiento de los ancianos, con los cuales también se iba perdiendo la trasmisión del conocimiento genealógico ancestral, histórico, astronómico y medicinal de la sociedad tarasca. Aunado a este fenómeno es importante subrayar que en el caso de las prácticas funerarias religiosas al carecer de sus antiguos *cúes* y antiguos

¹⁴² Martínez López Cano, Pilar, *Concilios Provinciales Mexicanos. Época colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 32.

¹⁴³ *Ibidem.*, p. 146.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 191.

¹⁴⁵ Rodríguez Álvarez, María de los Ángeles, *Usos y Costumbres Funerarias...Op., cit.*, p. 174.

¹⁴⁶ Talavera Ibarra, Oziel Ulises, “La crisis de mortandad en Valladolid-Morelia, Pátzcuaro, y Uruapan, Michoacán, México (1631-1860)”, en: *Revista de Demografía Histórica*, México, Asociación de Demografía Histórica, núm.2, vol. 36, 2018, p.126.

espacios funerarios, las prácticas cristianas fueron penetrando en las nuevas generaciones.¹⁴⁷ Aunado a que la ritualidad mortuoria ostentosa se limitaba a los soberanos del Imperio, mismos que habían perdido su máxima distinción y solo conservaban algunos privilegios.

1.1.3.2 El lenguaje como herramienta para la ritualidad

La ardua labor religiosa que desempeñaron los frailes se debía a la intención de ganar almas en compensación de las que se habían perdido en Europa a causa de la Reforma Protestante, además se consideró que en los indios se podían retomar el cristianismo primitivo que propagaba San Francisco de Asís basado en la pobreza y el trabajo.¹⁴⁸ A lo que también se sumó la predicación con el ejemplo de frailes hacia los indios de llevar una vida buena y santa.¹⁴⁹ Lo que promovía una vida sacramental con aspiración al culto religioso más auténtico, sin las posibles críticas como las que se recibían en la Península por los humanistas. Lo único que tuvieron que hacer los franciscanos fue un cambio de mentalidad para lograr la conversión de los indios, impregnándolos de la cultura mediante el lenguaje.¹⁵⁰

De este modo para mantener o rehacer estas situaciones mentales en los indios, el ritual elaboraba y empleaba en su constitución estrategias de dominación simbólica adicionales al lenguaje.¹⁵¹ Por lo que a pesar que los indios perdieron soberanía sobre el pueblo aún se les confería algunas posiciones de poder, esto con la finalidad que el resto del pueblo siguiera las ordenes establecidas por los peninsulares. De ahí que los hijos de los caciques o señores particulares fueron los primeros en ser evangelizados y castellanizados mediante la enseñanza de la cultura escrita. Así se evangelizaba a los caciques por medio de sus hijos, a ellos se le enseñaba el *Per signum*, *Pater noster*, *Ave María*, *Credo* y los

¹⁴⁷ Castro Gutiérrez, Felipe, *Los Tarascos y el Imperio español 1600-1740*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 54.

¹⁴⁸ Jarquin Ortega, Ma. Teresa, "Educación Franciscana" en: *Diccionario de historia de la educación en México*, El Colegio Mexiquense, s/p. En línea: http://biblioweb.tic.unam.mx/diccionario/htm/articulos/sec_17.htm (fecha de consulta: 20-11-2018).

¹⁴⁹ De la Purísima Concepción Beaumont, Fray Pablo, *Crónica de la provincia de los santos apóstoles San Pedro y San Pablo*, México, Imprenta de Ignacio Escalante, 1874, p. 122.

¹⁵⁰ Poder llegar hasta el interior mismo de la cultura indígena desde la lengua (lenguaje y cultura interactúan: somos aquello que de cimas y la forma como lo pensamos). De este modo el lenguaje es mucho más que la representación de la cultura, llega más bien hasta ser la cultura misma, en el sentido de que toda cultura se expresa, posee una lengua, tiene un lenguaje. Toda cultura habla en su lengua. Toro, Ivan Dario, "El libro como medio necesario para la evangelización en la Nueva España", en: *Revista Historias*, México, Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia, núm. 31, 1994, p. 82

¹⁵¹ Torres, Delci, "Ritos de paso..." *Op. cit.*, s/p.

mandamientos en su lengua.¹⁵² Una vez que los pequeños aprendían, transmitían los conocimientos a los más grandes.

La lengua tan importante para la expresión de la cultura a imponer, logró impregnarse desde distintas maneras, la primera fue por medio de imágenes. Ya que la diferencia lingüística impedía una comunicación verbal fluida, los frailes recurrieron a la iconografía como se hacía en Europa para la cristianización. Inclusive se creó un *Catecismo de la Doctrina Cristiana* con base en imágenes¹⁵³ estos manuscritos eran el conducto de la predicación que realizaban los frailes cuando visitaban su jurisdicción que duraba entre ocho a quince días, como se menciona en el *código franciscano*:

“Han tenido costumbre de enseñarla doctrina á los indios y predicársela por pinturas, conforme al uso que ellos antiguamente tenían y tienen, que por falta de las letras, de que carecían, comunicaban y trataban y daban á entender todas las cosas que querían, por pinturas, las cuales les servían de libros.”¹⁵⁴

El uso de imágenes para la evangelización en el Nuevo Mundo fue tan efectivo como logró serlo en el Viejo Mundo, la iconografía fue el principal medio pedagógico usado en las sociedades no letradas, un fiel ejemplo fue el *ars moriendi*¹⁵⁵ que aunque contaba con el texto, y este fue traducido en varios idiomas, las imágenes fueron el centro del conocimiento de los fuerzas entre el bien y el mal que podían apoderarse del alma, con el discurso de la salvación del alma por medio de Cristo, como se trataba de expresar en las imágenes del *Catecismo de la Doctrina Cristiana* para el caso novohispano.

Por su parte las iglesias al ser el principal centro evangelizador se les dotaron de ilustraciones con representaciones de las escenas de la vida eterna, de igual manera cuando los indios acudían a ellas se les mostraban carteles con alfabetos, la formación de silabas y

¹⁵² Para conocer estas oraciones en lengua de los naturales dirigirse al Confessionario mayor y menor en la lengua mexicana. De Alva Bartholome, *Confessionario mayor y menor en la lengua mexicana*, México, Por Francisco Salbago Impresor del Secreto del Santo Officio, 1634, p. 51-54.

¹⁵³ De Gante Pedro, *Catecismo de la Doctrina Cristiana* (manuscrito), España, Biblioteca Digital Hispánica siglo XVI-XVII. En http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000057904&page=1&fbclid=IwAR1wTpDvvO_5XZJ-hcwW0uAGryUqxLIgSWuSrcGZKq75ANTMcvIq7Kj4tyE (fecha de consulta: 21-11-2018)

¹⁵⁴ García Icazbalceta Joaquín, *Nueva Colección de Documentos para la Historia de México. Código Franciscano siglo XVI*, México, Imprenta de Francisco Díaz de León, 1889, p. 67

¹⁵⁵ Anónimo, *El arte del bien morir – Breve confesionario*, España, Escorial Monasterio, 1479.

dibujos con personajes bíblicos.¹⁵⁶ Además de las imágenes para la labor de catequesis se hizo uso del teatro, ya que tanto las representaciones mímicas como el medio audio visual solían ser un método efectivo ante el precario conocimiento de la lengua de los indios. La situación en cuanto a métodos de enseñanza mejoró en 1539 cuando el Virrey Antonio de Mendoza y el Obispo de Fray Juan de Zumarraga realizaron los trámites ante la corona para que en el Nuevo Mundo se pudiera instaurar una imprenta.¹⁵⁷

Tanto el aprendizaje del castellano como de los principios cristianos mejoró de manera significativa con la ayuda de libros impresos, pero la difusión de textos no fue fácil. El primer paso fue concederle al alemán Juan Cromberger el privilegio de establecer la imprenta en México, el impresor y editor de novelas de caballería asentando en Sevilla, trajo desde España libros de “todas las facultades y ciencias” con lo que logró recibir ganancias de hasta el cien por ciento. Junto con él, como oficial a su servicio llegó el italiano Juan Pablos, el cual se dedicaba a componer letras de molde, los dos firmaron un contrato en el que se estipulaba a Cromberger como impresor y a Pablos como administrador por diez años.¹⁵⁸ La imprenta que estos personajes fundaron fue la primera en América y se instaló en la entonces Casa de las Campanas en lo que actualmente se conoce como el centro de la ciudad de México, y sus publicaciones estaban relacionadas con la enseñanza de la religión católica los indios.

Aunque la imprenta de Cromberger se ha tomado como la primera, se tiene registro de la existencia de un taller de tornillo en el que inclusive se imprimió el texto *La escala Espiritual* en el año de 1535 con licencia de Virrey y el Arzobispo, pero en su portada se puede observar la leyenda “impreso en la ciudad de México en casa de Juan Cromberger”.¹⁵⁹ Si bien este taller pudo haber sido sólo el impulso para la instauración de una imprenta bien equipada. Sin embargo a la muerte del alemán, la imprenta quedó a cargo de Pablos, quien vio prosperar el negocio para 1550, tal fue su éxito que mandó traer tres oficiales de imprenta, con lo que llegó “Tomé Rico tirador y prensista, Juan Muñoz componedor o cajista y Antonio

¹⁵⁶ Toro, Ivan Dario, “El libro como medio... *Op., cit.*, p. 84.

¹⁵⁷ Serrano Espinosa, Teresa Eleazar, *Sobre religión y cultura en el México Virreinal*, México, Instituto de Antropología e Historia, 2009, p. 15.

¹⁵⁸ *Ibidem.*, p. 19.

¹⁵⁹ De Estrada Juan, *La escala espiritual para llegar al cielo*, México, Cromberger, 1535.

Montoya como ayudante,”¹⁶⁰ junto con estos tres hombres para el año de 1533 la imprenta se desenvolvería tanto en el ámbito eclesiástico como en los temas laicos. Pero a la muerte en 1560 del italiano sucesor la imprenta cerró. La labor evangelizadora que se había logrado con los libros impresos hasta la muerte de Pablos logró fortalecer tanto los principios de fe y moral de los indios como de los españoles que residían en la Nueva España. De igual manera para ampliar la cultura y el conocimiento de temas universales se importaron libros con temas de medicina, historia, ciencias, derecho, navegación etc.

Además se instauraron escuelas atriales, las cuales funcionaban en los atrios de las iglesias, estaban dirigidas para los indios del común, ya que las élites asistían a colegios conventuales y aprendían más allá del catecismo ya que se les enseñaba a leer, escribir, cantar y tocar algún instrumento, además se les transmitía el conocimiento en español.¹⁶¹ De igual manera para ampliar la cultura y el conocimiento de temas universales se importaron libros con temas de medicina, historia, ciencias, derecho, navegación, etc. De esta manera la educación se dividió en siete variantes: “doctrinas en los patios de las iglesias, en las escuelas, cantores y menestrales, doctrina de los domingos y fiestas, el colegio, los hospitales y cofradías.”¹⁶² Sin embargo sólo los hombres podían obtener estos beneficios en cuanto a conocimiento ya que las mujeres no recibían más que la doctrina.

El proceso de aculturación se alcanzó debido a la identificación que tenía la cultura hispánica con algunos elementos de la tarasca prehispánica como han venido estudiando algunos autores como Roberto Martínez. Los puntos de conexión que pudimos encontrar con base en lo expuesto en los apartados anteriores son los siguientes. En el plano religioso y la cosmovisión del destino post mortem para los tarascos; la muerte con honor era considerada de mayor dignidad, como lo era la “buena muerte” en el caso hispano, estas dos visiones de la muerte tendrían como recompensa el acompañamiento de los dioses principales.

Lo que trascendía, después de la muerte física, era la esencia del individuo para los taracos según estudios de Roberto Martínez había tres entidades anímicas que se desprendían

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 20.

¹⁶¹ Cedeño Peguero María Guadalupe, *Historia y Educación. La educación elemental en el Michoacán Virreinal. De las escuelas de doctrina a las de caja de comunidad, siglos XVI-XVII*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2008, p. 19.

¹⁶² *Ibidem.*, p. 81.

del cuerpo al morir y *Mintzita* partía al más allá, según el destino marcado por la manera de morir.¹⁶³ Como es el caso del alma para los católicos hispanos la cual busca su salvación mediante los actos cometidos en vida.

En cuanto a los rituales con base en los principios del ritual de la muerte hispano católico –que fue el impuesto a los indios tarascos- se realizaban conforme a la estratificación social en este caso las élites, en las dos culturas recibían pompas fúnebres de mayor y mejor elaboración. Para vestir al cuerpo muerto se usaba la indumentaria que le pudiera servir en el más allá. En la cremación el fuego purificaba el cuerpo, para los tarascos era usado en las clases altas y entre los católicos para los cuerpos pecaminosos que debían purificar los pecados –efectuándolo a las brujas y herejes-.¹⁶⁴ La inhumación la realizaban en recintos sagrados de adoración religiosa y el uso de fuego fue indispensable en las dos culturas, el encendido de *cúes* en el ritual mortuorio tarasco se asemeja a la utilización de sirios o hachas que portan los acompañantes del cortejo fúnebre que acompaña al cuerpo muerto en el ritual hispano.

De igual manera encontramos similitudes en la veneración del cuerpo muerto, por su parte el desarrollo físico que tenían las élites tarascas prehispánicas se debía a la ingesta de proteína proveniente de las extremidades de los sacrificados –que sólo esta estirpe podía comer-,¹⁶⁵ para el caso católico la veneración al sacrificio se contempla en la imagen de cristo crucificado mediante el sacrificio de su cuerpo para la salvación de la humanidad, de igual forma, las extremidades al igual que al caso tarasco eran veneradas por ser las que mejor se conservan con el paso del tiempo, aunque no las ingerían, se mantenían en las iglesias como

¹⁶³ Martínez González, Roberto, “Muerte y destinos postmortem...” *Op., cit.*, p. 236.

¹⁶⁴ Torquemada Sánchez, María Jesús, “Esto es cosa de brujas”, en: *Cuadernos de Historia del Derecho*, España, Universidad Complutense de Madrid, vol. extraordinario, 2010, p. 665

¹⁶⁵ One of the problems with relying on beans and maize was that they would have to be ingested in large enough quantities simultaneously or nearly simultaneously in order to provide the body with the eight essential amino acids in combination in order for them to be used to rebuild body tissues...to obtain their essential amino acids from the maize-bean combination it would have been necessary for them to be able to consume large quantities of both plants together on a year-round basis... is noteworthy that fatty meat, by providing both fat and the essential proteins, assures the utilization of the essential amino acids for tissue building, since the fat will provide the necessary source of energy. Harner, Michael, “The ecological basis for Aztec sacrifice”, en: *American Ethnologist Journal of the American Ethnological Society*, AnthroSource, Arlington VA. EE.UU, February 1977, No. 1, Vol. 4, p. 127.

reliquias para adoración.¹⁶⁶ Como último proceso del ritual mortuorio, durante el duelo prevalecía el sentimiento de dolor ante la pérdida de un ser cercano con el que se mantenían lazos afectuosos, su ausencia era la causa de dolor, como en cualquier sociedad, además que existía la costumbre de que las viudas debían mantener el celibato durante un año.

Sin embargo los aspectos menos compatibles en sus sistemas de creencias fueron los que se trataron de erradicar, como era la creencias del destino post mortem. En la cosmovisión tarasca el destino dependía de la manera en cómo se moría y aunque era una sociedad politeísta la adoración al dios del fuego prevaleció por lo que al término de la vida se esperaba renacer en su compañía. En cuanto a los católicos hispanos creían que su destino dependía de las buenas obras cometidas en vida y que en el juicio final presidido por Dios, la sentencia a ese comportamiento que podía ser bueno o malo, recaía en la recompensa del cielo; el castigo del infierno o el purgatorio en donde debía permanecer hasta haber expiado sus pecados. Como vimos párrafos atrás los rituales mortuorios se efectuaban según la estratificación social, en este caso la diferencia sería que para los tarascos la ritualidad y destino post mortem dependía del estrato de la sociedad al que se perteneciera mientras que para los hispanos católicos el destino después de la muerte y los rituales serían los mismos para todos los creyentes. Todos los fieles católicos tenían derecho de recibir todos los rituales mientras pudieran pagar por ellos.

Para vestir al cuerpo muerto el atavió entre los tarascos correspondía a las insignias que lo representaba a cada estrato de la sociedad en vida, mientras que los hispanos solicitaban por medio de los testamentos la vestidura de alguna orden religiosa o santo de su devoción.

La cremación -que fue de las principales prácticas en erradicar- los tarascos la realizaban por la veneración al fuego a su dios principal lo que permitía que su uso sólo se efectuara en los rituales funerarios de los señores principales para elevar su esencia por medio del humo que suscitaba mediante la quema del cuerpo muerto mientras que para los cristianos la cremación fue abolida por Carlo Magno desde el 785 ya que cualquier infortunio en el

¹⁶⁶ Sánchez del Olmo, Sara, “Dales, señor, el descanso eterno...” Muerte y entierro de las elites indias de Michoacán en la época colonial”, en: *Históricas Digital*, México, Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones Históricas, (Serie Historia Novohispana 81), 2018, p. 88.

cuerpo muerto impedía al alma encontrar el cuerpo para su resurrección.¹⁶⁷ En este punto los tarascos manifestaban acciones similares ya que “condenaban a muerte los achocaban con una porra y arrastrábanlos después de muertos y llevábanlos a los herbazales donde los comían los ádives y auras y buitres”¹⁶⁸ de esta manera su cuerpo no recibía sepultura en tierra lugar en el que se iniciaba el viaje al inframundo,¹⁶⁹ por lo que no podía permanecer con la divinidad.

Como rito final se encuentra el duelo. Para los tarascos el duelo se inclinaba a mantener intacta la memoria, el honor y bienes del difunto, mientras que para los hispanos cumplía con una serie de oraciones y misas durante un año. Con el siguiente cuadro queremos concluir los reflexiones en cuanto a las visiones y rituales de la muerte que suscitaron el en siglo XVI-XVII en Michoacán para la sociedad tarasca. Hicimos la comparación tomando como base las costumbres tarascas en relación a las hispánicas católicas cristianas antes expuestas. Para así en capítulos posteriores podamos mostrar cuales fueron las creencias y ritualidad que imperaba en el siglo XVII en Pátzcuaro.

Cuadro número 3.- Cuadro comparativo de las similitudes y valores opuestos en el sistema de creencias sobre la muerte entre los tarascos y la cultura occidental.

DIFERENCIAS	SIMILITUDES
<ul style="list-style-type: none"> ❖ Recibir sacramentos ❖ Testamentos ❖ Destinos post mortem ❖ Cremación ❖ Inhumación ❖ Participantes en el cortejo fúnebre ❖ Sentimientos que causaba la muerte 	<ul style="list-style-type: none"> ❖ Muerte estratificada ❖ Atavío del cuerpo muerto ❖ Cortejos fúnebres ❖ Uso de elementos y esencias purificadoras ❖ Oraciones ❖ Lugares de inhumación sagradas ❖ Conexión entre la tierra y el cielo ❖ Venerar al cuerpo muerto ❖ Duelo ❖ Conmemoración

Fuente: Autoría propia. Con base en: Alcalá, Jerónimo de, *La Relación de Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2013. Ariès Philippe, *Morir en Occidente desde la edad media a nuestros días*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2007. Boehm de Lameiras Brigitte, *El michoacán antiguo*, México, El Colegio de Michoacán, 1994. Corona Núñez José, *Mitología tarasca*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957. De la fuente, Pedro, *Breve compendio para ayudar a bien morir*, Sevilla, J. Gómez Blas, 1639. De Lara Rodenas, Manuel José, *La muerte barroca ceremonia y sociabilidad funeral en Huelva durante el siglo XVII*, España

¹⁶⁷ Lugones Botell, Miguel, “La cremación”, en: *Revista Cubana de Medicina Integral*, Cuba, Editorial Ciencias Médicas, núm. 31, 2015, p. 122.

¹⁶⁸ Alcalá, Jerónimo de, *La Relación de Michoacán...*, *Op., cit.*, p.249

¹⁶⁹ Martínez González, Roberto, “Muerte y destinos postmortem...” *Op., cit.*, p. 216

Universidad de Huelva, 1999. Durkheim Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza, 2001. El Colegio de Michoacán. Heller, Agnes, *Teoría de los sentimientos*, España, Editorial Fontana, 1980. Espejel Carbajal Claudia, *La investigación arqueológica en Michoacán avances, problemas y perspectivas*, México, 2014. López de Ayala, Ignacio, *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, Barcelona, Imprenta de Don Martín Indár, 1564. Martínez González, Roberto, “Muerte y destinos Postmortem entre los tarascos prehispánicos”, en: *Anales de Antropología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, vol. 47, núm. 1, 2013. Oliveros Morales José Arturo, *El espacio de la muerte*, México, El Colegio de Michoacán, 2006. Poza, Juan Bautista, *Práctica de ayuda a bien morir*, Madrid, Noviciado de la compañía, 1644.

A la par con el ejemplo de los frailes y con la realización cotidiana de rituales católicos, se logró que de a poco la sociedad se fuera acostumbrando a los nuevos estatutos para el bien morir. Sin embargo fue necesario que los indios participaran como ayudantes de los frailes ya fuera por gusto o por obligación, si bien al realizar estas obras fueron agentes de la cultura intermedia como los llama Vovelle.¹⁷⁰ Para que la intervención en la sociedad fuera más efectiva se elegían indios que fueran de confianza en su población, además de que supieran leer y escribir.

De esta manera los sentimientos que se presentan en los deudos después de la defunción se basaban en las emociones básicas de la civilización humana como lo señala Carla Florencia, las reacciones ante la muerte en las dos culturas que estudiamos sobresalen la tristeza, en el que las primera se agrupa dentro de las emociones positivas y la segunda en las negativas las cuales están vinculadas a los pensamientos y de las experiencias de la vida real.¹⁷¹ Acorde a Jesús Carillo, estas premisas pueden causar dos tipos de sentimientos que pueden pertenecer a las positivas y negativas a la vez, sin embargo predominarán las más fuertes que pueden estar manipuladas por el entorno y la cultura.¹⁷² De esta manera, entendemos que las dos sociedades experimentaban el dolor ante la pérdida física de un ser cercano, lo cual se entiende como tristeza y pesar ante la ausencia.

Sin embargo entre los tarascos la mayor cantidad de la población alcanzaba la muerte digna, esta afirmación la sustentamos por la supremacía que tenían los tarascos, como pueblo guerrero inquebrantables ante los ataques de las sociedades vecinas hasta la conquista

¹⁷⁰ Rodríguez Álvarez, María De Los Ángeles, *Usos y Costumbres Funerarias...Op., cit.*, p. 55.

¹⁷¹ Cossini, Florencia Carla, “¿Cuántas Son Las Emociones Básicas? Estudio Preliminar En Una Muestra De Adultos Mayores Sanos”, en: *Anuario de Investigaciones*, Argentina, Universidad de Buenos Aires, vol. XXIV, 2017, p. 254.

¹⁷² Carillo Jesús, “El papel de las emociones positivas y negativas en la predicción de depresión: el principio de adición de las emociones en el Conductismo Psicológico”, en: *Clínica y Salud*, España, Colegio Oficial de la Psicología de Madrid, núm.3, vol. 17, 2006, p. 279-280.

española. Así la guerra y la muerte enmarcó gran parte del honor se obtenía mediante de estos dos factores, así como las labores que se realizaban debido a ellos como lanzas, comida, mantas, etc. De esta manera podemos inferir que el valor de honor causaba alegría por el honor, orgullo, distinción y dicha que en este tipo de muerte causaban enmarcadas en las emociones positivas, prevaleciendo las emociones positivas durante el duelo. Mientras que para concepción hispana, además del dolor por la pérdida de un ser querido, se aunaban los sentimientos de angustia y sufrimiento por no conocer cuál sería el destino post mortem que la persona merecerá lo que inclinaba el duelo a los sentimientos negativos.

Aunque fue un proceso arduo se puede entender que para el siglo XVII ya estaban sentadas las bases para el orden social con respecto a los preceptos españoles, y de igual manera difundidos los postulados en cuanto a la muerte. El resultado del proceso de castellanización de los indios fue una cultura sincrética ante los rituales mortuorios, de los que más adelante hablaremos a detalle. Como menciona Eduardo Méndez todo sujeto y grupo social constituyen inevitablemente su subjetividad y su identidad dentro de relaciones y rituales sociales.¹⁷³ Así para la sociedad tarasca adentrarse en otra realidad al identificarse en otra sociedad redefinió su la identidad.

Conclusiones

El haber conocido cuáles eran las insignias que representaban a los estratos de la sociedad tarasca mediante los relatos y las representaciones gráficas expuestas en *La Relación de Michoacán* nos permitió cotejar la información proporcionada por los restos arqueológicos. En la que nos pudimos percatar que la muerte se enmarcaba dentro de la dualidad vida-muerte, donde morir significaba continuar con otro tipo de vida mucho más placentera en la que se podía renacer en compañía de la deidad principal –el fuego- representada por el sol, lo que causaba un cierto tipo de sentimiento en un individuo en particular como en la sociedad en general dependiendo el tipo de fenecimiento que acaeciera al individuo.

