

J ESTUDIOS ALISCIENSE S

85

Agosto de 2011

Prácticas y discursos funerarios

INTRODUCCIÓN

Samuel Octavio Ojeda Gastélum

JOSE GABINO CASTILLO FLORES

*Actitudes y prácticas para
el bien morir: Xalapa 1700-1750*

SAMUEL OCTAVIO OJEDA GASTÉLUM

*Testamentos, fe y salvación en Colima
a finales de los años coloniales*

ISABEL EUGENIA MÉNDEZ FAUSTO

*La secularización de la muerte y de
los cementerios en Guadalajara*

VENECIA CITLALI LARA CALDERA

*La piedad decimonónica:
finalidades del discurso
testamentario en Sinaloa*

85

JALISCIENSES

ESTUDIOS

Revista trimestral de El Colegio de Jalisco

DIRECTOR:

Agustín Vaca García

EDITORES:

José María Muriá Rouret, Jaime Olveda Legaspi, Angélica Peregrina Vázquez

APOYO TÉCNICO: Imelda Gutiérrez

CONSEJO EDITORIAL

Juan Manuel Durán (Universidad de Guadalajara); Claudi Esteva Fabregat
(El Colegio de Jalisco); Enrique Florescano (CONACULTA);

Jean Franco (Universidad de Montpellier); Antoni Furió (Universidad de
Valencia); Maryse Gachie-Pineda (Universidad de Tours); Moisés González Navarro
(El Colegio de México); Salomó Marqués (Universidad de Girona);

Eugenia Meyer (Universidad Nacional
Autónoma de México); Pedro Tomé (CSIC-España)

COORDINADOR DE ESTE NÚMERO: Samuel Octavio Ojeda Gastélum

Agosto 2011

Prácticas y discursos funerarios

INTRODUCCIÓN

Samuel Octavio Ojeda Gastélum 3

JOSÉ GABINO CASTILLO FLORES

Actitudes y prácticas para 7
el bien morir: Xalapa 1700-1750

SAMUEL OCTAVIO OJEDA GASTÉLUM

Testamentos, fe y salvación en 25
Colima a finales de los años coloniales

ISABEL EUGENIA MÉNDEZ FAUSTO

La secularización de la muerte y de 40
los cementerios en Guadalajara

VENECIA CITLALI LARA CALDERA

La piedad decimonónica: 52
finalidades del discurso
testamentario en Sinaloa

Asociados Numerarios de El Colegio de Jalisco:

- Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología
- Gobierno del Estado de Jalisco
- Universidad de Guadalajara
- Instituto Nacional de Antropología e Historia
- Ayuntamiento de Zapopan
- Ayuntamiento de Guadalajara
- El Colegio de México, A.C.
- El Colegio de Michoacán, A.C.
- Subsecretaría de Educación Superior-SEP

Estudios Jaliscienses

La responsabilidad de los artículos es estrictamente personal de los autores. Son ajenas a ella, en consecuencia, tanto la revista como la institución que la patrocina.



EL COLEGIO
de
JALISCO

El Colegio de Jalisco
5 de Mayo 321
45100 Zapopan, Jalisco
México
www.coljal.edu.mx

ISSN 1870-8331. Número de reserva 04-2009-040620134300-102 otorgado por el Instituto Nacional del Derecho de Autor.

Certificado de licitud de título No. 13623 y de licitud de contenido No. 11196, otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación.

Se terminó de imprimir el 29 de junio de 2011
en Ediciones y Exposiciones Mexicanas, S. A. de C. V.
Enrique Díaz de León No. 21, Col. Centro, CP 44200, Guadalajara, Jalisco.

Introducción

Los temores, devociones y rituales en torno de la muerte se remontan a tiempos antiquísimos y se han hecho presentes en las sociedades más diversas; actitudes y prácticas han sido persistentes a lo largo del tiempo, aunque se han ido revistiendo de cambios de acuerdo con el desarrollo social y cultural que presentan dichas sociedades.

En tierras mexicanas existen estudios sumamente documentados acerca de la presencia de un culto prehispánico a los muertos, la creencia en el inframundo y prácticas de enterramiento donde destacaba el tratamiento y atavío del cuerpo, así como la escenificación de rituales para honrar al personaje fallecido y garantizar su paso a “otra vida”.

Estas prácticas fueron adoptadas tanto por los habitantes indígenas como por los nuevos pobladores llegados del viejo mundo y asentados en estas tierras durante los años coloniales; proceso durante el cual la religión y los rituales mortuorios de tipo cristiano se volvieron hegemónicos. Pese a la presencia de la idolatría, la curación mágica y los ritos prehispánicos, los preceptos de la religión cristiana adquirieron gran profusión en estas tierras, y como parte de ello, las nociones del diablo, el infierno y el purgatorio fueron asimiladas gracias a ardua y prolongada labor evangelizadora y episcopal.

Con ello, importantes sectores de esta sociedad colonial adquirieron una clara preocupación por la salvación eterna del alma y por someterse a redimir sus pecados con el fin de enfrentar de manera exitosa el juicio divino. Mediante muestras de fe y la ponderación de creencias católicas se buscaba morir libre de pecados, es decir, en la gracia de Dios. Esta condición se alcanzaba dejando de lado la soberbia, la ambición y la maldad, y, en cambio, mostrarse humilde, generoso, piadoso, obediente y colmado de arrepentimiento; dicha actitud posibilitaría el acceso a la salvación y la vida eterna, gracias a la piedad divina. En pocas palabras, la muerte se convierte en un puente que conecta con la eternidad.

Derivado de lo anterior, los restos mortales del fallecido fueron objeto de rezos y actos de enterramiento que posibilitaran alcanzar la misericordia,

la resurrección y la salvación del alma al ofrecer misas y obras gratas ante los “ojos” de Dios y demás seres celestiales.

Así, la muerte se convirtió en un punto de intersección entre lo terrenal y lo espiritual; dicho trance, al tiempo que era un acto individual y privado, adquirió matices públicos y colectivos donde se manifestaban creencias, valores, rituales y sensibilidades que estructuraban una especie de cultura de la muerte. Este asunto remite no sólo al mundo de los muertos sino también al de los vivos, dando cuenta de las mentalidades y representaciones que los seres humanos realizan de sus actitudes ante la vida, su familia, sus seres cercanos y el espacio mismo donde fincan su existencia.

El fenómeno descrito, por otra parte, desde hace ya varias décadas ha llamado la atención de la disciplina histórica. En torno de las formas de pensar, sentir e imaginar la muerte del hombre en el pasado, trabajos pioneros como los de Michel Vovelle, Pierre Chaunau y Philippe Ariès, son referentes obligados. Los estudios de dichos autores van desde el análisis las ideas y sensibilidades colectivas ante la muerte, ponderando los factores materiales e ideológicos, hasta interpretaciones que consideran que dichas actitudes responden a su conciencia individual y colectiva respecto de la existencia del mal y la sobrevivencia del alma, lo que ha llevado a que los seres humanos construyan topologías sobre la muerte. Dichas interpretaciones se han apoyado tanto en procedimientos cuantitativos, donde el testamento ha jugado un importante papel, como también en enfoques de orden cualitativo, donde el uso de obras literarias, monumentos funerarios o representaciones plásticas son indicadores de tales actitudes mentales.

En lo correspondiente a estudios propios de la historiografía nacional, destacan trabajos de autores como Verónica Zarate Toscano, quien apoyándose en la propuesta de Vovelle sobre el estudio de las serie testamentales, al estudiar lo ocurrido entre mediados del siglo XVIII y la primera parte del XIX, considera que la percepción de la muerte no presentó cambios trascendentales, ya que la nobleza mexicana siguió manifestando su cultura religiosa y deseos de salvación con el fin de prolongar su existencia más allá del mundo terrenal.

En los estudios históricos mexicanos este campo temático ha sido abonado por otros esfuerzos, muchos de ellos provenientes de espacios analíticos de tipo local o regional. Específicamente, este número de *Estudios Jaliscienses* realiza algunos acercamientos al tema en una temporalidad ubicada entre los siglos XVIII y XIX, al analizar las manifestaciones de dicho fenómeno en tres zonas del país: el noroeste, el occidente y el golfo de México.

En este sentido, uno de los textos fija su atención en las actitudes y prácticas ante la muerte asumidas por la sociedad de Xalapa, Veracruz, durante la primera mitad del siglo XVIII. El seguimiento a este proceso se realiza con apoyo en ejemplos ilustrativos de testamentos que aportan una idea general respecto de la muerte en esta región; sobre todo pone atención en las invocaciones de intercesores divinos, las mandas y misas en memoria de seres cercanos y del mismo testador, así como también las modalidades del cortejo, la mortaja, el lugar de enterramiento y los actos de caridad, a la vez que se presta atención al nombramiento de albaceas y herederos. Asimismo, se describen los variados orígenes y situación social de los pobladores de Xalapa que testaron durante esas cinco décadas, quienes confluyen en torno de un objetivo común: salvar su alma, recurriendo sobre todo a la fe y la caridad como mecanismos básicos para obtener la benevolencia divina.

Otra mirada, apoyada también en fuentes testamentarias, presta atención a lo ocurrido en la pequeña zona de Colima, en el occidente mexicano, entre el último cuarto del siglo XVIII y los primeros tres lustros del XIX. El panorama presentado es una sociedad local fuertemente impregnada de la fe y devoción católica que se manifestaban tanto en los espacios públicos como privados. Las procesiones, establecimiento de cofradías y adoración de imágenes santificadas eran prácticas cotidianas de los colimenses.

Este marco de religiosidad impregnó las disposiciones testamentarias elaboradas en esta región, ya que en dichos documentos, junto con su carácter jurídico, aparecía preponderantemente su profundo sentido espiritual, donde resaltan sus encomiendas a Dios, misas y donaciones por el descanso del cuerpo y la salvación del alma, así como un ceremonial mortuario signado por la humildad y la esperanza de alcanzar la gloria eterna. Si bien, la suntuosidad no fue un rasgo de las inhumaciones y el cortejo fúnebre, la cantidad de misas, donaciones a la iglesia y sus santos, así como las disposiciones de sus lugares de enterramiento, daban cuenta de que la conquista o “compra” de la salvación pasaba por matices que emanaban de la diferenciación social existente en tierras colimenses.

Una nueva lectura de las actitudes implícitas en los testamentos se realiza a partir de la lectura de los documentos de este tipo elaborados en Sinaloa a lo largo del siglo XIX. En dicho discurso testamentario es dominante el sentido de piedad y predominan las pautas y liturgias religiosas, las cuales bajan significativamente de tono hacia el último cuarto de dicha centuria. Así, de aquel testamento impregnado por un ritual de salvación, invocaciones de fe y legados piadosos, los testamentos de las elites sinaloenses prestaron más importancia a la distribución de los bienes y riqueza a los herederos;

las misas, donaciones e invocaciones divinas empequeñecieron ante el predominio de los derechos de propiedad, deudas y deudores que deberían atender los herederos; y cuando se manifestaban gestos altruistas, los destinatarios eran en su mayoría instituciones civiles. En fin, se vive la transformación del testamento religioso al testamento laico.

El cierre de los trabajos de este número corresponde a un estudio acerca de este mismo proceso de secularización de la muerte y de los cementerios en la ciudad de Guadalajara, mismo que enfatiza una transformación en torno de la sepultura y la muerte, más ligada a los procesos de transformación urbana, laicidad en la vida social y una preocupación creciente por la salud pública. Lo anterior se opone a las anteriores costumbres de sepultura influenciada por ideas eclesiásticas, para convertirse en ámbito de acción y jurisprudencia de las autoridades e instituciones políticas y civiles.

Tal aspecto formó parte de una cadena de acciones derivadas del pensamiento liberal, puesto que durante la segunda mitad del *xix*, a la vez que el Estado se apropió del registro funerario fomentó la edificación de cementerios civiles y controló el cobro de los servicios funerarios. Lo anterior auspició también una modificación arquitectónica de Guadalajara, pero también la emergencia de nuevas actitudes sociales ante el acto de morir.

El cementerio civil se hizo presente y la administración de todo el proceso de sepultura dejó de estar en manos del clero, debido a que las autoridades y poderes públicos fijaron las nuevas reglas en materia de enterramiento. Una sociedad y una élite moderna tenía una nueva lectura de los actos de morir y los espacios destinados al sepulcro.

En fin, los cuatro ensayos reunidos en este número son reflexiones de la muerte en espacios regionales que vivieron fuertemente impregnados por un sistema social de creencias y prácticas culturales cuyo epicentro era la religión católica, como serían los casos de Xalapa y Colima (estudiados durante todo el *siglo xviii* y en los albores del *xix*), para pasar después a experimentar un proceso de secularización de la muerte y sus recintos a medida que se acercaba el fin de dicha centuria, como sucedió en los ejemplos de Sinaloa y Jalisco. Estos cuatro casos hablan de un sistema de creencias y valores culturales que, pese a su larga y prolongada presencia, sufren cambios que conducen a nuevas representaciones del morir.

Samuel Octavio Ojeda Gastélum

Actitudes y prácticas para el bien morir: Xalapa 1700-1750

José Gabino Castillo Flores
El Colegio de Michoacán

Introducción

El presente artículo centra su atención en el estudio de las actitudes y prácticas ante la muerte. Su intención es mostrar la manera en que la sociedad xalapeña¹ de la primera mitad del siglo XVIII enfrentó el momento de la muerte y los medios, tanto individuales como colectivos, que utilizó para ello. Dentro de los primeros se encontraban las prácticas devocionales y caritativas que buscaban alcanzar la intercesión de los santos y la Virgen para el perdón de los pecados. En cuanto a los segundos, eran prácticas que involucraban directamente a la familia y a la comunidad, quienes realizaban determinados rituales mortuorios que, según se pensaba, redundarían en el bienestar del alma del difunto.

Las fuentes utilizadas para el presente artículo, es decir, los testamentos,² muestran que en la época de la que el presente trabajo se ocupa, la muerte se consideraba como un instante en el que se llevaba a cabo la separación entre el cuerpo y el alma, por lo que se intentaba dejar dispuesto todo lo necesario para el descanso de cada una de las partes. Respecto del primero, era de suma importancia asignarle un lugar de reposo donde esperaría hasta su resurrección, como se creía, en el momento del juicio final. En cuanto al alma, su bienestar intentó alcanzarse mediante la celebración de misas y prácticas de beneficencia.

1. Para la ubicación de Xalapa véase la imagen 1 al final del artículo.

2. Los testamentos podían ser de dos tipos: abiertos o nuncupativos y cerrados. Los primeros se hacían ante escribano público y tres testigos. A diferencia de éstos, los testamentos cerrados eran elaborados por puño y letra del mismo testador, ya que los abiertos eran redactados por el escribano. Una vez escritos, los testamentos cerrados eran depositados dentro de un sobre en cuya portada debían estar las firmas del testador, siete testigos y el escribano, para dar validez legal al documento.

3. Véase Jean Crasset. *La dulce y santa muerte*. Sevilla: Imprenta de Joseph Padrino, 1750.

Religiosos, como el jesuita Jean Crasset, señalaron la importancia que tenían los testamentos para dejar todo arreglado y así dedicar los últimos instantes de la vida a atender los asuntos relacionados con la salvación, objetivo que el demonio siempre buscaba evitar ya que, como decía Crasset:

[Es] astucia ordinaria ... del Demonio el persuadir a los hombres que no hagan testamento hasta la hora de la muerte, sabe muy bien el enemigo cuanto importa a un enfermo estar libre de pecados temporales para tratar con Dios el importantísimo negocio de su salvación. Y por eso procura impedir que en vida se concluyan las dependencias para que oprimido de ellas el moribundo pase algún artículo perjudicial a su conciencia o por lo menos se prive del merito de ésta última acción ...³

Si dejar arreglados los pendientes terrenales era para estar en paz con la divinidad y poner el alma en “carrera de salvación”, como decían los testadores, no hacerlo era en perjuicio del sujeto en cuestión, que se condenaba así al infierno y a sus demonios. De ahí surgió la constante presencia de la religión en el discurso testamentario de la primera mitad del siglo XVIII, como se verá a continuación.

Invocación, profesión de fe e intercesores divinos

Al inicio de todo testamento debían colocarse la invocación divina y la profesión de fe. La primera consistía, para el caso xalapeño, en la frase “En el nombre de Dios todo poderoso Amen” con la cual se invocaba la protección divina antes de iniciar su redacción. La profesión de fe era más extensa y demostraba la pertenencia del testador a la Iglesia católica. Diego Martínez de los Reyes, sacerdote del pueblo de Naolinco, por ejemplo, en su testamento de 1715 expresaba:

Primeramente declaro soy católico cristiano y muero en la unión y comunión de la Santa Iglesia católica romana y como hijo de ella; creo y confieso el misterio de la Santísima Trinidad Padre Hijo y Espíritu Santo tres personas distintas y un solo Dios verdadero y el misterio de la encarnación del verbo y el misterio de eucaristía y todos y cada uno de los que cree y confiesa nuestra santa madre Iglesia católica Romana.⁴

Lo que nunca debía faltar en la profesión de fe era declarar que se creía en el misterio de la Santísima Trinidad, puesto que de ella partía la creencia en Dios y en sus misterios, aspecto que se había estipulado así desde el Concilio de Trento. Cuando la gravedad de la enfermedad de algún testador no daba tiempo de poner completa la profesión de fe, el escribano sólo indicaba en forma corta que el enfermo había hecho profesión y continuaba con el contenido del documento que, por lo general, era corto debido al miedo a morir intestado y no dejar todo bien estipulado.