Por lo que las muertes distinguidas de los señores principales y los guerreros causaban sentimientos positivos como era el honor, el orgullo y la dicha. Mientras que los comunes no

¹⁷³ L. Menéndez, Eduardo “Desaparición, resignificación o nuevos desarrollos de los lazos y rituales sociales”, en: *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, Zamora, El Colegio de Michoacán, núm. 107, vol. XXVII, 2006, p. 147.

recibían un ceremonial suntuoso, su muerte estaba acompañada del dolor debido de la pérdida de un ser cercano. Sin embargo los transgresores de la ley, por tener condena de muerte por porra además de perder el estatus social, su fallecimiento causaba sentimientos negativos como la deshonra, la vergüenza, la humillación y la indignación. Además pudimos observar que el proceso de duelo en entre los tarascos en la sociedad significaba una muestra de apoyo hacia y hacia los dolientes y el fallecido.

Mientras que en la cultura hispánica católica por su parte sería Dios quien juzgaría los pecados cometidos a lo largo de la vida, por lo que el destino del alma podría recaer en el Infierno o tendría que expiarse en el purgatorio, para de esta manera poder pertenecer eternamente en el cielo. De esta manera se comprendía que el bien vivir con forme a los principios cristianos católicos permitirían el bien morir, el cual se enmarcaba en rituales que iban desde la agonía y que completaban los deudos con base en lo establecido por el finado en su testamento, con lo cual se especificaba el tratamiento y sepultura que deseaba tener esto acorde a los principios de fe y caridad que pudieran permitirle la salvación del alma.

A manera de conclusión se pudo mostrar que para la cultura hispánica católica y prehispánica tarasca fue necesario ritualizar la muerte de manera sagrada para hacerla comprensible. Que si bien tenían diferencias sustantivas también tuvieron coincidencia en ciertos elementos funerarios como fue: la muerte estratificada, el atavío del cuerpo muerto, los cortejos fúnebres, el uso de esencias purificados, oraciones, los lugares de inhumación sagrados, la veneración del cuerpo muerto, el duelo y la conmemoración, lo cual permitió que pudieran convivir y articularse. Estos elementos dieron origen a una nueva cultura sincrética de la muerte para el siglo XVII en el territorio tarasco.

La mezcla de éstas dos visiones, ritualidades y sentimientos acerca de la muerte en el territorio novohispano creó cambios por la imposición de una nueva cultura en torno a la concepción funeraria, propició mezclas de elementos ceremoniales y sobre todo se adaptó sobre las ya existentes formas de comprender y vivir la muerte. Si bien los decretos de los Concilios Provinciales Mexicanos impusieron la normatividad de los rituales mortuorios. Por su parte el lenguaje y las imágenes funcionaron como método pedagógico en la enseñanza de los nuevos preceptos mortuorios hasta lograr estandarizar los valores y ritos occidentales, que llegaron a la Nueva España, con la evangelización española católica.

De esta manera, con base en la historiografía revisada encontramos que estos nuevos usos y costumbres funerarios trajeron consigo dos visiones de entender a la muerte. Por una parte estaba la muerte individual, la que estaba basada en el bien morir y que por medio de las acciones propias se lograría la salvación del alma. Por otro lado, al creer que no se cumplía correctamente con los preceptos de los rituales mortuorios y la incertidumbre del destino del alma floreció en la sociedad novohispana los sentimientos de angustia, pena y dolor que eran parte del duelo y el luto. Prevalciendo los parámetros hispánicos sobre los prehispánicos.

Capítulo 2.- Pátzcuaro en el siglo XVII: la República de indios y gobernación

A partir de la literatura histórica que se ha escrito sobre la ciudad de Pátzcuaro en el siglo XVII y la República de Indios, se hace un recorrido por lo que representó la organización política y social de la ciudad desde su fundación hasta el periodo que abarca nuestro estudio, con el ánimo de determinar algunos de los elementos de carácter social que dieron vuelco a las transformaciones culturales de los tarascos. Con ese objetivo en el primer apartado se analiza cómo fue constituida la ciudad, la manera en que se asienta un gobierno de representación en que reconocen las antiguas jerarquías de los nobles indígenas. En ese marco se aborda el tema de la República de Indios como modelo de gobierno que matizó las diferencias y tensiones que trajo la conquista.

Igualmente en el capítulo se desarrolla el papel de las instituciones reguladoras de la vida colonial y su funcionamiento en la ciudad de Pátzcuaro. Escogimos este asentamiento poblacional urbano por la importancia que desde el siglo XVI revistió, al convertirse en la sede episcopal del Obispado de Michoacán al trasladarse de Tzintzunzan los poderes de la capital purépecha y que para el siglo XVII aún conservaba el título formal de capital así como que en cuestiones administrativas y comerciales tuvo especial importancia. Allí se estableció la primera alcaldía de representación indígena, se inauguraron diversos proyectos educativos religiosos que ampliaron el actuar de ese sector de la sociedad. Nos referimos a la catedral, la apertura de centros educativos, un convento de monjas y la organización de un hospital, con su respectiva cofradía. Apuntamos a esas instituciones por el carácter educativo humanista que encierran en un seno como unidades transformadoras de las relaciones sociales y humanas que muy pronto se tradujeron en nuevas formas de convivencia, hábitos y costumbres que explicamos como parte de los cambios que en esos momentos se gestaron.

La temporalidad de estudio que abarca el capítulo es el siglo XVII, por considerar el periodo como el lapso en donde se modifican profundamente las conductas colectivas del “bien morir” como modelo extraído de una literatura religiosa que circula en Europa y que tuvo un fuerte impacto en las conductas de la población a su llegada a América. En esta larga duración que proponemos consideramos que se modifica profundamente la concepción de

los espacios de sociabilidad pública, familiar, vecinal y las ideas en torno al ceremonial de la muerte.

Después de explicar las bases que conformaban la sociedad en Pátzcuaro en el siglo XVII y los principales componentes que facilitaron la imposición de la cultura católica en los naturales, nos será preciso mostrar cómo fue la convivencia entre indígenas y españoles, las complicaciones que se presentaron y mostrar como a pesar de ello se logró la apropiación de la ritualidad hispánica en torno a la muerte. En el último apartado nos acercaremos a las prácticas rituales mortuorios que se efectuaban respecto del bien morir, refiriéndonos especialmente, a las que se gestaron en torno a la organización de los hospitales y cofradías.

2.1 Del gobierno y la representación política en Pátzcuaro siglo XVII

La ausencia de instituciones en Michoacán de gran representación como sucedía en México o Guadalajara propició que el mayor peso político, administrativo y económico recayera en las autoridades eclesiásticas. Por lo que se precisó la demarcación del territorio con base en los límites jurisdiccionales que alcanzaron los curatos enmarcándolos en el Obispado de Michoacán por la influencia y participación en la dinámica de la vida virreinal. Debido a la amplia expansión territorial que dicho Obispado ocupó en el siglo XVII, abarcando los estados que en la actualidad conocemos como Michoacán, Colima, Guanajuato, San Luis Potosí así como una parte de Jalisco, Guerrero y Querétaro –mapa número 1-. En este apartado nos centramos en el estudio de la zona de Pátzcuaro, debido a la importancia que ésta tuvo al arribo de los peninsulares y que mantuvo hasta el siglo XVII, por haber fungido como capital del Obispado durante el siglo anterior.

En el momento en que se cambia la sede episcopal de Tzintzuntzan a Pátzcuaro también se modificaron los asentamientos poblacionales y administrativos. Isabel Marín, en su estudio sobre las alcaldías, señala que para el siglo XVII la demarcación civil se delimitaba por alcaldías mayores que a su vez se dividían por tenientazgos que eran administrados por un alcalde mayor, para el caso de Michoacán la alcaldía estuvo dividida entre Pátzcuaro y Valladolid. Ambas contaban con un cabildo civil, sin embargo la primera además tenía

cabildo indígena. El alcalde mayor tomó residencia en dicha ciudad por concentrar mayor cantidad de asuntos de justicia y administración que atender.¹⁷⁴

Mapa número 1.- Obispado de Michoacán siglo XVII



Fuente: Cedeño Peguero María Guadalupe, *Historia y Educación. La educación elemental en el Michoacán Virreinal. De las escuelas de doctrina a las de caja de comunidad, siglos XVI-XVII*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2008, p. 37.

Siguiendo a la misma autora, uno de los asuntos más destacados de las atribuciones de los alcaldes mayores en la época era el cobro de tributos así como el control del número de tributarios, entre las facultades del alcalde mayor también estaba la de juez con jurisdicción civil y criminal, este cargo no era renunciable por el prestigio que confería. A

¹⁷⁴ Marín Tello, Ma. Isabel, *Descendientes de conquistadores y primeros pobladores con nombramiento de alcaldes mayores de Michoacán 1584-1563*, México, Editorial Morevalladolid, 2017, p. 29.

partir de 1670 su nombramiento duraba cinco años y antes de asumir el servicio se hacía un juramento ya fuera ante el Consejo de Indias, frente al Virrey o bien ante la Audiencia en el territorio donde habían sido nombrados.¹⁷⁵

Pátzcuaro por su parte, mantenía un crecimiento estable, aunque el reconocimiento como ciudad capital no estaba en sus manos, las instituciones religiosas y civiles continuaban con su proceso de formación y afianzamiento; tal vez ésta sería una de las razones por la cual se le considera con título de ciudad capital, la cual perdió de forma definitiva por la aplicación de las Ordenanzas de Intendentes hasta 1787.¹⁷⁶

2.1.1 Los españoles

Según estudios realizados por diversos especialistas, con el cambio de sede episcopal, Pátzcuaro recibió alrededor de 29 familias españolas que se asentaron en la ciudad específicamente en las casonas alrededor de las plazas principales, a lo que Fernando de la Flor llamó “*imago urbis*”.¹⁷⁷ Atribuyéndoles así prestigio ante la sociedad, pero a la vez alejándolas y agrupándolas en repúblicas de españoles. La primera forma de distribución de la riqueza en beneficio de los españoles fue la encomienda, muchas de estas fueron transformándose en corregimientos, que quedaron subordinados a la autoridad de la alcaldía mayor.¹⁷⁸

Marín señala que a principios del siglo XVII, para los españoles, una forma de ennoblecimiento se daba al declararse descendiente de conquistadores o de primeros pobladores pues sus antepasados habían prestado servicios al rey, por lo que reclamaban la recompensa.¹⁷⁹ Según expresa la autora, a los descendientes de españoles se les gratificaba con encomiendas, que terminarían al finalizar su vida, pero al ver los beneficios pedían que

¹⁷⁵ *Ibidem.*, p. 41.

¹⁷⁶ Gavira Márquez, María Concepción, “La fundación del convento de Nuestra Señora de la Salud en Pátzcuaro. Estrategia y consolidación de la élite local en la segunda mitad del siglo XVIII”, en: *Cuadernos de Historia*, Chile, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, 2017, núm. 46, p. 41.

¹⁷⁷ Pulido Echeveste, Mónica, “Las ciudades de Michoacán: Nobleza, memoria y espacio sagrado en la disputa de la capitalidad. Tzintzuntzan, Pátzcuaro, Valladolid. Siglos XVI-XVIII”, en: Tesis doctoral, presentada en Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, octubre 2014, p. 24. R. Ettinger Catherine, *Pátzcuaro. Recorrido por su arquitectura*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2015, p. 14-15.

¹⁷⁸ Marín Tello, Ma. Isabel, *Descendientes de conquistadores...Op., cit.*, p. 39.

¹⁷⁹ *Ibidem.*, p. 78.

fueran hereditarios. Mediante las *leyes nuevas* se pretendía regular las encomiendas y las mercedes que la corona daría a los conquistadores y a sus descendientes. De esta manera se estipulaban: “que si moría el padre los herederos no recibían premio por los servicios de este.”¹⁸⁰ Las aspiraciones de nobleza, reconocimiento y prestigio social, pretendían recibir beneficios primeramente nobiliarios. En este contexto las alianzas matrimoniales fueron punto clave en el que ésta aristocracia ascendería aún más su poder y la permanencia en él.¹⁸¹

2.1.2 La República de Indios

Después de las pestes que menguaron el crecimiento de la población indígena en la región,¹⁸² a principios del siglo XVII, Guadalupe Cedeño menciona que hubo un aumento del 28%, llegando la cantidad de 2761 cabezas de familia para el año 1631. Sin embargo, se dice que los indios preferían mudarse a lugares que les ofrecieran mejores condiciones de vida, es así que había lugares que crecían desproporcionadamente mientras que otros decrecían,¹⁸³ por lo que se instruyó al alcalde mayor con ayuda del ministro de doctrina, para que reunieran “a los indios en la cabecera.”¹⁸⁴

Durante la administración del Conde de Monterrey se llevó a cabo la política de congregación de indios por autoridades civiles designadas por el virrey. La estructura administrativa que se ocupó de las congregaciones estaba integrada por un comisionado-juez que era ayudado por un notario, un alguacil y un intérprete local. Con la política de congregación se pretendía acostumar a la vida urbana de comunidad a los grupos dispersos de naturales que de alguna manera ya estaban cristianizados. El problema de su dispersión no solo era visto como un asunto de doctrina, también se consideraba que mientras persistiera, dificultaban la constante solicitud de mano de obra por parte los encomenderos.¹⁸⁵

¹⁸⁰ *Ibíd.*, p. 53.

¹⁸¹ De la Peña José, *Oligarquía y propiedad en Nueva España, 1550-1624*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 189.

¹⁸² Las epidemias que fueron 1519-1520, de viruela; 1531 de sarampión; de 1545 de peste; en 1576 también de peste. Talavera Ibarra, Oziel Ulises, “La crisis de mortandad en Valladolid-Morelia, Pátzcuaro, y Uruapan, Michoacán, México (1631-1860)” en: *Revista de Demografía Histórica*, México, Asociación de Demografía Histórica, 2018, vol. 36, núm.2, p.126.

¹⁸³ Cedeño Peguero, María Guadalupe, *Historia y Educación... op., cit.*, p. 4.

¹⁸⁴ Martínez Aguilar, José Manuel, “Reacomodos de población en Tzintzuntzan durante el siglo XVI”, en: *Secuencia Revista de Historia y Ciencias Sociales*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2017, núm. 97, s/p. En línea http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0186-03482017000100006 (Fecha de consulta: 10-04-2020)

¹⁸⁵ Marín Tello, Ma. Isabel, *Descendientes de conquistadores...Op., cit.*, p. 54-55.

Por lo que las autoridades decidieron organizarlos en los llamados Pueblos de Indios o República de Indios para homogeneizar el panorama novohispano.

La “República de Indios” fue una forma de ordenamiento de los señoríos prehispánicos, que tenían como finalidad primeramente, asegurar la lealtad y obediencia tanto a la Corona como a la Iglesia lo que a los indios les proporcionaba representación y capacidad de gestoría frente a las autoridades virreinales, mientras que al gobierno español le aseguraba su tributo. Se consideró que con el pago de tributo era una de las formas de que los indios obtuvieran el respeto de los vecinos españoles, así como la manera de asegurar la paz y recursos hacia las cabeceras.¹⁸⁶

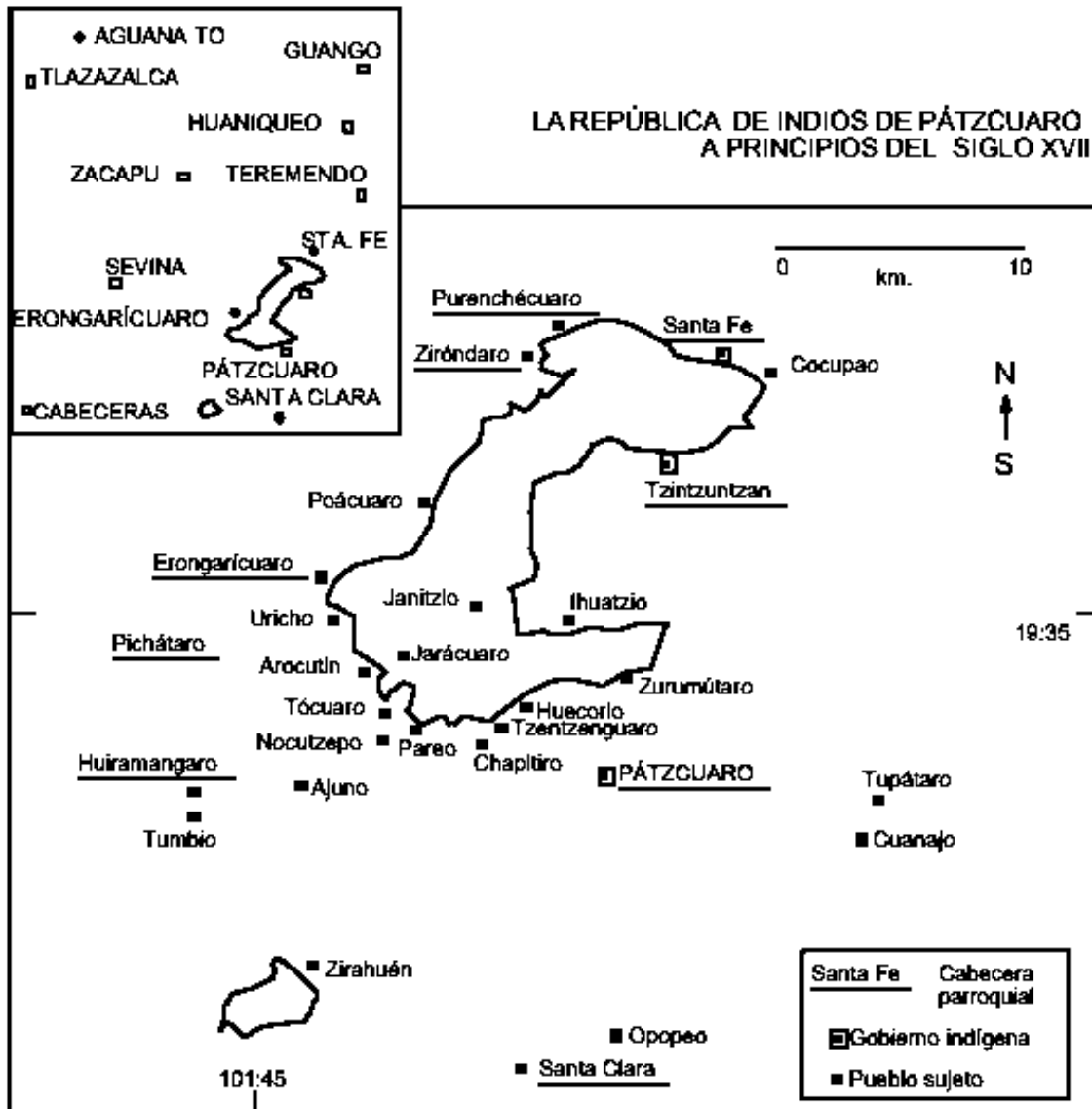
Según estudios realizados por Felipe Castro estas Repúblicas de Indios se dividían en varias parroquias, entre ellas: San Salvador de Pátzcuaro, Erongarícuaro, Purenchécuaro, Ziróndaro, Pichátaro, Huiramangaro y Santa Clara. En el siglo XVII, Pátzcuaro contaba con 16 cabeceras con sus pueblos sujetos, como se muestra en el mapa número 2:

- | | | | |
|----------------|---------------------------|----------------------|-----------------------------|
| 1.- Valladolid | 5.- Tupataro | 9. Ihuranmágaro | 13.- Urecho |
| 2.- Surumutaro | 6.- Opopeo | 10.- Ajuno | 14.- Santiago Ario |
| 3.- Aguamato | 7.- Santa Clara del Cobre | 11.- San Juan Tumbio | 15.- Numaran |
| 4.- Guanajo | 8.- Zirahuén | 12.- Yarácuaro | 16.- Cuachao ¹⁸⁷ |

¹⁸⁶ Castro Gutiérrez, Felipe, “Alboroto y siniestras relaciones: La republica de indios de Pátzcuaro,” en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, México, Colegio de Michoacán, 2002, vol. XVIII, núm. 89, p. 216.

¹⁸⁷ López Sarrelangue, Delfina Esmeralda, “La nobleza indígena de Pátzcuaro en la época virreinal,” en: Tesis Doctoral, presentada la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 1963, s/p.

Mapa número 2.-



Fuente: Castro Gutiérrez, Felipe, *Los Tarascos y el Imperio español 1600-1740*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p.105.

Dentro de los Pueblos de Indios se trató de mantener la jerarquía social prehispánica. Los cargos en los cabildos de República estaban destinados a los nobles indígenas, mientras que la dignidad de Gobernador lo adquirían únicamente los caciques,¹⁸⁸ término que afirma Sara Sánchez de Olmo, se empleaba para referirse a todos los herederos del antiguo linaje

¹⁸⁸ García Martínez, Bernardo, “La época colonial hasta 1760” en: Pablo Escalante Gonzalbo, Bernardo García Martínez, Luis Jáuregui, Josefina Zoraida Vázquez, Elisa Speckman Guerra, Javier García Diego, Luis Aboites Aguilar, *Nueva historia mínima de México*, México D.F., El Colegio de México, Décima reimpresión, 2013, p. 70

real tarasco.¹⁸⁹ Por lo que, los conocidos por los tarascos como “señores principales” gobernaban las Repúblicas de Indios bajo el nombre de “señores particulares” y sus, descendientes, pasaron a ser “principales”. Sin embargo no todos los nobles indígenas, obtuvieron las mismas condiciones en cuanto a jerarquía. La familia que tuvo el más alto grado de reconocimiento y que aún sus descendientes fueron considerados como caciques fue la familia Huitzimengari.¹⁹⁰ Los principales relatos señalan que fue la familia que conservó por un largo periodo el poderío Tarasco. Los Huitzimengari ocuparon la gubernatura desde el siglo XVI y durante todo el siglo XVII en la ciudad de Pátzcuaro.

En las nuevas formas de organización social al mismo tiempo que se suscitaron una serie de cambios, se mantuvieron algunas actividades que realizaban por ejemplo los “diputados”, como se menciona en la *Relación de Michoacán*. Entre ellas se encuentran los *auxanati* que continuaban con la función de mensajeros, solo que ahora se había transitado de la cultura oral a la escrita y los mensajes se trasmitían en forma de cartas. Los pintores aún se desempeñaban como los *úrani atari*. En tanto que quienes se encargaban de cuidar de las tierras, a manera de terrazgueros, eran los *tareta uaxátati*,¹⁹¹ por mencionar algunos de los cambios y permanencias que se mantuvieron. Por su parte el cabildo y los oficiales de república dependían de la jurisdicción real.¹⁹²

Según Felipe Castro, los pueblos sujetos a Pátzcuaro se regían por los oficiales de República, que a su vez eran dirigidos por un alcalde o “teniente de gobernador”, dos

¹⁸⁹ Sánchez del Olmo, Sara, “Dales, señor, el descanso eterno...” Muerte y entierro de las élites indias de Michoacán en la época colonial”, en: von Wobeser Gisela, Vila Vilar Enriqueta, (coord.), *Muerte y vida en el más allá España y América, siglos XVI-XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, p. 80.

¹⁹⁰ Gobierno de todo el antiguo señorío fue confiado inicialmente al antiguo cazonci, tzinzincha Tanganxoan, bautizado como Francisco. Que le sucedieron como gobernadores de Pátzcuaro (con algunas intermitencias ocasionadas por minoridades) sus hijos Don Francisco Tariacuri Caltzonci(1543-1545) Don Antonio Huitzimengari (1545-1562) y el hijo de este Don Pablo de Guzmán Huitzimengari Caltzoncin (1573-1577). La adscripción de la gubernatura a esta familia era tan fuerte que cuando en 1562 orificios un Antonio ocurrió una grave crisis y conmovión pública, puesto que su heredero era menor y su hijo ilegítimo, Don Juan bautista Huitzimengari, pretendía la dignidad. Castro Gutiérrez, Felipe, *Los Tarascos y el Imperio español 1600-1740, México*, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p.29.

¹⁹¹ Martínez Baracs, Rodrigo, *Convivencia y Utopía. El gobierno indio y español de la “ciudad de Mechoacán”, 1521-1580*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p.302-303.

¹⁹² Castro Gutiérrez, Felipe, “El origen y conformación de los pueblos de indios”, en: Castro Gutiérrez, Felipe, (coord.) *Los indios y las ciudades de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2013, p.118.

regidores, un alguacil, un *carari* o escribano.¹⁹³ De igual forma, López Sarrelangue menciona que el nombre de los barrios, era el que tenía el noble indígena que los gobernaba, una vez que éste fallecía, el barrio pasaba a denominarse con el nombre del Santo o de la advocación de la Virgen con el que se había acogido desde su fundación.¹⁹⁴ De esta manera en la República de Indios las figuras del gobernador, alcaldes y regidores solían ser de escaso contacto personal, sin embargo los regidores y alcaldes de los barrios solían ser de contacto inmediato y cercano.¹⁹⁵

La adscripción a un barrio permitía el acceso a la tierra, agua, derecho de mercado y espacio para solares de vivienda. Por lo que el barrio se convertía en una densa red de comunicaciones, parentescos, amistades, etc, debido a que todos conocían a todos. Por medio del parentesco se manifestaban las jerarquías sociales. Dentro de barrios se encontraban los linajes de caciques, mapas de propiedad y hasta permanecían las tradiciones históricas.¹⁹⁶

Un barrio no tenía tierras propias, sino que compartía las de su cabecera. En cambio, un “pueblo” tenía derecho al “fundo legal”. Sin embargo, por falta de práctica escrita de títulos formales pedían que fueran reconocidas las tierras que gozaban desde tiempo antiguo. Lo que en la península se conocía como “posesión inmemorial,”¹⁹⁷ que si bien en algún momento funcionó, al paso de los años, fue necesario arraigar con mayor fuerza la cultura escrita, y sólo los títulos de propiedad eran válidos, así como otros documentos oficiales, entre los que destacaban los testamentos en los que se plasmaba la posesión de bienes materiales y que en los ritos mortuorios comenzó a cobrar importancia, como se abordará más adelante.

Cuando en los barrios que contaban con tierras propias, éstas eran supervisadas por el cabildo y los gobernadores de república para asegurar la correcta distribución y utilización de las mismas. En caso de que algún indio quisiera integrarse al barrio, se les concedían las tierras que no eran aprovechadas o abandonadas, de esta manera evitaban la usurpación y al quedar obligados a construir una casa, cultivar su parcela y contribuir con las obligaciones

¹⁹³ Castro Gutiérrez, Felipe, “Alboroto y siniestras relaciones...” *Op., cit.*, p. 215.

¹⁹⁴ López Sarrelangue, Delfina Esmeralda, “La nobleza indígena de Pátzcuaro...” *Op., cit.*, s/p.

¹⁹⁵ Castro Gutiérrez, Felipe, “El origen y conformación...” *Op., cit.*, p. 105.

¹⁹⁶ *Ibidem.*, p.105-108.

¹⁹⁷ Castro Gutiérrez, Felipe, *Los Tarascos y el Imperio español...*, *Op., cit.*, p. 34.

laborales y tributarias de la República de Indios¹⁹⁸ permitía el flujo económico en la comunidad.

De esta manera, los oficiales de república se encargaban de administrar los bienes de comunidad y debían firmar todos los contratos de arrendamientos o enajenaciones de solares y tierras,¹⁹⁹ como ejemplifica Felipe Castro al señalar:

“Para las autoridades civiles y eclesiásticas, los barrios les permitieron cumplir con los imperativos morales de protección jurídica y segregación habitacional de los indígenas, a la vez que aseguraban de una manera simple y más o menos eficaz las tareas fiscales, gubernativas, evangélicas y de orden público.”²⁰⁰

Con el afán de controlar las costumbres y creencias religiosas de los naturales fue que se establecieron las Repúblicas de Indios con formas de gobierno y leyes particulares, con acceso a las tierras, aguas y bosques y con la prohibición expresa de que viajeros, miembros de otras condiciones jurídicas contaminaran sus hábitos. De allí que cualquiera de los integrantes de estos grupos no podían permanecer más de tres días en ese espacio. Esta restricción incluía a los encomenderos y corregidores, quienes no podían residir entre los indios.²⁰¹ Sin embargo, para los encomenderos la protección de los naturales en pueblos de indios, significaba el desaprovechamiento de la fuerza de trabajo.

En cuanto a la relación entre curas, alcaldes e indígenas ellos tenían la obligación de cuidar que los indios asistieran a la doctrina y que cumplieran con su obligación religiosa. La vigilancia la llevaba a cabo los alcaldes de doctrina las cuales debían recorrer los barrios apremiando a los vecinos por cumplir con dichas disposiciones.²⁰² Otro tema del gobierno indígena que los vinculaba al alcalde y cura era el de la elección de las unidades indígenas, la elección de gobernadores y cabildo indígena, según define Isabel Marín tanto el gobierno indígena como los alcaldes de doctrina debían cuidar el buen uso de los recursos económicos

¹⁹⁸ Castro Gutiérrez, Felipe, “El origen y conformación...” *Op., cit.*, p. 120.

¹⁹⁹ *Ibidem.*, p. 120.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 121.

²⁰¹ Castro Gutiérrez, Felipe, *Los Tarascos y el Imperio español.*, *Op., cit.*, p.159.

²⁰² Marín Tello Ma. Isabel, *Descendientes de conquistadores...* *Op., cit.*, p. 42.

de la comunidad, así como vigilar del buen orden, la moral y que se siguieran las buenas costumbres.²⁰³

2.1.3 La convivencia de españoles e indios

En relación con el interés de conocer cómo se fueron instaurando entre los naturales los usos y costumbres hispánicas nos damos cuenta, que aunque los españoles y naturales vivían en el mismo espacio urbano, no compartían los mismos derechos y obligaciones. La estratificación de la sociedad en diversos grupos, aun cuando trató de relegar a los últimos para evitar abusos de los encomenderos, los indios siempre estuvieron sometidos por los primeros. Con el traslado del ayuntamiento español a Valladolid a finales del siglo XVI, el único cabildo que se mantuvo en Pátzcuaro fue el de indios. Por lo que para principios del siglo XVII la República de Indios era la encargada de los servicios públicos y propios; de los mercados, alhóndiga; concesión de solares y de la organización de ceremonias públicas, situación que según ha mostrado en varios ensayos Felipe Castro, molestaba a los españoles residentes de la ciudad.²⁰⁴

La forma en que funcionaba la ciudad de Pátzcuaro y su administración, se dividía en dos estructuras fundamentales: “la República de Indios donde se establecen relaciones del tipo despótico tributarias y la República de los Españoles en el cual feudalismo y capitalismo embrionario se hallan indisolublemente entrelazados.”²⁰⁵ Si bien, como define Guillermo Vargas Uribe, no eran sistemas aislados pues se mantenían lazos estrechos en las relaciones económicas, era una forma de funcionar que desde la perspectiva religiosa, tenía un sentido orgánico.

²⁰³ *Ibidem.*, p. 57.

²⁰⁴ Castro Gutiérrez Felipe, “Luis de Castilleja y Puruata: Un noble de “mano poderosa” entre dos épocas del gobierno indígena”, en: *Estudios de Historia Novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2019, núm. 37, p. 47.

²⁰⁵ Vargas Uribe, Guillermo, “Geografía Histórico- Económica de la Provincia de Michoacán: siglo XVI”, en: *Economía y sociedad*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1997, núm., vol. 2, p. 121.

Mapa número 3.-



Fuente: Castro Gutiérrez, Felipe, Los Tarascos y el Imperio español 1600-1740, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004 p.100.

En su mayoría la fuerza de trabajo con la que contaban las repúblicas de españoles estaba constituida por comuneros. Así la principal forma de explotación colonial fue la encomienda, en la cual se trataba de poseer las tierras y a los indios trabajadores de ella.²⁰⁶ Además como parte de los abusos más tarde se presentó el comercio y el repartimiento desigual. Si bien el alcalde mayor tenía la responsabilidad de dotar a los naturales de tierras

²⁰⁶ Martínez Aguilar, José Manuel, "Reacomodos de población..." *Op., cit., s/p*

“para que tengan en qué labrar y hacer sus sementeras y crianzas.”²⁰⁷ Por derecho les correspondía la traza de solares de 25 varas cuadrados. A los principales se les confería un tercio más de lo establecido por solar. Estas tierras debían dejar espacio para árboles, siembra de maíz, chile y legumbres. Otro privilegio que recibían los principales, era que la tierra de que se les dotaban, estuviera cerca al pueblo.²⁰⁸

Sin embargo, el orden establecido en las normas, debido a la ambición de los españoles por las tierras destinadas a los naturales, se rompía con frecuencia, cuando éstas eran invadidas en sus linderos. No fue hasta 1687 cuando se estableció que debía haber una distancia de mil varas en dirección a los cuatro puntos cardinales ente las casas de los indios y las estancias de ganado. Debido a las frecuentes conflictos entre encomenderos e indios, también se ordenó la superficie de seiscientas varas que cualquier pueblo y no sólo la cabecera pudiera reclamar para uso habitacional o de siembra.²⁰⁹ De esta forma el repartimiento de tierras para los naturales quedó establecido de la siguiente manera: “las tierras patrimoniales de los linajes nobles, las fiscales destinadas al tributo y las de la gente común.”²¹⁰

Para proteger los derechos sobre sus tierras, los naturales desde tiempos tempranos durante la colonia, hicieron suya la escritura en castellano, para hacer la defensa de sus propiedades comunales. Como menciona el mismo Felipe Castro, hay que tener en cuenta que la ruptura de la cultura oral menguó debido a los fallecimientos de los ancianos que eran quienes conservaban la memoria de los pueblos. Con la muerte de los ancianos también se fue disipando el conocimiento genealógico, histórico, astronómico y medicinal de la sociedad.²¹¹ Aunado a la mortandad que dejaron tras de sí las epidemias, 1519-1520, de viruela; 1531 de sarampión; de 1545 de peste; en 1576,²¹² 1642-1643 atacó la Tifo, 1659-1660 Sarampión, 1692 y 1693 Viruela,²¹³ es que se fueron asumiendo en las nuevas

²⁰⁷ Carrera Quesada Sergio Eduardo, “Las composiciones de tierras en los pueblos de indios en dos jurisdicciones coloniales de la Huasteca, 1692-1720”, en: *Estudios de Historia Novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2015, vol. 52, p. 33.

²⁰⁸ Martínez Aguilar, José Manuel, “Reacomodos de población...” *Op., cit.*, s/p.

²⁰⁹ Carrera Quesada, Sergio Eduardo, “Las composiciones de tierras...” *Op., cit.*, p. 37.

²¹⁰ Castro Gutiérrez, Felipe, Los Tarascos y el Imperio español, *Op., cit.*, p. 66.

²¹¹ Hacén falta estudios que den luz sobre ese largo y azaroso proceso.

²¹² Rodríguez Álvarez, María De Los Ángeles, *Usos y Costumbres Funerarias En La Nueva España*, México, El Colegio de Michoacán, 2001, p. 174.

²¹³ Talavera Ibarra, Oziel Ulises, “La crisis de mortandad...” *Op., cit.*, p.126.

generaciones diversos aspectos de la vida religiosa, la cultura escritura y las costumbres hispanas.²¹⁴

Es así que para el siglo XVII para los naturales se incrementó la necesidad de conocer las leyes que los regían para hacer la defensa civil y ante los tribunales judiciales de sus propiedades y derechos que continuamente les eran violentados. De allí que ante las diversas autoridades tuvieron que hacer uso de la lengua del conquistador y de su escritura.

Así uno de los principales cargos civiles en Pátzcuaro –así como en todo el Obispado de Michoacán- era el de escribano, su función era vitalicia y el nombramiento era propuesto por el cabildo, aunque en general era un cargo ocupado por nobles indígenas, también solía ser hereditario. El escribano desempeñaba sus funciones en toda la Provincia de Michoacán. El escribano por el tipo de funcionario que se convertía en un mediador entre los derechos de los indios y las instancias coloniales, ya que la sentencia de los juicios civiles o criminales dependía de la manera en que ejercía su función mediadora como traductor.²¹⁵

Esto trajo consigo que para el siglo XVII se mantuvieran y dictaran un gran número de leyes, ordenanzas y mandatos, que los indios debían conocer y a los cuales muchas veces se acogían para mantener una convivencia pacífica. Apoyándonos en Felipe Castro, se puede enfatizar que en el periodo de estudio:

“Los cambios fueron más allá de la simple aparición de nuevas instituciones. Los pueblos habían existido como conjunto de familias que ocupaban tierras en razón de su pertenencia y sujeción a ciertos linajes nobles. Ahora, sin embargo, pasaron a ser una república con personalidad jurídica propia, que podía elegir sus autoridades, tomar decisiones directamente sobre los asuntos que les concernían y presentar peticiones directamente ante las autoridades virreinales.”²¹⁶ Por esta y otras razones el castellano y su escritura se convirtieron en un instrumento de defensa jurídica.

A pesar de esos cambios, la situación para los indios no era la ideal, como se muestra en estudios realizados por especialistas en las comunidades indígenas tarasca en la época

²¹⁴ *Ibidem.*, p. 54.

²¹⁵ Castro Gutiérrez, Felipe, “Alboroto y siniestras relaciones...” p. 213.

²¹⁶ *Ibidem.*, p. 56.

virreinal, los cambios sociales que se habían gestado trajeron abusos, que aunque se trataron de proteger a los indios y se instruyeron leyes en su defensa, no dejaron de ser considerados por los encomenderos españoles como una fuerza de trabajo.

Además el trabajo de los frailes de conservar el modo de vida precolombino de los indios para integrarlos a la religión y acercarse a ellos, fueron tomados como formas de alentar su autonomía y que podían terminar en rebelión, por lo que no se vio como un medio efectivo para catequizar por lo que se prohibió el estudio del pasado indígena impidiendo la publicación y/o propagación de textos que hablaran acerca de su religión y tradiciones.²¹⁷

2.2 La conformación de la ciudad y los espacios de sociabilidad familiar y religiosa

Por su parte, la planeación arquitectónica hispana del siglo XVII, modificó el espacio civil, religioso y habitacional de la ciudad. El traslado de la capital de la sociedad tarasca de Tzintzuntzan a Pátzcuaro se tradujo en cambios estructurales en la traza urbana, a la cual siguiendo las ordenanzas de Felipe Segundo, se trató de transformar a la usanza española, con calles ortogonales que pudieran formar manzanas cuadradas o rectangulares en las que la plaza y el templo ocupara la parte central. Sin embargo ésta forma de planificación se sobrepuso a los caminos prehispánicos que se identificaban como irregulares, lo que creó, según Martínez Aguilar, una red mixta.²¹⁸ El aspecto urbano que mostraba Pátzcuaro distaba de la composición y jerarquización comunes de las ciudades virreinales, en las que se construían los edificios religiosos y administrativos en torno a la plaza principal. Puede notarse en el primer cuadro de la ciudad que nunca se logró una geometría precisa y pocas son las manzanas que terminan con ángulos rectos.

2.2.1 Los espacios públicos y los recintos religiosos

La ciudad de Pátzcuaro se distinguió por tener dos zonas de asentamientos diferenciales respecto de lo que sucede en otras ciudades novohispanas. La primera, la zona de culto religioso y de educación en la parte alta, hacia el Oriente. Lo alto del cerro fue elegido para erigir la catedral ya que como mencionan varios autores,²¹⁹ era la zona en donde se

²¹⁷ Baudot, George, México, y los albores del discurso colonial, México, Nueva Imagen, 1996, p. 296.

²¹⁸ Martínez Aguilar, José Manuel, “Reacomodos de población...”, *Op., cit.*, s/p

²¹⁹ La Basílica de Nuestra Señora de la Salud se ubica dentro de la ciudad de Pátzcuaro, forma parte dominante del entorno urbano por encontrarse situada en el punto más alto de la ciudad, sitio en el cual se encontraba el

encontraban los vestigios de adoración prehispánica debido a que “los pueblos necesitan legitimarse por medio del enlace milagroso con una divinidad protectora en un cerro sagrado.”²²⁰ Por esa razón en Pátzcuaro se construyeron los recintos sagrados, como fue el caso de la basílica, sobre varios de los centros de adoración precolombinos, de esta manera se legitimaba la religión católica.

En Pátzcuaro el *cú* de adoración a *Curicaveri* dios prehispánico de la guerra fue el cimiento de la catedral. Ahora bien, la advocación a la que estaba dedicada la catedral fue a San Salvador, uno de los atributos de Jesucristo, como salvador, bajo la representación de las cinco llagas que recuerdan el sacrificio en la cruz,²²¹ asignación que coincide con la función que cumplía *Curicaveri* de mantener a salvo al pueblo durante la guerra, que era la principal actividad de los tarascos.²²²

A éstas premisas se añaden la manera en que la traza del recinto fue construido, el cual originalmente, Vasco de Quiroga lo pensó con cinco naves, número referente a las llagas de Cristo. Pero que de igual forma enmarcaba la simbología prehispánica, el número cinco que está presente en las yácatas de Tzintzuntzan que representan las cuatro partes del mundo así como el centro, como posible punto de comunicación entre los dioses del inframundo y los dioses del cielo, que en esta representación se encuentra asignado a los dioses *Xaratanga* y *Cuericaueri* respectivamente.²²³

Fernad Schawarz sostiene lo siguiente: “Ya que este centro constituye la quinta dirección del espacio, simbolizando un eje vertical que trasciende la cruz cardinal horizontal. Los precolombinos representaron la quinta dirección del espacio en las

recinto religioso indígena. Rodríguez Espinosa, Claudia, “Conformación del espacio urbano virreinal en la cuenca lacustre de Cuitzeo. Similitudes y especificidades en el urbanismo regional” en: *Palapa*, México, Universidad de Colima, 2006, vol. 1, núm. 001, p. 23; R. Ettinger Catherine, Pátzcuaro. Recorrido por su arquitectura...*Op., cit.*, p. 19; Torres Garibay Luis Alberto, “Estereotomía de la cubierta de la Basílica de la Salud de Pátzcuaro, Michoacán, México”, en: *Actas*, Madrid, Sociedad Española de Historia de la Construcción, 2017, vol. 3, p. 1648.

²²⁰ López Austin, Alfredo, “Fundamento mágico-religioso del poder”, en: *Mesoamerican Cultures*, United States of America, Library of Congress, 1976, p. 40.

²²¹ Ya se tenía registro de esta estrategia de edificación junto a los espacios de culto prehispánico, cuando en Tzintzuntzan la capital tarasca y primer centro evangélico se fundó la primera iglesia-convento, éste se realizó en contraposición de las yácatas. Cerdas Farías Igor, “La Catedral de San Salvador de Michoacán: orígenes, ideales y realidades en su construcción, 1538-1565” en: Campos Javier, *El mundo de las catedrales (España e Hispanoamérica)*, España, Instituto Ecurialense de Investigaciones Históricas y artísticas, 2019, p. 770.

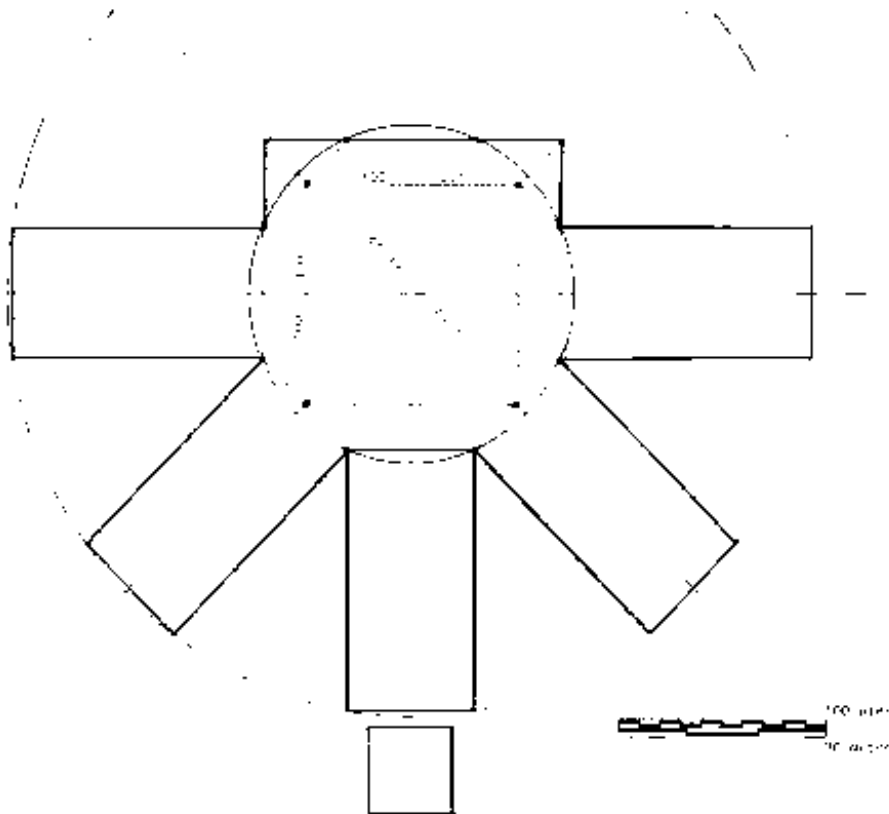
²²² De Alcalá Jerónimo, *La Relación de Michoacán*, México, El Colegio de Michoacán, 2013, p. 17.

²²³ *Ibidem.*, p. 225.

pirámides que, por su capacidad ascendente, permite a la materia trascender y aproximarse al cielo, rompiendo así la horizontalidad... representando la conciencia del centro, del corazón... asociado el cinco con la ruptura de niveles”²²⁴

Considerando esos elementos como sostiene Carlos Chafón, la construcción de la primera catedral católica en Pátzcuaro se pensó de la siguiente manera:

Imagen número 1.- Base del proyecto para la catedral de San Salvador en Pátzcuaro



Fuente: Chafón Olmos Carlos, “La catedral de San Salvador el gran proyecto de Don Vasco de Quiroga”, en: *Anales Del Instituto De Investigaciones Estéticas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, núm. 46, 1976, p. 49.

De igual forma conforme a la combinación rectangular y circular en que se planeaba realizar la catedral y en que construyeron las estructuras prehispánicas existía la relación con ideas cosmogónicas, en la que la forma redonda representa el cielo y el rectangular el

²²⁴ Schwarz, Fernand, *El enigma precolombino. Tradiciones, mitos, símbolos de la América Antigua*, México, Colección Enigmas de la Historia, 1989, p. 25.

firmamento, unidos en uno mismo.²²⁵ Inclusive las dimensiones de la estructura prehispánica y la colonial se unificaban en diámetros de 42.60 metros y 42.42 metros respectivamente,²²⁶ por lo que el paralelismo entre el máximo católico con el recinto prehispánico trataban de equipararse. Debido a la muerte de Don Vasco Quiroga la realización del esquema planteado no logra completarse.

Sin embargo, y esto es lo importante para nuestro trabajo, la idea inicial de crear sincretismos religiosos tomando los símbolos prehispánicos, propició la aceptación del nuevo recinto religioso, y con ello, el éxito en la asimilación de la fe católica. La estrategia utilizada por don Vasco y continuada por sus sucesores, provocó que para el siglo XVII la Catedral fungiera como uno de los recintos más importantes de la doctrina cristiana, junto con el trabajo de los conventos. Carlos Mazín señala que por su ubicación, la catedral logró organizar el espacio urbano y político:

“las catedrales debían convivir inicialmente con las iglesias de los conventos de las diversas órdenes religiosas, vienen, poco a poco, a prevalecer sobre el plan diocesano y conquistar, paralelamente, el espacio urbano... a principios del siglo XVII coexisten dos proyectos... el de la catedral y el de los conventos. En estos años, el culto tiene como objetivo principal “aumentar más la devoción de la gente” y siempre debe tener en cuenta las rutas entre la catedral y las iglesias de los diferentes órdenes establecidos en la ciudad.”²²⁷

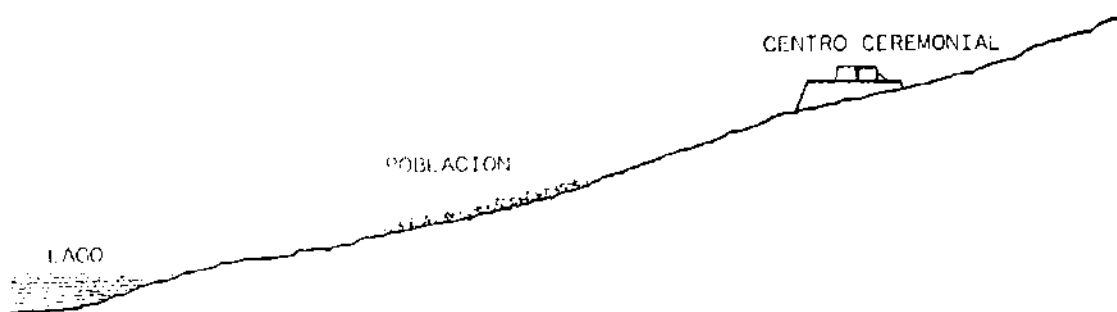
Aledaño a la catedral se ubica la construcción del Colegio de San Nicolás así como el convento de Santa Clara, único de monjas de la época. Aprovechando una representación gráfica realizada por Carlos Chafón, en la imagen número 2, se aprecia cómo se agrupan los monumentos más representativos de la religión como de la cultura como una estrategia visual de origen prehispánico que manifestaba el poder que tenía sobre el pueblo

²²⁵ Castro leal, Marcia, *Tzintzuntzan capital de los tarascos*, México, Comité Editorial del Gobierno de Michoacán, 1986, p.63

²²⁶ Chafón Olmos, Carlos, “La catedral de San Salvador...”, *Op., cit.*, p. 57.