Luego de la invocación y la profesión de fe, resultaba conveniente pedir la intercesión de los santos, la Virgen y los ángeles para que ayudaran al testador a alcanzar el perdón y a elaborar de manera correcta el testamento. El papel intermediario de los santos se generalizó gracias a la promoción de imágenes del purgatorio en donde los fieles aparecían desnudos en medio de las llamas, en espera de ser perdonados para acceder al cielo, mientras la Virgen y los santos actuaban como mediadores divinos que rogaban a Jesucristo y a Dios por el perdón de ánimas purgantes (véase imagen 2). Por supuesto, la mejor intercesora siempre fue la virgen María por ser la madre de Jesucristo; ello explica por qué en casi todas las disposiciones testamentarias aquí estudiadas, fue siempre la más solicitada. La forma más común de hacerlo era diciendo que se elegía por “intercesora y abogada a la serenísima reina de los ángeles y señora nuestra concebida sin la culpa original y a los demás santos y ángeles de mi devoción con cuyo favor que imploro espero alcanzar el perdón de mis pecados y el acierto en esta disposición...”.⁵ Al lado

4. Archivo Notarial de Xalapa (ANX), protocolo 1713-1719, año 1715, ff. 20 vta.-22 fte.

5. ANX, *Testamento de Micaela Valencia*, protocolo 1750, ff. 77 vta.-81 fte.

6. ANX, *Testamento de doña Teresa de la Garza*, protocolo 1700-1706, año 1700, ff. 16 fte.-19 fte.

de ella, los testadores xalapeños pedían, en segundo lugar, la intervención de todos “los demás santos y Ángeles de la corte del cielo para que intercedan por mí en el tribunal divino con nuestro señor Jesucristo cuando de esta vida su divina majestad fuere servido de llevarme ...”.⁶

Otros testadores solicitaron la intervención de “todos los santos y santas de mi devoción”. Al generalizar así, se imploraba la intercesión de toda la corte del cielo en el momento de la muerte. De los 103 testamentos analizados, en 34 de ellos se eligió la protección de los “santos y ángeles de la corte del cielo”, y en 32 la de “todos los santos y santas de mi devoción”. Con esas dos invocaciones –66 en total– se manifiesta la difusión que existía del culto a los santos, aspecto que se extendió en Nueva España desde inicios de la conquista.

Aunque la manera usual de pedir la intervención de los santos era invocándolos en forma general, no era raro que algunos testadores lo hicieran de forma específica nombrando algún santo de su devoción personal. Por ejemplo, el capitán Gonzalo Márquez en su poder para testar de 1705 declaró:

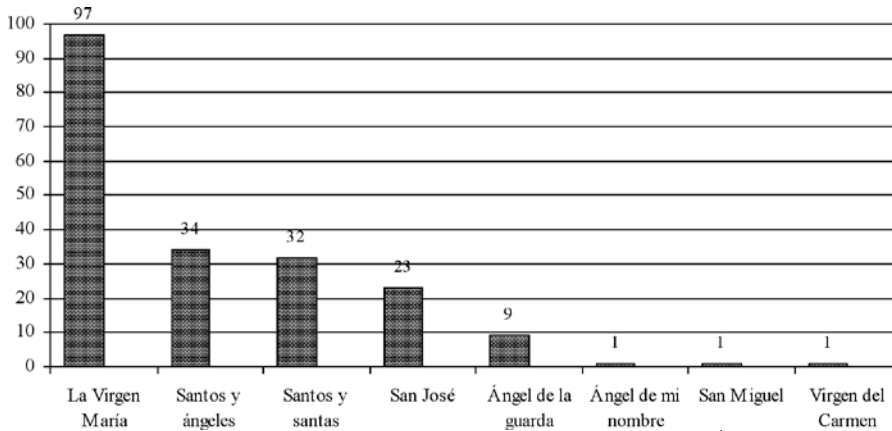
... morir como católico cristiano poniendo siempre por mis intercesores y abogados a la siempre Virgen María madre de Dios y señora nuestra y patriarca san José su dichoso esposo, y al Ángel de mi guarda para que intercedan por mi alma ante su divina majestad sea servido de perdonarme mis pecados y dirijan este dicho poder y el testamento que en su virtud se hiciere, a su santo servicio y bien de mi alma.⁷

7. ANX, protocolo 1700-1706, Año 1705, ff. 8 fte.- 9vta.

En la cita anterior sobresale el nombre de san José, quien por cierto, fue el cuarto más invocado por los testadores xalapeños, al ser nombrado en 23 de las disposiciones analizadas (véase gráfica 1). Un aspecto en el que se manifestó la importancia de la Virgen María y san José fue en los nombres elegidos por los testadores para sus hijos, en los que sobresalieron ambos, junto con los de Juana y Juan, relacionados con san Juan Bautista y, por lo tanto, con el bautismo.

Esto es interesante ya que los nombres elegidos eran tomados del santoral y se esperaba que fungieran como protectores a lo largo de la vida del portador.

Gráfica 1
Intercesores nombrados en cada una de las disposiciones



La mortaja

Una vez realizada la profesión de fe y elegidos los intermediarios, el testador estaba listo para atender el destino de su alma, sus bienes y su cuerpo. Para este último debían elegirse dos cosas principalmente: la mortaja con la que habría de enterrarse y el lugar de sepultura. En el caso de los autores de nuestras disposiciones testamentarias, casi todos eligieron el hábito de san Francisco; de hecho, en toda la Nueva España este hábito fue el más socorrido para el bien morir. Verónica Zárate Toscano menciona que dos de las razones por las que esto ocurrió así se debieron, en primer lugar, a que los franciscanos fueron los primeros religiosos en llegar al nuevo mundo, lo cual dio gran popularidad a la orden y, en segundo lugar, porque predicaban la humildad y pobreza del padre de Asís,⁸ cualidad de suma importancia en las postrimerías de la vida.

8. Verónica Zárate Toscano. *Los nobles ante la muerte en México: actitudes, ceremonia y memoria 1750-1850*. México: Instituto José María Luis Mora, El Colegio de México, 2000, p. 252.

9. Recuérdesse que los curas tenían por lugar específico de sepultura el presbiterio de las parroquias. Véase ANX, *Testamento en virtud de poder del Licenciado don Antonio de Burtos*, protocolo 1730-1732, año 1730, ff. 69 vta.-70 vta.

10. ANX, *Testamento de Lucas de Rivera, Pardo libre*, protocolo 1713-1719, año 1715, ff. 106 fte.-109 vta.

Para el presente espacio de estudio sólo un caso se apartó de dicha elección debido a que se trataba de un cura perteneciente al clero secular, quienes eran enterrados con su atuendo sacerdotal. Dicho sacerdote, vecino de Puebla, fue enterrado “en la iglesia parroquial revestido con los ornamentos sacerdotales en el presbiterio de dicha parroquia”.⁹ Se sabe que algunos vecinos de Xalapa compraban con anticipación el hábito de san Francisco para tenerlo listo en la hora de su muerte; un ejemplo es el de Lucas de Rivera, del pueblo de La Joya, quien declaró que era su voluntad,

... que si la divina majestad y justicia fuera servido de llevarme para sí en la enfermedad presente sea mi cuerpo sepultado en la parroquia donde me cogiere con el funeral que dispusieren dichos mis albaceas y mi cuerpo sea amortajado con el habito de mi padre san Francisco que lo tengo en mi poder para ello dispuesto.¹⁰

Sin embargo, debe tenerse en cuenta que no todos tuvieron la capacidad de comprar el hábito franciscano por su costo de 12 pesos y 4 reales. De ahí que los cuerpos de los pobres, en su mayoría indios, fueran sepultados envueltos únicamente en petates o en sábanas en el atrio de la iglesia parroquial.

La sepultura del cuerpo

Una vez velado durante 24 horas, el cuerpo se trasladaba al día siguiente, acompañado por un cortejo fúnebre, a la iglesia donde se sepultaría. En la cláusula testamentaria en que se elegía sepultura, el primer paso que realizaban los testadores era encomendar el alma a Dios y reconocer plenamente que ésta había sido redimida gracias a la pasión y muerte de Jesucristo. De esa manera los testadores diferenciaban entre la muerte del cuerpo y la inmortalidad del alma, ya que una vez reconocido que el alma regresaba a Dios, se mandaba el cuerpo a la tierra “de la que fue formado”, donde aguardaría hasta la “resurrección de los cuerpos”.

Dada la importancia de la sepultura, cada testador dejaba estipulado el lugar donde deseaba que se colocara su cuerpo después de muerto. En Xalapa, durante el periodo de estudio, los testadores elegían dos opciones para ser sepultados: la iglesia parroquial y el convento franciscano. Cabe mencionar que en la cuarta década del siglo XVIII, con la instauración del clero secular en Xalapa, todas las funciones eclesiásticas habían pasado a la nueva parroquia y se había prohibido a los frailes realizar entierros o aplicar sacramentos sin autorización de los curas. De tal manera que si alguien quería ser sepultado en el convento de San Francisco debía pagar, además de los derechos de entierro en ese lugar, el costo de la sepultura en la iglesia parroquial a la que por derecho le correspondía; esto explica por qué de los 113 testadores sólo 18 escogieron el convento como lugar de entierro.

Después de seleccionar el templo donde se les sepultaría, algunos testadores señalaban el lugar exacto en el que debía hacerse su tumba. Desgraciadamente esto se menciona sólo en pocos testamentos; sin embargo, esta elección se realizaba con base en varias razones. Una de ellas fue la devoción particular de los testadores, y en esos casos señalaban los altares frente a los cuales querían ser sepultados. Por ejemplo, Lorenza Fernández pidió que su cuerpo fuera enterrado en la parroquia “delante del Altar de las ánimas”.¹¹ Bernardo Núñez, por su parte, pidió que se le enterrara en la capilla de Nuestra Señora del Rosario.¹² Otra de las razones en las que se basaban los testadores para elegir el lugar de su tumba era estar cerca de los sepulcros de sus familiares. Un ejemplo es el de Francisco de Castro, quien fue sepultado “...delante de la ultima grada del altar de animas [sic] por estar allí así mismo sepultados Félix de Castro padre de dicho difunto..., y Francisca de Castro su hija y nuestra hermana lo cual así guardamos, y cumplimos”.¹³

Otros eligieron el lugar de su sepulcro debido, más que a la devoción, al beneficio. Ese fue el caso de quienes ya tenían asignados lugares de sepultura

11. ANX, protocolo 1720-1725, año 1725, ff. 20 vta.-22 fte. Doña María Sorrobiaga, por su parte, en 1750, pidió que ser sepultada en el convento “... delante del altar de nuestra señora de la Concepción”. ANX, protocolo 1750, año 1750, ff. 208 fte.-212 vta.

12. ANX, protocolo 1720-1725, año 1725, ff. 89 fte.-90 fte.

13. ANX, *Testamento en virtud de poder de Francisco de Castro*, protocolo 1700-1706, año 1700, ff. 28 fte.-31 vta.

14. ANX, protocolo 1730-1732, año 1730, ff. 58 fte.-59 vta.

15. ANX, protocolo 1713-1719, año 1715, ff. 92 vta.-93 vta.

16. A lo largo del periodo colonial, las cofradías fueron uno de los mecanismos de seguridad más eficaces a la hora de la muerte. Dichas asociaciones estaban conformadas por grupos de laicos que se congregaban con la finalidad, he ahí su función primordial, de fomentar el culto de algún santo. Véase APX, caja 37, documento sobre el *Pedimento a las cofradías para ayuda de la obra de la parroquia*, documentos no clasificados.

17. La importancia de la colectividad durante el periodo colonial puede verse en esta práctica del acompañamiento. Además de que un entierro con un gran cortejo fúnebre mostraba la importancia del difunto, se esperaba también contar con la mayor cantidad de rezos por su alma lo que ayudaría a acortar la estancia en el purgatorio. Por otro lado, la Iglesia concedía ciertas indulgencias (perdón de determinada cantidad de pecados), a quienes acompañaban a algún difunto en el transcurso de su casa a la parroquia.

18. Se sabe de personas que, a la hora de testar, pidieron especialmente la asistencia de pobres, niños huérfanos u otros sectores necesitados con la intención de aparecer como hombres caritativos y ganar la mayor cantidad de plegarias y rezos a su favor.

gracias a que sus familiares habían sido benefactores de la Iglesia o porque los habían comprado. Un caso sería el de Pascual de Castro, quien en su testamento pidió que se le sepultara dentro de la iglesia “junto al Altar que tengo en ella con el funeral y entierro que dispusieren mis albaceas”.¹⁴ De manera aún más explícita, María de Villavicencio declaró en su testamento de 1715, que su cuerpo fuera “sepultado en la parte y lugar que en la iglesia parroquial de Naolinco tenemos pagada y comprada sepultura los de mi linaje”.¹⁵

Por último, estuvieron aquellos que fueron enterrados en los lugares que se les habían asignado por pertenecer a determinada cofradía.¹⁶ En esos casos, las personas eran sepultadas delante del altar en el que estaba adscrita dicha agrupación, es decir, el de su santo patrono. En tales ocasiones bastaba con que el testador pidiera a sus albaceas que, una vez muerto, se diera aviso al mayordomo de la cofradía a la que pertenecía para que realizaran todo lo que “por derecho le correspondía”. Un ejemplo fue el de la cofradía de Nuestra Señora de la Piedad, cuyos miembros eran sepultados en la capilla de la Virgen del Rosario, donde éstos operaban.

Ahora se muestran algunas de las características de los funerales a la hora de trasladar el cadáver a la iglesia o convento en el que sería sepultado. Para empezar, el cuerpo debía ir con acompañamiento,¹⁷ generalmente, conocidos del difunto. Debían asistir, asimismo, los miembros de la o las cofradías a las que hubiera pertenecido dicha persona. Además, éste podía elegir, por medio testamentario, la presencia de más religiosos o diversas personas para que lo acompañaran en aquel último tránsito.¹⁸ En cuanto al entierro eran las cofradías las que generalmente se encargaban de lo concerniente al funeral y sepultura del cuerpo. Por desgracia no se cuenta con descripciones detalladas de dichas ceremonias, ya que los xalapeños sólo expresaron en sus testamentos que se diera aviso a los mayordomos, los cuales ya sabían qué hacer en esos casos.

Como puede verse, los cofrades no expresaban cómo estaba constituido dicho funeral porque al parecer eso estaba reglamentado según cada una de estas asociaciones religiosas. Cuando no se perteneciera a alguna cofradía se podía solicitar, en caso de así desearlo, la presencia de determinado número de sacerdotes del pueblo para que acompañaran al difunto. A pesar de que en Xalapa muy pocos testadores expresaron el número exacto de sacerdotes acompañantes que querían llevar, al parecer éstos siempre fueron pocos por la escasa cantidad de los que brindaban sus servicios en el pueblo. Sólo en el testamento, en virtud de poder de don Julián de Rivera, se tienen datos precisos al respecto, puesto que su albacea dijo que su cuerpo fue sepultado en la iglesia parroquial “con asistencia de cuatro acompañados”.¹⁹ Otros vecinos de Xalapa fueron menos explícitos acerca del tema; tal fue el caso de Francisco de Castro, de quien sólo se dijo que al día siguiente de su muerte “con la decencia que se pudo se hizo su entierro acompañado del cura y otros sacerdotes y con la cera y demás necesario”.²⁰

Contrario a los testadores anteriores que pedían la presencia de un significativo cortejo, hubo también quienes eligieron un funeral discreto y lo menos ostentoso posible. Así lo hizo Francisco de Tormes quien solicitó que su funeral se hiciera “con la menor pompa y costo que se pueda por no tener bienes conocidos [para que] se pague”.²¹

En casos como los anteriores los testadores dependían de la buena voluntad de familiares y amigos, razón por la cual los preferían como albaceas. Un ejemplo significativo es el de doña Ana Jiménez quien, en su poder para testar de 1738, dijo que todo el dinero que le habían dejado sus padres se lo había gastado su primer marido, Juan Nicolás Arias, y por eso no pudo dejarle herencia a su hijo llamado Joseph Joaquín de Arias. Afirmó que cuando volvió a casarse, su segundo marido tuvo que vestirla para poder contraer nupcias de nuevo. No obstante, manifestó que tras la muerte de éste quedó muy pobre y desamparada y que, hasta

19. ANX, protocolo 1720-1725, año 1725, ff. 44 vta.-48 vta.

20. APX, *Testamento en virtud de poder de Francisco de Castro*, protocolo 1700-1706, año 1700, ff. 28 fte.-31 vta.

21. ANX, *Testamento de Francisco de Tormes*, protocolo 1730-1732, año 1730, ff. 1 fte.-3 vta.

22 ANX, *Testamento en virtud de poder de doña Ana Jiménez*, Protocolo 1737-1740, Año 1740, Fojas 61 vta.-63 vta.

23. Durante el periodo colonial las sepulturas se hacían adentro de las iglesias y en sus atrios-cementerios. El costo de la sepultura dependía precisamente de la ubicación del sepulcro. Ello ocasionó que, en la práctica, el espacio interior de las iglesias se jerarquizara quedando los atrios para la sepultura de los pobres.

ese momento, había logrado mantenerse gracias a don Domingo Díaz –su futuro albacea–, quien la había alimentado y además, cuando ella muriera sería él quien la enterraría. Por eso aclaró que aunque tenía conocimiento de que sus cortos “bienes muebles no alcanzarán para ello ... si algo sobrare lo coja para sí en parte del pago de lo mucho que le debo”.²²

Como puede verse, el papel de los albaceas iba más allá de la realización de lo mandado por el testador al ser los responsables del último reposo del cuerpo del difunto y de que se le brindaran los servicios necesarios para su bienestar. En resumen, puede decirse que el funeral y entierro eran una de las mayores preocupaciones del hombre novohispano pues debía asegurar el reposo del cuerpo y el destino del alma. Debido a ello los testadores procuraban asegurase una sepultura cercana al altar de los santos de los que habían sido devotos para ganarse el favor de su intercesión después de la muerte. De esto último no pudieron gozar las personas que no tenían la capacidad económica para costear dicho entierro; por eso eran sepultadas en el atrio-cementerio que tenían la iglesia, el hospital y el convento de san Francisco.²³

Disposiciones de misas

Una vez realizado el funeral y entierro seguían las atenciones encaminadas a la salvación del alma. Dentro de ellas destacaba la celebración de misas *post mortem*, cuya realización podía llevarse a cabo a corto, mediano y largo plazo. Las realizadas a corto plazo se celebraban de manera inmediata después de la muerte; el típico ejemplo de esas celebraciones fue la misa y vigilia de cuerpo presente efectuada poco antes de dar sepultura al cadáver. Otras fueron las llamadas Tres misas de la emperatriz, las cuales se realizaban en honor de la Virgen; éstas eran celebradas el mismo día o al siguiente de la muerte del testador. En Xalapa ese tipo de misas eran las más acostumbradas, cuando menos, por los autores de las disposiciones testamentarias con que contamos. Veamos el ejemplo de doña María de Acosta,

quien le comunicó a su albacea que “se dijese por su alma una misa cantada de cuerpo presente y vigilia y en el mismo día las tres de la emperatriz...”.²⁴

Las misas celebradas a corto plazo debían hacerse con rapidez, de preferencia el mismo día o al siguiente, ya que la intención era alcanzar el bienestar inmediato del alma del difunto después de su muerte. Las misas a mediano plazo se hacían durante los días posteriores a la muerte del testador; un ejemplo fueron los novenarios: misas celebradas a lo largo de los nueve días posteriores al entierro.