²²⁷ Mazín, Oscar, Le culture de la cathédrale et l’espace urbain: le cas de Valladolid du Michoacán XVII- XVIII siècles) en: Calvo Thomas, Musset Alain, *Des indes occidentales à l’Amérique Latine*, México, Centro de estudios mexicanos centroamericanos CEMCA IHEAL, 2009, s/p. En línea <https://books.openedition.org/cemca/1353?lang=es> (Fecha de consulta: 20-08-2019).

Imagen número 2.-



Fuente: Chafón Olmos Carlos, “La catedral de San Salvador el gran proyecto de Don Vasco de Quiroga” Op., cit., p. 48.

Otra diferencia en cuanto a la estructura española son las plazas que solían ubicarse junto al centro religioso. En Pátzcuaro, la plaza mayor de gran escala a comparación de lo que solían ser las plazas en la zona lacustre, se encuentra a una manzana de distancia del mencionado convento y colegio. La plaza está rodeada de elementos cívicos-administrativos así como de las casonas de los principales. La plaza -actualmente conocida como Gertrudis Bocanegra- aledaña a la plaza mayor se caracteriza por tener relación eclesiástica al estar el templo Agustino. La traza de las calles de la ciudad se adapta a partir de las plazas ya que eran espacios preexistentes. Lo que podemos notar de estas construcciones es que tanto las plazas, atrios y casonas se ubican y distribuyen en un amplio espacio, como rasgo distintivo del barroco.²²⁸ Ahora bien, para los fines del capítulo, la estructura arquitectónica descrita y la fisonomía que adquirió la ciudad en el siglo XVII es un testimonio vivo de la conexión cultural que se estaba experimentando.

Es importante entonces avanzar en describir en el terreno de las costumbres, lo que sucedía. En adelante la catedral funcionaría como el principal centro de adoctrinamiento en el que se les enseñaban a los naturales los principios del bien morir, además todo el espacio del recinto sagrado desde el interior hasta el atrio se distinguió por ser el lugar primordial

²²⁸ Contreras Álvarez, Héctor, “Reseña de la cada barroca de Pátzcuaro de Gabriel Silva Mandujano”, en: *Tzintzun*. Revista de estudios Históricos, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2005, núm. 41, p. 160.

para la inhumación de las clases altas de la sociedad, de lo que en el siguiente capítulo hablaremos a detalle.

2.2.2 El hospital de Santa Marta

Debido al empobrecimiento de muchos de los indios ante la pérdida de sus tierras y la frecuencia con que se presentaban una serie de enfermedades, es que por iniciativa de Vasco de Quiroga, se crean los pueblos hospital, con el propósito de ayudar a los pobres, desvalidos y enfermos. En el caso de nuestra zona de estudio la construcción de un Hospital en Pátzcuaro con el nombre de Nuestra Señora de la Concepción y Santa Marta tuvo como objetivo el de mantener la religión católica como centro de doctrina y lugar en donde se practicaba la caridad. El tipo de servicio que ambas instituciones profesaron desde su fundación era similar y complementario al de la catedral. Ambas eran centros de doctrina, como se ha dicho y en ellas, se impartía el catecismo para niños y adultos, y más tarde, se convirtió en escuela de religión permanente. Por lo que la corona establecía:

“por ser obra tan piadosa y en que Dios nuestro señor se servirá mucho, se ponga mucho cuidado que en todos los pueblos y parroquias de indios, si fuere posible, se haga y funde un hospital en el que se curen y en el que se tengan las medicinas más necesarias y persona que las sepa aplicar y sangrar y acudir a las demás cosas que se ofrecieren”²²⁹

Para Josefina Muriel una de las funciones de los hospitales era que mediante la “moral exterior”, que pretendía alcanzar su fundador, Vasco de Quiroga, fue que en los pueblos hospital se actuara con justicia y equidad, evitando que los bienes materiales tuvieran más valor que las personas, así como intentar que la caridad fuera una de las virtudes centrales con que se rigiera la vida social, basada en el humanismo.²³⁰

La organización del hospital de Pátzcuaro estuvo pensada para que tuviera una capilla, en la cual se colocó la primera Virgen María que fue labrada por los propios naturales

²²⁹ Carrillo Cázares, Alberto, “Los hospitales de Tlazazalca. Signo del ascenso y de la caída de las comunidades indígenas”, en: *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*, México, El Colegio de Michoacán, 2014, núm. 44, p.171.

²³⁰ Muriel, Josefina, *Hospitales de la Nueva España*. Fundaciones del siglo XVI, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, p. 62-64.

a base de pasta de caña de maíz.²³¹ La advocación con la que se fundó fue de la Concepción de María y la Asunción. Sin embargo debido a las constantes epidemias,²³² para el siglo XVII el hospital cambió su nombre por el de Santa Marta o Nuestra Señora de la Salud para que los indios que eran víctimas de las pandemias se sintieran amparados por esta advocación.²³³

Es importante señalar que desde su nacimiento, los hospitales eran regidos por los indios, lo que permitía que el resto de la población tarasca se acercara con más confianza a los hospitales y cofradías tanto para formar parte de la organización, como para solicitar su auxilio. El hospital de Santa Marta quedaba bajo la siguiente forma de organización: el *quengue* que era el representante indígena con la autoridad suprema de los hospitales se encargaba de resguardar el dinero y los documentos más importantes; estaba al pendiente de cualquier imperfecto que pudiera haber en el lugar o en la realización de las labores diarias, además de ayudar en los preparativos de las fiestas patronales, por lo que debían mudar su residencia al hospital durante un año, enseguida estaba el prioste, figura española asesorada por los alcaldes con mayor autoridad dentro del mismo,²³⁴ y un escribano.

A partir del 20 de enero de 1626, fecha en que se inician las obras del hospital, Josefina Muriel menciona que aparecía el cargo de Mayordomo de la fábrica del hospital de Santa Marta.²³⁵ Dicho cargo solía tomarlo un español ya que no sólo se ocupaba de lo referente al hospital sino que también le concernían situaciones de la Catedral. Para los auxilios espirituales estaba un capellán que era el párroco de la Catedral. Siguiendo a Muriel, se cuenta con información sobre los personajes que llegaron a conducir el hospital de referencia:

“Como mayordomo, Gaspar Melchor; como prioste, Sebastián Tzitziqui, y en calidad de quengue, Francisco Guapean. Hay otra noticia de 1668 que nos informa cómo en esa fecha eran: mayordomo, Juan Tzitziqui; prioste, Lorenzo

²³¹ *Ibidem.*, p. 71.

²³² Talavera Ibarra, Oziel Ulises, “La crisis de mortandad...” *Op., cit.*, p.126.

²³³ Muriel, Josefina, Hospitales de la Nueva España... *Op., cit.*, p. 71.

²³⁴ Carmona Ruiz María Antonia, *La cofradía de Vera Cruz de Baeza: Siglos XVI-XVII*, Sevilla, Departamento de Historia Medieval y Ciencias y Técnicas Historiográficas, 1992, p. 659.

²³⁵ Muriel, Josefina, Hospitales de la Nueva España... *Op., cit.*, p. 72.

Tzitziqui; quengue, Pedro Tzintzuni; fiscal, Gabriel Guini; escribano, Nicolás Tzunequi, y mayordomo de la fábrica del hospital, Pedro Martínez (español).”²³⁶

En ese recinto se reunía a las familias indígenas cristianizadas y con cierto reconocimiento social en la comunidad. Eran familias asociadas a la cofradía de Nuestra Señora de la Concepción establecida en su iglesia. Con esa fusión, se logró evitar el pago de tributo ya que el dinero destinado al mismo, se dedicaría a las reparaciones y necesidades del hospital. En el periodo que abarca la tesis, la organización del hospital era una de las tareas que se había quedado en manos en tanto españolas como de los indígenas, la presencia de los primeros aseguraba la correcta función acorde a las normas hispánicas.

2.2.3 Las cofradías de Santa Marta y de San José para indios

Las cofradías también jugaron un papel muy importante tanto en la vida novohispana de los naturales como en lo referente al buen funcionamiento de los hospitales. En el Tercer Concilio Provincial Mexicano se promovió que los hospitales que más tarde pasaran a ser parte de las cofradías se encargasen de los enfermos carentes de recursos económicos.²³⁷ La función caritativa de éstas dos instituciones en manos de las comunidades dio lugar a un “conjunto de edificios y espacios abiertos que sirvieron para dar abrigo y cuidado a los indios enfermos; para acoger y albergar a los viajeros y gente de paso”.²³⁸ En el siglo XVII el hospital se había fusionado con la cofradía y su finalidad ahora era:

“la colaboración del pueblo para fines comunes, como la atención a los enfermos, socorro a las viudas y desamparados, educación básica; también permitieron por medio de limosnas y la administración de tierras de cultivo y ganado, obtener ingresos para el funcionamiento de las mismas cofradías, el hospital de indios y los gastos parroquiales. En otras palabras, fueron un medio para alentar la caridad, el sentido de pertenecía a un grupo, redimir culpas, obtener un prestigio

²³⁶ *Ibidem.*, p. 73.

²³⁷ Martínez López, Cano Pilar, *Concilios Provinciales Mexicanos. Época colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 191.

²³⁸ Martínez Aguilar, José Manuel, “Las cofradías novohispanas de Tzintzuntzan. Bienes, prácticas y espacios de devoción”, en: *Relaciones*, México, El Colegio de Michoacán, 2017, vol. 38, núm. 151, p. 15.

social en el pueblo, costear fiestas, salarios de los religiosos y obras materiales.²³⁹

Utilizando los resultados de investigación de José Manuel Martínez Aguilar, se puede observar que durante el siglo XVII, el hospital unido a la cofradía tuvo mejores resultados entre la población y en el cumplimiento de sus funciones. En Pátzcuaro la cofradía de Santa Marta y San José se anexó a las labores del hospital de Santa Marta dedicadas específicamente a los indios.²⁴⁰ En dichas cofradías los funcionarios se restringían a ser originarios sin excepción de las antiguas familias de nobles, mientras que la cofradía de San José estaba abierta para los tributarios del barrio con el mismo nombre así como la del Rosario que estaba dedicada a los españoles.²⁴¹

Aun cuando a los hospitales pudiera acudir cualquier persona en estado de pobreza sin importar la condición jurídica, la administración de las cofradías era exclusiva de los indios tanto de hombres como mujeres, si acaso llegaba a incluirse algún español, al interior de la organización de la misma éste no tendría ni voz ni voto. Las cofradías como forma de apoyo en una comunidad, lograron expandirse de tal manera y penetrar en la cultura indígena

El servicio ofrecido por los cofrades era semanal en el que se les proporcionaba todos los beneficios necesarios de manutención. A través de las cofradías se mantenía la religiosidad de los pueblos y la devoción mariana característica del siglo en la península. En ellas se practicaba la oración comunitaria, como el rosario y el ángelus. Los integrantes de la cofradía, al amanecer se reunían en la capilla para rezar y cantar. Después acudían al hospital donde realizaban trabajos como preparar comida, alimentar a los enfermos, el aseo y arreglo tanto del lugar como de la capilla. Entre las actividades que efectuaban los cofrades para el bien común, se alternaba entre ellos la de practicar sus oraciones y el estudio de la doctrina. El hospital permitía a los cofrades y enfermos practicar las virtudes políticas y cristianas.

En cuanto a las formas de curación que se aplicaban a los enfermos, Josefina Muriel afirma que se empleaban los conocimientos derivados de la medicina española y la indígena.

²³⁹ *Ibidem.*, p. 39.

²⁴⁰ Bechtolff, Dagmar, “La formación de una sociedad intercultural las cofradías en el Michoacán colonial”; en: *Historia Mexicana*, México, Centro de estudios Históricos del Colegio de México, 1993, vol. 43, núm. 2, p. 256.

²⁴¹ *Ibidem.*, p. 256.

Por lo que a los hospitales asistían los más reconocidos sanadores de las comunidades, quienes compartían sus conocimientos con los enfermos y feligreses.²⁴² De esta manera, formar parte activa de una cofradía era motivo de prestigio y reconocimiento social. Para pertenecer a una cofradía era necesario formar parte de la comunidad, ya que la cofradía ofrecía auxilio en la vida cotidiana y en la otra vida, así como en las horas de la muerte, puesto que uno de los fines de la corporación era elevar sufragios por el alma de los cofrades que atravesaban por alguna dificultad y por los difuntos.

En la concepción de cofrade, el sentido de comunidad espiritual trascendía el ámbito de lo terrenal, pues así como se abocaban al cuidado de la vida de los más desvalidos, en ese mismo rango de valoración enaltecían el cuidado y purificación del alma. En la ritualidad desarrollada en torno a la muerte, las cofradías como forma de organización religiosa, jugaron una labor muy importante al concebirse en su actuar como corporaciones en donde se actuaba en conjunto, de esta manera podían resolverse los problemas de sus integrantes, e incluso, se podía interceder por el alma de los difuntos. En este sentido “las oraciones comunitarias para rogar por la salud de las personas o por la salvación de sus almas, la preparación y realización de procesiones, atención de los enfermos (principalmente las relacionadas a los hospitales de indios), financiamiento de gastos fúnebres de sus cófrades, así como el cuidado y mantenimiento de la iglesia,”²⁴³ se asentaron como valores y prácticas sociales de ayuda al interior de esas corporaciones.

Por su parte el sostén de las cofradías dependía de las mensualidades y anualidades que se pagaban sus integrantes, por el honor de ser nombrados cofrade. Los nombramientos se anotaban en una “patente” o boleta que contenía la fecha de ingreso, el nombre y los bienes que poseía el cofrade. De igual manera, en ella se registraba la fecha de los pagos y el monto acumulado.²⁴⁴ Además, cada cofradía tenía bienes muebles e inmuebles. Así sus ingresos dependían de tres fuentes la primera: Las cuotas –como las anteriormente mencionadas-, las

²⁴² Muriel, Josefina, *Hospitales de la Nueva España...*, *Op., cit.*, p. 73.

²⁴³ Martínez Aguilar, José Manuel, “Las cofradías novohispanas de Tzintzuntzan...”, *Op., cit.*, p. 4.

²⁴⁴ Luna García, Luna Nancy, “Espacios de convivencia y conflicto. Las cofradías de la población de origen africano en Ciudad de México, siglo XVII”, en: *Trashumante. Revista Americana de Historia Social*, Colombia, Universidad de Antioquia, 2017, núm. 10, p. 35-38.

donaciones que podían servir directamente a la institución o ser vendidas y por último, las propias actividades económicas.²⁴⁵

Para el último punto es importante añadir que la economía del hospital se basaba en la propiedad de tierras -en vez de tener los campos de pastoreo como propiedad cofradial se contaba con tierras comunales o arrendadas de haciendas vecinas-, y ganado -caballos, mulas y ovejas-.²⁴⁶ Por lo que los cofrades estaban comisionados al buen funcionamiento y mantenimiento de las labores en dichas fuentes de ingresos. De igual manera las mujeres se desenvolvían en diversos oficios como los hilados y tejidos, actividades con las que aportaban a la economía de la cofradía.

2.3 La función de los hospitales y cofradías en el bien morir

Como hemos explicado, el principal objetivo de las instituciones era el religioso. Por medio de ellas se llevaba a los indios la fe católica, por lo que el hospital funcionó como centro de enseñanza del catecismo para los niños y adultos que más tarde, como expresa Josefina Muriel, era “una escuela de religión.”²⁴⁷ De esta manera en el siglo XVII servían como recintos para mantener a los indios inmersos en el sentir, pensar y actuar conforme a la usanza hispana católica.

2.3.1 La vida cristiana. El bien vivir

Es importante aclarar que para la concepción hispana en torno a la muerte, ésta se centraba en el principio del bien vivir para el bien morir, en el que la Iglesia como protagonista para la salvación del alma ante la muerte, propone tres momentos en que puede ayudar al cristiano que va desde el momento en que se presenta la enfermedad, pasando por la agonía hasta el momento de la defunción.

Puesto que lo que puede hacer el cristiano es llevar una buena vida conforme a los mandamientos, lo que intentaba era crear en la sociedad conciencia de un juicio final, en el que la salvación dependerá de sus acciones, por lo que el primer planteamiento se enmarca

²⁴⁵ Ramos Serna, V.A. “Cofradías, una aproximación a su estudio” en: Acosta Diosdado Luis (coord.) *Memorias del VII verano de la ciencia de la región centro y verano de la ciencia de la UAQ*, México, Dirección de Investigación y Posgrado, Universidad Autónoma de Querétaro, 2010, p. 2.

²⁴⁶ Bechtolff, Dagmar, “La formación de una sociedad intercultural...”, *Op., cit.*, p. 259.

²⁴⁷ Muriel Josefina, *Hospitales de la Nueva España...*, *Op., cit.*, p. 62.

en “el bien vivir para el bien morir”, de la cual, la virtud principal que debía regir la vida se centraba en la fe y la salvación del alma. De ahí la importancia de prestar servicios en un hospital y cofradía.

A los niños a través del catequismo se les inculcaba la religión católica y con ella, buenos hábitos. Al pertenecer a una cofradía se les enseñaban la moral de las buenas costumbres y prudencia así como los principios de la agricultura. Los infantes debían trabajar en conjunto con los adultos y repartirse lo obtenido. Los premios y el juego eran el medio por el que los alentaba hacerlo mejor.²⁴⁸ Párrafos atrás expusimos algunas de las labores de los adultos dentro de las cofradías.

Por lo que entendemos que el hospital funcionaba como la mejor escuela del pueblo, ya que se fomentaba la conciencia de responsabilidad comunitaria. Además el regocijo del trabajo se expresaba los sábados, día en que se terminaban las labores semanales y culminaban con una fiesta mariana, de la cual la cofradía se encargaba de su realización.²⁴⁹ De esta manera, todas las fiestas religiosas, procesiones, misas de réquiem y patronales eran auspiciadas, preparadas y realizadas por las cofradías, por lo que presentaban un importante significado en la vida social de un barrio, uniéndose así las formas y expresiones de la vida social mediante las organizaciones de las cofradías,²⁵⁰ lo que permitía que éstas instituciones dieran gobernanza dentro de la república de indios.

Los lugares en donde la población en general se mostró con actitud progresista, o bien que se mostraba el interés en el progreso de sus descendientes -por medio de la educación- usualmente poseían una cofradía económicamente acomodada, que mostraba ser capaz de actuar orientada hacia la ganancia económica.²⁵¹

2.3.2 Bienes y testamentos. El bien morir

Si bien la vida novohispana para el siglo XVII era inimaginable sin las cofradías. Ya que ellas eran las encargadas de organizar los bautizos, bodas, la mayoría de las misas y procesiones religiosas. Una cuestión importante para nuestro tema de estudio, es que en los

²⁴⁸ *Ibidem.*, p.63.

²⁴⁹ *Ídem.*, p. 73.

²⁵⁰ Bechtolff, Dagmar, “La formación de una sociedad intercultural...” *Op., cit.*, p. 258.

²⁵¹ *Ibidem.*, p. 260.

hospitales por medio de las cofradías se encargaban de los testamentos y entierros eran pedidas y pagadas por éstas últimas. Como mencionamos, el cofrade tenía una patente en la que anotaban los pagos realizados, este registro también servía para que en caso de muerte se anotara el día y el dinero que se había otorgado para el entierro.

Además los indios al pertenecer a estas instituciones se acercaban a las prácticas de los principios cristianos que les redituaba con beneficios espirituales, de las que conseguían indulgencias. Por lo que pertenecer y ser miembro activo en las cofradías servía como seguridad espiritual, debido a que éstas se encargaban de la correcta realización del ritual funerario así como de la inhumación a la manera cristiana, aunado a las plegarias que el alma de quien moría recibiría de las oraciones que ofrecieran por su alma los demás cofrades. Para los indios el culto a las ánimas del purgatorio se vio favorecido por la costumbre que se impuso de que los lunes se celebraba una misa por los difuntos en la que además de orar por su alma, se cantaba.²⁵²

Para el siglo XVII la vida se consideraba desde dos componentes: el cuerpo, elemento finito terrenal que terminaría por pudrirse al término de la existencia física y el alma, una esencia racional y eterna, por lo que la muerte tenía la significación de la separación de los dos elementos. Por lo cual los momentos previos al deceso solían ser destinados a la preparación de la separación del alma y cuerpo del buen cristiano para el tránsito hacia el más allá y la garantía de su resurrección. Es así que la muerte repentina solía ser considerada como una gran desgracia, ya que no daba tiempo a un buen católico a una correcta preparación para la muerte. La muerte natural en cambio era interpretada como una muerte avisada por la enfermedad o por la vejez. De tal manera que permitía al buen cristiano realizar los rituales que lo prepararían para la buena muerte. Nos referimos a la recepción del sacramento de la confesión, la extremaunción y elaboración de un testamento.

La disposición de los bienes materiales después del fallecimiento se estipulaba en el testamento. El testamento en el derecho romano refiere a “la justa declaración de nuestra voluntad sobre lo que cada uno quiere que se haga después de su muerte.”²⁵³ En ellos se

²⁵² Castañeda García, Rafael, “Religión, identidad y sociedad. Dos cofradías de negros y mulatos en San Miguel el grande (siglo XVIII)” Tesis Doctoral en historia, presentada en El Colegio de Michoacán, marzo 2011, p. 99.

²⁵³ Mendoza García, Eva María, “La religiosidad popular más allá de la muerte: los testamentos de los escribanos malagueños del siglo XVII”, en: *Baética: Estudios de arte, geografía e historia*, España, Universidad de Málaga, 2010, núm. 23, p. 372.

presentaban los deseos más allá de la propia existencia como una representación de la individualidad jurídica. Como un acto de derecho privado para la transmisión de bienes en el que surgían sentimientos profundos. Los manuales de escribanos, el *Espéculo*, las *Siete Partidas* y los libros de ayuda al bien morir fijaban la manera correcta de formularse los testamentos.

En el siglo XVII los testamentos fueron un instrumento jurídico de desprendimiento de los bienes materiales. Su importancia recaía no únicamente como un acto de derecho privado mediante el cual el testador regulada la transmisión de sus bienes a sus familiares y la iglesia, sino que además tenía un carácter eminentemente espiritual, pues a través del pago asegurado de rogativas, podía asegurar la salvación del alma que era una de las grandes preocupaciones de los cristianos de la época.²⁵⁴ El testamento era entonces una pieza clave para el arrepentimiento espiritual. El testamento era una especie de confesión final, una declaratoria ante Dios de las faltas cometidas en vida de las cuales te sentía arrepentido y para buscar el perdón, se solía dejar una parte de los bienes a la Iglesia.²⁵⁵

Para el siglo XVII los libros de ayuda al bien morir estipulaban la redacción de los testamentos como requisito para obtener una buena muerte por lo que debían ser efectuados cuando se gozaba de salud y buen juicio, para evitar que la agonía por enfermedad impidiera la realización del mismo, y así el agonizante sólo se concentrara en recibir la extremaunción sin la preocupación de sus bienes materiales y la encomienda de su alma. Por lo que la Iglesia sugería se realizara inmediatamente después del primer signo de enfermedad así como haber estado confesado y haber recibido el viático, ya que su realización en pecado mortal era cuestión de invalidez.²⁵⁶

Los testamentos se redactaban con plena disponibilidad de entrega divina en lo concerniente a cuestiones materiales y espirituales propios. Éstas disposiciones de carácter legal terrenal, a todo buen cristiano le daban una paz interna y una seguridad de que sus voluntades en la tierra se harían cumplir. De tal manera que cuando en los testamentos se incluían mediante la declaratoria de fe, la elección del lugar de sepultura, obras pías y

²⁵⁴ Rodríguez de Gracia, Hilario, “Hacer testamento en Jaén durante el siglo XVII”, en: *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, España, Instituto de Estudios Giennenses, 1993, núm. 149, p. 76.

²⁵⁵ Velázquez Bonilla Carmela, “Abogados e intercesores para encontrar una buena muerte en la Costa Rica del siglo XVII”, en: *Diálogos: Revista electrónica de historia*, Costa Rica, Universidad de Costa Rica Escuela de Historia, 2013, vol. 14, núm. 2, p. 199.

²⁵⁶ De la Fuente, Pedro, *Breve compendio para ayudar a bien morir*, Sevilla, 1639, p. 91.

cláusulas piadosas, éstas se tenían que cumplir, para que el alma del difunto llegara al cielo. Las obligaciones que quedaban descritas en el testamento debían ser solventadas con el reconocimiento y pago de deudas así como el reparto de bienes, etc. Si bien el sector medio-alto fue el que acudió a la realización de los mismos,²⁵⁷ ya que los pobres no contaban con bienes materiales propios o bien la tierra de la que vivían solía ser comunal -como lo vimos párrafos atrás-. No obstante el hospital de Santa Marta en Pátzcuaro que servía como última morada para los agonizantes con menos recursos, como parte de su organización debían contar con un escribano para la realización de testamentos de aquellos que pudieran tener algo que heredar.