Para el caso xalapeño, estas misas a mediano plazo no excedían el periodo de un mes. Como muestra se tiene lo siguiente: en 1720, Diego de la Torre²⁵ pidió que después de su muerte se le rezaran veinte misas por su alma y, en 1730, María Rosa de Thormes²⁶ pidió veinticinco por “mi alma y las del purgatorio”. Las misas solicitadas se hacían a favor de varias personas, casi siempre de familiares difuntos, aunque hubo quienes las pedían con la intención de saldar posibles deudas y dejar su alma libre de compromisos. Como ejemplo de lo primero está el poder para testar de Isabel Calleja quien mandó que se dijeran:

... en cada un año doce misas rezadas, por el alma de mi padre tres, tres por la de mi madre, tres por la de mi marido y otras tres por la mía y por éstas se den a peso por cada una, pagando seis en la parroquia y seis en el convento de nuestro padre san Francisco de este pueblo ...²⁷

Los fondos para pagar las misas pedidas por los testadores provenían siempre de la quinta parte de sus bienes, de la cual también se sufragaban los gastos del funeral y entierro. No obstante, hubo algunos casos en que los testadores por no tener herederos forzosos decidieron invertir todas sus pertenencias en sufragios por su alma, con lo que la convirtieron en su única heredera.

En cuanto a lo referente a las misas celebradas a largo plazo, es decir, las desarrolladas durante un periodo bastante prolongado, por ejemplo un año o

24. ANX, *Testamento en virtud de poder para testar de doña María de Acosta*, protocolo 1733-1735, año 1735, ff. 163fte.-168 fte.

25. ANX, *Testamento de Diego de la Torre*, protocolo 1720-1725, año 1720, ff. 27 fte.-29 vta.

26. ANX, *Testamento de María Rosa de Thormes*, protocolo 1730-1732, año 1730, Fojas 42 fte.-44 fte.

27. ANX, *Poder para testar de Isabel de Calleja y Francisco de Arellano*, protocolo 1743-1745, año 1745, ff. 80 vta.-83 vta.

28. ANX, *Codicilio de Juana Teresa de Ibelli*, protocolo 1713-1719, año 1715, ff. 13 vta.-14 vta.

29. ANX, *Testamento en virtud de poder de doña Josefa Manuela del Castillo*, protocolo 1733-1735, año 1735, ff. 62 fte.-64 vta.

mucho más, hubo ocasiones en que los testadores dejaron pedido que se instituyeran misas de manera perpetua, recuérdese que la estancia en el purgatorio no tenía un tiempo definido. Para citar un ejemplo de los medios de que se valieron para pagar las disposiciones de misas a largo plazo está el caso de Juana Teresa Ibelli, vecina de Veracruz, quien dijo que tenía la

... Voluntad de imponer ... quinientos pesos de oro común de principal después de mi fallecimiento sobre una casa mía que tengo en dicha ciudad de la Veracruz en la calle de Las damas ... que está libre de censo y gravamen para que con los veinticinco pesos de sus réditos se digan en cada un año veinticinco misas por mi intención rezadas por mi alma y las de mis padres, marido y parientes y por todas las del purgatorio de la dicha mi intención las cuales se digan en el convento del señor san Francisco de este pueblo de Xalapa perpetuamente en los días que cómodamente se sirvan decir por los religiosos.²⁸

La intención de las misas perpetuas, como en el ejemplo anterior, era que se instituyeran de manera permanente; sin embargo, parece ser que en algunos casos con el paso del tiempo algunas de esas mandas eran suspendidas luego de la muerte del albacea. Lo anterior parece haber sido del conocimiento de algunos testadores ya que, por ejemplo, el albacea de doña Josefa Manuela del Castillo dijo que dicha mujer le dejó pedido que dijera: "... por su alma, las misas que yo pudiere mientras viva según me dejó comunicado y especialmente cinco en cada un año, por dicho tiempo de mi vida y no más".²⁹ En la muestra utilizada para este artículo, la cantidad más alta de misas que llegó a solicitarse fue de 200. En la página siguiente se muestran los nombres de los vecinos de Xalapa que pidieron el mayor número.

Como puede verse la cantidad de misas no era despreciable y debió aportar considerables ingresos a la institución eclesiástica. Dicho número podría ser aún mayor si se le sumara el total de misas que se celebraron a mediano y corto plazo; más aún, si a

Nombre	Año	Cantidad de misas
Doña Teresa de la Garza	1700	200
Julián de Rivera	1720	50
Pedro Vela	1730	40
Pascual Sánchez de Ledesma	1730	50
Josefa de Acosta	1735	50
Alférez Jerónimo de Acosta	1740	100
Antonio Mendiola	1745	82
Don Juan Martínez	1750	50
Total		622

ellas se le anexaran las que mandaron decir las personas de pueblos aledaños a Xalapa y las de extranjeros que murieron a su paso por dicho pueblo. Ello sin contar que la muestra aquí utilizada comprende sólo once años repartidos en la primera mitad del siglo XVIII. Otro de los medios de garantizarse misas a largo plazo fue mediante la institución de capellanías,³⁰ por medio de las cuales se dejaba determinada suma de dinero para que un capellán dijera cierto número de misas al año en los días estipulados por el testador. Una muestra de esto fue la instituida por María de Sorrobiaga, quien pidió que el capellán realizara por su alma, y las de su intención, cinco misas al año, pagadas a seis pesos cada una: “La primera el día de nuestra señora de la Asunción. La segunda el día de san Francisco de Asís. La tercera el día de san Agustín doctor de la Iglesia. La cuarta el día de señor san Joseph. La quinta el día de señor san Miguel”.³¹

Fundaciones como ésta permiten conocer las devociones más comunes de algunos miembros de la sociedad xalapeña, de los cuales unos fueron muy precisos a la hora de manifestarlas. Dado que la fundación de dichas capellanías exigía el desembolso de una fuerte suma de dinero, que oscilaba entre los 2 000 y los 3 000 pesos para el caso xalapeño, su fundación fue relativamente escasa.

Objetos sagrados e imágenes

La importancia de este tipo de posesiones radica en que fungieron como reliquias que formaron parte

30. De acuerdo con Gisela von Wobeser. *Vida eterna y preocupaciones terrenales. Las capellanías de misas en la Nueva España 1600-1821*. México: UNAM, 1999, p. 12. El término capellanía se deriva de *capilla* que en la Edad Media se refería a “tres cosas diferentes: un lugar donde se oficiaban misas; una sepultura que estaba provista de una tumba o epitafio, y una fundación destinada a un sacerdote para que oficiara misas en memoria de los muertos”. Esta última fue la función que tuvieron las capellanías de misas fundadas en Nueva España.

31. ANX, protocolo 1750, ff. 208 fte.-212 vta.

32. Como imaginario podemos entender “un conjunto de representaciones mentales –ante todo reproducciones gráficas: imágenes– por medio de los cuales los hombres reconstruyen un mundo interior distanciado de la realidad material”. Véase Carlos Barros. “Historia de las mentalidades: posibilidades actuales”. Conferencia impartida el 2 de marzo de 1991 en la Universidad de Salamanca (http://www.hdebate.com/cbarros/spanish/hm_historia_social.htm).

33. ANX, *Testamento de Pascual Sánchez de Ledesma*, protocolo 1730-1732, año 1730, ff. 74 fte.-78 fte.

34. De acuerdo con Gonzalo Aguirre Beltrán el término “pardo” se utilizó para designar a la población negra que se había mezclado con otros grupos. Diversas categorías de mulatos, por ejemplo, fueron comprendidas bajo este nombre que se consideró menos ofensivo. Con dicho eufemismo fueron considerados para milicia que excluía a los negros y mulatos en general en un primer momento. Véase Gonzalo Aguirre Beltrán. *La población negra de México*. México: FCE, 1972, p. 173.

35. ANX, *Testamento de Lucas de Rivera*, protocolo 1713-1719, año 1715, ff. 106 fte.-109 vta. Una vara medía aproximadamente 80 cm.

36. ANX, *Memoria de ropa de doña Francisca de la Barrera*, protocolo 1743-1745, año 1745, ff. 184 fte.-185 vta.

37. El crucifijo parece haberse constituido –y popularizado– tal y como lo conocemos hoy, durante los siglos x y xii. Véase Nelly Sigaut. “La crucifixión en la pintura colonial”. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*. Zamora: El Colegio de Michoacán, núm. 51, 1992, p. 103.

38. ANX, protocolo 1700-1706, año 1700, ff. 28 fte.-31 vta.

del imaginario religioso de la sociedad xalapeña.³² Dichos objetos, considerados sagrados, fueron promovidos por la Iglesia católica desde la conquista y se implementaron como mecanismos de seguridad espiritual que permitieron afrontar la vida y la muerte, tales como imágenes de santos o vírgenes, escapularios, rosarios, crucifijos, etc. Por desgracia fueron pocos los testadores que declararon por el medio testamentario poseer imágenes u objetos, sino que lo hicieron en sus inventarios de bienes. Sólo algunos autores de disposiciones hablaron de tales pertenencias; como ejemplo está el caso de Pascual Sánchez de Ledesma,³³ quien en 1730 dijo tener entre sus bienes “ocho cuadros grandes de distintas imágenes de lienzo” y otros “doce cuadritos de papel de marco mayor con sus bastidores”. Otro ejemplo es el de Lucas de Rivera, pardo libre,³⁴ vecino de la Joya, quien dijo poseer entre sus bienes “un cuadro de Jesús y otro de nuestra señora de los Dolores, cada uno de vara y cuarta”.³⁵

A pesar de que las imágenes fueron las principales posesiones sagradas, hubo también quienes tenían otros objetos; por ejemplo, doña Francisca de la Barrera y Gallón,³⁶ al contraer segundas nupcias dijo haber llevado como parte de su dote “un relicario grande de plata sobre dorado y dos medianos, apreciados en ocho pesos los tres [y] un rosario de corales engarzado en plata, apreciado en dos pesos”. Otro objeto que adquirió suma importancia a lo largo de la época fue el crucifijo,³⁷ puesto que se volvió representativo de la cristiandad; una mención respecto de este objeto puede encontrarse en el testamento en virtud de poder para testar de Francisco de Castro, quien declaró tener entre sus posesiones

un crucifijo de pincel, pintado en su cruz de poco más de tercia con su baldaquín de lazo verde labrado. Dos cuadritos pequeños ya viejos, con sus marcos, el uno de Cristo, señor nuestro en la columna y el otro de señor san Antonio. Otro cuadro pequeño pintura en lienzo de san Onofre ya viejo, sin marco [y] cinco estampas de papel de diferentes santos.³⁸

Por último, contamos con datos de personas que pidieron que, después de su muerte, algunas imágenes de santos de su propiedad fueran puestas en determinados altares de las iglesias como una donación pía. Mediante ese tipo de donaciones se buscaba también que tales imágenes continuaran siendo adoradas por los fieles del pueblo. En este sentido, los fieles se convertían además de receptores del discurso religioso, en reproductores del mismo al generar los medios que permitían su difusión –como la adoración de las imágenes–. Todo esto permite conocer algunas de las formas en que se expandió la doctrina religiosa y de cómo los fieles participaron en la conformación del imaginario religioso.

*Legados y obras pías:
la Iglesia como beneficiaria*

A la hora de la muerte una de las acciones más importantes era la caridad. Por medio de ella se manifestaba la piedad de quien la practicaba,³⁹ más aún cuando era considerada una virtud teológica. Los legados realizados por los moribundos en Xalapa eran, casi siempre, a favor de personas que los habían asistido en la enfermedad o en vida, generalmente familia y amigos;⁴⁰ sin embargo, también se hicieron legados a la Iglesia, a cofradías y a instituciones de beneficencia. Los legados se hicieron de muchas formas, como la donación de determinada suma de dinero, ropa,⁴¹ joyas,⁴² objetos religiosos y bienes inmuebles. Otros testadores enviaron diversas cantidades no sólo a familiares sino a instituciones y agrupaciones religiosas; como ejemplo está Juana de Ochoa que ordenó se le diera “... al padre fray Antonio Morales capellán del hospital de este pueblo veinte pesos para que los distribuya en lo que le pareciere ser más necesario para su iglesia”.⁴³

El ejemplo anterior deja ver el intento de dicha testadora por cumplir con la obra de misericordia corporal que pregonaba ayudar a los enfermos. Otros prefirieron donar limosnas para el culto religioso, con

39. Así lo expresó en 1710, Juan de Olmedo, quien declaró dar, en forma de legado, a Josefa Micaela, huérfana que se crió con él, parte de una casa y solar, “por el cariño que le tengo y [por] hacer la buena obra”. ANX, protocolo 1707-1712, año 1710, ff. 19 fte.-22 fte.

40. Un ejemplo sería el de Antonio de Herrera quien en su codicilo de 1735 dijo que “por todo y en atención a haberle asistido su mujer doña Petrona de Castro en la larga enfermedad que ha padecido con mucho amor y caridad por tanto en la forma que mejor haya lugar en derecho manda se le den del quinto de sus bienes cien pesos después de pagado su funeral y entierro no obstante de haberle prometido en arras setecientos pesos por que estos manda se le den por vía de remuneración”. ANX, protocolo 1733-1735, año 1735, ff. 79 fte.-79 vta.

41. Un ejemplo de donación de ropa sería el de Lorenza Fernández quien mandó que de su “Ropa se le de a mi hermana Leonarda Fernández unas naguas de sarga azules nuevas, y otras blancas de roan, y una camisa de Bretaña usada, un paño de reboso de la Puebla, azul y blanco”. ANX, protocolo 1720-1725, año 1725, ff. 20 vta.-22 fte.

42. Ejemplo de esto fue el testamento de Inés López quien pidió que se le dieran a “Rita María mi sobrina una caja grande de cedro con cerradura y llave y unos aretes de oro y perlas”. *Ibid.*, ff. 27 fte.-28 vta.

43. ANX, protocolo 1730-1732, año 1730, ff. 55 fte.-56 fte.

44. *Ibid.*, ff. 58 fte.-59 vta.

45. *Ibid.*, ff. 74 fte.-78 fte.

46. ANX, *Poder para testar recíproco de Martín Blanco y su esposa*, protocolo 1743-1745, ff. 80 vta.-83 vta. De la misma forma actuó Diego de la Torre, quien dejó libres a sus nueve esclavos, en especial a Santiago “por los buenos servicios suyos”. *Ibid.*, ff. 27 fte.-29 vta.

lo cual colaboraban con su promoción y exaltación al tiempo que aparecían como fervientes devotos; por ejemplo, Pascual de Castro mandó que de sus bienes se dorara un colateral de la iglesia,⁴⁴ y Pascual Sánchez de Ledesma que pidió se dieran 20 pesos por medio de legado a la Virgen del Carmen de la parroquia para promoción de su culto.⁴⁵ Todos estos legados fueron el último acto de caridad que los xalapeños pudieron realizar antes de morir y que les permitieron seguir participando, en mayor o menor medida, en las actividades de este mundo. A fin de cuentas, estas acciones estuvieron encaminadas a buscar la salvación del alma, a corresponder favores hechos en vida y a exaltar la devoción propia.