Como menciona Isabel Testón la herencia se designaba bajo una variedad de criterios como el amor fraternal, marital o paternal, “como un acto de solidaridad del difunto con los vivos.”²⁵⁸ Sin embargo al revisar algunos testamentos tanto españoles como coloniales michoacanos nos damos cuenta que la redacción resulta estereotipada y rígida con escasas variaciones por lo que resalta la falta de espontaneidad de los testadores pero que nos dejan ver las preocupaciones espirituales de la época. Y nos permiten conocer la incertidumbre acerca del destino post mortem, al igual que simbolizaba un acto liberador por entenderse como una confesión final.

Por otra parte, como vimos, los indios contaban con tierras comunales y el apoyo de las cofradías y hospitales para su manutención, por lo que eran pocos los que tenían bienes que heredar o bien eran las tierras que les pertenecían desde tiempos antiguos las que debían asegurarse mediante los testamentos, a manera de herencia a su familia, para evitar la usurpación. Aunque la cultura del testamento estaba en vigor y se realizaba en los hospitales por medio del escribano de recinto. Las familias con mayores posesiones con el afán de recibir indulgencias más allá de la vida terrenal y como cumplimiento de la caridad, heredaban una parte de sus pertenencias a los hospitales o cofradías.

²⁵⁷ Rodríguez de Gracia Hilario, “Hacer testamento en Jaén...” Op., cit., p. 78.

²⁵⁸ Testón Núñez, Isabel, “El hombre cacereño ante la muerte testamentos y formas de piedad en el siglo XVII”, en: *Norba: Revista de arte, geografía e historia*, España, Universidad de Extremadura, 1883, núm. 4, p. 375.

2.3.3 Los escribanos en el siglo XVII.

Si bien, los testamentos, además de incitar al bien morir, también fueron una de las formas en que se legitimaba el castellano como la lengua de los actos legales. La lengua escrita era la vía en que se hizo valer cualquier acto legal, ya que la posesión inmemorial ya no tenía efecto sin un documento de por medio. Es así como el castellano se imponía ante la cultura oral tarasca. Los testamentos también les servían a los indios para hacer legítimas sus últimas voluntades. En la nueva España estos documentos servían para dejar asegurados sus bienes más allá de la vida terrenal y evitar que fueran ultrajados por las autoridades civiles, de esta manera se volvió importante declarar los lazos de parentesco permitiendo que sólo quien estuviera emparentando, pudiera reclamar una parte de los bienes si su pariente hubiera muerto intestado. De acuerdo con el grado de parentesco, es que se podía especificar la cantidad y dimensión de su herencia.

En ese marco católico religioso, el escribano jugó un papel importante en la realización de testamentos como dueño de la escritura notarial, el escribano imponía el poder letrado sobre toda la sociedad colonial. Además debía conocer la normatividad referente a las últimas voluntades para así garantizar de manera legal la libertad y sinceridad del testador sin influir o modificar sus disposiciones. No obstante, al fungir como intermediario de la nueva cultura impuesta y debido a que las declaratorias estaban sometidas a la interpretación de los traductores es que se fueron generando pequeñas alteraciones al acortar o alargar oraciones, inclusive la utilización de nuevos términos produjo que los escribanos fueran modificadores de las especificaciones en la Republica de Indios.²⁵⁹

Conclusiones

Una vez realizado un amplio recorrido por algunos de los aspectos más importantes de la manera en que quedó organizada la vida social y política de la ciudad de Pátzcuaro desde su fundación y formas de gobierno en el siglo XVII, se pudieron determinar algunos de los elementos que transformaron radicalmente la sociedad y cultura de los tarascos.

²⁵⁹ Mendoza García Eva María, “La religiosidad popular más allá de la muerte...” op., cit., p. 337.

Del análisis efectuado sobre las nuevas formas de gobierno y la distribución que se dio a la traza urbana desde el siglo XVI, se pudo constatar que a lo largo del periodo de estudio prevaleció una cultura en donde la negociación juega un papel fundamental en la convivencia social, que como han señalado diversos autores dio origen a la constitución en el caso de la ciudad de Pátzcuaro de un gobierno de representación en donde se reconocieron las antiguas jerarquías y linajes de los antiguos tarascos. En ese contexto es que se instaura la República de Indios, como forma de organización que reconoce la personalidad jurídica de los indios, lo que facilite en el siglo XVII la articulación y convivencia social.

Igualmente y para los fines de la tesis se señaló cómo se establece la primera alcaldía de representación indígena y los proyectos educativos y de organización económico administrativa que se inauguraron y que forman parte de la vida de la ciudad. En esa trama explicativa es que en el capítulo incorporamos lo referente al nacimiento de las cofradías y el hospital de Santa Marta, como instituciones humanista de cristiandad que en su seno encierran buena parte de los cambios y transformaciones relacionadas con los cambios en las concepciones que sobre la muerte y sus ritos prevalecieron a lo largo del siglo XVII.

En las cofradías y el hospital de Santa Marta como espacios de sociabilidad económica y religiosa encontramos profundas transformaciones colectivas respecto de la fe católica y cómo éstas penetra en la vida religiosa cristiana de los indios y al mismo tiempo mantienen los hábitos y costumbres comunitarias de los indígenas respecto del “bien vivir” para lograr un “bien morir” y la salvación del alma. Las cofradías y el hospital de Santa Marta pronto se convirtieron en los espacios más importantes de sociabilidad pública, familiar y vecinal. Donde circularon y se arraigan las nuevas ideas así como los valores en torno a las concepciones y ceremonial de la muerte.

Capítulo 3.- Las prácticas funerarias del bien morir en Pátzcuaro en el siglo XVII

En el capítulo se analizan los principios que regían la buena muerte en el siglo XVII, a través de conceptualización del “bien vivir”, en el que la Iglesia católica como promotora de salvaguardar el alma de sus fieles, proponía se debía experimentar la muerte a partir de tres momentos específicos, en los que se quería ayudar al buen cristiano. Esta noción, como se verá en el capítulo, se circunscribía al instante en que se presentaba la enfermedad, pasando por la agonía, hasta llegar a la defunción. Asimismo se examina el acto de la muerte desde la manera en que se vivía en la comunidad cristiana, las formas en que se conmemoraba e incluso los cuidados y atenciones que se proponían podían ayudar a las almas después de la partida terrestre. De lo anterior se expone el papel de la normatividad que se aplicaba para efectuar las prácticas funerarias en base en la categoría del bien morir.

En este capítulo de la tesis, se da a conocer el proceso de adaptación cultural que experimentaron los indios de Pátzcuaro durante el siglo XVII respecto de la muerte. Por lo que nos fue de utilidad describir cómo se representaron las diversas percepciones sobre el cuerpo muerto. Así dedicamos un apartado en conocer la adaptación de los nuevos lugares de entierro en la República de Indios. En el análisis comparativo de los elementos prehispánicos que perviven y aquellos que provienen de la tradición hispánica, acudimos a documentos jurídicos como son los testamentos para dar seguimiento a los comportamientos más comunes y las diferencias si es que éstas llegaban a presentarse entre la región de estudio y otras regiones de Michoacán. Esta información metodológicamente nos es de utilidad para ejemplificar los cambios que se dieron en la ritualidad en torno a la muerte en la época y aquellos que pese al tiempo que había transcurrido, pertenecían a la tradición prehispánica. Los documentos utilizados también nos fueron útiles para explicar cuestiones básicas de la muerte, como la costumbre del amortajamiento en la percepción del cuerpo muerto.

El capítulo concluye con el inclusión de algunos de los ritos mortuorios y las formas en que eran representados, como es el duelo, el cual, para el siglo XVII en Pátzcuaro y de acuerdo a las escasas fuentes que pudimos consultar sobre la región nos sirve de ejemplo para acercarnos a lo que posiblemente sucedió en algunas zonas del obispado de Michoacán.

3.1 Las prácticas funerarias con base en el bien morir

El proceso de conversión de los indios a los preceptos del bien morir no se limitó sólo a la mentalidad en torno a la muerte, la imposición de las ideas del bien morir también permitió que cambiaran las practicas funerarias, que conllevó a una nueva ritualidad, celebración y recuerdo de la muerte, impuestos desde la Iglesia y apoyadas por los preceptos en los Concilios Provinciales Mexicanos.

La necesidad de que en el Nuevo Mundo se eliminara la cremación, proviene desde que el rey Alfonso X estableció que los cristianos puedan ser enterrados en los templos,²⁶⁰ con lo cual permite la convivencia entre vivos y muertos, que a la vez, desplazaba el miedo a la muerte. Estos principios fueron traídos e impuestos en el Obispado de Michoacán. De igual manera, la muerte para el siglo XVII, significaba una muerte individualizada y sin temor.

Por lo que se intentó pasar de la cremación a los entierros, tal y como se efectuaban en Europa, actividad que en el Obispado de Michoacán se logró establecer plenamente hasta el siglo XVII, debido a la gran cantidad de conventos erigidos a lo largo del territorio así como que gran parte de la población estaba bautizada; primer paso para alcanzar la salvación del alma. Aunado a que las nuevas ideas de la muerte según el catolicismo estaban presentes en la mentalidad de los indios, gracias al proceso de constante vigilancia social durante casi un siglo en las Repúblicas de Indios.

Es así que para el siglo XVII, según María de los Ángeles Rodríguez, los pasos que debían seguirse cuando cualquier persona falleciera era la siguiente:

1. Sus ojos y boca deben estar cerrados
2. Las campanas de la iglesia deben repiquetear, dando no sólo la muerte sino también la categoría social del difunto.
3. El cuerpo se cubre con una sábana o tela, de la misma manera que Jesucristo fue cubierto, de lo contrario, otros acostumbraban enterrarse

²⁶⁰ Clemente Martín Rodolfo, "Notas sobre la desaparición de los "porches" y camposantos eclesiásticos" *Laboratorio de Arte: Revista del Departamento de Historia del Arte*, España, Departamento de Historia del Arte de la Facultad de Geografía e Historia, de la Universidad de Sevilla, 1999, núm. 12, p. 334.

vestidos con el hábito de alguna religión, así por su devoción y consuelo espiritual como para conseguir las indulgencias que les sean concedidas

4. Se arregla el entierro. El ataúd debe ser hecho de madera, y el cuerpo debe ser llevado por los portadores

5. Delante del estandarte de la cruz, que después se pone en la iglesia ante el túmulo escenifica que aquel difunto fue en vida y en muerte signado con tal señal, y que vivió y murió en el ministerio que se obró en la Santa Cruz

6. Preceden al muerto muchas hachas encendidas, que también se ponen al derredor del túmulo ir ardiendo en persona del difunto denotan que aunque muerto al cuerpo viven en cuanto al alma

7. Acompañan al cuerpo los sacerdotes, y ministros de la iglesia, cantando salmos y otras devotas oraciones

8. Siguen al muerto sus deudos y amigos, cubierto del luto y campuzes, como David y los suyos que iban vestidos de sacos. El luto es prenda del amor que se tenía con los difuntos, muestra del piadoso sentimiento de su muerte y penitencia que se ofrecen satisfacción de su deuda

9. Todos los que acompañan al cadáver dicen una oración por él

10. Llegado al cuerpo a la iglesia, se celebran las exequias; cántense misas y otros oficios, bendice la sepultura rodea el sacerdote el túmulo, encasándole y echándole agua bendita. Lo cual además de ahuyentar los demonios significa que así como cayeron los muros de Jericó con aquellos cercos misteriosos, que por mandamiento de Dios dio su Capitán Josué así por medio de tan piadosas ceremonias y de la oración se cayeran y abrirán los muros y puertas del purgatorio y saldrán libres las almas para entrar en la bienaventuranza

11. Rezan un padrenuestro

12. Rocían la tumba con agua bendita

13. Las ofrendas del pan, vino y cera que allí se ofrecen es también costumbre muy antigua en la iglesia católica, lo cual con las demás distribuciones que se suelen hacer a hospitales, cofradías, conventos,

comunidades así de religiosos como de seculares todo es méritos y satisfactorio para el difunto

14. Se hace también oraciones fúnebres y sermones en las exequias de algunos difuntos, donde suelen preferir sus virtudes y excelencias... Antes de la muerte dice el espíritu Santo, que no alabemos a ningún hombre, porque no sabremos el fin que tendrá cada uno, pero después de ella bien pudiera ser alabado el que vivió y murió como buen cristiano.²⁶¹

Con estos preceptos se trataban de abolir las prácticas rituales prehispánicas, debido a que las jerarquías que tenían los antiguos *Cazonci* cambió, aunque se les seguía reconociendo como nobleza indígena perdieron poder ante la sociedad, motivo por el cual los entierros de los principales ya no podían incluir la incineración, ni la justicia se podía ejecutar por medio de la “porra.” Y lo más importante, los lugares destinados para realizar las honras fúnebres dejaron de ser los *cúes* y las *yácatas*, aunque las nuevas iglesias se encontraban cerca o en contraposición de éstos, ya no enmarcaban el mismo significado.

3.1.1 La preparación del cuerpo

Una vez que se presentaba la muerte, el cuerpo muerto debía conducirse a la iglesia u hospital donde sería inhumado bajo los siguientes parámetros:

“El cuerpo se echaba sobre una cama o, más comúnmente, sobre una mesa, en ambos casos con almohadas debajo, bajo un dosel y con un paño morado cubriendo el mueble, paño que era el utilizado habitualmente para el sitial del arzobispo. No obstante, tuvieron cabida las peticiones particulares... En cuanto el ataúd estaba acabado y disponible, el cadáver era puesto en su interior, dejándolo abierto para que aquel quedara expuesto la vista de los asistentes.”²⁶²

²⁶¹ Rodríguez Álvarez, María De Los Ángeles, *Usos y Costumbres Funerarias En La Nueva España*, México, El Colegio de Michoacán, 2001, p. 55.

²⁶² *Ibidem.*, p. 184.

Para el caso de la clase alta la preparación era un poco diferente en cuando a que: “La caja de madera era ligeramente más larga y ancha de lo habitual, seguramente para que cupiera cómodamente el cadáver ataviado con las voluminosas y numerosas vestiduras eclesiásticas... El ataúd iba forrado de tela, tachonado y guarnecido.”²⁶³ Por su parte las vestiduras del finado respondieron a las necesidades europeas de lavar y embalsamar el cuerpo, que precedían a la vestimenta misma que se adecuó a las prácticas españolas tomando los hábitos de alguna congregación en particular para quien pudiera pagar la indumentaria. Mientras que para las clases bajas se limitaban a ser enterrados con la misma ropa o con una sábana simulando un sudario.²⁶⁴ Sin embargo en el siglo XVII la ritualidad mortuoria, debido a los costos, estaba más enfocada a las clases altas de la sociedad, ya que ellos eran los que podían pagar ciertos ritos fúnebres, como veremos.

3.1.2 El cortejo fúnebre

Hay que recordar que el concepto de la buena muerte estaba relacionado con que el cristiano tuviera tiempo de recibir la extrema unción y arrepentirse. Es decir, dejar todos sus asuntos espirituales y terrenales arreglados. Realizar un testamento y tomar los últimos sacramentos. Por lo que la muerte repentina implicaba una “mala muerte”, si el difunto no había muerto confesado. Una vez ocurrido el suceso del fallecimiento, había que esperar 24 horas para realizar la inhumación, tiempo en el que se cercioraban de que la muerte era efectiva.²⁶⁵ En este lapso se efectuaba la velación del cuerpo muerto en el que se hacían rezos por el alma del difunto. Es así que una vez llegada la muerte anunciada o repentina y pasando las 24 horas, se realizaba el cortejo fúnebre en el que el cuerpo previamente ataviado era llevado hasta el lugar de entierro en compañía.

Para los nobles y clérigos este proceso se anunciaba al resto de la población mediante las campanadas de la iglesia:

²⁶³ *Ibem.*

²⁶⁴ Chasco Oyón, José Ángel, “Mandas De Difuntos Y Honras Fúnebres Practicadas En La Villa De Moreda (Álava)”, en: *Anuario de Eusko-Folklore: etnografía y paletnografía*, España, Barandiaran Fundazioa, 2007, núm. 46, p. 180.

²⁶⁵ El tiempo de espera viene de la herencia francesa en la que el lapso correspondía de 48 a 50 horas, que para el siglo XVII en España se consideraría suficientes con 24 horas. De Lara Rodenas, Manuel José, *La muerte barroca ceremonia y sociabilidad funeral en Huelva durante el siglo XVII*, España Universidad de Huelva, 1999, p. 65-67.

“Cinco toques cuando el sacerdote lleva el Santísimo Sacramentos los enfermos, siete si es extremaunción (cinco en caso de mujeres). Tres repiques: el primero anunciando el fallecimiento, un segundo al formarse el cortejo fúnebre para marchar a la iglesia, y un tercero durante el responso que se ofrecía sobre la sepultura... Sólo podían sonar las campanas de la iglesia parroquial y, en su caso, la del lugar del enterramiento; en algunas ciudades, según la importancia del difunto, las de las iglesias situadas en el camino del cortejo.”²⁶⁶

Durante este recorrido el orden de acompañamiento correspondía en primer lugar a los clérigos, enseguida a los miembros del ayuntamiento y del Estado, por último los familiares, esto sucedía cuando el difunto perteneciera a la nobleza o a los altos mandos de la iglesia como arzobispos. En caso de sólo ser un cristiano la ubicación de los acompañantes era de los mayores rangos a los menores. En cualquier caso los acompañantes deberían traer un hacha o cirio. Si bien es cierto, la muerte se clasificó por la posición, función y categoría social del católico. Este recorrido fúnebre se acostumbraba comenzar al alrededor de las once horas con duración de una hora.²⁶⁷

3.1.3 Los nuevos lugares para la muerte. El proceso del entierro

Para entender las prácticas de inhumación que se efectuaron en el siglo XVII en el Obispado de Michoacán nos remontamos al edicto de Milán en 313 d. C. promulgado por Constantino I, con la edificación de la basílica de San Pedro sobre los sepulcros de San Pedro y San Pablo mismas que son cubiertas con tierra traída desde Jerusalén, de esta manera es que los lugares de entierro -que se limitaban a las iglesias- toman el nombre de campo santo, o lo que Philippe

²⁶⁶ Jara Fuente, José Antonio, “Muerte, ceremonial y ritual funerario proceso de cohesión intraestamental y de control social de la alta aristocracia del antiguo régimen (corona de Castilla, siglos XV-XVIII)”, en: *Hispania revista española de Historia*, España, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996, vol. 6, núm. 194, p. 879.

²⁶⁷ Polanco Melero, Carlos, “Ceremonial Funerario De Los Arzobispos De Burgos En La Edad Moderna (1579-1791)”, en: *Boletín de la Institución Fernández González*, España, Universidad de Burgos, 2007, núm. 234, p. 199.

Ariès nombró ad-sanctos, ya que no importaba el lugar en que se inhumara sino solamente que en el recinto hubieran restos de santos, puesto que ellos simbolizaban la salvación eterna del alma que los cristianos anhelaban. Más tarde, con la individualización de la muerte se convirtió en apud-ecclesiam, entendido éste como la selección del lugar en que estaría el difunto a lo largo de toda la iglesia, mismo que dependería del coste que pudiera pagar.²⁶⁸

Es así como se estratifican los lugares de entierro en torno a la Iglesia. Por su parte en Europa, el lugar destinado a la inhumación dependía del costo al que pudiera acceder, el precio más alto de entierro se encontraba junto a las reliquias de los santos, los cuales ocupaba el lugar principal en el altar, es así que entre más alejado de éste menor sería el precio. Lo mismo se intentó implementar en la Nueva España. Para el caso del Obispado de Michoacán los campos santos se encontraban en lo que se conoció durante el siglo XVII como conventos, los cuales se componían de convento-iglesia-atrío. En el que el primero estaba destinado para el asiento de los religiosos, el siguiente para el culto y rito de la adoración a Dios, y el último era destinado para las inhumaciones siempre y cuando se pudiera pagar el precio para acceder a él por lo que se limitaba a las clases altas y los clérigos. O bien dentro del perímetro de los hospitales, que contaban con capilla.

De esta forma en la ciudad de Pátzcuaro se comenzaron a usar las iglesias para entierros como se hacía en el resto del Obispado, que para el siglo XVII contaban 33 conventos con ayuda de 230 religiosos de diversas órdenes.²⁶⁹ Los espacios de entierro más emblemáticos eran aquellos en donde estuvieran las reliquias. En el caso de Pátzcuaro, en la catedral, fue enterrado el primer obispo de la diócesis, Vasco de Quiroga,²⁷⁰ quien, por la gran labor social y religiosa que realizó con los indios, los pátzcuarences estaban dispuestos a pagar grandes sumas para impedir que sus restos fueran trasladados a Valladolid. Lo que nos muestra la importancia que tenía para el conjunto de la sociedad el resguardo de reliquias en las iglesias principales.

²⁶⁸ Rodríguez Álvarez, María De Los Ángeles, *Usos y Costumbres Funerarias... Op., cit.*, p. 36-37.

²⁶⁹ Amador Aguilar, "Ritos mortuorios y la emblemática en el Michoacán de 1666" tesis de licenciatura, presentada en facultad de Literatura Hispánica, Universidad Nacional Autónoma de México, Noviembre 2016, p. 22.

²⁷⁰ Sánchez del Olmo, Sara, "Dales, señor, el descanso eterno..." Muerte y entierro de las elites indias de Michoacán en la época colonial", en: *Historicas Digital*, México, Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones Históricas, (Serie Historia Novohispana 81), 2018, núm. 81, p. 88.

Si bien, las reliquias eran referidas a los objetos que alguna vez pertenecieron o tuvieron contacto ya fuera en vida o después de la muerte de algún venerable beato o santo. Las reliquias que lograron tener un mayor impacto en la sociedad eran los huesos, cráneos y/o cabello de un personaje ilustre de la iglesia. Pero sobre todo la mayor carga significativa entre los fieles la mostraba los cuerpos completos de mártires y obispos, ya que simbolizaban los modelos de santidad que al conservarse en buen estado, demostraban que en vida habían cumplido con todos los preceptos necesarios para el bien morir. La obtención de reliquias se convirtió en un método eficaz para dotar a las iglesias de sagrada jerarquía, y de igual manera, los restos humanos eran útiles para exaltar la fe cristiana a la usanza europea mediante la imitación de la buena muerte que tuvieron los mártires.

Además de las reliquias traídas de Europa también se contaban con las pertenecientes a frailes sobresalientes. Como explica de la Rea a lo largo de su crónica referida a la Provincia de Michoacán, entre los más queridos fue el caso de Maturino Gilberti, enterrado en el convento de Tzintzuntzan “con gran gozo de los indios y estimación universal del reino.”²⁷¹ Caso similar sucedió con Fray Martín de Jesús o de la Coruña, de él se sabe que murió en el convento de Pátzcuaro, en donde fue inhumado.²⁷² Poco tiempo después de su muerte, se difundió que “se le vio un par de veces con vestiduras blancas y parado sobre el altar del templo donde descansaban sus restos.”²⁷³ El ejemplo de estos personajes puede referir a lo que sucedía en España, en donde los rituales mortuorios de los arzobispos como la máxima autoridad eclesiástica, reflejaban el buen uso y costumbre que la sociedad debía seguir.

Posiblemente las referencias más detalladas de los entierros de frailes en los conventos, son los casos de Maturino, de Fray Martín o el mismo Obispo Vasco de Quiroga. Esta referencia se debe a la gran tarea evangelizadora que realizaron así como los documentos que lograron difundir acerca de los tarascos y la vida ejemplar que llevaron apegada a los principios que proclamaban, lo cual repercutía en la sociedad, al grado de imitar sus acciones por la perfección de su vida católica.

²⁷¹ De la Rea, Fray Alonso, *Crónica de la orden de N. Seráfico P.S. Francisco, Provincia de San Pedro y San Pablo en la Nueva España*, México, Imprenta de J.R. Barbedillo y C., 1882, p. 157.

²⁷² Warren, Benedict, *Estudios sobre el Michoacán Colonial los inicios*, Morelia, Fimax publicitas, 2005, p. 199.

²⁷³ Torquemada, Juan de, *Monarquía Indiana de los veinte y un libros virtuales y monarquía indiana, con el origen y guerra de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimientos, conquista, conversión, y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1975, p. 196.

Aunque al principio los lugares próximos a las exequias santas estaban destinados a los clérigos con opción a perpetuidad como se dictó desde el Primer Concilio Provincial Mexicano en 1555, fueron muchos los indios que cumplían con los nuevos preceptos y que mostraban su jerarquía al decidir ser inhumados dentro de las iglesias junto a las demás clases altas. Sin embargo, por el reducido espacio con que fueron edificadas las iglesias y el gran número de difuntos, se debía realizar la “monda de cadáveres” que no era más que la remoción de los restos cada 7 años, dando lugar a nuevos difuntos, es por eso que en el Primer Concilio Provincial mexicano se prohíbe que se compre perpetuidad o se aparte algún lugar, sólo se podía reducir al pago que cada iglesia estipulaba.²⁷⁴

En Pátzcuaro, la catedral de La Compañía que le correspondía a la iglesia de San Salvador, fue la parroquia destinada a los indios, la importancia que tenía se debía a las 122 reliquias, entre las que se cuentan 64 huesos de mártires -de entre las que figuraban Santa Catalina de Siena-, además se le adjudicaba la adquisición de trozos de insigne sacralidad como fueron parte del pesebre, de la columna de cristo, el hábito de San Francisco, el velo de la Virgen con el que cubrió a su hijo y la capa de San José.²⁷⁵ La posesión de estos restos penetraba en los indios la tradición europea del resguardo de reliquias, mismas que servían como atractivo para las élites de ser enterrados lo más cerca a las mencionadas reliquias, además que eran útiles para enseñar a la población la vida ejemplar que tuvieron los mártires que debía ser imitada para alcanzar el bien morir como lo hicieron ellos.

²⁷⁴ Martínez López, Cano Pilar, *Concilios Provinciales Mexicanos. Época colonial*, México, Universidad Autónoma de México, p. 32

²⁷⁵ Ruiz Guadalajara, Juan Carlos, “El cuerpo, la muerte y lo sagrado en la Nueva España del siglo XVII: un caso inconcluso en Pátzcuaro, 1631” en: *Relaciones 94*, México, El Colegio de San Luis, 2003, vol. XXIV, núm. 94, p. 99.

Imagen número 1.- La compañía Pátzcuaro siglo XVII



Fuente: Iglesia de La Compañía de Jesús, exterior, vista parcial, fototeca nacional D.R. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Pátzcuaro Michoacán México, siglo XVII.
https://www.mediateca.inah.gob.mx/islandora_74/islandora/object/fotografia%3A314878 (fecha de consulta: 30-10-2020).

Para el siglo XVII, la práctica de los sacrificios y la cremación trataba de ser erradicada y desplazada a los entierros en las iglesias, con el atractivo de la intercesión de los mártires para la salvación del alma. Es así que gracias a su labor lograron impregnar a las iglesias un doble significado sagrado, primeramente por enaltecer el lugar indicado para el culto y ofrenda del Dios católico, lo cual los alejaba de los espacios de culto de los dioses prehispánicos, así como por ser el lugar de descanso de los restos de los frailes que se asemejaba a las practicas Europeas en las que era obligatorio tener las reliquias de los santos en el altar para obtener la bendición de la iglesia.

Como hemos expuesto, este tipo de entierros se limitaba a las clases altas de la sociedad, ya que la mayoría de la población no contaba con el presupuesto para acceder a un enterramiento dentro de la iglesia. Es así que a las personas con menos recursos se les limitaba a ser inhumados en el atrio o porche de las parroquias, en estos atrios se debía erigir

una cruz con la finalidad “que se mire con respeto el lugar.”²⁷⁶ Las cruces podían ser de diferentes materiales como oro, plata y madera; revestidas de pluma y turquesa acompañadas con piedras de colores.²⁷⁷ Lo más pobres que ni siquiera alcanzaban estos entierros, se les llevaba a fosas comunes que usualmente eran subsidiadas por alguna hermandad.²⁷⁸ Para los frailes no importaba el lugar de entierro lo que se pretendían era evitar toda ritualidad prehispánica y la cremación.

En el apartado anterior exponíamos que no toda la población estaba en condiciones monetarias de realizar un testamento escrito en el cual pudiera manifestar sus últimos deseos sobre como querían que fuera tratado su cuerpo o sobre los asuntos materiales. De igual manera en el testamento quedaba escrito en qué lugar y bajo qué ceremonial se depositaría el cuerpo dentro de la capilla. En ese documento que generalmente lo hacían las élites o clases altas de la población –como eran los descendientes de conquistadores, personas que ocupaban puesto de gobernatura y las élites de origen indígena-, se estipulaba el lugar que se había escogido para el descanso del cuerpo inerte. Esta decisión tuvo gran importancia, tanto en la sociedad europea como en la novohispana, como se explica más adelante.

El fraile madrileño Fray Julian de Cañaberas Guaderrama servidor en el Convento del señor de Atocha pedía “... que quando nuestro señor fuera servido de llevarme desta prescencia a la hora muriere en él me hagan enterrar en la parte y lugar que se acostumbra enterrar a los demas religiosos que mueren en dicho convento...”²⁷⁹ Doña Juana Cornelio vecina de la villa de Madrid, estipulaba “...mando que cuando nuestro señor fuese servido de llévame desta prescencia mi cuerpo sea sepultado y habiendo posibilidad para ello de mis vienes en el convento de nuestra Sra de la Calzada desde la corte a los pies de la iglesia como se entra a la capilla de nuestra señora de los remedios y si no fuere posible en la iglesia parrochial de San Sevastian donde al presente soy parroquiana delante del altar de nuestra señora de la blanca...”²⁸⁰ Don Alfonso Aliseo vecino de la misma villa mencionaba “...es mi voluntad que quando nuestro Señor fuere servido llevarme desta vida mi cuerpo sea sepultado

²⁷⁶ Martínez López Cano, Pilar, *Concilios Provinciales... Op., cit.*, p. 62

²⁷⁷ de Motolinia Fray Toribio, *Historia de los Indios de la Nueva España*, México, Porrúa, 2014, p. 155

²⁷⁸ Clemente Martín Rodolfo, “Notas sobre la desaparición de los "porches”...” *Op., cit.*, p. 335.

²⁷⁹ Archivo Histórico de Protocolos de Madrid (en adelante AHPM), tomo 9303, 7 de enero de 1685, fs. 9r.

²⁸⁰ AHPM, tomo 9303, 26 de mayo de 1686, fs. 58r.

en el convento de los padres recoletos agustino extramuros desta villa en la bobeda de la capilla de San Antonio quees donde esta enterrado el dicho don Alonso Aliseo mi padre...”²⁸¹

Para el caso michoacano esta tradición jerárquica española no cambia mucho, por lo que significaba en cuanto a distinción social, en la tesis contamos con información que nos permite revisar varios testamentos entre los que figuran el del clérigo presbítero Manuel Geronimo de Thivias vecino de Pátzcuaro quien como parte sus últimas voluntades, en su testamento mencionaba “...si fallasiere sea sepultado en la Yglesia del Señor de San Francisco deesta Villa al pie del Altar del Señor San Joachin...”²⁸² Don Fernando de Padilla vecino de Taximaroa deajo dicho que “...siendo dios nuestro señor servido de llevarme mi cuerpo se entierren y sepulte en la iglesia parroquial deel dicho pueblo de Taximaroa en la capilla mayor y lugar donde están enterrados los dichos mis padres y hermanos...”²⁸³ También había quienes por la presteza del deceso dejaban encargado se hiciera el testamento conforme a lo que deseaban como fue el caso de Diego Ramírez vecino de Valladolid quien ordenó a Martin de Ytarguen “...que su cuerpo fuese sepultado por vía de depósito en la parroquia de esta hasta que huviesse o por sumidad de trasladarlo a la iglesia del combento de San Antonio de la villa de San Miguel el grande de donde era patrono...”²⁸⁴

Es entendible que para el caso español haya sido costumbre y hasta una ritualidad cotidiana realizar entierros ad-sanctos. Sin embargo, en el Obispado de Michoacán, en el ejemplo de Don Fernando de Padilla, él menciona que al morir deseaba ser enterrado en el lugar donde se encuentran los restos de sus padres y hermanos, por lo que podemos notar que esta tradición en el nuevo mundo comenzaba a tener trascendencia y se transmitió de una generación a otra, por lo menos en algunas personas de las clases altas.

En la tradición prehispánica tarasca existía la costumbre de que los finados fueran sepultados dentro de los recintos habitacionales. Sin embargo, en los niveles más altos las pompas funerarias solían ser suntuosas así como las ofrendas con las que eran enterrados, esto debido a que un ceremonial funerario aseguraba el renacimiento del difunto en el más allá, y como representantes de las deidades en el plano terrenal debían tener insignias que los hicieran asociarse a las deidades. Es así que se han encontrado restos funerarios en donde se

²⁸¹ AHPM, tomo 9303, 13 de febrero de 1685, fs. 36r.

²⁸² AHCNM, Fondo diocesano, Justicia, Testamentos, caja 147, expediente 12, 4 de octubre de 1689, fs. 1.

²⁸³ AHCNM, Fondo diocesano, Justicia, Testamentos, caja 146, expediente 86, 12 de junio de 1694, fs. 2.

²⁸⁴ AHCNM, Fondo diocesano, Justicia, Testamentos, caja 147, expediente 94, 12 de enero de 1696, fs. 20.

asentaban los “comunes” y sólo se les inhumaba con lo más necesario cerca de sus espacios habitacionales. En el caso de los nobles y realeza los sitios de entierro se ubicaban dentro de la zona del principal recinto ceremonial –las yácatas- por lo que éstas servían como campos santos para el estrato más alto de la sociedad junto a su familia y corte.

Si bien en esta zona los principales con su familia y corte tenían su recinto habitacional, con base en las excavaciones se consideró que el propósito de éstas y de los pequeños montículos de tierra cubiertos de piedra era “guardar a los muertos”, mientras que los grandes en forma de T estaban destinados al culto religioso. En la proximidad a la yácata número 5 es donde se han encontrado el mayor número de evidencia arqueológica, sin embargo por los artículos prehispánicos tarascos que fueron encontrados junto a los restos óseos es que nos damos cuenta que eran señores principales.²⁸⁵

Por otra, parte y acorde a lo que manifiesta Lara Cisneros los indios que tenían presencia entre la sociedad acataban los preceptos mortuorios como “una alternativa ante la dominación” frente a la inminente colonización fue una manera de "obligar a los españoles a reconocer la supremacía indígena y a someterse a la manera en que esos indios conciben la divinidad, las relaciones sociales y políticas, el espacio y el sentido de la historia.”²⁸⁶

Como mencionábamos las iglesias y parroquias de las diversas órdenes religiosas solían fundarse en contra posición de los *cúes* o los centros ceremoniales prehispánicos más importantes, por lo que continuar con el entierro en estos lugares, simbolizaba ser parte de la inhumación que en tiempos pasados sólo correspondía a los dirigentes de la sociedad tarasca, mientras que con este nuevo precepto católico, cualquier persona que pudiera pagar el costo podía estar más cerca tanto de las reliquias católicas como de los antepasados tarascos. Que a su vez, la necesidad de ser inhumado dentro de la iglesia era una forma de exponer el nivel económico y jerárquico al que pertenecían en vida o bien que deseaban aparentar en muerte.

Por lo que el proceso de aculturación se llevó a cabo mediante la identificación del culto prehispánico con el católico hispánico. Gerardo Lara se pregunta si en esta identificación nace una identidad común “expresada a través de las manifestaciones

²⁸⁵ Boehm de Lameiras Brigitte, *El Michoacán antiguo*, México, El Colegio de Michoacán, 1994, p. 20.

²⁸⁶ Lara Cisneros, Gerardo, *El cristianismo en el espejo indígena. Religiosidad en el occidente de la Sierra Gorda*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2017, p. 128.

religiosas peculiares y de resistencia ante el control colonial”²⁸⁷ por lo que se puede responder con base en lo expuesto por Guillaume Boccara, que fue un proceso de adaptación y reformulación de cultural, desembocando en un proceso de mestizaje.²⁸⁸ Lo cual podemos ver fuertemente evidenciado en los rituales mortuorios, como hemos visto. Y que “no fue una mera sustitución o superposición de valores, sino una recodificación de estructuras, esquemas y valores españoles a partir de las estructuras, esquemas y valores de las tradiciones indígenas.”²⁸⁹

3.2 El cuerpo muerto y el bien morir

Para el siglo XVII los preceptos y estatutos se veían modificados la creencia en torno a la muerte. Este fue un proceso largo y arduo, en el que se necesitó la buena disposición de los frailes y la ayuda de las leyes para que fueran cumplidos los rituales mortuorios. Sin embargo el cadáver mismo jugó un papel importante en la nueva ritualidad mortuoria. La manera en que fue entendido el cuerpo muerto manifestaba la forma en que debía ser tratado. Si bien la evangelización en cuanto al bien morir ayudó a comprender con un nuevo significado el cuerpo yacente. De a poco la nueva convivencia con los muertos fomentó una mentalidad un tanto occidentalizada en cuanto a la muerte.

3.2.1 Las creencias en torno al cuerpo muerto

Para los cristianos católicos las personas que cumplían con los mandamientos y los que vivieron con base en las virtudes de la fe, el cuidado del alma, la esperanza y la caridad, eran considerados como almas justas y por tanto, tendrían una muerte “preciosa”. Mientras que los pecadores o los injustos pasarían por una muerte “malísima”,²⁹⁰ claro está que dicha referencia hace alusión a la muerte del alma, ya que el cuerpo al momento del desprenderse

²⁸⁷ Lara Cisneros, Gerardo, “Aculturación religiosa en la sierra gorda el Cristo viejo de Xichú”, en: *Estudios de Historia Novohispana*, México, Instituto de Investigaciones Históricas Universidad Nacional Autónoma de México, 2002, núm. 27, p.71.

²⁸⁸ Guillaume, Boccara, *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglo XVI-XX)*, Ecuador, Ediciones Abya-Yala, 2002, p. 47.

²⁸⁹ Lara Cisneros, Gerardo, “Sobre la relatividad de la disidencia o la disidencia como construcción del poder: disidencia y disidentes indígenas en Sierra Gorda, siglo XVIII”, en: Castro Gutiérrez, Felipe (coord.) *Disidencias y disidentes en la historia de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2019, p. 95.

²⁹⁰ De la fuente, Pedro, *Breve compendio para ayudar a bien morir*, Sevilla, Por Juan Gómez de Blas, 1639, p. 42.

del alma, entraba en un estado de descomposición, y sólo quedaba como alimento para los gusanos, de lo que únicamente quedan sólo el polvo. Dicha alegoría religiosa era una lección para lo vivos aprendida desde el catecismo, para aperebirlos de lo efimera que era la vida terrenal y enseñarles que se debía vivir sin vanidad, bajo la certeza de que el destino del cuerpo era igual para todos, y lo que en verdad importaba en la vida era cuidar el alma.²⁹¹

El cuerpo muerto se usó para explicar los beneficios de haber llevado una buena vida católica. Que si bien era cierto, todos los seres vivos pasaban por la inevitable descomposición una vez que habían fallecido, la incorruptibilidad del cuerpo se señaló como una demostración de la pureza del alma, por medio del bien vivir. Bajo la creencia católica el destino post mortem dependía de las buenas acciones que los personajes hubieran realizado en vida y no de la manera en cómo moría. Esta visión coincide con la creencia prehispánica, por esa razón fue aceptada por los indios y les causaba cierto temor sobre la incertidumbre del más allá, de esta manera el cadáver íntegro era exhibido con la finalidad de que deudos y familiares pudieran verificar sin temor el rostro del difunto en el que se reflejaba el destino que tendría su alma.

En el Obispado de Michoacán el cadáver tomó un significado religioso muy fuerte. Para los indios manteniendo elementos de su cultura ancestral, en el cuerpo del difunto se manifestaba lo sagrado. Mientras que en los preceptos del bien morir, el cadáver representaba la entereza del alma, al tardar en corromperse físicamente debido al pecado que carga el alma se relacionaba con una buena muerte. Estas premisas de la integridad del cuerpo muerto podemos observarlas en los frailes más sobresalientes, como fue Maturino Gilberti y los mitos que alrededor de su cuerpo se tejieron en la tradición popular. El relato que cuentan los indios al encontrar su cuerpo ocho años después de su deceso, es el siguiente:

“Después de haberlo sepultado habiendo pasado más de ocho años de su fallecimiento fue forzoso cavar su sepultura para mudar el altar mayor, y hallaron el cuerpo más fresco y entero como si lo acabarían de enterrar y llegando todos los que le conocieron en vida le hallaron con todos los miembros tan enteros que

²⁹¹ *Ibidem.*, p. 47.

parecía estaba dormido en que la tierra le había servido más de cuna que del sepulcro.”²⁹²

La plenitud del cuerpo muerto se manifiesta en los indios como un reflejo del alma, que no sólo se limitaba al momento mismo de la expiración sino a todo un proceso de vida. El cuerpo yacente del fraile por haber obtenido las mencionadas características, hablaba acerca de su bondad, el buen trato social que había ejercido en vida y sus propias acciones. Además en la religión católica se sostenía que lo que corrompía al cuerpo era el pecado, el cual para el siglo XVII se entendía como “el carecimiento de la rectitud y la justicia... a tener en sus actos y pensamientos.”²⁹³ De acuerdo con esa forma de razonar, el pecado podía ser un acto exterior o interior, lo que significaba que era por obra y/o voluntad de la persona que lo cometía. La buena confesión ayudaba a arrepentirse y a limpiar el alma. En este sentido el fraile era una figura de intermediación que a través del acto de la confesión ayudaba a sanar el alma y a la hora se la muerte, si el alma se encontraba limpia, el proceso de descomposición del cuerpo lo reflejaría.

Desde los religiosos más venerables durante el periodo de evangelización hasta el siglo XVII persisten referencias de cuerpos incorruptos. De frailes que cuyos cuerpos muertos demostraban la pureza de su alma y que habían transitado por una buena muerte. Entre los ejemplos más sobresaliente es la muerte el de fray Diego de Villarrubia, en 1622 el cual narra Basalenque que al morir su rostro quedó “más lindo y hermoso” y tres años más tarde en 1626 al ser exhumado para realizar su traslado al altar, descubrieron que sólo en la punta de la nariz mostraba signos de descomposición, de entre lo más notable encontraron sus manos “tan lindas y tratables como cuando decía misa.”²⁹⁴

Otro cuerpo muerto notable fue el de Pedro Plancarte, se relataba que su aspecto al momento de morir mostraba una apariencia de sosiego, lo cual simbolizaba que obtuvo una buena muerte. Su cuerpo, al amortajarlo tenía la misma agilidad y flexibilidad como si hubiese estado vivo, lo que se interpretaba como “el don de la virginidad” que debían llevar los frailes. De igual manera, durante la velación se podía observar la hermosura de su rostro,

²⁹² Rodríguez Álvarez, María De Los Ángeles, *Usos y Costumbres Funerarias... Op., cit.*, p. 166.

²⁹³ De la fuente, Pedro, *Breve compendio... Op., cit.*, p. 48

²⁹⁴ Basalenque, Diego, *Historia de la Provincia de San Nicolás de Tolentino*, Morelia, Balsal, 1989, 378-384.

lo cual transmitía dicha y admiración ya que no perdió color. Aunque este reventó y expulsó fluidos no causaron mal olor.²⁹⁵ Por la armonía que presentaba el cadáver expuesto a la feligresía, es que se lograba evitar el horror que causaba el cuerpo muerto entre los vivos.

3.2.2 Las reliquias y su fuerza religiosa

La perfección de estos cuerpos causaba veneración en la sociedad. Permitían tomarlos como reliquias. De alguna manera ayudaban a eliminar el miedo ante el cuerpo muerto y el más allá. Pero sobre todo, servían para incentivar a los indios a obedecer los preceptos y ritualidad católica en torno a la muerte. Que si bien, mediante la incorruptibilidad del cadáver - reafirmaban lo establecido en Trento que tanto criticaban los humanistas-, llevar una buena vida para alcanzar una buena muerte. Entonces se mostraban los principios del bien morir alrededor del cuerpo yacente y su referencia con lo sagrado.

Estos planeamientos acerca del cuerpo y su relación con el espíritu los trataron San Agustín y más tarde Santo Tomás. Ellos señalaban que la virtud de preservar el cuerpo no era natural del alma, sino de un don de gracia, por lo tanto había tres atribuciones a este tipo de don, el inmaterial como los ángeles; el segundo cuando es dado: conocido como incorruptibilidad por gloria; y el último, por la inocencia que mantuviera el alma por estar unida a Dios.²⁹⁶ Por lo cual la integridad que mantuviera el cuerpo después de la muerte manifestaba el esfuerzo cristiano por mantener el alma en pureza con acciones diarias, que simbolizaba haber llevado una vida con base en los preceptos católicos que permitan alcanzar el bien morir.

3.2.3 La fe y el cuerpo muerto

Aunado a la trascendencia que tuvo en el ceremonial de la muerte el cuerpo muerto, la Iglesia católica la reforzaba en este sentido con la misiva de la esperanza en el que se atraía a la sociedad con los placeres del empíreo que no sólo su alma lo gozaría, sino que también su cuerpo muerto se vería reflejado de la magnanimidad. En contra parte, el cadáver presenta lo inmundo y corruptible en referencia al incumplimiento de los preceptos católicos, los mismos

²⁹⁵ Ramírez Francisco, *Memorial de la santa vida y dichoso tránsito de él Buen Beneficiado Pedro Plancarte, cura de Capácuaro en el Obispado de Michoacán (1555-1607)*, México, Ábside, 1950, p. 23-130.

²⁹⁶ Ruiz Guadalajara, Juan Carlos, "El cuerpo, la muerte y lo sagrado..." *Op., cit.*, p.114.

que debían ser transmitidos por los religiosos. Así la figura del fraile quedaba como el protagonista de la muerte. El cual tiene el deseo de salvar a los cristianos porque sólo él sabe qué hacer y cómo salvar el alma y se da por hecho que es él quien dará el consuelo espiritual. Es así que los últimos momentos del cristiano en lo que aún tiene esperanza de salvación queda a expensas de redención del clero por medio de los frailes.

Por lo que los ejemplos de una muerte ejemplar no se limitaba a los mártires europeos o a los frailes sobresalientes, sino que también en este siglo tenemos registros de del cuerpo de una mujer, que al ser descubierto a causa de la remodelación, junto a la sacristía del templo La Compañía en Pátzcuaro, causó asombro debido a que su cuerpo “estaba entero e incorrupto” a casi 25 años después de su muerte.²⁹⁷ La beata patzcuarence se muestra como un ejemplo alcanzable. Lo cual ponía de manifiesto que los indios también podían alcanzar este tipo de incorrupción de cuerpo mediante a los preceptos del bien morir.

3.3 Las actitudes después de la muerte *proceso del duelo*

Una vez estudiado cómo debía ser el proceso de entierro, nos preguntamos ¿qué procedía después de la inhumación? Para el siglo XVII llega otro término desconocido por los indios, el duelo, el cual crea una nueva actitud ante la muerte. Hay que recordar cómo se entendía la muerte prehispánica, la cual sólo era un tránsito de la vida en la que el dolor, remordimiento o culpabilidad no existían. Por el contrario se creía que los fallecidos volvían para ser “acompañantes del águila”, o sea del sol, formando un cortejo alrededor de su dios principal a lo largo del prolongado camino que él sigue en el cielo. De igual forma se creía que al cabo de cuatro años, son transformados en colibríes, y vuelven a la tierra para vivir allí entre las flores de las regiones cálidas.²⁹⁸ Este lapso responde al tiempo que demora el señor de los muertos en dar las asechanzas por las que deben pasar en el mundo de los muertos, también es la duración en que la carne del cadáver se ha desaparecido completamente y de esa manera puede renacer en ave.²⁹⁹

²⁹⁷ *Ibidem.*, p. 100.

²⁹⁸ Soustelle, Jacques, *El universo de los aztecas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 139.

²⁹⁹ Séjourné, Laurette, *Pensamiento y religión en el México antiguo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 76.

Con el nuevo concepto de duelo, se intenta dar consuelo por la pérdida, porque para los cristianos no hay un retorno, ya que la idea de la reencarnación no existe. Y a diferencia de las creencias prehispánicas que la manera en cómo se moría bastaba para conocer su destino. Aunque no se consideraba como reencarnación, sí se entendía a la muerte como sólo un paso de la vida. Con la inserción de la religión católica cambia ésta mentalidad, ya que la incertidumbre de no saber a qué lugar postmortem se dirigirá el alma, creaba angustia y pena tanto para el agonizante como para los familiares amigos y personas cercanas, por lo que esta idea del duelo crea una oportunidad para calmar los nuevos sentimientos que trae consigo la muerte del otro, por lo que sólo podían limitarse a eximir sus penas mediante los novenario, sufragios y honras, mismas que respondían a las clases más altas de la sociedad ya que son las que podían pagar éstos usos de exculpación.

3.3.1 Novenario

Si bien se consideraba que el ritual funerario no terminaba una vez que se inhumaba el cadáver, el proceso seguía hasta finalizado el novenario con las Honras. La idea de los novenarios era hacer misas en memoria del alma fallecida, en esta investigación argumentaremos, que si bien, el número 9 no corresponde a la numerología divina católica, ya que generalmente se refieren al 3 por la relación con la idea que es un dios en tres personas, sin embargo se trató de asociar con las creencias mortuorias prehispánicas, mismas que nos hablan de 9 niveles por lo que tenían que atravesar el alma para llegar a su destino final,³⁰⁰ es por eso que siguiendo esa analogía las misas a manera de novenario que realizaban los dolientes se concretan en 9, de ahí su nombre novenario. Esta ideología se marcada por las costumbres en el centro de la Nueva España de donde se desprendieron los estatutos a todos los territorios del virreinato incluyendo el Obispado de Michoacán.