La liberación de esclavos

Dada la cercanía con el puerto de Veracruz, era común que en Xalapa varias familias españolas poseyeran esclavos como sirvientes domésticos, de manera que su liberación a la hora de la muerte fue otro de los actos caritativos practicados por los testadores. Una de las razones por lo que dijeron dejarlos en libertad fue, en primer lugar, los buenos servicios que éstos les habían prestado en vida. Así lo señalaron Martín Blanco y su esposa quienes mandaron que su esclava “María Josefa mulata blanca por lo bien que nos a servido en falleciendo los dos sea libre de toda sujeción y cautiverio ...”.⁴⁶

Lo anterior habla de que, a lo largo de su convivencia, amos y esclavos desarrollaron relaciones filiales manifiestas, más que en otra cosa, en el deseo de dejar libres a los últimos. Incluso en ocasiones los testadores les dejaron también diversos legados que les permitirían sobrevivir por sí mismos. Ese fue el caso de doña Isabel López Ruiz, quien mandó que un esclavo llamado

... Cayetano López que será de diez años –hijo de otra esclava que tenía, llamada Nicolasa– [quede] libre de

esclavitud después de mi fallecimiento, con la calidad de que esté subordinado a mi sobrino Agustín Velásquez para que lo eduque y lo ponga a oficio, y tenga edad de discreción, para gobernarse por sí, que así es mi voluntad con solo el cargo de que me encomiende a Dios.

Ítem mando a la dicha Nicolasa López y a su hijo Cayetano se les dé un solar –terreno–, de los dichos tres que me pertenecen, y un colchoncito y una casa a cada uno, de las mías.⁴⁷

Hubo también quienes dejaron en libertad a determinados esclavos porque esa había sido la condición con la que se los habían heredado. Al dejarlos libres de toda sujeción se mostraba el carácter benevolente y piadoso con la intención de agradar a Dios y de aparecer como cristiano caritativo ante los ojos de los vecinos. No obstante, como se mencionó antes, esta actitud es, sobre todo, una muestra de las relaciones filiales entabladas en la sociedad colonial, las cuales ameritan un trabajo aparte.

A manera de conclusión

Hasta aquí se han revisado algunas de las actitudes que los xalapeños adoptaron a la hora de su muerte. La mayoría de ellas estuvieron relacionadas con la búsqueda de mecanismos de seguridad que garantizaran la salvación del alma y el bienestar del cuerpo después de la muerte. Como ha podido verse, la práctica de la caridad en el último momento de la vida fue una herramienta de vital importancia en la búsqueda de la benevolencia divina para lograr el perdón de los pecados y gozar así de la salvación eterna. El testamento se convirtió por ello en un medio fundamental para disponer todo lo necesario para la salvación del alma. Aunque también es cierto que si bien las personas sabían la importancia de los testamentos como práctica para la salvación, la mayoría de ellas mostraron una actitud ambivalente ante la muerte: por un lado le temían pero, por el otro, aguardaban hasta el último momento para disponer todo lo necesario para afrontarla.

47. Cursivas del autor. ANX, *Testamento de Isabel López*, protocolo 1720-1725, año 1720, ff. 25 fte.- 27 fte. Otro ejemplo es el de María de Villavicencio, vecina de Naolinco, la cual en 1715, por no tener herederos forzosos, eligió a su esclava Antonia Isabel y a sus dos hijos, como herederos universales. ANX, protocolo 1713-1719, año 1715, ff. 92 vta.- 93 vta.



Imagen 1.

Fuente: Peter Gerhard. *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*. Trad. Stella Mastrangelo. Mapas de Reginald Piggott. México: UNAM, 1986, p. 373.



Imagen 2.

Fuente: *Ánimas del purgatorio*. Catedral metropolitana de la ciudad de México, siglo XVIII.

Testamentos, fe y salvación en Colima a finales de los años coloniales

Samuel Octavio Ojeda Gastélum
El Colegio de Jalisco

Hacia finales del siglo XVIII, en la antigua provincia de Colima, además de las oraciones en casa y la asistencia a misa, los acercamientos de la población con sus santos y divinidades se volvían particularmente significativos durante las fiestas del San Felipe de Jesús y las procesiones en honor de Santa Ifigenia Mártir organizadas por los cofrades del Dulce Nombre de Jesús, quienes al pasar por las calles eran alumbrados por personas que tuvieran alguna enfermedad. También destacaban las fiestas religiosas en honor de San Juan de Dios, Nuestra Señora de la Merced, la Concepción de María o el recién llegado culto a la Virgen de Guadalupe.¹

Contrario a lo afirmado por el visitador Diego de Lazaga respecto de que “En aquellos parajes, se puede decir que se vive sin dios, sin ley ni rey”,² la devoción religiosa era más que evidente: el Convento de San Juan de Dios y el retablo dedicado al Cristo de Esquipula captaban la atención del público religioso. Lo mismo pasaba con otras imágenes divinas; por eso en 1789 el alcalde de Colima reparó secretamente la adorada figura de Nuestra Señora de la Merced carcomida por sacrílegas polillas.³ También de dicha fe daba cuenta la existencia, para el último cuarto de ese siglo XVIII, de cofradías como la de Nuestra Señora del Rosario en Almoloyan fundada desde 1672 y compuesta por indígenas del lugar, quienes mantenían el culto a

1. Al respecto véase Juan Carlos Reyes G. *La antigua Provincia de Colima, siglos XVI al XVIII*. Vol. II. México: Gobierno del estado de Colima-Universidad de Colima-CNCA, 1995, pp. 299-302.
2. José Miguel Romero de Solís. *Breve historia de Colima*. México: FCE-El Colegio de México, 1994, p. 67.
3. Reyes, *op. cit.*, p. 245.

4. Dagmar Bechtloff. *Las cofradías en Michoacán durante la época colonial*. México: El Colegio de Michoacán-El Colegio Mexiquense, 1996, pp. 337-338.

5. Reyes, *op. cit.*, p. 77.

6. Testamento de María Núñez, localizado en Archivo General del Estado de Colima (AHEC), caja 24, carpeta 2, 1793.

la virgen María; así como la Cofradía de Santísimo Sacramento, ubicada en la villa de Colima, compuesta por españoles, y la Cofradía de las Ánimas, existente en este mismo lugar.⁴ Así entre agrupaciones civiles con fines espirituales, el rezo y las procesiones de fe arribaron los colimenses al siglo XIX.

Aún más, las mencionadas procesiones públicas de carácter religioso fueron una constante a lo largo de la colonia, aunque interrumpidas brevemente en 1811, ya que debido a la sublevación independentista, las autoridades suspendieron estos actos tan acostumbrados, limitándolos al interior de los templos.⁵ Pero estos incidentes no trastocaron las prácticas religiosas, fueron sólo pequeños valladares fácilmente superados por la devoción colimense.

Sin embargo, todos estos nexos con lo divino no se limitaban a las manifestaciones y prácticas devotas demostradas durante y para su existencia terrenal sino que se buscaban después de la muerte misma; asunto que se encuentra en los discursos testamentarios que formularon distintos actores de esta sociedad local. Para ello se rastrea el contenido de poco más de cuatro decenas de testamentos elaborados en Colima entre 1772 y 1812.

Algunas características de los testamentos colimenses

De manera general, entre los rasgos predominantes se denota que la elaboración de estos documentos jurídicos y espirituales se efectuaba cuando el testador se consideraba cercano a la muerte, así se comportaron 99% de los testadores detectados. De manera expresa referían que hallándose enfermos en cama, convalecientes o gravemente accidentados, en todo caso eran padecimientos que “dios nuestro señor ha servido enviarme”, y sólo un ínfimo número de ellos elaboraban estos documentos “hallándome como me hallo en sana salud, con pleno juicio y entendimiento natural por la infinita misericordia en dios”.⁶

Claro que dictar el testamento después de un trágico accidente o en medio de una penosa y grave enfermedad implica contar con una carga emotiva y una sensibilidad mucho mayor, aunque esto no aparece claramente expresado tras la comparación de los testamentos elaborados por sanos y enfermos.

Lo cierto es que, independientemente de las circunstancias de salud en que se encontraban, como sí se mostraban era:

Temeroso[s] de la muerte, como deuda material y premisa para que cuando llegue no me halle desprevenida de disposición testamentaria, ni tener a la hora de mi fallecimiento cuidado temporal que me impida pedir a dios la remisión que espero de mi culpa, hago y ordeno mi testamento; más temiéndome en la muerte como algo natural y forzada a todo viviente y que la violencia de un accidente pueda privarme a disponer todo aquello que convenga este mi testamento ultima y por primera voluntad.⁷

Así que, en el momento de redactar el testamento, más allá de las condiciones en que se redactaba dicho documento e independiente de la cercanía o lejanía con el momento de la muerte, el testador adquiría clara conciencia de su vivencia e inminente abandono de este “fugaz” y “transitorio” mundo terrenal. Lo importante es la carga subjetiva que encierra dicho acto; la idea y mentalidad que el testador adquiere de su existencia y destino al momento de dictar su última voluntad.

A su vez, también se bifurcan elementos para establecer esta conjunción entre cuerpo y alma, ya que en la cita anterior, se expresa la idea de que la muerte de los individuos es algo que está implícito en la naturaleza humana, como una ley natural extensiva para todos los seres vivos; es decir, la muerte entendida en una de sus dos facetas: la muerte corporal. Es el organismo del hombre el que se descompone, enferma y muere de manera irremediable, pero la salud, salvación e inmortalidad del alma es posible; el testamento apunta en esta última dirección.

7. Testamento de María Luisa Delgado. AHEC, caja 24, carpeta 2, 1793.

Por tanto, además de su peso jurídico y la preocupación de dichos sujetos por no morir intestados y dejar al garete el conjunto de sus bienes, los testamentos elaborados en la pequeña provincia de Colima desde finales del siglo XVIII y hasta primeros años del movimiento de independencia nacional, son un mecanismo que permite descubrir las actitudes y valores espirituales y religiosos de sus pobladores, aunado a que su elaboración está impregnada de aspectos marcadamente simbólicos. El grueso de los testamentos localizados arguyen como causales que originaron la redacción de su última voluntad: el advenimiento de una enfermedad, la eventualidad de un deceso inesperado, pero sobre todo, el deseo de recibir un trato benevolente de parte de la justicia divina. El testamento, por tanto, es el instrumento que les permitiría enfrentar y sortear exitosamente dicho juicio; en otras palabras, es una disposición espiritual que les ayuda a bien morir.

A su vez, el testamento se convierte en un acto de justicia tanto con los seres terrenales (descendientes, familiares, sirvientes, paisanos) como con los extraterrenales (Dios y las imágenes santificadas). Por tal naturaleza, en dichos testamentos –invariablemente– se insiste en que el proceso de redacción se realizó en entero, juicio, memoria y entendimiento natural; lo que implica un acto racional sujeto a fines muy puntuales: la cesión y otorgamiento de bienes y exculparse ante el inminente juicio divino. Estos dos elementos expresan el anclaje de un mundo con otro, es cambiar la forma de vida del hombre de lo natural a lo sobrenatural, es atender el tránsito de lo corpóreo al ámbito del espíritu; por eso, en abril de 1793, Vicente Martel, desde su lecho de enfermo, plasmó en su testamento lo siguiente:

Primeramente encomiendo mi alma a dios nuestro señor que la hizo, crío y redimió con el infinito precio de su preciosísima sangre por la cual le suplico quiera perdonar mis pecados y llevarme al eterno descanso entre sus escogidos y el cuerpo mande a la tierra en que fue formado.⁸

8. Testamento de Vicente Martel.
AHEC, caja 26, carpeta 1, 1796.

Un mes antes, Francisco Raymundo de Rentería daba pie a otro testamento donde patentiza una encomienda similar ante Dios y para mayor garantía “pongo por intercesora a mi santísima madre, ángel de mi guarda y demás santos de mi devoción”.⁹

Y no es que su cuerpo dejara de importarles, sino que este mismo debería ser inhumado en la más estricta liturgia religiosa de la época, debido a que en todos los testamentos consultados se dispone lo mismo que plasmó Ana de Herrera al señalar: “mando que mi cuerpo sea amortajado con el santo hábito de nuestro seráfico padre San Francisco de cuya orden soy terrena”.¹⁰

Aunque también se pedía ser enterrado con los hábitos de Nuestra Señora de la Merced y Nuestra Señora del Carmen, la vestimenta más socorrida era la de San Francisco, tanto por hombres como por mujeres. Por eso, luego de sentir su muerte no tan lejana, en 1775, doña María Gertrudis de Mata, pobladora de la Villa de Colima, pide que su cuerpo sea sepultado en la iglesia de Nuestra Señora de la Merced “desta villa con un entierro humilde, y misa de cuerpo presente si fuere ora, y si no al día siguiente, con el Abito y cuerda de Nuestro Seráfico padre San Francisco de cuyo orden tercero, soy profesa, y visto su vendito abito exterior”.¹¹ Aunado a que de una parte de sus bienes solicitó que se oficiaran misas “que hubiere lugar” para el adecuado descanso de su alma, las cuales se efectuarían en el Altar del Perdón y el Altar de la Virgen de Guadalupe, y las demás que sus albaceas determinaran.

De igual manera, en un testamento redactado en 1778, doña Bárbara de Alcaraz –originaria de la Jurisdicción de Zapotlán el Grande, pero avecindada en Colima– pidió que se le colocara “el havito de nuestro seraphico Padre San Francisco y en el lugar de sepultura que dispusieren mis albaceas enterrado con entierro mayor, vigilia y misa de cuerpo presente”.¹²

Este tipo de disposiciones se elaboraban no solamente por mestizos o criollos sino hasta por caciques indígenas ya fuertemente imbuidos del

9. Testamento de Francisco Raymundo de Rentería. AHEC, caja 26, carpeta 1, 1793.

10. Testamento de Ana de Herrera. AHEC, caja 24, carpeta 1, 1793.

11. Testamento de María Gertrudis de Mata. AHEC, caja 24, carpeta 15, 1775, f. 37.

12. Testamento de Bárbara de Alcaraz. AHEC, caja 23, carpeta 3, 1778, f. 5v.

13. Rosa María Alvarado Torres. *Los testamentos de Colima, 1780-1810*. Colima: Universidad de Colima, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 2005 (tesis de maestría), pp. 105-106.

catolicismo. Tal fue el caso de Manuel de la Cruz oriundo de Ixtlahuacán, quien desde su lecho de enfermo en el Convento-hospital de San Juan de Dios dictó su testamento donde establecía que se le sepultara en la iglesia de este convento llevando como atuendo el hábito de San Francisco.¹³

Para dejar el mundo de los mortales y alcanzar la vida eterna se procedía a realizar una encomienda individual con Dios, solicitar la colaboración bienhechora de vírgenes y santos, así como rodear al cuerpo del difunto de un atuendo y un culto que le allanara tan codiciado lugar en el mundo extraterrenal; en el caso de Colima, el atuendo de San Francisco ayudaba a cubrir con un halo de divinidad al cadáver.

Aunque esto no les parecía suficiente para la conducción al sepulcro y su elevación a la gloria y la vida eterna, otra serie de votos provendrían del arrepentimiento de los pecados cometidos y toda una serie de actos litúrgicos de tipo religioso y buenas obras terrenales que dejaban indicadas para que fueran ejecutadas por los deudos del fallecido.

Entre el sepulcro y las misas

Ya se señaló que en los testamentos colimenses se consideraba que el cuerpo era mortal, que la muerte era un rasgo consustancial al ser humano; por tanto, dicho cuerpo requería de recibir el último y definitivo reposo, lo que se lograba con una sepultura que más allá del procedimiento físico posibilitara su conexión o acercamiento a la divinidad para alcanzar la mencionada gloria eterna. Lo anterior tenía que ver con el lugar del entierro, el ceremonial que acompañaba y seguía a dicho sepulcro.

En torno del sitio seleccionado como morada póstuma, los testamentos indican que a finales del siglo XVIII y principios del XIX, los fallecidos que dejaron indicaciones testamentarias pedían a sus deudos que se les depositara en iglesias y conventos, los más socorridos fueron la Iglesia y Convento de La Merced, Iglesia y Convento de San Francisco. El entierro en

dichos lugares sagrados se solicitaba para que se pudieran recibir la bendición divina, las misas diarias que se oficiaban en tales recintos por parte de clérigos, familiares y fieles.

En varios casos, la colocación de los cuerpos no se dejaba al arbitrio de los deudos o enterradores, pero era muy común que el testador estableciera el punto preciso donde deseaba ser sepultado, voluntad que respondía a la situación económica del difunto y a su prestigio social, así como a su afán mismo de alcanzar la gloria eterna.

Para los deseos de salvación no hacía falta poseer grandes cantidades de dinero; Francisco de Chaves, vecino del pueblo de San Francisco Almoloyan, aunque de condición modesta pidió que

mi cuerpo sea sepultado en la iglesia parroquial deste pueblo mi feligracia, o en la parte donde fuere mi fallecimiento, con vigilia, y misa de cuerpo presente si fuere ora y si no al otro dia, y que se me siga un novenario de misas rezadaza a san Joseph por mi alma, con el abito y cuerda, de Nuestro Seraphico Padre San Francisco de cuya orden soy hermano tercero.¹⁴

Estas peticiones eran más notorias entre quienes tenían holgada condición económica. Entre ellas figuró Mariana de Alcaraz, quien estableció que su cuerpo: “sea sepultado en la Santa Iglesia Parroquial de esta Villa delante del Altar de Señora Santa Anna en entierro mayor, misa y vigilia, y en los proximos dias un novenario de misas que aplica a Nuestra Señora del Rosario”.¹⁵ Por su parte, Vicenta Herrera, rica mujer del lugar, pidió que su cuerpo fuera sepultado frente al altar de San Francisco en la iglesia parroquial de esta villa. En términos similares se expresó la acaudalada María de Brizuela, al solicitar que su inhumación se efectuara “en la iglesia parroquial inmediata al altar de nuestra señora Santa Ana, en misa de cuerpo presente”.¹⁶

Este tipo de medidas, al tiempo que buscaban la redención del alma eran medios para la expresión de la devoción; lo que indica que en la idea de la vida y la

14. Testamento de Francisco de Chaves.
AHEC, caja 23, carpeta 16, 1777.

15. Testamento de Mariana de Alcaraz.
ahec, caja 23, carpeta 6, 1779.

16. Testamento de María de Brizuela.
AHEC, caja 24, carpeta 2, 1793.

17. Testamento de Juan José Pizano.
AHEC, caja 28, carpeta 1, 1799.

18. *Idem*.