Aunque los novenarios no eran en regla obligatorios, éstos debían quedar estipulados en los testamentos. Además durante esos nueve días los familiares y amigos cercanos

³⁰⁰ por las nueve regiones de la muerte también conocidos como niveles que debían atravesar los difuntos para llegar al destino que se consideraba llegarían, estos niveles entre los mayas son representados por tortugas misma concepción se ve plasmada en el lienzo de *Jucucato* realizado por los nahuas asentados en Michoacán, de esta manera se consideraba que algunos podían pasarlos con la guía de los perros que si bien eran sacrificados para poder llevarlos hasta la última morada Soustelle, Jacques, *El universo de los aztecas... Op. Cit.* p. 142. El lienzo de Jucucato Foundation for the advancement of the Mesoamerican studies, inc. Véase: <http://www.famsi.org/reports/02011/section01.htm>, (página consultada: 01/08/2016).

permanecían guardando la memoria del difunto en la casa del mismo, es así que se convierte en un acto privado. Durante el novenario, sólo los que se encontraban en la mencionada casa hacían oración, mientras que en la iglesia las personas que quisieran podían tomar el oficio de la misa que eran dedicadas al difunto. Cuando el agonizante decidía tener el novenario público se celebraban en la parroquia a la que pertenecía, sólo ahí podía celebrarse, ya que si su decisión era ser enterrado en otra parroquia esos derechos quedaban eliminados.³⁰¹

3.3.2 Los sufragios

Otro de los actos religiosos que se realizaban durante el duelo y que pertenecía al proceso del ritual funerario, eran los sufragios, que para el siglo XVII es entendido como “diversos actos litúrgicos y prácticas religiosas tales como: celebración de misas, realización de rezos y penitencias, ejecución de obras buenas, donación de dinero u otros bienes a instituciones eclesiásticas o de beneficencia y adquisición de indulgencias, entre otros.”³⁰² Los sufragios no necesariamente debían estipularse en el testamento para ser celebrados después de la muerte, también podían ser celebrados durante la vida previendo las necesidades de su alma para alcanzar el cielo.

Los bienes obtenidos de los sufragios se popularizó debido a la idea del purgatorio, que hay que recordar que en España y para toda la comunidad católica en Europa, el purgatorio era una idea que comenzaba a difundirse entre los fieles y que poco a poco iba tomando terreno después de su promulgación en el Concilio de Trento, sin embargo en la Nueva España el término fue inculcado como un principio básico del catolicismo que en el Tercer Concilio Provincial Mexicano se toma necesario para entender la vida después de la muerte. Es así que bajo la premisa de que en el purgatorio -como su nombre lo dice-, es el lugar donde el alma purgaba sus pecados antes de alcanzar la gloria de Dios en el cielo. Es por eso que los sufragios como auxiliares eran útiles para que el alma del fallecido dejara el purgatorio y pudiera alcanzar su salvación.

La idea de ayudar al alma del otro o la propia después de la muerte parecía un poco contradictoria debido a que solamente los actos cometidos en vida darían destino al alma.

³⁰¹De Lara Rodenas, Manuel José, *La muerte barroca... Op., cit.*, p. 313.

³⁰²*Ibidem.*, p. 54.

Pero no fue hasta que en el Concilio de Trento se discutió el tema y se estipuló “que las almas detenidas en él (purgatorio) reciben alivio con los sufragios de los fieles.”³⁰³ Esta idea se trasladó a la Nueva España y en el Tercer Concilio Provincial Mexicano se incorpora que con el sacrificio “ayunando y rezando, y haciendo otras cosas buenas, o tomando bulas y ganando indulgencias por ellos,” los cristianos podían contribuir a la salvación del alma de sus difuntos, si es que se encontraban en ese tránsito. Es así que además de continuar con el principio del bien vivir para alcanzar un bien morir se mantenía la esperanza entre los católicos del siglo XVII, que podían interceder con sus oraciones para sacar las almas del purgatorio.

Es así que durante el siglo XVII los sufragios formaron parte importante de la vida religiosa de los novo-hispanos, además con estos actos de beneficencia ayudaban no sólo a las almas en pena del purgatorio sino también a las instituciones eclesiásticas o bien personas que lo necesitaban, ya que dentro de los principales actos de salvación estaban las misas, entre las que ya vimos los novenarios. Tenían un magnífico poder redentor ya que “el sacrificio de la misa es el sacrificio de toda la Iglesia... la Iglesia militante se une a Jesucristo, su cabeza, y a la Iglesia triunfante, y ambas imploran la misericordia de Dios por Jesucristo, para la iglesia paciente.”³⁰⁴ De esta manera nacen en las capellanías la celebración de las misas para garantizar la salvación del alma del difunto.

Los sufragios se realizaban mediante un contrato en el que se especificaba la cantidad de misas deseadas en las que se podía elegir los días y lugar en que querían ser celebradas después del novenario. Parecía una actitud noble, pero el favor estaba compensado con el 5% de la comisión que debía pagarse por pertenecer a una capellanía. Otra de las formas de ayudar al bien morir de manera monetaria y que correspondía a los sufragios fue mediante la dotación en efectivo o de bienes inmuebles que ayudaba ya fuera a las instituciones eclesiásticas mediante la fundación de hospitales, centro de estudio y de beneficencia. Sin embargo el socorro por las almas no se limitaba al dinero también mediante la oración y la penitencia las personas que deseaban ayudar y que carecían de ingresos podían hacerlo.

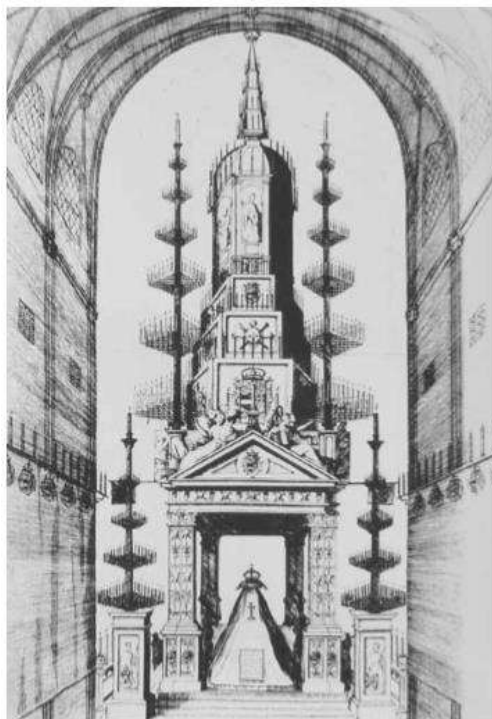
³⁰³ López de Ayala, Ignacio, *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, Barcelona, Imprenta de Don Martín Indár, 1564, p. 328.

³⁰⁴ Gisela von Wobeser, *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*, México, Universidad Autónoma de México Instituto de Investigaciones Históricas, 2011, p. 172.

3.3.3 Honras fúnebres y el luto

Las honra fúnebres que se celebraran al final del novenario, simbolizaban el fin del ritual fúnebre. Éstas significaban la re memorización completa del entierro, por lo que en el acto se representaba al cadáver con lo que se conoció como “túmulo.” Se acudía a la iglesia en procesión así como se elaboró la primera vez. En la tumba colocaban el túmulo y se le rodeaba de no más de 12 velas, se realizaba una misa, oraciones y cantos fúnebres, aunque no se permitía revestir la iglesia de luto, con este acto finalizaban el acto fúnebre. Sin embargo éstas fueron elaboradas de manera más minuciosa por las clases altas de la sociedad, debido al gasto que debía hacerse para celebrar de nuevo el entierro. Como se puede ver en la imagen número 2 los túmulos solían ser suntuosos por lo que en la Nueva España se pidió no sobrepasaran el suelo.

Imagen número 2.- Túmulo siglo XVII



Fuente: Allo Manelo, Ma Adelina, “El Estudio De Las Exequias Reales De La Monarquía Española: S. XVI, XVII Y XVIII” *Artigrama*, España, Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Zaragoza, 2004, núm. 19, p. 54.

En España por su parte un gesto que mostraba el estatus del personaje que moría eran los “boletines” que eran los impresos en los que se incluía la información acerca del entierro y las honras fúnebres a realizarse por la persona, que eran repartidas en la iglesia.³⁰⁵ Mientras que en la Nueva España aparecieron impresos parecidos para los que tenían el presupuesto o que quisieran plasmar el prestigio, se realizaban obras literarias conocidas como “Elogios fúnebres” que para el siglo XVII se redujeron sólo para muertes distinguidas como eran Obispos, Virreyes, militares y canónigos de las cuales se hacían desde cientos hasta miles de ejemplares. En ellos se plasmaba:

1. Relación de vida y muerte del personaje, panegírico del difunto, que nos permite conocer con detalle las costumbres de la época, y en especial proporcionan abundantes datos sobre la agonía y muerte de estos individuos.

2. Descripción del túmulo funerario, lo que nos permite recoger valiosos datos sobre estos monumentos de efímera vida.

3. La oración fúnebre, que generalmente maneja temas bíblicos para relacionarlos con la vida y personalidad del difunto.

4. El sermón fúnebre, que a su vez se sustenta en temas bíblicos o históricos, mismos que se utilizan para ejemplificar las virtudes del muerto. Estas dos últimas partes, casi siempre vienen en latín (la oración se decía generalmente al inicio de las exequias y el sermón al final).

5. La descripción de los grabados de la pira.

6. Grabados de la pira.³⁰⁶

³⁰⁵ Polanco Melero, Carlos, “Ceremonial Funerario...” *Op., cit.*, p. 179.

³⁰⁶ Rodríguez Álvarez, María de los Angeles, “La muerte «privilegiada» en el siglo XVII” en: Alain Musset, Thomas Calvo, *Des Indes Occidentales à l’Amérique Latine*, México, Publicación en OpenEdition Books, 2013, s/p. En Línea <https://books.openedition.org/cemca/1397?lang=es> (Fecha de consulta: 18/03/2019)

Imagen número 3.- Elogio fúnebre siglo XVII



Fuente: Rodríguez Álvarez, María de los Angeles, "La muerte «privilegiada» en el siglo XVII" en: Alain Musset, Thomas Calvo, *Des Indes Occidentales à l'Amérique Latine*, México, Publicación en OpenEdition Books, 2013, s/p. <https://books.openedition.org/cemca/1397?lang=es> (fecha de consulta: 18-03-2019)

En el periodo de estudio afloran nuevos sentimientos respecto de la muerte y en ellos influye la tradición dolorosa castellana de la muerte. La pérdida física de un ser querido debía expresarse con un acto de pesadumbre y pena. Surgen representaciones del dolor, presentes en el luto. Aunque en España el uso del luto es diferente a lo que sucedía en la Nueva España, se manifiesta como una forma de prestigio, ya que en la península la idea del dolor tenía un siglo más que en el territorio novoispano, por lo tanto ellos podían pre-disponer de la situación después de la muerte propia, esto lo hacían al contratar a gente que llorara después

de su muerte, entre más personas lo hicieran significaba que dejaba un dolor en un mayor número de individuos a los cuales le importaba en vida. Que si bien la presencia de los niños en estos actos representaba la inocencia y pureza que pudiera proyectar el difunto, llegó a ser tan grande la ambición por proyectar reconocimiento que se contrataban a los niños de todo un orfanatorio por una módica cantidad.

Con el paso del tiempo a los niños los fueron aislando de los procesos funerarios y el luto se limitaba a los adultos. En el Obispado de Michoacán por la incipiente creencia del duelo, las personas no sabían cuánto tiempo debían exteriorizar “el dolor” por lo que en el Tercer Concilio Provincial Mexicano se estipula no exceda de los 6 meses y se limite a la familia directa sólo en caso de que los trabajadores lo desearan podían andar de luto con el color negro correspondiente al luto. Como menciona José de Lara algunas mujeres podían vestir de blanco como símbolo de luto, sin embargo el negro era el color universal del luto³⁰⁷- como se muestra en la ilustración número 4-. Llevar el luto no significaba que el doliente descuidara su imagen.³⁰⁸ El cabodeaño manifestaba de igual manera el fin del luto, al haber transcurrido un año, tiempo que se consideraba suficiente para que los sentimientos estuvieran completamente sanados. Además el cabodeaño daba la aceptación social a las viudas para que si así lo deseaban contrajeran matrimonio.

³⁰⁷ De Lara Rodenas, Manuel José, *La muerte barroca...*, *Op. cit.*, p.121.

³⁰⁸ Martínez López Cano, Pilar, *Concilios Provinciales... Op., cit.*, p. 146

Imagen número 4.- Pareja vestida de luto, mujer de blanco y hombre de negro siglo XVII.



Pareja vestidos de luto con ocasión del funeral mayo 1688. Fuente: [https://www.alamy.es/search.html?CreativeOn=1&adv=1&ag=0&all=1&creative=&et=0x00000000000000000000000000000000&vp=0&loc=0&qt=LUTO%20SIGLO%20XVII&qn=&lic=6&lic=1&imgt=0&archive=1&dtfr=&dtto=&hc=&selectdate=&size=0xFF&aqt=&epqt=&oqt=&nqt=>ype=0](https://www.alamy.es/search.html?CreativeOn=1&adv=1&ag=0&all=1&creative=&et=0x0000000000000000000000&vp=0&loc=0&qt=LUTO%20SIGLO%20XVII&qn=&lic=6&lic=1&imgt=0&archive=1&dtfr=&dtto=&hc=&selectdate=&size=0xFF&aqt=&epqt=&oqt=&nqt=>ype=0) (fecha de consulta: 09-07-2020)

Con todos los pasos que implicaba el proceso de la muerte en la religiosidad católica es que se puede percibir como se transformaban las costumbres y mentalidad social en torno a la muerte. De esta manera que al finalizar el luto con el cabodeaño, también se ponía fin a todo el proceso de las prácticas fúnebres. Aunque existieron similitudes entre las prácticas y los lugares prehispánicos en torno a la muerte, la mentalidad, usos y costumbres en torno a ella logró cambiar drástica y completamente en menos de un siglo de evangelización.

3.3.4 La celebración a los muertos

La celebración en cuanto a la muerte de igual manera se fue modificando, ya sea desde el cambio en el tipo de ofrendas que solían ser brindadas a los muertos, así como su manera de

ofrendar, hasta el cambio de lugar en donde tenían que ser sepultados, de los cuales se desarrollaba este significativo ritual. Antes de la llegada de los españoles la celebración de esta festividad se realizaba en agosto y coincidía con el final del ciclo del maíz, calabaza, garbanzo y frijol, por eso los productos cosechados eran ofrecidos y se consideraban como parte de un luto y oración para el descanso de los seres, con este rito solemne se le veneraba a su deidad de la muerte.³⁰⁹ Sin embargo, aunque se tenía el mismo objetivo que era la veneración y el respeto hacia la muerte, la cosmovisión, mentalidad y ritualidad de la muerte se fue modificando hasta adoptar la que la religión cristiana imponía.

Con la implantación de la fe católica la celebración de día de muertos cambió desde las fechas en que los seres cercanos fallecidos regresaban para convivir con sus familiares y nutrirse de la esencia de los vivos, de modo que se planteaba que la muerte era parte integral de la vida. Según la creencia religiosas católicas romanas que trajeron los frailes el primer día de esta ceremonia ritual se dedicaba a los muertos niños, es decir, a las almas de los infantes fallecidos y al día siguiente a las personas que murieron en edad adulta. Esta celebración ahora tenía como base la permuta del concepto de alma.

La celebración de la muerte para el siglo XVII en el Obispado de Michoacán se tornaba con base en la creencia del purgatorio, debido a que San Odilio desde 1024 propuso que se realizaran oraciones, misas, ayunos y actos de contrición que en conjunto se conocían como sufragios, los cuales se ofrecían en beneficio de las almas cristianas católicas que “sufren sed, dolor por el fuego del purgatorio.”³¹⁰ Por lo que se elige el 2 de noviembre para la realización de sufragios, ya que un día antes, el 1 de noviembre, Gregorio IV, había establecido la festividad de Todos los Santos, los cuales eran representantes de los creyentes ante la corte celestial y de esta manera, los dos días en conjunto funcionarían en favor de los fieles difuntos.

Dentro de los actos de contrición, el ayuno no sólo incluía la abstinencia de alimento, sino también incluía la abstinencia sexual, así como restricciones sobre el duelo como el

³⁰⁹ Dahlgren de Jordan, Barbro, *Historia de la Religión en Mesoamérica y áreas afines*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, p. 59.

³¹⁰ Lomnitz, Claudio, *La muerte en México*, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 97.

llanto y todo tipo de demostración exagerada. La caridad se refería al pago del entierro, las pompas y honores fúnebres, encender velas y preparar ofrendas de alimentos.³¹¹

De esta manera en la celebración de los muertos se funden, combinan o bien sobreviven mitos y costumbres por parte del choque de las dos culturas, lo que crea un mestizaje festivo. Entre el aspecto más sobresaliente se encuentra el dar de comer a los muertos “para evitar algún daño que éstos pudieran causar.”³¹² Jacinto de la Serna habla acerca de manera en que se efectuaban:

“en la conmemoración de los Fieles Difuntos, suelen ellos primero en sus casas hacer la ofrenda, y encender candelas; y esto hacen de noche, y también en las iglesias de las visitas, y barrios donde no asisten los ministros y al amanecer las van a poner muy bien comidos bebidos (porque aunque su rito de ellos es ofrecer a comida y bebida a los difuntos, para que la vengan a comer, ellos son los que la comen.)”³¹³

Así la ofrenda de comida y lo sufragios resultaban en la relación vida-muerte. Ya que se celebra con productos que dan vida al cuerpo vivo y que a la vez servirían de sustento al alma del cuerpo muerto por medio de las oraciones, misas ayunos y actos de contrición.

Conclusiones

A lo largo del capítulo se pudo mostrar la manera en que los usos y costumbres funerarios se modificaron en el siglo XVII, en una combinación de ritos en donde se amalgaman las ideas de dos tradiciones culturales que entendían y celebraban la muerte desde posiciones distintas. Por una parte estaba la muerte individual, la que se basaba en la conceptualización religiosa del bien morir y la responsabilidad que tenían los individuos por medio de las acciones propias para salvar su alma, y por otra, la muerte colectiva en la que tanto familiares, como personas cercanas pertenecientes a corporaciones, como las cofradías, se ayudaban mutuamente para salvar el alma de alguno de sus integrantes.

³¹¹ *Ibidem.*, p.97

³¹² Rodríguez Álvarez, María de los Ángeles, *Usos y Costumbres Funerarias... Op., cit.*, p. 128.

³¹³ De la Serna, Jacinto, *Tratado de idolatría, supersticiones, dioses, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, México, Fuente Cultural, 1953, p. 68.

Además el bien morir simbolizó más allá de la salvación del alma el tratamiento del cuerpo muerto, por el que las personas cercanas a éste pudieran ganar indulgencias mediante la caridad de ayuda hacia los dolientes y el difunto al participar en la preparación del cadáver acorde a la vestimenta católica, el cortejo fúnebre llevando hachas, rezando y cantando, así como asegurarse que reciba la sepultura ad-sanctos. De esta manera la sociedad india se impregnaba de la ritualidad hispánica.

Mediante las estipulaciones del bien morir en Pátzcuaro se crearon nociones acerca del cuerpo yacente del católico, mismo que manifestaba la rectitud del bien vivir al considerar a los cuerpos incorruptos como reliquias y ejemplo para la sociedad india, lo que nos permite entender que los rituales con base al bien morir se realizaban a manera de teatro para que los indios por medio de la imitación reprodujera la costumbre ante la muerte a la usanza hispánica, esto reforzado con la previa predicación de la salvación y condena del alma, así como de las sanciones económicas y la proyección de estatus que enmarcaba cumplir con la mayor extravagancia con los protocolos fúnebres, generó la reproducción de los ritos mortuorios con base en el bien morir.

De igual forma en el capítulo se pudo constatar la importancia que en el periodo de estudio y como parte de la sociabilidad adquirieron las reliquias, los novenarios, los sufragios, el velorio y los cortejos fúnebres como formas de celebración social de los muertos. Los cambio de mentalidad colectiva en torno a la muerte los registramos con la aceptación del día de muertos y la serie de ritos que entorno al mismo se fueron realizando en la Nueva España y de forma especial en la región de estudio.

Conclusiones

La muerte ha sido estudiada desde distintas ramas científicas, sin embargo como una categoría histórica ha sido ampliamente estudiada desde los clásicos como Michael Vovelle y Phillipe Ariès hasta Eduardo Moctezuma para el caso azteca o José Arturo Oliveros para Michoacán. Si bien historiadores abrieron el panorama para el estudio de la mentalidad, ritualidad y conmemoración de la muerte en el siglo XVII, en la presente tesis nos permitimos estudiar, analizar y sintetizar la información que íbamos recabando con el fin de obtener la respuesta a nuestra interrogante base, ¿cuáles fueron las permanencias y continuidades de los rituales mortuorios en el siglo XVII? lo que dicha investigación y recaudación de información nos permitió conocer la naturaleza de los rituales mortuorios, desde la creencias que los producían hasta los sentimientos que estas causaban.

Si bien con el análisis historiográfico realizado acerca de la *Relación de Michoacán* que consideramos es la piedra angular para el conocimiento de la ritualidad prehispánica, que por la riqueza que la sociedad tarasca enmarcaba en el siglo XVI, fecha de contacto con los españoles, es que pudimos estudiarla desde distintas vertientes como fue por medio de los vestigios arqueológicos y los restos de jeroglíficos, lo que nos permitió tener un conocimiento más amplio acerca de las creencias que originaban los rituales fúnebres y los sentimientos que causaba la muerte, según el estrato de la sociedad.

Debido a la amplia bibliografía que se encuentra en las plataformas digitales académicas y universitarias nos fue sencillo encontrar documentación que hablara de los rituales mortuorios que se efectuaban en España para el siglo XVII, así como todo el proceso, los cambios y los factores que produjeron llegar a las normas del bien morir en el mencionado siglo. Esto nos permitió conocer la naturaleza, y creencias que sustentaban los ritos mortuorios católicos.

Fue de gran apoyo sintetizar la información recabada acerca de la naturaleza de las creencias en la cultura prehispánica e hispánica, al momento del contacto entre ambas y su fusión con base en el modelo que Delci Torres usó para explicar ampliamente las creencias y ritualidad en un plano más amplio de la sociedad, por lo que nosotros rescatamos lo concerniente a las mencionadas culturas basándonos en sus creencias, que aunque no fue limitante para el estudio de Torres, en nuestra investigación nos permitió entender de mejor

manera el motivo que repercutía en diferentes sentimientos y de cierta manera ante el fallecimiento de un ser cercano, así como la naturaleza de los rituales fúnebres que se les destinaba. De esta forma pudimos comprender los puntos de confluencia entre ambas, que permitió la hibridación de la ritualidad mortuoria en el Obispado de Michoacán para el siglo XVII.

De igual manera fue importante conocer el contexto en el que se desarrolló la mezcla entre las mentalidades, ritualidades y conmemoraciones de la muerte, señalando que la imposición fue el primer elemento para lograr la aculturación en los indios y las normas que se decretaban en los Concilios Provinciales Mexicanos durante el siglo XVI (1555-1585) venían acompañadas de castigos monetarios de no cumplir con lo establecido. Lo que complementamos con el contexto en cuanto a lo que sucedía en la sociedad en general, como fueron las muertes por pestes que menguaba la herencia prehispánica, así como el lenguaje y la educación que permitía imponer la cultura escrita.

Para el segundo capítulo, nos dimos a la tarea de investigar lo relativo a la ciudad de Pátzcuaro en el siglo XVII nos detuvimos a estudiar la re ubicación poblacional de la ciudad a la usanza española, y la erección de instituciones tanto administrativas como religiosas, que en su conjunto reforzaron la etnogénesis cultural lo que creó una nueva ritualidad mortuoria que explicamos en un tercer capítulo. Con lo que nos pudimos dar cuenta que la re organización poblacional en la ciudad de Pátzcuaro se basó en una idea utópica de bienestar social, pero que en la realidad se manifestaba la preponderancia de elementos hispánicos sobre los prehispánicos, que de igual manera permitía a los indios la continua y progresiva aceptación de las nuevas visiones y actitudes ante la muerte.

La organización poblacional, los centros administrativos, la fundación de recintos sagrados para el culto religioso, y las organizaciones laicas como las cofradías que se desarrollaron desde la fundación de Pátzcuaro como capital del Obispado de Michoacán hasta el siglo XVII nos sirvieron para conocer la manera en que se vieron modificados los rituales mortuorios. En el que la vida cotidiana era inimaginable sin la presencia de las cofradías y que los indios estaban tan inmersos en ellas que la continua presencia en rituales, celebraciones y colaboración en los hospitales se convirtió en una escuela de hispanismo para ellos.