19. Alvarado Torres, *op. cit.*, p. 93.

muerte y las practicas testamentarias, dichas prácticas rituales llevan implícitos mecanismos cognitivos y emocionales para resolver el transito existencial, de la vida terrenal a la vida espiritual.

Ahora bien, existían otros hombres de cierto prestigio económico como Juan José Pizano, que si bien no solicitaban el altar como morada perenne, limitándose a pedir ser sepultado en la Iglesia parroquial pero con “misa de cuerpo presente y vigilia en el lugar donde dispusieran mis albaceas como importe se saque de mis bienes”.¹⁷ La salvación de su alma la buscaba mediante rezos y misas; para ello dispuso que de su capital se sacaran 300 pesos y se colocaran como receptores de réditos a favor de la parroquia del lugar para que con dichos ingresos

se canten tres misas anualmente con sus responsos una al señor San Bartolo en su propio día, aplicada por su esposa doña B. Alcaraz, la otra el día del Parroquia de San Felipe ... por la de mi madre Doña Felipa Barrera y la tercera al sr. San Juan Bosco en responso de dios por mi alma.¹⁸

Dicho proceder era semejante a la actitud adoptada años atrás por Vicente Dávalos quien –en 1791– dispuso que los réditos de una finca de su propiedad se entregara a la Cofradía del Señor Sacramentado de la Villa de Colima para que se cubrieran los gastos de tres misas cantadas cada una a favor del Señor Sacramentado, Nuestra Señora de los Dolores y el Patriarca San José, las cuales deberían efectuarse los días nueve o diez de cada mes, todo a favor de su alma.¹⁹ De manera similar procedió Antonio Sandoval, quien al morir dejó 200 pesos para que anualmente se ofrecieran cinco misas por el descanso de su alma.

Pero, en el caso de otras mujeres adineradas sus comportamientos fueron contrastantes; en 1793, la ya aludida María de Brizuela fue sumamente austera en el gasto para pagar oraciones por el responso de su alma, ya que solamente se limitó a cubrir lo que correspondía para el conjunto de los testadores: “A las mandas

forzosas y acostumbradas mando se les den 2 reales a cada una de las que fueren por una vez sola”.²⁰

Es de resaltar que las misas forzosas eran disposiciones establecidas de antemano no por voluntad propia del aspirante a difunto, como ocurrió en 1811, cuando por Real Cédula se estableció que por cada misa de cuerpo presente se pagara otra manda con el piadoso objeto de aligerar la suerte de prisioneros, familias, viudas y personas fallecidas con motivo de los conflictos desencadenados por el naciente movimiento insurgente.

Sin embargo, no se requerían disposiciones obligatorias para que los colimenses manifestaran su piedad cristiana y votos de salvación, ya que la misma doña Vicenta Barrera, sin padres, ni esposo e hijos, debido a que no contrajo nunca matrimonio, una vez acaecida su muerte, gran parte de su fortuna la destinó a obras, donativos y oficios religiosos, donde figuraron: misa, vigilia y novenarios “haciéndose señal de doble en todas las iglesias con pretensión de que se me celebren honras”.²¹

A su vez, para su fallecimiento, de sus caudales deberían de destinarse 1 200 pesos en calidad de inversión en tierras,

a fin de que con réditos se cante mensualmente el día 19 una misa, con sus dobles en la víspera y responso en su celebridad a el patriarca señor San José por el alma de mi tío el Pbro. Don Juan Alejandro García y las de mi intención, y si no existiere proporcionalmente este importe se ejecute por mis albaceas de mis bienes hasta donde alcanzara por ser así mi voluntad.²²

Además, la señora Barrera, destinó otros cien pesos para que con sus réditos se cantara anualmente una misa al señor San Antonio, el día de su celebridad; misa a favor de su atribulada alma.

El dinero y bienes siguieron fluyendo a favor del clero católico ya que, esta mujer dispuso que con dos pares de sus hebillas de oro se hiciera

20. Testamento de María de Brizuela, *loc. cit.*

21. Testamento de Vicenta Barrera. AHEC, caja 26, carpeta 2, 1796.

22. *Idem.*

23. *Idem.*

una custodia chica que iguale a la torresita que se presenta su divina majestad ... aplicada a esta Iglesia parroquial para cuya manufactura se den a mi caudal cien pesos y si no alcanzare se requiera al señor cura y de la cofradía se soporte lo mas que fuere.

Otra cantidad similar la destinó a Nuestra Señora de la Concepción del Dulce Nombre de Jesús, “para que con se ayude o se determine alguna obra para que sirva de culto u ornato a María santísima en la capilla donde está colocada”.²³

Todos estos fondos destinados a la iglesia contrastaban con los cien pesos destinados a favor de su hermano y los cincuenta que fueron a parar en manos de su prima. La suma de ambas cantidades apenas igualaba la limosna que dejó de manera póstuma y equivalía sólo a la mitad de otro monto destinado para el sacerdote que dirigiera la homilía al momento de su fallecimiento.

Respecto de estos comportamientos, años antes (en 1786), Juan Ventura Rolón, pese a que pidió ser sepultado junto al altar de la iglesia de San Francisco Almoloyan, al distribuir su ganado fue más equilibrado ya que dejó un par de vacas para Nuestra Señora del Rosario, otro par más para Nuestra Señora de la Concepción, para su madre terrenal destinó la misma cantidad, mientras que a sus dos hermanas, les dejó una vaca a cada una.

Claro que esta decisión a favor de tan idolatradas imágenes religiosas se quedaron cortas ante la decisión que asumió ese mismo año de 1786, el presbítero José Trinidad Solórzano, quien desde su lecho de enfermo dispuso que su heredera universal fuera Nuestra Señora del Rosario.

La solicitud de estos personajes resulta sumamente contrastante con la mayoría de los otros que elaboraron sus testamentos: poco más de una veintena de casos consultados no solicitaron un determinado sitio de los recintos eclesiásticos para ser sepultados, tan sólo referían el nombre del convento o la parroquia pero

remarcaban que dicho sepelio debería ser sencillo y sin pompa. Lo máximo que alcanzaron sus últimas voluntades fue una misa cantada o rezada al momento de su sepulcro, los más exigentes solicitaron que de sus bienes se pagara un novenario de misas, aunque éstos fueron los menos. Tampoco, dejaron pasar de recordar su adeudo de algunas velas y misas a favor de San Antonio, Nuestra Señora de Ixtlahuacán y el señor de Amacueca, instruyendo a sus descendientes a cumplir con dicho compromiso. Salvo lo anterior, la documentación plasma una tendencia mayoritaria a solicitar entierro y honras fúnebres marcadas por la sobriedad.

Incluso, algunos de ellos, como María Núñez se limitaban a pedir que su cuerpo se depositara “en la iglesia parroquial donde correspondiere en el lugar en sepultura que señalaren mis albaceas y a disposición de estos un funeral humilde por consideración no tengo con que aportar su costo”.²⁴ Claro que hubiera deseado que su funeral tuviera pompa pero no contaba con recursos para ello; en este sentido, su esposo corrió con mayor suerte a la hora de morir, ya que María gastó más de sesenta pesos en dicho funeral y entierro, donde se contó con misa cantada con vigilia, aparte de que el fallecido lució el hábito de de San Francisco. Incluso, hasta estuvo en posibilidades de gastar doce pesos más en otras tantas misas rezadas que se aplicaron mensualmente para que el alma del fallecido alcanzara el descanso eterno. Para su desgracia, la señora Núñez, no pudo recibir las atenciones que prodigó a favor de la salvación de su esposo.

La caridad y piedad en los testamentos colimenses

Por otra parte, también en los testamentos se capta el recurso de los donativos, la generosidad y la honestidad para obtener la gracia divina. Quienes tenían tratos comerciales o de negocios, ya fueran en pequeña escala o de cierta magnitud, reiteraban no tener adeudos o reconocían los existentes, pero dejaban instrucciones

24. Testamento de María Núñez, *loc. cit.*

precisas a sus herederos para que si por olvido no incluyeron en su testamento a algún adeudo de su parte, inmediatamente se pagara de sus bienes.

Actos de limosna o caridad a los pobres o sectores laicos no figuran en los testamentos consultados, a excepción de la decisión de 1793 tomada por la ya citada Vicenta Herrera, quien, al tiempo que una buena cantidad de joyas y más de dos mil pesos las puso en manos de la iglesia, también dedicó 200 pesos para que se distribuyera entre los pobres.

Más allá de este caso, la mayoría de las donaciones se restringen a familiares cercanos (hermanos, primos y tíos) por atenciones o favores recibidos. Lo que sí aparecen son actos de devolución de la libertad a esclavos al servicio de testadores: uno de esos casos data de 1779, cuando Marcelina Montes estableció que Tomasa y Ángela Montes,

mulatas prietas y esclavas mias ... las que dejo libres, y exemptas de toda esclavitud con sus hijos y tambien les dono y mandose les reparta por mi Albacea [un] solar ... de cien varas de largo por cincuenta de ancho, ... y quiero que Petra Montes que tambien fue mi esclava, entre en parte con sus hermanas, y que a todas se le parta y de igualmente.²⁵

Esta misma actitud la puso de manifiesto hacia otros miembros de esa familia que también tenían relación con la testadora, por ello estableció que

tambien a Jose Montes, casado, a Ignacio Montes Manuel Montes, de doce años de edad, y a Juan de nueve años igualmente esclavos mios a los que tambien como a sus hermanas para después de mis dias doy libertad para que la gozen todo con la voluntad (f.2) de Dios y la mia y mando le den a Ignacio, Manuel, y Juan quatro lleguas a cada uno y una yunta de novillos.²⁶

Por su parte, en 1785, una importante dama oriunda de la villa de Colima, Beatriz Borrego, estableció dentro de sus disposiciones testamentarias que dejaba en libertad a sus esclavos y donó parte de su ropa para su esclava Josefa.²⁷

25. Testamento de Marcelina Montes.
AHEC, caja 23, carpeta 6, 1779, f. 2.

26. *Ibid.*, ff. 2 y 3.

27. Alvarado Torres, *op. cit.*, p. 90.

Años más tarde, en 1794, Francisco Cevallos reconoció haber tomado por esclavos a tres hijos de Juan Noguera para cubrir una deuda de doscientos pesos; por setenta pesos que le adeudaban todavía conservaba a Antonio, uno de los jóvenes, pero en su testamento estableció que al fallecer, al muchacho le sea otorgada en libertad sin mediar pago ni condición alguna.

No actuó de igual manera, el presbítero Nicolás Fernández quien tras su muerte dejó igual a su esclava Josefa Ramos de 26 años, comprada al regidor del ejecutor don Juan Ventura Solórzano en 160 pesos; sólo que como dispuso que se rezaran 300 misas por su alma y no habiendo bienes para sufragar dicho gasto, su hermano optó por la liberación de la joven en pago a dicho monto de misas y para beneficiar “al ánima de su primer dueño”.²⁸

Años atrás, otro sacerdote llamado Juan Alejandro García, manifestó un acto de gratitud ante María, una india fiel que lo auxilió por muchos años; el gesto consistió en dejar instrucciones póstumas para que de sus bienes se tomaran ocho pesos para cuando ocurriera el entierro de dicha indígena.

Veinte años después, en 1806, la atención del clérigo Juan Alonso Fernández estaba solamente puesta en su salvación y en su familia; por ello, encargó que al momento de su muerte se pagaran las 300 misas que adeudaba al tiempo que dejaba instrucciones para que su casa y la mulata María Josefa de su propiedad, pasaran a posesión de sus hermanos.

Un comentario final

En fin, aunque pueden seguir destacándose los contenidos de las distintas disposiciones de los colimenses ante la proximidad de su muerte, lo hasta aquí anotado da pie para algunas reflexiones: lo distintivo de los testamentos colimenses de finales de los años coloniales comenzaban con una declaración de fe y de creencia en la existencia de vida después de la muerte, al tiempo que reconocían lo natural de

28. Testamento de Nicolás Fernández.
AHEC, caja 36, carpeta 3, 1812.

la muerte del cuerpo físico. En seguida, se establecían disposiciones para transitar de la muerte corporal a la vida espiritual. Para ello, procedían a expresar una manifestación de fe y a ordenar misas y el reparto de sus bienes entre familiares. Este procedimiento se realizaba tanto por personajes prominentes como por gente modesta. Por las autoridades redactoras de los testamentos desfilaron hacendados, rancheros, soldados, viudas y hasta indígenas, todos se preocupaban por dejar sus disposiciones post mórtem.

Lo que resalta de esta temática es que los testamentos colimenses elaborados en las postrimerías de la época colonial no fueron una simple acto jurídico para formalizar la transmisión de los bienes materiales del fallecido sino que al hacer un recuento de su vida terrenal le daban justificación, la reforzaban con buenas obras, expresaban su fe y confianza en la providencia divina y una acendrada prédica religiosa; todo ello para auspiciar el tránsito de una endeble muerte terrenal a la inmortalidad del alma. Es decir, sus testamentos anuncian su inminente muerte natural pero auguran su vida eterna, premio que se alcanza con una existencia imbuida en las doctrinas religiosas, unas prédicas y ritual post mórtem emprendido por el clero y devotos católicos y, la realización de obras de caridad y justicia hacia los mortales más cercanos; todo esto hará posible alcanzar la misericordia divina y el premio de la vida eterna para estos seres que al momento de morir dejan disposiciones testamentarias que los proyectan como hombres temerosos, prudentes y justos.

Sin embargo, pese a las variantes localizadas, es notorio que el sepelio más allá de ser un duelo personal y familiar, para quienes testaban pensando en su muerte, era el momento de acercarse y contactar con el ser divino y el salvador; de ahí que en sus textos póstumos le dedicaran líneas a las características que debería tener su entierro, pero el establecimiento de las singularidades que adoptaría dicho acto estaban condicionadas al costo de la ceremonia y demás oficios religiosos. De manera tal que es posible afirmar que

este ceremonial mortuario expresa desigualdades sociales que se expresaron en vida y que la forma de enfrentar la muerte las refrenda. Lo brillante del cortejo y la ceremonia, los tipos y cantidad de misas, así como los donativos al clero y la iglesia explicitan dicho contaste social, llevando a que el testamento nos hable de una especie de economía de la muerte y la salvación. Aunque, esta variable socioeconómica no indica –por sí sola– que la idea de la muerte y la salvación del alma oscilara entre los distintos grupos humanos en función de su existencia material ya que la religiosidad y la sensibilidad humana sobre la vida y la muerte también juegan su papel; esto no implica que dicha existencia material ponga sello a lo plasmado en las distintas disposiciones testamentarias.

Con todo, pese a los gestos religiosos de un reducido número de testamentarios, un rasgo general es que, a finales del siglo XVIII y en los albores del siguiente, en Colima las pompas fúnebres no se revistieron de gran brillantez, no hubo séquitos o cortejos muy suntuosos. Aunque, la ponderación de los gastos funerarios, limosnas y donativos, invariablemente formaban una parte importante a la hora que el autor del testamento elaboraba su dictado ante los testigos y el juez o la autoridad competente. La generosidad y los dones que se reflejaban en el testamento eran una especie de pago de sufragios para interceder ante Dios y su corte celestial con el fin de alcanzar la gloria y la vida eterna.

La variedad en el contenido de estos testamentos expresaba que las diferencias sociales anidadas desde el nacimiento y a lo largo de la vida de los distintos hombres que habitaban el occidente de México, se continuaron expresando durante y después de la muerte.

La secularización de la muerte y de los cementerios en Guadalajara

Isabel Eugenia Méndez Fausto
Universidad de Guadalajara

El proceso de secularización de los cementerios se ha entendido como el traspaso de la administración de estos importantes recintos de manos de la Iglesia a manos del Estado; se ha subrayado sobre todo el desarrollo jurídico del proceso. La secularización también se ha interpretado como una transformación inmediata de las prácticas funerarias, promovida por un decreto de la constitución federal que podemos fechar con precisión. Sin embargo, desde mediados del siglo XVIII, los eclesiásticos denominaron secularización de los cementerios al proyecto civil de apartar los camposantos de las iglesias para privarlos de las bendiciones que obtenían con esa cercanía bajo el pretexto del cuidado de la higiene pública.¹

Tal como lo señala esa terminología, hay tres factores involucrados en esta transformación radical de las prácticas culturales en torno de la sepultura y la muerte, proceso escenificado en contra de la opinión común de larga duración.² La traslación de los camposantos del centro de la ciudad a la periferia provocó una importante transformación urbana: el volver más complejas las nuevas áreas cementeriales, lo que determinó una importante transformación arquitectónica, y la defensa de la salud pública asumida por el gobierno civil ante la negación de la sepultura eclesiástica a un grupo muy numeroso de excomulgados. Dicha defensa representó una revolución

1. Cfr. D. P. Benoit. *La ciudad anticristiana en el siglo XIX*. Trad. Francisco de P. Ribas y Servet. Barcelona: Lib. Y Tip. Católica, 1888, p. 226.
2. Desde mediados del siglo XVIII existía en España “la presión de algunos obispos para retomar las antiguas normas eclesiásticas de enterrar sólo por excepción [en las iglesias]”. Ramón Gutiérrez. “Notas sobre los cementerios españoles y americanos 1787-1850”. Beatriz de la Fuente. *Arte Funerario. Coloquio Internacional de Historia del Arte*. México: UNAM, 1987, 2 vols., p. 312.

cultural denominada simplemente secularización de los cementerios; no obstante, según nuestra opinión, involucró el aspecto principal de la secularización de la muerte al liquidar el criterio de selección moral mediante el cual la Iglesia había detentado el control total en los cementerios religiosos.³

Se ha valorado de manera anacrónica el problema del predominio ideológico de la Iglesia al suponer que, como en el presente, en el periodo colonial era suficiente que cada individuo se reconociera como católico sin necesidad de ejecutar las prácticas religiosas correspondientes; al contrario, esa calificación estuvo basada sobre todo en la conducta y en las prácticas piadosas cotidianas de sus feligreses.

Es la misma razón por la que la exclusión de los sujetos de la sepultura eclesiástica se asocia no sólo con la falta de los sacramentos finales de la buena muerte que ya han señalado otros autores,⁴ sino también con la inasistencia a los sacramentos periódicos que indicaba la Iglesia y que significaban una prueba decisiva para inclinar a favor o en contra el veredicto del juicio entablado a su muerte, con la finalidad de dictaminar el derecho que tenía cada individuo de gozar de la sepultura eclesiástica según su comportamiento. La conducta cotidiana fue el criterio riguroso que determinó la exclusión de las personas no cristianas de los espacios funerarios sacralizados; clasificación que comprendía a los no bautizados, los suicidas, los ebrios consuetudinarios y los no católicos, entre otros grupos.

De manera paralela a la generalización no comprobada de catolicismo, ha faltado la inquietud por preguntarse cuál fue el lugar específico en donde se sepultaron esos numerosos excluidos. También se ha ignorado el tratamiento funerario dispensado a reos, pobres y excomulgados; se ha denegado la búsqueda de los lugares de entierro, las características de su ubicación y morfología, y el reconocimiento de la distribución jerárquica de las diferentes áreas cementeriales. Principalmente, se ha desatendido la importancia del entierro indigno de los pobres como

3. Véase Isabel Eugenia Méndez Fausto. *Guardián del sueño eterno. El Estado ante las necesidades funerarias de Guadalajara, siglos XVIII y XIX*. México: Amate Editorial, 2008, p. 260.

4. Estos sacramentos eran: confesión, absolución y penitencia. Véase María de los Ángeles Rodríguez Álvarez. *Usos y costumbres funerarias en la Nueva España*. México: El Colegio de Michoacán-El Colegio Mexiquense, 2001, pp. 74- 89.

5. Además de las exigencias sociales, el tributo de cariño y veneración. “Estos sentimientos que son universales y que son de todo tiempo”. *Colección de los Decretos, Circulares y Órdenes de los Poderes del Estado de Jalisco*. T. I. Guadalajara: Tip. J. Guadalupe Montenegro, 1887, p. 245.
6. Arturo Chávez Hayhoe. *Guadalajara en el siglo XVI*. T. II. Guadalajara: Banco Refaccionario de Jalisco, 1953, p. 27.
7. Alonso de la Peña Montenegro. *Itinerario para Párrocos de Indios, en que se tratan las materias más particulares tocantes a ello para su buena Administración*. Compuesto por el Ilmo. y Rvmo. Sr. Dr. D. ..., *Obispo del Obispado de Quito, del Consejo de su Majestad, Colegial que fue del Colegio Mayor de San Bartolomé en la Universidad de Salamanca*. Madrid: Oficina de Pedro Marín, 1771, p. 493.
8. *Ibid.* pp. 493- 494.
9. El Estado además de establecer constitucionalmente los límites económicos de la pobreza, determinó castigos para los párrocos que les cobraran a los insolventes, declaró la persecución de esos delitos de oficio y acabó concluyendo sobre la necesidad de construir los cementerios civiles. Méndez Fausto, *op. cit.*, p. 259.

móvil principal de la secularización de los cementerios frente a una sociedad decimonónica sensibilizada y solidaria ante la muerte ajena, y respetuosa de los tratamientos destinados a sus cadáveres o restos y de la dignidad de los recintos construidos para albergarlos.⁵

La discriminación funeraria de los pobres inició con la conclusión de la conquista y estaba estipulada en el Libro III del Tercer Concilio: “Si el difunto es persona miserable y no dejare bienes conocidos, sea sepultado de balde. Si se diere alguna limosna, aplíquese por medio de sufragios a favor del difunto, pero de ninguna manera sirva para pagar los derechos de sepultura”.⁶ Esta disposición se aplicó de manera simultánea en todas las colonias españolas.

Muy pronto se malinterpretó la ley canónica que indicaba que a los pobres debían proporcionarles del fondo de fábrica los recursos que les garantizaran una ceremonia y sepulcro apropiados en su muerte. En una primera reacción discriminatoria, se alegó tempranamente que los eclesiásticos no estaban obligados a realizarles ceremonias funerales a los pobres que no tuvieran para pagarlas, sino únicamente darles sepultura. Algunas otras injusticias fueron señaladas por la misma autoridad, entre éstas, la falta de la cruz alta en sus entierros y la novedad de hacer traer el cuerpo del difunto hasta media cuadra antes del templo.⁷ Así pudieron desenmascarse las motivaciones de estos “hombres ciegos con la codicia”, de estos curas que solían “torcer con violencia las palabras y el intento de la ley”, “porque no es creíble que tan doctos, graves y píos Padres quisieran que los que pagan se entierren de esta forma, y que los pobres se echen en las tumbas con un responso”.⁸

En los años finales del siglo XVIII también se negó a los pobres la sepultura gratuita con argumentos injustos similares; de manera que por esas privaciones, los pobres urbanos compartieron en lo sucesivo el mismo tratamiento que los feligreses excomulgados al parar en fosas colectivas.⁹

La injusticia moral ejecutada contra los pobres desde finales del siglo XVIII,¹⁰ expresada en la falta de rituales piadosos y en la negación del sepulcro, fue paliada por el Estado que inauguró espacios funerarios gratuitos pero profanos para las personas insolventes, víctimas de las epidemias y la hambruna, de quienes ya no se responsabilizaba la Iglesia.

La colaboración establecida por la corona española entre autoridades civiles y eclesiásticas, en la que las primeras proporcionaron inicialmente el terreno para la habilitación de cementerios y las segundas el costo de la construcción, también se quebrantó durante el siglo XIX, quizá en atención a la misma renuncia del papel tradicional eclesiástico. El estado jalisciense decimonónico resistió la “espiritualización” o donación perpetua de esos espacios,¹¹ fenómenos en donde la Iglesia no resolvía con integridad las necesidades funerarias urbanas porque excluía a grandes grupos con la aplicación del criterio moral, y de otros, como el económico que empezó a usar de manera simultánea.¹²

La población excluida de la sepultura eclesiástica estaba compuesta sobre todo por personas pobres, dementes, suicidas, herejes, apóstatas, muertos por epidemias, no bautizados, ebrios consuetudinarios, ladrones, concubinarios, maldicientes y homicidas. La demanda funeraria no eclesiástica se agravó de manera indirecta por la cancelación de los cementerios céntricos, la prohibición terminante de realizar entierros dentro de las iglesias y la especulación consecuente registrada en los espacios funerarios.

Los párrocos realizaron solamente un traslado parcial de los entierros hacia los atrios aunque siguieron realizando algunas inhumaciones autorizadas dentro de los templos, dando continuidad al criterio multisecular de privilegio social y moral de inhumación de las personas sobresalientes.¹³ Las mismas autoridades civiles dudaron en cumplir la orden declarada en 1804 de remitir a todos los grupos sociales a los cementerios extramuros, denominados así por esta

10. El IV Concilio decía al respecto: “En los entierros, aunque sean del más pobre Indio, debe ir al Párroco, o su Vicario a hacerlos revestidos de Capa con la Cruz, y acompañamiento” *Concilio Provincial Mexicano IV, op. cit.*, p. 143.

11. “Con asombro se ve que por el solo hecho de bendecir la Iglesia a un Camposanto de alguien por el Señor Vicario, varia enteramente la naturaleza sin reconocer propietario” Archivo Histórico de Jalisco (AHJ). B- 6- 1832, Caja 1, 14 pp., p. 18- 20.

12. La mayoría de inhumaciones fueron hechas gracias a limosnas, es decir, por un pago corto o voluntario. Y entre las escasas inhumaciones gratuitas encontramos el entierro efectuado en la parroquia del Sagrario, de Marcelo Reyes Moreno, “Cochero de Nuestro Amo”. AHAG. Sección Gobierno, serie Microfilm, rollo 1621, caja 9-2, vol. 14, Libro 24 de Entierros Sagrario, 1798-1807, f. 181v.

13. “La mayor parte de sus habitantes por la repugnancia que tienen a que sus cadáveres y los de sus parientes se entierren fuera de las iglesias y lugares”. AHAG. Caja 3, Beneficencia/ Hospital Belén, “Año 1804. Sobre cementerios fuera de poblado”, 41 pp., p. 6.

14. “Prudentes máximas de los antiguos de la Iglesia y hacerse una distinción entre Prelado, Clero, Magistrados, Empleados en destinos sobresalientes, sujetos de notoria virtud que fueron los que abrieron la puerta a el permiso de enterrarse en las iglesias y entre los destituidos de estas circunstancias”. *Ibid.*, p. 27v.

15. *Ibid.*, p. 27.

16. Podemos recoger cientos de ejemplos de entierros hechos de manera extemporánea a las 24 horas acostumbradas. Caja 37, Libro IV de Entierros, ff. 23- 202 v. Caja 38, Libro V de Entierros, ff. 4v- 144.

17. “Hice reconocimiento de los tramos y encontré que lo que se decía tierra de diez pesos no era en la realidad sino de veinte reales, por estar en el último tramo ...”. AHAG. Sección Gobierno, serie Parroquias/ Santuario, Años: 1793- 1864, caja 1, carpeta 1813- 1843, 5 ff., 21 exps., f. 1 v.

18. Los archivos de la Academia de San Fernando conservan un total de veintisiete proyectos preparados entre 1787 y 1845 que señalan la evolución de un neoclasicismo hasta el desarrollo de las improntas románticas neogóticas u orientales”. Gutiérrez, *op. cit.*, p. 316.

última característica de ser cementerios generales; las autoridades también reconocieron la dificultad y resistencia que podía implicar la imposición de esta medida no sólo a las clases medias, sino también, y en especial, a las clases pudientes.¹⁴ Al final decidieron no despertar conflictos sociales o posibles sublevaciones e inconformidades como las que ya habían ocurrido recientemente en el pueblo de Zapotlán el Grande “... cuando el cura en el año de 98 quiso plantear este Campo ... y la representación de los indios en que abiertamente se opusieron”.¹⁵

Ante una epidemia de sarampión contemporánea al decreto estatal de 1825 que prohibía definitivamente la inhumación en las iglesias, la clase media del barrio del Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe, ubicado en el extremo norte de Guadalajara, se resistió a la remisión de sus difuntos a la sepultura común disponible en el cementerio general al grado de retener sus cadáveres hasta por tres días¹⁶ en tanto que reunían los recursos para pagar su entierro en el camposanto y no en la iglesia, ya que el sacristán cobraba indebidamente todos los tramos del interior de ésta como si fueran de primera clase, demostrando la especulación económica realizada en los espacios funerarios.¹⁷

Para facilitar la remisión de las clases medias y altas a extramuros, al lado del patio habilitado periféricamente para uso exclusivo de los pobres, se anexó un segundo patio de dignidad para las clases sociales de recursos elevados, mismo que integró todos los requisitos formales desarrollados por las distintas academias y arquitectos interesados.¹⁸ Estos produjeron en poco más de medio siglo diversos proyectos con diferencias mínimas que confluyeron en la implantación de un modelo común en las diferentes naciones americanas. Podemos concluir que un desarrollo paralelo al de la secularización tapatía se experimentó en el continente americano.

Tal como lo reconocieron las autoridades locales, civiles y eclesiásticas, tales grupos no abandonaron la inhumación dentro y en las cercanías de las iglesias,

sino hasta cuando estuvieron disponibles los espacios extramuros adecuados; es decir, recintos material, arquitectónica y socialmente formales, solemnes y dignos, y con la ventaja de poder adquirir, los deudos que estuvieran interesados, las sepulturas en propiedad.

En Guadalajara el proceso de secularización de la muerte y de los cementerios se realizó en dos etapas muy bien diferenciadas. La primera atestiguó la traslación del grupo de pobres y de los casos de inhumación problemáticos hacia recintos improvisados carentes de dignidad y de seguridad para los cuerpos;¹⁹ incluso, algunos deudos vieron con complacencia la oportunidad de obtener un entierro gratuito porque les dejaba la posibilidad de invertir el dinero ahorrado en música, cohetes, carros o acompañamiento.²⁰ En la segunda etapa se realizó el traslado de las clases sociales de altos recursos desde las iglesias y sus atrios hacia un segundo patio de dignidad, anexo al primero.

No obstante que la mayor parte de los trabajos elaborados al respecto se han enfocado en la reconstrucción histórica de un solo cementerio, Ramón Gutiérrez se ha interesado en el desarrollo general de los cementerios americanos, destacando sus características materiales y la formalidad de los proyectos arquitectónicos ejecutados en el continente americano a mediados del siglo XIX.

Tal desarrollo generalizado de los proyectos arquitectónicos formales inició con el caso de Paraguay en 1842, cuando el ex convento suburbano de franciscanos recoletos se completó con un cementerio central. En Chile, por 1850, el cementerio formal se dividió de manera funcional en mausoleos, losas, hermandades y sepulturas de solemnidad, sin faltar su capilla gótica en el centro. En 1856 se fundó en Venezuela el cementerio privado mediante acciones, La Pastora, con un sistema de bóvedas en las paredes y capilla al fondo.²¹

En Uruguay ocurrió hacia 1858 la municipalización del cementerio y al mismo tiempo se diseñó un plan para organizarlo en cuarteles diagonales y con capilla central.

19. Alcalde razonaba que al habilitar formalmente el área funeral de Belén, aun las gentes de recursos o “proporciones” buscarían ser enterrados en el lugar y frustrarían el objetivo de conservarlo como camposanto común. Cfr. María Ángeles Gálvez Ruiz. *La conciencia regional en Guadalajara y el gobierno de los Intendentes (1786-1800)*. México: UNED, 1996, p. 151.

20. “... personas acomodadas ... han sacado boletas de limosna y no se han excusado de pasar sus muertos por esta mi casa como tránsito para el camposanto de los Ángeles con acompañamiento de cera, coches, buen cajón y algunas en carro fúnebre ... se han sepultado en gavetas”. AHAG. Sección Gobierno, serie Parroquias Urbanas/Mexicaltzingo. Años 1793- 1870, caja 1, carpeta 1807, exps. 35.

21. Gutiérrez, *op. cit.*, pp. 326-329.

22. *Idem*.

23. *Ibid.*, p. 319.

24. Catalina Cantarellas, "Arquitectura cimiterial en España en los siglos XVIII y XIX. El caso de Mallorca". Beatriz de la Fuente, *op. cit.*, vol. I pp. 169- 176.

25. Gutiérrez, *op. cit.*, p. 320.

En el templo de este recinto la planta era octogonal y circular en la cripta, por lo que fue llamada La Rotonda. También en 1858 se concretó en Buenos Aires el Cementerio del Sur, proyecto neogótico que señaló la primacía del romanticismo hacia mediados del siglo; mientras que al cementerio de Valparaíso lo distinguía, desde 1863, su capilla neogótica y su alta torre.²²

Esos proyectos tenían como características comunes: poseer una planta cuadrada o rectangular, un gran pórtico hexástilo o tetrástilo, con amplias escalinatas que denotaban su exclusivo uso peatonal, galerías porticadas con techos planos o abovedados; una capilla situada en el lugar central, en el fondo o al frente del conjunto, de estilo clasicista primero y ecléctico después, con improntas orientales, sobre todo egipcias, que rescataban elementos como pirámides, obeliscos e hipogeos.²³ Tales elementos demuestran que la planificación de las áreas cimiteriales decimonónicas estuvo guiada por criterios estéticos y funcionales característicos del neoclasicismo y sus derivaciones.²⁴

En América sólo dos ciudades pudieron contar con cementerios formales extramuros en fechas anteriores a la independencia: San Cristóbal de la Habana y la ciudad de Lima. Hay que señalar que el motivo más convincente para su creación fue el efecto altamente mortífero de los miasmas provenientes de las iglesias, mismos que se potenciaban estacionalmente por las características climáticas de cada lugar.

Como señala Ramón Gutiérrez, y en contraposición con los dos ejemplos ya expuestos, en la mayor parte de América la respuesta a la ley de cementerios fuera de poblados se contestó de manera inmediata aunque con establecimientos provisionales.