Con base en dicha información pudimos aclarar nuestra hipótesis inicial en la que nos planteábamos que el reacomodo poblacional, la estructuración de la ciudad y la cimentación de centros administrativos y devocionales a la usanza hispánica, permitió el control en las Repúblicas de Indios, lo que provocó que se movieran dentro de una esfera bajo concepciones hispánicas y cristianas católicas. Lo que produjo que los indios se incorporaran a las concepciones del bien morir predicado en la península, que dio paso a que cumplieran con lo establecido para el adecuado funcionamiento de los elementos que enmarcaban la ritualidad funeraria. Por lo que comprender como fue la nueva dinámica social impuesta para los naturales nos permitió entender cuál fue la relación de los bienes y posición social que obtuvieron en vida con respecto de los rituales funerarios que se efectuaban a la usanza española.

Por último, en el tercer capítulo después de haber conocido cuáles eran los preceptos en torno a la muerte que fueron traídos de la religión católica desde España, y analizar los cambios que surgieron en torno a la muerte en el Obispado de Michoacán. Nos propusimos averiguar si se cumplían los decretos que se instauraron en torno a la muerte, así como enfatizar en los nuevos lugares de entierros que se establecieron con base en dichos decretos provinciales y la religión católica, para de esta manera conocer el sincretismo de los elementos presentes en los rituales mortuorios de la sociedad michoacana en el siglo XVII. Así mismo, expusimos cómo estos cambios produjeron que se comenzara a ver al destino de la muerte bajo los preceptos del bien morir.

A pesar de que tuvimos limitantes en cuanto a las fuentes como fueron los libros de entierros y los testamentos, la tesis rescata grosso modo en el tercer capítulo los rituales funerarios efectuados en Pátzcuaro durante el siglo XVII, si bien nos basamos en bibliografía histórica, etnográfica, arqueológica y archivística nos fue preciso recopilar dicha información y reunirla desde la visión del bien morir a la usanza hispánica que era lo que nos interesaba precisar, por lo que enmarcamos el último capítulo en las precisiones del bien morir y cómo fueron llevadas a cabo por los indios en el Obispado de Michoacán.

Con base en las fuentes religiosas hispanas del siglo XVII y la bibliografía que obtuvimos para el lugar de estudio, concluimos que los pasos para el bien morir se debían cumplir durante todo el proceso de la vida, lo cual se entendía el bien vivir para el bien morir,

sin embargo el momento máspreciado estaba en el momento de agonía con la preparación del alma mediante la extremaunción la cual permitía la correcta realización del testamento por el estado de gracia en que permanecía el cuerpo y el alma después de recibir las oraciones, oleos y oraciones en la extremaunción.

Durante la investigación pudimos dilucidar que el testamento como documento jurídico servía para evitar conflictos por las posesiones heredadas sin embargo observamos que la implicación espiritual que mostraba al desapegarse de las materiales que lo retuvieran en el mundo terreno así como evitar conflictos familiares por la designación de la posesión de bienes y la manera en que se dictaba solía, aunque de manera pre estructurada solía ser una forma de confesión final que los agonizantes tomaban como liberación de culpas.

Nos fue de relevancia encontrar las nuevas concepciones acerca del cuerpo muerto, que irónicamente eran parte del bien vivir, lo cual les recompensaría a los católicos del siglo XVII el bien morir. De igual forma, el luto como proceso de duelo, fue una nueva manera de entender la muerte del otro, que implicaba la continuidad con la vida después de la muerte de un ser cercano, la manera de vestir y hasta la manera en cómo recordarlos. Sin embargo estas prácticas no fueron realizadas por todos los estamentos de la sociedad por igual, por lo que también nos detuvimos en conocer cómo las empleaban para las clases altas, mismas que trataban mediante la muerte colectiva que los demás estratos de la sociedad imitaran dichos rituales.

Lo que nos permitió comprobar que la similitud en cuanto a los valores, símbolos y creencias en torno a la muerte que componían la cultura tarasca e hispánica católica durante el siglo XVII, permitió conservar elementos prehispánicos que tuvieran un significado similar en cuanto a las creencias hispánicas, sin embargo los elementos que fueron menos compatibles con el sistema de valores hispánico se trataron de erradicar.

De esta manera mediante los a través de los tres capítulos en que se divide la tesis pudimos conocer cómo la ritualidad prehispánica tarasca se adaptó a la imposición de normas, concepciones y lugares con base en el bien morir hispánico. Que para el siglo XVII los indios de Pátzcuaro les confería una cultura híbrida en torno a la muerte. Por lo que al entender que ritualizar la muerte permite a los dolientes asimilar el proceso de pérdida, tomando en consideración que cada cultura lo realiza con base en sus creencias religiosas, nos permitió

concluir que con la imposición de la cultura traída desde Europa, la religión católica marcaba las referencias a seguir en cuanto a ritualidad de la muerte, dando a los indios nuevos preceptos que debían regir la vida para tener una buena muerte.

Concluimos que los rituales de la muerte como parte de un sistema de creencia y prácticas culturales comunitarias o consustanciales a la ética y moral, eran parte de los valores de cada individuo, de su vida cotidiana así como de su religión. Por lo que la moralidad sólo toma partida hasta el momento en el que cada individuo se hace consiente de los actos que está ejecutando y el porqué de dicha acción. De igual manera, procurar el bien vivir a lo largo de la vida, se obtendría la salvación del alma. Así los lugares sagrados para la adoración religiosa fueron indispensables en la correcta realización de los ritos mortuorios.

Fuentes

Libros

Alcalá, Jerónimo de, *La Relación de Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2013.

Anónimo, *Códice Franciscano siglo XVI*, México, Imprenta de Francisco Díaz de León, 1889.

Anónimo, *El arte del bien morir – Breve confesionario*, España, Escorial Monasterio, 1479.

Ariès, Philippe, *Morir en Occidente desde la edad media a nuestros días*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2007.

Basalenque, Diego, *Historia de la Provincia de San Nicolás de Tolentino*, Morelia, Balsal, 1989.

Castro Gutiérrez, Felipe, *Los Tarascos y el Imperio español 1600-1740*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.

Castro leal, Marcia, *Tzintzuntzan capital de los tarascos* México, Comité Editorial del Gobierno de Michoacán, 1986.

Cedeño Peguero, María Guadalupe, *Historia y Educación. La educación elemental en el Michoacán Virreinal. De las escuelas de doctrina a las de caja de comunidad, siglos XVI-XVII*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2008.

Corona Núñez José, *Mitología tarasca*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957.

Dahlgren de Jordan, Barbro, *Historia de la Religión en Mesoamérica y áreas afines*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990,

De Alva Bartholome, *Confessionario mayor y menor en la lengua mexicana*, México, Por Francisco Salbago Impresor del Secreto del Santo Officio, 1634,

De la fuente, Pedro, *Breve compendio para ayudar a bien morir*, Sevilla, J. Gómez Blas, 1639.

De la Purísima Concepción Beaumont, Fray Pablo, *Crónica de la provincia de los santos apóstoles San Pedro y San Pablo*, México, Imprenta de Ignacio Escalante, 1874.

De la Rea, Fray Alonso, *Crónica de la orden de N. Seráfico P.S. Francisco, Provincia de San Pedro y San Pablo en la Nueva España*, México, Imprenta de J.R. Barbedillo y C., 1882.

De la Serna, Jacinto, *Tratado de idolatría, supersticiones, dioses, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, México, Fuente Cultural, 1953,

- De Lara Rodenas, Manuel José, *La muerte barroca ceremonia y sociabilidad funeral en Huelva durante el siglo XVII*, España Universidad de Huelva, 1999.
- De Motolinia, Fray Toribio, *Historia de los Indios de la Nueva España*, México, Porrúa, 2014.
- Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Porrúa, 2017.
- Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza, 2001.
- Espejel Carbajal, Claudia, *La investigación arqueológica en Michoacán avances, problemas y perspectivas*, México, El Colegio de Michoacán, 2014.
- Espejel Carbajal, Claudia, *La justicia y el fuego dos claves para leer la Relación de Michoacán. Dos claves para leer la Relación de Michoacán*, México, El Colegio de Michoacán, 2008.
- Félix de Espinosa, Fray Isidro, *Crónica franciscana de Michoacán*, México, Morevalladolid Editores, 2000.
- García Icazbalceta, Joaquín, Nueva Colección de Documentos para la Historia de México.
- Heller, Agnes, *Teoría de los sentimientos*, España, Editorial Fontana, 1980.
- Hernández Díaz, Verónica, *Imágenes en piedra de Tzintzuntzan, Michoacán. Un arte prehispánico y virreinal*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM, Universidad Autónoma de México, 2011.
- Hume, David, *Historia natural de la religión*, México, Tecnos, 2007.
- Lara Cisneros, Gerardo, *El cristianismo en el espejo indígena. Religiosidad en el occidente de la Sierra Gorda*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2017.
- Lomnitz, Claudio, *La muerte en México*, Fondo de Cultura Económica, 2006,
- Marín Tello, Ma. Isabel, *Descendientes de conquistadores y primeros pobladores con nombramiento de alcaldes mayores de Michoacán 1584-1563*, México, Editorial Morevalladolid, 2017.
- Martínez Baracs, Rodrigo, *Convivencia y Utopía. El gobierno indio y español de la "ciudad de Mechoacán", 1521-1580*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Martínez González, Roberto, *Cuiripu: cuerpo y persona entre los antiguos p'urhépecha de Michoacán*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2013.
- Martínez López Cano, Pilar, *Concilios Provinciales Mexicanos. Época colonial*, México, Universidad Autónoma de México, 2004.

- Muriel, Josefina, *Hospitales de la Nueva España. Tomo 1. Fundaciones del siglo XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.
- Oliveros Morales, José Arturo, *El espacio de la muerte*, México, El Colegio de Michoacán, 2006.
- _____, *Hacedores de tumbas en el Opeño, Jacona, Michoacán*, México, El Colegio de Michoacán, 2004.
- Poza, Juan Bautista, *Práctica de ayuda a bien morir*, Madrid, Noviciado d la compañía, 1644.
- R. Ettinger Catherine, *Pátzcuaro. Recorrido por su arquitectura*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2015.
- Ramírez Francisco, *Memorial de la santa vida y dichoso tránsito de él Buen Beneficiado Pedro Plancarte, cura de Capacuaro en el Obispado de Michoacán (1555-1607)*, México, Ábside, 1950.
- Rodríguez Álvarez, María De Los Ángeles, *Usos y Costumbres Funerarias En La Nueva España*, México, El Colegio de Michoacán, 2001.
- Schwarz Fernand, *El enigma precolombino. Tradiciones, mitos, símbolos de la América Antigua*, México, Colección Enigmas de la Historia, 1989.
- Séjourné, Laurette, *Pensamiento y religión en el México antiguo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Serrano Espinosa, Teresa Eleazar, *Sobre religión y cultura en el México Virreinal*, México, Instituto de Antropología e Historia, 2009.
- Soustelle, Jacques, *El universo de los aztecas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Torquemada, Juan de, *Monarquía Indiana de los veinte y un libros virtuales y monarquía indiana, con el origen y guerra de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimientos, conquista, conversión, y otras cosas maravillosas de la mesma tierra*, México, UNAM, 1975.
- Warren, Benedict, *Estudios sobre el Michoacán Colonial los inicios*, Morelia, Fimax publicitas, 2005, p. 199.

Capítulos de libros

- Castro Gutiérrez, Felipe, “El origen y conformación de los pueblos de indios”, en: Castro Gutiérrez, Felipe, (coord.) *Los indios y las ciudades de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2013, pp. 105-122.
- Cerdas Farías Igor, “La Catedral de San Salvador de Michoacán: orígenes, ideales y realidades en su construcción, 1538-1565” en: Campos Javier, *El mundo de las catedrales (España e Hispanoamérica)* España, Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y artísticas, 2019, pp. 751-774.
- García Martínez, Bernardo, “La época colonial hasta 1760” en: Pablo Escalante Gonzalbo, Bernardo García Martínez, Luis Jáuregui, Josefina Zoraida Vázquez, Elisa Speckman Guerra, Javier Garcíadiego, Luis Aboites Aguilar, *Nueva historia mínima de México*, México D.F., El Colegio de México, Décima reimpresión, 2013, pp. 58-85.
- Lara Cisneros, Gerardo, “Sobre la relatividad de la disidencia o la disidencia como construcción del poder: disidencia y disidentes indígenas en Sierra Gorda, siglo XVIII” en: Castro Gutiérrez, Felipe (coord.) *Disidencias y disidentes en la historia de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2019, pp. 71-100.
- Mazín Oscar, *Le culture de la cathédrale et l'espace urbain: le cas de Valladolid du Michoacán XVII- XVIII siècles*) en: Calvo Thomas, Musset Alain, *Des indes occidentales à l'Amérique Latine*, México, Centro de estudios mexicanos centroamericanos CEMCA IHEAL, 2009. En línea <https://books.openedition.org/cemca/1353?lang=es> (Fecha de consulta: 20-08-2019)
- Ramos Serna, “Cofradías, una aproximación a su estudio” en: Acosta Diosdado Luis (coord.) *Memorias del VII verano de la ciencia de la región centro y verano de la ciencia de la UAQ*, México, Dirección de Investigación y Posgrado, Universidad Autónoma de Querétaro, 2010, pp. 1-5.
- Rodríguez Álvarez, María de los Ángeles, “La muerte «privilegiada» en el siglo XVII” en: Alain Musset, Thomas Calvo, *Des Indes Occidentales à l'Amérique Latine*, México, Publicación en OpenEdition Books, 2013, s/p. En Línea <https://books.openedition.org/cemca/1397?lang=es> (Fecha de consulta: 18/03/2019)
- Salazar Simaro, Nuria, “El arte en tiempos de Fray Bernardino de Sahagún. Tres obras ilustradas del siglo XVI,” en: Paniagua Pérez, Jesús, Viforcós Marinas, María Isabel, (coordinadores), *Fray Bernardino Sahagún y su tiempo*, Universidad de León, Instituto Leones de cultura, Universidad de León, España, 2000.
- Sánchez del Olmo, Sara, “Dales, señor, el descanso eterno...’ Muerte y entierro de las élites indias de Michoacán en la época colonial”, en: von Wobeser Gisela, Vila Vilar Enriqueta, (coord.) *Muerte y vida en el más allá España y América, siglos XVI-XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, pp. 77-92.

Artículos de revistas

Allo Manelo, Ma Adelina, “El Estudio De Las Exequias Reales De La Monarquía Española: S. XVI, XVII Y XVIII”, *Artigrama*, España, Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Zaragoza, 2004, núm. 19, 2004, pp. 39-94.

Bechtolff Dagmar, “La formación de una sociedad intercultural las cofradías en el Michoacán colonial” en: *Historia Mexicana*, México, Centro de estudios Históricos del Colegio de México, 1993, vol. 43, núm. 2, pp. 251-263.

Carrera Quesada, Sergio Eduardo, “Las composiciones de tierras en los pueblos de indios en dos jurisdicciones coloniales de la Huasteca, 1692-1720”, en: *Estudios de Historia Novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2015, vol. 52, pp. 29-50.

Carrillo Cázares, Alberto, “Los hospitales de Tlazazalca. Signo del ascenso y de la caída de las comunidades indígenas” en: *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, México, El Colegio de Michoacán, 2014, núm. 44, pp. 171-192.

Castro Gutiérrez, Felipe, “Alboroto y siniestras relaciones: La republica de indios de Pátzcuaro”, en: *Relaciones* 89, México, Colegio de Michoacán, 2002, vol. XVIII, pp. 203-233.

Castro Gutiérrez, Felipe, “Luis de Castilleja y Puruata: Un noble de “mano poderosa” entre dos épocas del gobierno indígena”, en: *Estudios de Historia Novohispana*, México, Universidad Autónoma de México, núm. 37, 2019, pp. 17-50.

Chafón Olmos, Carlos, “La catedral de San Salvador el gran proyecto de Don Vasco de Quiroga”, en: *Anales Del Instituto De Investigaciones Estéticas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1976, núm. 46, pp. 41-62.

Chasco Oyón, José Ángel, “Mandas De Difuntos Y Honras Fúnebres Practicadas En La Villa De Moreda (Álava)”, en: *Anuario de Eusko-Folklore: etnografía y paletnografía*, España, Barandiaran Fundazioa, núm. 46, 2007, pp. 173-211.

Clemente Martín, Rodolfo, “Notas sobre la desaparición de los "porches" y camposantos eclesiásticos”, en: *Laboratorio de Arte: Revista del Departamento de Historia del Arte*, España, Departamento de Historia del Arte de la Facultad de G. e Historia, de la Universidad de Sevilla, 1999, núm. 12, pp. 333-344.

Contreras Álvarez Hector, “Reseña de la cada barroca de Pátzcuaro de Gabriel Silva Mandujano”, en: *Tzintzun. Revista de estudios Históricos*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2005, núm. 41, pp. 157-162.

De Coucelles, Dominique, “Funerales Indios en Nueva España del siglo XVI o la memoria impuesta”, en: *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*, México, El Colegio de Michoacán, 2000, vol. XXI, pp. 183-195.

- Gavira Márquez, María Concepción, “La fundación del convento de Nuestra Señora de la Salud en Pátzcuaro. Estrategia y consolidación de la élite local en la segunda mitad del siglo XVIII”, en: *Cuadernos de Historia*, Chile, Universidad de Chile, Facultad de filosofía y humanidades, 2017, núm. 46, pp. 31-54.
- Harner, Michael, “The enigma of aztec sacrifice”, en: *Natural History*, New School for social research, EE.UU, 1977, vol. 86, núm. 4, pp. 46-51.
- Hernández Díaz, Verónica, “El reuso colonial de los janamus en *Tzintzuntzan*, Michoacán”, en: *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, núm. 96, 2010.
- Jara Fuente, José Antonio, “Muerte, ceremonial y ritual funerario proceso de cohesión intraestamental y de control social de la alta aristocracia del antiguo régimen (corona de Castilla, siglos XV-XVIII)”, en: *Hispania revista española de Historia*, España, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996, vol. 6, núm. 194, pp. 861-883.
- Lara Cisneros Gerardo, “Aculturación religiosa en la sierra gorda el Cristo viejo de Xichú” en: *Estudios de Historia Novohispana*, México, Instituto de Investigaciones Históricas Universidad Nacional Autónoma de México, 2002, núm. 27, pp. 59-89.
- López Austin Alfredo, “Fundamento mágico-religioso del poder”, en: *Mesoweb an Exploration of Mesoamerican Cultures*, United States of America, Library of Congress, 1976, pp. 217-240.
- Lugones Botell, Miguel, “La cremación”, en: *Revista Cubana de Medicina Integral*, Cuba, Editorial Ciencias Médicas, núm. 31, 2015, pp. 120-128.
- Luna García, Luna Nancy, “Espacios de convivencia y conflicto. Las cofradías de la población de origen africano en Ciudad de México, siglo XVII” en: *Trashumante. Revista Americana de Historia Social*, Colombia, Universidad de Antioquia, 2017, núm. 10, pp. 32-52.
- Martínez Aguilar, José Manuel, “Las cofradías novohispanas de Tzintzuntzan. Bienes, prácticas y espacios de devoción”, en: *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, México, El Colegio de Michoacán, 2017, vol. 38, núm. 151, pp. 11-57.
- Martínez Aguilar, José Manuel, “Reacomodos de población en Tzintzuntzan durante el siglo XVI”, en: *Secuencia Revista de Historia y Ciencias Sociales*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2017, núm. 97, s/p. En línea http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0186-03482017000100006 (Fecha de consulta: 10-04-2020)
- Martínez González, Roberto, “Muerte y destinos Postmortem entre los tarascos prehispánicos”, en: *Anales de Antropología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, vol. 47, núm. 1, 2013, pp. 211-242.

- Mendoza García, Eva María, “La religiosidad popular más allá de la muerte: los testamentos de los escribanos malagueños del siglo XVII”, en: *Baética: Estudios de arte, geografía e historia*, España, Universidad de Málaga, 2010, núm. 23, pp. 371-393.
- Monzón, Cristina, “Los principales dioses tarascos: un ensayo de análisis etimológico en la cosmología tarasca”, en: *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, México, El Colegio de Michoacán, vol. XXVI, núm. 104, 2005, pp. 136- 168.
- Moreno Gonzales, Leonardo. “Una aproximación a la sociología religiosa de la cultura prehispánica Guane: muerte y prácticas funerarias”, en: *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, Colombia, Universidad Industrial de Santander, núm. 1, vol.17, 2012, pp. 13-25.
- Polanco Melero, Carlos, “Ceremonial Funerario De Los Arzobispos De Burgos En La Edad Moderna (1579-1791)”, en: *Boletín de la Institución Fernández González*, España, Universidad de Burgos, 2007, núm. 234, pp.159-202.
- Rodríguez de Gracia, Hilario, “Hacer testamento en Jaén durante el siglo XVII”, en: *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, España, Instituto de Estudios Giennenses, 1993, núm. 149, 1993, pp. 73-104.
- Rodríguez Espinosa, Claudia, “Conformación del espacio urbano virreinal en la cuenca lacustre de Cuitzeo. Similitudes y especificidades en el urbanismo regional”, en: *Palapa*, México, Universidad de Colima, 2006, vol. 1, núm. 001, pp.17-28.
- Rojas Vargas, Astrid Guiovanna “La paz interior y el testamento. El testar como acto liberador. Siglo XVII”, en: *Fronteras de la historia: revista de historia colonial latinoamericana*, Colombia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2005, núm. 10, pp. 187-207.
- Ruiz Guadalajara, “El cuerpo, la muerte y lo sagrado en la Nueva España del siglo XVII: un caso inconcluso en Pátzcuaro, 1631”, en: *Relaciones 94*, México, El Colegio de San Luis, 2003, vol. XXIV, pp. 93-124.
- Sánchez del Olmo, Sara, “Dales, señor, el descanso eterno...” Muerte y entierro de las elites indias de Michoacán en la época colonial”, en: *Históricas Digital*, México, Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones Históricas, (Serie Historia Novohispana 81), 2018, pp. 77-92.
- Talavera Ibarra, Oziel Ulises, “La crisis de mortandad en Valladolid-Morelia, Pátzcuaro, y Uruaan, Michoacán, México (1631-1860)”, en: *Revista de Demografía Histórica*, México, núm.2, vol. 36, 2018, pp.125-166.
- Testón Núñez, Isabel, “El hombre cacereño ante la muerte testamentos y formas de piedad en el siglo XVII”, en: *Norba: Revista de arte, geografía e historia*, España Universidad de Extremadura, núm. 4, 1983, pp. 371-382.

- Toro, Ivan Dario, “El libro como medio necesario para la evangelización en la Nueva España”, en: *Revista Historias*, México, Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1994, núm. 31, pp. 79-98.
- Torquemada Sánchez, María Jesús, “Esto es cosa de brujas”, en: *Cuadernos de Historia del Derecho*, España, Universidad Complutense de Madrid, vol. extraordinario, 2010, pp. 659-676.
- Torres, Delci, “Los rituales funerarios como estrategias simbólicas que regulan las relaciones entre las personas y las culturas”, en: *Sapiens. Revista universitaria de Investigación*, Venezuela, Universidad Pedagógica Experimental Libertador, 2006, vol. 2, núm.7, pp. 107-118.
- Torres, Delci, “Ritos de paso: Ritos funerarios (La búsqueda de la vida eterna)”, en: *Paradigma*, núm.1, vol.27, 2006, pp. 349-363. En línea: <http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1011-22512006000100013&lng=es&nrm=iso>. ISSN 1011-2251, (fecha de consulta: 20-04-2020).
- Torres Garibay, Luis Alberto, “Estereotomía de la cubierta de la Basílica de la Salud de Pátzcuaro, Michoacán, México”, en: *Actas*, Madrid, Sociedad Española de Historia de la Construcción, 2017, vol. 3, pp. 1643-1654.
- Vargas Uribe Guillermo, “Geografía Histórico- Económica de la Provincia de Michoacán: siglo XVI”, en: *Economía y sociedad*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, núm., vol. 2, 1997, pp. 107-152.
- Velázquez Bonilla Carmela, “Abogados e intercesores para encontrar una buena muerte en la Costa Rica del siglo XVII”, en: *Diálogos: Revista electrónica de historia*, Costa Rica, Universidad de Costa Rica Escuela de Historia, núm. 2, vol. 14, 2013, p. 197-220.

Tesis

- Alberú Gómez, María del Carmen, “Relación de Michoacán y el Códice Florentino: La huella medieval en dos códices del siglo XVI”, Tesis Doctoral, presentada en el Departamento de Ciencias de la Antigüedad y de la Edad Media Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Barcelona, Julio 2012.
- Amador Aguilar, “Ritos mortuorios y la emblemática en el Michoacán de 1666” tesis de licenciatura, presentada en facultad de Literatura Hispánica, Universidad Nacional Autónoma de México, Noviembre 2016.
- Castañeda García, Rafael, “Religión, identidad y sociedad. Dos cofradías de negros y mulatos en San Miguel el grande (siglo XVIII)” Tesis Doctoral en historia, presentada en El Colegio de Michoacán, marzo 2011.