A pesar de que el cementerio para pobres La Pepita, improvisado en Bogotá, contó con un proyecto de planta ovalada y galerías porticadas, sólo llegó a concretarse como cementerio simple en 1793.²⁵ También en 1840 se improvisaron en La Habana el cementerio del cerro, el de los ingleses y el del cólera

en la falda del castillo de Atarés. En 1849, en Cuzco se construyó “el panteón general junto al antiguo hospital betlemítico de la Almudena”.²⁶

Según Ramón Gutiérrez a mediados del siglo XIX se construyeron en esos mismos lugares establecimientos conforme con los proyectos académicos, lo que quiere decir que en la mayoría de los casos las instalaciones provisionales, que fueron las estructuras iniciales, se ampliaron abrazando nuevas estructuras de dignidad pero conservaron las zonas más precarias para el entierro problemático de las clases bajas, de las víctimas de las epidemias y de los excomulgados religiosos.²⁷

Puede constatar que tanto el sistema tradicional tapatío anterior a 1800, con los receptáculos funerarios principales del hospital real y la catedral, como el sistema funerario ofrecido por iglesias y conventos que lo suplió, con una constante de 28 camposantos, habilitaron cementerios provisionales para dar sepultura a los grupos conflictivos debido a la presión de un gran aumento demográfico y la cancelación de espacios funerarios eclesiásticos.

La Lonja,²⁸ el Camposanto de la Convalecencia,²⁹ el Sepulcro General del Santuario, el Cementerio General, el Camposanto de Los Pobres y el Camposanto de la Capirotada, fueron el destino de los cadáveres de los excluidos –morales y económicos– en Guadalajara.

Estos espacios conforman la lista de los lugares funerarios faltantes en los testamentos y cédulas parroquiales, porque fueron los que solucionaron las necesidades emergentes en la ciudad, correspondientes sobre todo a los numerosos grupos de pobres, contagiados por epidemias, extranjeros no católicos y no cristianos en general, todos ellos excluidos de los lugares sacralizados y de privilegio. No obstante, también representan la ruta histórica de separación total o gradual de los cementerios, desde las cercanías de las iglesias urbanas hasta extramuros; es decir, representan el camino de secularización de los cementerios en el caso tapatío.

26. *Ibid.*, p. 325.

27. Ramón Gutiérrez describe exclusivamente las dos etapas del desarrollo material de los cementerios americanos, nosotros como conocedores del proceso tapatío de secularización de los cementerios, las asimilamos a la traslación de los grupos sociales populares y de elite, orientados a su utilización.

28. La lonja o pasillo estrecho en que se improvisaron los sepulcros colectivos anexos a la catedral no recibió un nombre especial, tampoco las inhumaciones realizadas en la parroquia del Sagrario.

29. “Para evitar los estragos de la peste que el año de 86 asfixió a esta capital se pensó en un cementerio o campo santo fuera de ella, y que efectivamente se erigió el llamado de la convalecencia” Rafael Diego Fernández Sotelo y Marina Mantilla Trolle. *La Nueva Galicia en el ocaso del imperio español. Los papeles de Derecho de la Audiencia de la Nueva Galicia del Licenciado Juan José Ruiz Moscoso su agente fiscal y regidor del Ayuntamiento de Guadalajara, 1780- 1810*. Vol. II. México: El Colegio de Michoacán-Universidad de Guadalajara, 2003, p. 322.

30. Rafael Altamira y Crevea. *Diccionario castellano de palabras jurídicas y técnicas tomadas de la legislación Indiana*. México: s.e., 1951.

31. Gutiérrez, *op. cit.*, p. 314.

32. Carlos María Colina Rubio. "Novena Carta Pastoral que el Ilmo. Señor Doctor Don..., dignísimo Obispo de Chiapa dirige a todos sus diocesanos, a 28 de Junio de 1858. Sobre Cementerios Cristianos ó rigurosamente Católicos: Y derechos, autoridad y jurisdicción permanentes que la Santa Iglesia ha tenido y siempre deberá ejercer en ellos". Guatemala: Imp. de la Luna, 1858, pp. 21-22.

33. AHAG. Circular del Gobierno Eclesiástico de Guadalajara. Obispo Pedro Espinosa, 25 de septiembre de 1859, p. 5.

Estos recintos no surgieron de manera espontánea en esos sitios extramuros ni tampoco fue sólo por conveniencia higiénica, ya que como lo argumentaba la corona española, retomaron una práctica eclesiástica que ordenaba que los cadáveres de los pobres se remitieran a esos lugares periféricos, en donde debían ser inhumados sin costo alguno por sus ministros o proporcionarles cualquier otro sacramento que necesitaran. Puntualmente, la disposición establecía lo siguiente: "Rogamos y encargamos a los Prelados, que bendigan un sitio en el campo donde se entierren los Indios cristianos y esclavos, y otras personas pobres y miserables, que hubiesen muerto tan distantes de las iglesias, que sería gravoso llevarlos a enterrar en ellas".³⁰

En la búsqueda de la solución del importante problema de dar sepultura al grupo de excomulgados excluidos por la Iglesia de los lugares sacralizados, la corona española respetó a esta institución el derecho de aplicar el criterio moral de selección que venía utilizando desde siglos atrás y normó el carácter de la relación Iglesia-Estado en el servicio funerario, determinando la supeditación de las atribuciones del Estado a las de la Iglesia.³¹

En los años posteriores a la declaración de las Leyes de Reforma, tanto la Iglesia como el Estado, ambos interesados en el dominio de esos espacios, pudieron especular acerca de la construcción en solitario de nuevos establecimientos funerarios, atreviéndose en el intento a adelantar los nombres que llevarían. La Iglesia se refirió a ellos como cementerio eclesiástico general, panteón eclesiástico general, cementerio general de la Iglesia, cementerio o panteón canónico, para enfatizar sus características religiosas;³² mientras, el gobierno civil los nombró necrópolis, panteones laicos o campos mortuorios.³³

Sin embargo, durante la segunda mitad del siglo XIX, el Estado se apropió de registro funerario al convertirlo en civil, se arrogó el derecho de intervención en cementerios eclesiásticos, impulsó la construcción de cementerios civiles, normó el costo de los distintos

servicios funerarios, reglamentó el servicio en sus propios cementerios, organizó el registro, nombró a los funcionarios y empleados encargados de las diferentes responsabilidades funerarias y fue la única instancia capaz autorizar la construcción de nuevos cementerios.³⁴

El aumento de las tragedias demográficas de los tiempos modernos obligaron a abrir mucho más lugares de entierro en las urbes, higiénicos y extramuros; por ello se registró un proceso de constante transformación en los edificios y en las actitudes sociales ante la muerte denominado secularización, en el que la evolución de los cementerios fue la característica predominante.

Esta información pudo obtenerse con base en un enfoque de los cementerios vistos como un servicio público semejante al actual y considerando a Guadalajara como una ciudad populosa, poseedora de múltiples cementerios. Se inquirió acerca del criterio que definía el destino de los cadáveres hacia un cementerio en concreto, así como su ubicación específica dentro de éste. Tal distinción espacial y su complejización explican el hecho de que el antiguo panteón de Belén haya sido denominado por el obispo en funciones Diego de Aranda y Carpinteiro como “los camposantos de Belén”, por la actuación estricta de dicho criterio de exclusión todavía considerado a mediados del siglo XIX.³⁵

El Estado reclamó la administración de los cementerios sobre la base humanitaria de otorgar, sobre todo a los pobres, un trato más digno en el momento de su muerte; con tal propósito intervino en la cuestión de los aranceles o pagos funerarios y arbitró sus tarifas tasándolas según la clase social y las percepciones económicas de los dolientes. También declaró como constitucional la obligación de tolerancia religiosa ante los extranjeros no católicos, vulnerando primero con sus intervenciones el criterio moral tradicional que imponía la Iglesia y liquidándolo después con la prohibición terminante de que ésta intervinieran en la administración de los cementerios públicos. Con esta

34. Atribuciones expresadas en sus reglamentos. “Reglamento Interior del Cementerio Municipal”. Reglamentos Municipales/ 1897 CM.

35. AHAG. Caja 1, carpeta 1807, Sección Gobierno, serie Parroquias Urbanas/ Mexicaltzingo, años 1713- 1870, exps. 35. Circular sobre derechos de fábrica. Obispo Aranda 1845.

36. *Colección de los Decretos, op. cit.*, T. XIV, p. 243.

37. Luis Páez Brothie. *Jalisco. Historia mínima*. Guadalajara: H. Ayuntamiento de Guadalajara, 1985.

38. AHAG. Sección Gobierno, serie Obispos/Cabañas, caja 4, carpeta 1810-1812, exps. 12.

39. AHAG. Circular del Gobierno Eclesiástico de Guadalajara. Obispo Pedro Espinosa, 23 de septiembre de 1859, p. 5.

decisión se formalizó la secularización decimonónica de la muerte.

En Guadalajara las inconformidades contra los cobros aumentados de aranceles se manifestaron en diversos años: 1801, 1810, 1827, 1831 y 1849. La ley de aranceles, dictada en 1857, determinó el límite de la insolvencia o pobreza, y por tanto definió el grupo social para el que la administración de los sacramentos debería hacerse de manera gratuita.³⁶ Esta ley finalmente hizo justicia a los reclamos de las personas pobres del obispado que desde principios de siglo XIX protestaron ante el gobierno colonial por la especulación realizada con los aranceles parroquiales. En 1801 demandaron “no pagar impuestos por ser cristianos y que sus cuerpos fuesen sepultados, ni el tanto por ciento de sus caudales ... prometían por Dios y por su santo bautismo no dejar la empresa hasta morir o vencer”.³⁷ En 1810 solicitaban la revisión por parte del obispo de los aranceles que eran especialmente gravosos para los pobres y cuyas modificaciones y cancelaciones arancelarias los perjudicaban cada vez más.³⁸

La inconformidad por la negación de sepultura gratuita a los pobres no acabó con la emisión de la ley respectiva, ya que dos años más tarde Melchor Ocampo volvió sobre el tema de

que a veces el miserable sea asimilado con el excomulgado, y que como a éste, tan solo por ser pobre, se nieguen unos cuantos pies de tierra para que siquiera allí descanse, es cosa que no debe seguir sufriendose[ni]el increíble pero cierto cinismo con que dicen, cómetelo, a quien necesitaba ayuda y consuelo.³⁹

Es hasta este momento que el gobierno se propone construir cementerios nuevos con una total independencia administrativa de los eclesiásticos; además se reconoce que la mayor parte de los difuntos pertenecían a la clase pobre y, por ende, el entierro que recibían en las fosas comunes los equiparaba con los excomulgados. El presidente declaró entonces la

conveniencia de esos proyectos, aunque tal situación no podría remediarse si el gobierno civil carecía de necrópolis, panteones laicos o campos mortuorios en donde sepultar los cadáveres de los habitantes de la ciudad: “A tales lugares deberán ir o irán todas aquellas personas a quienes el clero niega la sepultura eclesiástica, a veces por buenos motivos, a veces también por rastreras y viles pasiones.”⁴⁰

De la información que hemos expuesto hasta ahora podemos concluir que el enfrentamiento entre la Iglesia y el Estado adquirió un carácter frontal en el renglón funerario, y que el fortalecimiento de las prohibiciones para sepultar cadáveres en las iglesias fue por parte del Estado, más dirigido hacia la Iglesia que a los particulares. De esa manera podría desalentarse la presión eclesiástica sobre los feligreses ricos y aliviar la urgente necesidad de los pobres. Los particulares carentes de recursos recibieron como un beneficio la oportunidad del entierro gratuito y de ninguna manera protestaron ante la prohibición de ser enterrados en iglesias y camposantos a los que no tenían acceso por falta de recursos; menos podrían extrañar la falta del ritual funeral gratuito, cancelado por la Iglesia americana muchos años antes.

40. *Idem.*

La piedad decimonónica: finalidades del discurso testamentario en Sinaloa

Venecia Citlali Lara Caldera
Universidad Autónoma de Sinaloa

En la cultura jurídica de los reinos de España, basada en el derecho romano y bajo medieval, el testamento era conceptualizado como una obligación religiosa en tanto que ponía al alma en paz con respecto de sus posesiones.¹ Al momento de morir, aquella persona que hubiera puesto en orden sus bienes y dispuesto una parte para donaciones, aseguraría su entrada a la gloria celestial. Este esquema fue trasladado al derecho indiano,² que regulaba las acciones civiles de los territorios españoles en América.³ En la práctica, estos documentos oficiales estaban empapados de alegorías y referencias a dogmas de fe, lo cual era una manera de legitimar acciones en la tierra que supuestamente tendrían eco en la gloria celestial y en el aterrador infierno.⁴

Esta vinculación entre el contenido del testamento con lo espiritual no fue sólo producto de la Iglesia católica como institución, ya que desde 1801 la regulación sobre el contenido y ejecución del mismo pasó a manos de la autoridad real⁵ y eventualmente al orden civil después de la independencia. En dichos cambios, los diferentes órdenes daban prioridad a ciertos elementos que el testamento, como documento oficial, debía contener. Las disposiciones del testador eran respetadas en cierta medida al seguir un orden preestablecido, correspondiente a las preocupaciones de la época.

1. Véase Víctor Tau Anzoátegui. *Esquema histórico del derecho sucesorio; del Medievo castellano al siglo XIX*. Buenos Aires: Ediciones Macchi, 1982, p. 82.
2. Fue necesario ajustar el derecho romano y canónico a la realidad encontrada por los juristas castellanos en el imperio ultramarino.
3. Véase María Isabel Seoane. *Sentido espiritual del testamento Indiano*. Buenos Aires: Fundación para la educación, la ciencia y la cultura, 1985, p. 31.
4. Véase Verónica Zarate Toscano. *Los nobles ante la muerte, 1750-1850*. México: El Colegio de México-Instituto Mora, 2000, p. 31.
5. Archivo del Arzobispado de Durango (AAD). *Validación o nulidad de testamentos*. C. 206, l. 10, f. 2, 1801.

Este trabajo trata acerca de esos principios rectores, para lo cual fueron analizados setenta testamentos dictados en el estado de Sinaloa entre 1818 y 1899.

*El aspecto religioso
en la naturaleza del testamento*

El temor a la muerte y la condenación del alma es un rasgo propio de la mentalidad medieval; esto se descubre en el hecho de que los miembros de la elite tendían a renunciar de manera total o parcial a las fortunas acumuladas en vida a favor de la Iglesia, con muchas variantes, como medio para acceder al perdón de los pecados y a la salvación de su alma.

Desde el comienzo de la redacción del testamento es evidente la presencia de esta clase de vínculos referentes a lo celestial, ya que desde su primer enunciado puede leerse una invocación religiosa: “En el nombre de Dios todo poderoso. Amen. Yo...”; continúa con el nombre del testador y sus datos generales, siendo éste encontrado en 46.03% de los testamentos analizados. En otras palabras, a lo largo del siglo XIX las familias con posibilidades económicas de heredar se apoyaban en la entidad de Dios Todopoderoso y otros intercesores celestiales⁶ para dar validez a lo que fuera mencionado en sus testamentos.⁷

Después de 1878 la invocación inicial cambió por fórmulas como la siguiente: “En Cósala, Villa de Valenzuela, Estado de Sinaloa, República Mexicana...”,⁸ seguidas de la hora, fecha, nombre del servidor público que toma el testamento y, después, los datos generales del testador. Este tipo de expresiones hacen referencia a elementos propios de la tradición reformista.

En algún momento, durante el último cuarto del siglo XIX, la fórmula fue modificada y pasó de ser una invocación religiosa a una civil respecto de los datos generales del instrumental testamentario; nos referimos a que dos décadas después de las Leyes de Reforma aún seguía evocándose el nombre de Dios dentro de documentos oficiales. Recuérdese que dichas leyes separaron los asuntos religiosos de los civiles

6. La Beatísima Trinidad, misterios y sacramentos de la Santa Iglesia católica, apostólica y romana, la Virgen Madre Reina de los Ángeles, el ángel custodio de su nombre y demás corte celestial, y Jesucristo.

7. Aparte de la invocación inicial hay otros temas encontrados donde se observa discurso religioso: procesión de fe inicial, disposiciones sobre el entierro del cuerpo y celebraciones de misas, mandas forzosas con fines piadosos, fundación de capellanías y cláusulas de descargo de conciencia.

8. Con variaciones según el lugar donde se hace el testamento.

9. Véase Liliana Díaz. "El liberalismo militante". *Historia General de México*. México: El Colegio de México, 2004, p. 592.

10. Véase Alejandra Bustos Posee. *Piedad y muerte en Córdoba, siglos XVI y XVII*. Córdoba: Universidad Católica de Córdoba, 2005, p. 291 (Tesis, 5).

11. Sin testamento.

12. Ariel Guance. *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1998, p. 253.

13. Archivo General de Notarías del Estado de Sinaloa (AGNES). Culiacán, 1840, Juzgado primero de distrito, foja 146, notario José Verdugo.

14. María Isabel Seoane. *Un salvo-conducto al cielo; prácticas testamentarias en el Buenos Aires indiano*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 2006, p. 62.

al formalizar la expulsión de este discurso de los documentos notariales.⁹ Además, este dato revela que después de cincuenta años de independencia seguían utilizándose fórmulas heredadas por la legislación española. Esta demora para el cambio fue un elemento muy significativo que sugiere una mentalidad religiosa resistente a desaparecer, ya sea por parte del testador o del notario-escribano que continuaba redactando en tal estilo.

Visto más a fondo ese aspecto religioso en la naturaleza del testamento durante el antiguo régimen, en aquel entonces se trataba más de un acto que adquirió funciones sacramentales sin serlo necesariamente.¹⁰ Se comenta en la literatura más respetada de la historia de las mentalidades, que en cierto momento, para el caso de Francia, podía llegarse al extremo de que quien moría *ab intestato*¹¹ era castigado con la pena de excomunión y no podía ser enterrado en la iglesia ni en el cementerio.¹² En el devoto testamento de Ysidora Ravago, madre de dos gobernadores sinaloenses, hay una vinculación discursiva entre un encuentro celestial después de la muerte y el testamento como un camino para facilitar ese episodio místico:

... temerosa de la muerte que es tan natural y precisa a toda criatura humana como incierta su hora para esta prevenida con disposición testamentaria y reflexionar con maduro acuerdo todo lo concerniente al descargo de mi conciencia, evitar dudas y diferencias, que pudieran suscitarse después de mi fallecimiento entre mis herederos y no tener a la hora de esta cosa pedir a Dios de todas mis penas la remisión que espero de mi piedad, otorgo y ordeno mi testamento de la forma siguiente ...¹³

El testamento era concebido entonces como un ritual de salvación que garantizaba la reconciliación eterna y el camino hacia la otra vida a cambio de poner orden en los bienes terrenales y encomendar una serie de legados piadosos.¹⁴

En otra lectura, el testamento puede ser también visto como un permiso para pasar por la tierra y gozar

de los bienes temporales sin tener que renunciar a la salvación del alma, puesto que la Iglesia católica legitimaba y autorizaba su disfrute mediante el cumplimiento de un canon espiritual que era satisfecho con moneda temporal para misas, fundaciones de caridad y otras mandas piadosas; sólo bastaba con dejarlo especificado de manera clara en la disposición testamental. Se conciliaban entre sí, por medio del testamento, dos sentimientos en principio contrapuestos en la teología cristiana tradicional: la vinculación con las cosas temporales y el deseo de ganar la salvación eterna.

A partir de 1878 pueden detectarse algunos cambios en la práctica testamentaria. En primer lugar, la instancia que otorga seriedad al testamento ya no es Dios ni la palabra eterna, sino que intervienen un notario representando al Estado, la cabalidad del juicio del testador y la perfecta identificación del mismo. Este hecho se manifestaba en la frase inicial de un testamento, que en esa nueva etapa correspondía a los datos básicos del lugar donde se dictaba, el otorgante y el escribano que redactaba el mismo. En esos años aún no había números de elector ni cartillas militares, así que la mejor forma de identificar a alguien era por medio del nombre, la profesión, el domicilio, estado civil y lugar de nacimiento. Además de estos datos, se integraron a la redacción varios elementos solemnes, como la unidad de contexto¹⁵ y la presencia de una cantidad predeterminada de testigos, para evitar fraudes, malentendidos y falsificaciones.

Silenciando el alma

En gran parte del siglo XIX el testamento fue un documento que manifestaba la sensibilidad religiosa, las angustias, culpas y escrúpulos de una conciencia; toda una historia íntima que se confesaba a la familia y que, en ocasiones se antojaba para fungir como una plataforma de exhibición pública de la fe y caridades del testador. En cambio, después de la reorganización de su práctica, conforme con los principios reformistas,

15. Es la redacción de todo el documento en un mismo momento, dejando en desuso los codicilos, que eran extractos del testamento escritos posteriormente que hacían modificaciones de las cláusulas. La aparición de nuevos codicilos eran motivo de disputa ante tribunales eclesiásticos y civiles por la capacidad que tenían de modificar la disposición del que para ese momento ya era el difunto.

16. Se limita a declarar que "...profesa la religión católica, apostólica y romana, sin mezcla ni tolerancia alguna...".

tendió a convertirse en un documento jurídico-económico un tanto impersonal. En todo caso, lo que puede conocerse acerca de la intimidad del testador es por algunas pistas de los afectos y lazos personales presentes en la distribución preferencial de la riqueza material.

En los testamentos sinaloenses posteriores a 1878 todavía se hacía referencia a cuestiones religiosas pero sólo como una declaración de la práctica a la que pertenecía el testador, misma mención que se redujo a unas breves palabras en la primera cláusula, y que con el pasar de los años y cercano al siglo xx se volvió más breve.¹⁶ El afirmar ser católico con tanta claridad puede entenderse en el contexto del resurgimiento del debate sobre la libertad de culto que la reforma del 1857 trajo a la escena pública; lo mismo sucedió con la entrada de nuevos cultos, hecho que para los sectores de la sociedad conservadora resultó escandaloso.

En general, el testamento perdió gran parte de su contenido devoto muy avanzado el siglo xix; el objetivo de la salvación del alma se redujo a su mínima expresión hasta desaparecer al final del periodo y, a la vez, se tomaron las medidas necesarias para buscar seguridad jurídica mediante el perfeccionamiento legal del documento y la descripción-distribución de la riqueza entre los herederos, casi siempre familiares directos del testador.

Durante la época novohispana, había testadores que heredaron su caudal de bienes al alma. La expresión de "heredar al alma" no es propia del presente trabajo, sino que era usada en algunos testamentos al momento de designar a un heredero universal. Esto significaba que se repartía el patrimonio del testador entre iglesias, conventos y parroquias para que se pagara determinado número de misas; esto con el fin de que el alma del testador se viera beneficiada y alcanzara la gloria eterna. Ya nadie "hereda al alma" porque la esposa, hijos, sobrinos y amigos la han sustituido.

En Sinaloa está el caso de don Francisco Antonio de la Riva, quien en 1781 dispuso en su testamento en

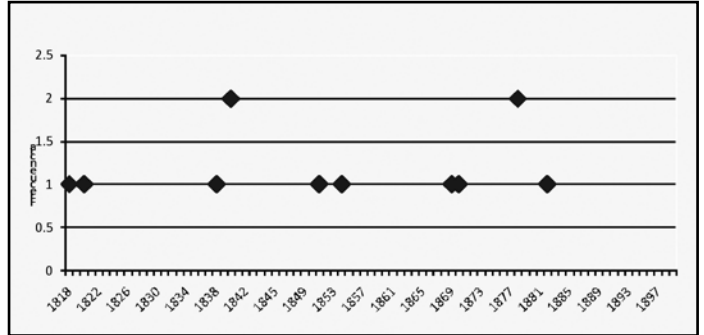
el Real del Rosario,¹⁷ al momento de nombrar heredero universal, legar todo “a beneficio de su alma”; es decir, que aportaba sus bienes repartidos a la fábrica de la capilla de Nuestra Señora del Camino en la ciudad de Pamplona, a la parroquia del Señor de San Miguel en Baraybar, a Nuestra Señora del Rosario de los Reinos de Castilla, Villa de Laredo, obispado de Santander y el pago por su entierro a la parroquia de Nuestra Señora del Rosario en el obispado de Sonora y Sinaloa, lugar donde murió. Sólo tuvo un hijo legítimo que ya había fallecido al momento de dictar el testamento, además ya había quedado viudo, por lo que era normal que sus bienes fueran dispuestos de esta manera. Ojalá su hija natural que le sobrevivió, sin ser beneficiada legalmente, haya sido tan devota como para aceptar con cristiana resignación los beneficios que su padre buscaba para el alma y el descanso eterno.

“Heredar al alma” era un instrumento empleado por las personas de elite en los testamentos hechos durante la Colonia, para asegurar su descanso y así los vivos no olvidaran la encomienda de orar por su alma.

En el Sinaloa decimonónico nadie utilizó tan devotísima acción; la gente se limitó a pedir misas de manera más discreta, hasta que tal tendencia desapareció, al menos en el discurso testamentario. Esto representa 17.14% de la muestra total de testamentos distribuidos temporalmente (véase gráfica 1). El alma y sus cuidados, como expresión del gasto con fines espirituales, quedaron silenciados en los testamentos conforme avanzó el siglo; sin embargo, no puede asegurarse que la capacidad afectiva de sentir la espiritualidad haya sido sosegada.

17. *Testamento de Don Francisco Antonio de la Riva*. Biblioteca Pública del Estado de Jalisco Juan José Arreola. Real Audiencia de Guadalajara, 1781, Ramo Bienes de difuntos, caja 381, expediente 21.

GRÁFICA 1
FRECUENCIA ANUAL DE TESTAMENTOS DONDE
SOLICITAN MISAS



Fuente: Elaboración propia con base en testamentos que van de 1818 a 1899 localizados en el Archivo General de Notarías del estado de Sinaloa.

*La piedad en varios escenarios:
entre lo devoto y lo cívico*

En el caso de los testamentos sinaloenses se localizaron cinco tipos de donativos que fueron clasificados según su función y persona a la que estaban destinados (véase cuadro 1).

CUADRO 1
TIPOS DE DONATIVOS Y FRECUENCIA

Tipo de donativo	Destinatario	Frecuencia	Total
Justicia	Hijos naturales	2	4
	Atención por servicios recibidos	2	
Familiar	Ahijados	1	10
	Sobrinas	1	
	Esposa	1	
	Hijos	4	
	Nietas	3	
Religioso	Muebles a la Iglesia	1	6
	Conservación de lugares santos	1	
	Misas	3	
	Imágenes	1	
Al municipio	Biblioteca	1	4
	Hospital del Carmen	1	
	Escuela superior	1	
	Asilo de Culiacán	1	
Caridad	Ancianos sin hogar	1	2
	Limosna	1	

Los donativos del tipo Justicia son aquellos que el testador otorgaba para enmendar una situación inconclusa, la cual requería de su intervención para enmendar alguna falta, sobre todo de índole moral. Era diferente a los compromisos económicos derivados de actividades lucrativas, ya que cuando se trataba de este tipo de transacciones se especificaban tal cual, como deuda. En este caso se consideran como actos de enmendar una falta a dos situaciones: reconocer un hijo natural que al no poder dejar como heredero podía legársele algún donativo, y retribuir a un trabajador o pariente por los servicios que prestó al testador, sobre todo por atención durante largas enfermedades. Esta situación se encontró en cuatro casos que se encuentran distribuidos de manera continua a lo largo del siglo XIX, sin mostrar tendencia al cambio o alejamiento con el transcurrir del tiempo.

Los de Justicia eran diferentes a los donativos hechos para familiares, puesto que tenían como fin enmendar una falta cometida por el testador o compensar servicios; en cambio, los donativos para familiares eran otorgados para mejorar la herencia que por derecho recibían de manera automática. A la familia directa se le podía dejar herencia de manera legítima, como herederos universales, pero en ocasiones el testador quería beneficiar a un miembro de su familia en especial al otorgarle otra porción además de la que le correspondería en la partición de bienes. Esto se daba principalmente a los miembros vulnerables de la familia por sus condiciones de sexo o edad,¹⁸ aunque por lo general era otorgado a los miembros del sexo femenino como un mecanismo para incrementar su caudal y proveer cierta estabilidad económica.

También eran incluidos en este rubro los ahijados al ser considerados culturalmente como parte de la familia, sin tener un vínculo necesariamente sanguíneo que les garantizara acceso legal a la herencia.¹⁹ Otorgar un donativo a un ahijado era una manera de incluirlo en la familia y de velar por sus intereses. Este donativo podía consistir en muebles, joyas y vestido para las

18. Venecia Citlali Lara Caldera. "Entre la salvación del alma y de los bienes; testamentos de la elite sinaloense en el siglo XIX". Culiacán: Universidad Autónoma de Sinaloa, 2009, pp. 21-24. (Tesis de maestría)

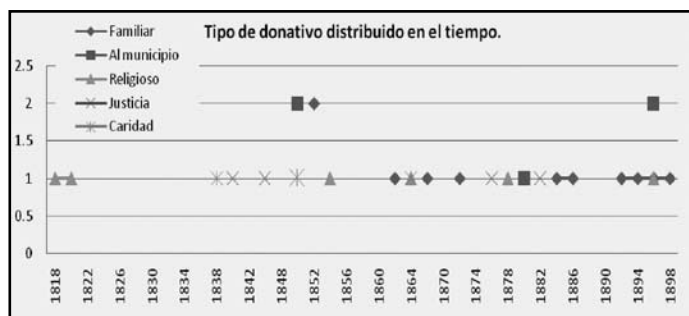
19. Javier Lucas. *El concepto de solidaridad*. México: Fontamara, 1998, pp. 13-35. Véase el apartado de la estructura afectiva en Michel Argyle. *Análisis de la interacción*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001, pp. 241-245.

20. *Testamento de Santana Lizárraga*.
AGNES. Culiacán, 1878, foja 16,
escritura 7.

mujeres de la familia; para los nietos menores de edad, en dos de los cuatro casos localizados, el donativo constaba de semovientes que serían entregados al cumplir la mayoría de edad.

Las donaciones del tipo Religioso cubrían necesidades derivadas del conocimiento espiritual y eran materializadas en la estructura institucional de la Iglesia católica. En cuanto a estos donativos fue posible ubicar su tendencia en la primera mitad del siglo, encontrándose deslumbrantes dádivas a obras pías, a favor de las ánimas del purgatorio, los pobres del lugar, construcción de capellanías y parroquias; por ejemplo, se encontró la donación hecha por un habitante de Tacuichamona, cerca de Culiacán, para la conservación de Jerusalén y Tierra Santa.²⁰

GRÁFICA 2



21. AGNES, Culiacán, 1896, Notario Lic.
Luis Rivas García, foja 23.

Aquellos denominados Al municipio hacen referencia a donaciones con fines sociales que en ese momento el ayuntamiento emprendía como obra pública y que requería del apoyo de los ciudadanos, como la construcción de hospitales, escuelas y bibliotecas. A partir de la segunda mitad del siglo XIX fue menor la frecuencia de este tipo de donativos, y éstos se hicieron más sencillos pero con destinos muy diferentes a los de la primera mitad.²¹

Por último, los donativos categorizados como de Caridad eran los otorgados a personas necesitadas sin que necesariamente hubiera un vínculo familiar o

institucional entre éstas y el donante. En los testamentos que se tomaron en cuenta para el presente trabajo no se especifica la persona a la que sería otorgado, al dejar al criterio del albacea que encontrara personas de la localidad que cubrieran las características de ser pobres, hambrientos o ancianos sin hogar.

En pocas palabras, los donativos hechos como previsión ante la muerte no dejaron de hacerse en todo el siglo, aunque debe señalarse que el destino, el tipo de donativo y la cantidad evolucionaron a lo largo de esos años.

La tendencia a solicitar misas y dar donativos fue a la baja hasta desaparecer al final del siglo, sugiriendo que tal vez el gasto de la limosna directa a los pobres y la disposición de una cantidad para las misas propias, resultaba poco práctico y fuera de contexto para este tipo de documentos notariales; o simplemente representaba resultados inseguros para la nueva racionalidad capitalista que incluso consideró estos gestos como absurdos. Probablemente las personas que deseaban hacer este tipo de donativos dejaban instrucciones privadas a sus albaceas, ya que el testamento ya no era ese documento capaz de revelar la vida íntima ni las creencias del otorgante; ahora habría que confiar en la familia y la privacidad de las redes sociales si quería hacerse alguna disposición fuera de lugar para la nueva estructura testamentaria. Respecto de las misas, fue mejor que las pagaran los vivos y demostraran así su preocupación por el difunto.²²

Ocurrió con mayor frecuencia que el testador, en lugar de detallar cuestiones específicas en cuanto a misas, empezó a hacerlo con sus créditos, derechos sobre propiedades y deudas hacia su persona. Si acaso, describía las condiciones para efectuar donativos independientes a la herencia, y estos casos los familiares razonaban en función de la vulnerabilidad del familiar al que se deseaba beneficiar.

A finales del siglo XIX, la inversión del patrimonio en misas, donaciones a la Iglesia y “descargos de conciencia” eran actos anacrónicos, fuera de lugar,

22.APSMC, caja 3, Libro de ingresos y egresos de fábrica, 1899-1902.

23. Roberto A. Mendencia Vega. "El puerto de Babel: extranjeros y hegemonía cultural en Mazatlán decimonónico". Culiacán: Universidad Autónoma de Sinaloa, 2010, p. 234. (Tesis de maestría).

24. AGNES, 1899, Notario Lic. Pedro F. Cañedo, Foja 4, Escritura 3, Testamento de Doña Bernabé Ríos.

improductivos e ilógicos. Lo racional entonces era invertir en "el más aquí"; en primer lugar para el disfrute de la familia, y en segundo, si es que había posibilidad, en gestos altruistas con una sensibilidad social muy diferente: se legaba a las bibliotecas o a los hospitales. Tales dádivas fueron clasificadas para este trabajo como Al municipio, encargado de regular dichas instituciones.

La donación fuera de ámbitos religiosos sigue siendo un acto humanitario pero que coincide con otros intereses, y bajo ciertas lecturas podría significar una práctica social con miras a establecer una hegemonía cultural.²³ Esto revela una conciencia burguesa en progreso de un hombre de negocios que ha dejado la moral culpable al estilo católico, aunque tal vez no necesariamente al cristianismo como creencia.

Consideraciones finales

Ante la ansiedad que la muerte pueda implicar, el testamento fue una manifestación por medio del cual se ordenaban los bienes materiales en la búsqueda de una tranquilidad espiritual y moral. Eso no ha cambiado; sin embargo, a inicios del siglo XIX tal tranquilidad se basaba en la piedad como práctica de la fe católica y, a finales de ese mismo siglo esta lógica cayó en desuso y prevaleció la racionalidad capitalista en el sentido de otorgar seguridad a los herederos y salvaguardar los bienes.

La piedad y la mención de elementos cristianos en el discurso testamentario disminuyeron con el paso de los años, hasta que en 1878 desaparecen en apariencia, no necesariamente porque estuvieran prohibidos. Como muestra, en 1899, la testadora Bernabé Ríos²⁴ solicitó misas y el tipo de entierro que deseaba; señal de que sí era permitido incluir este tipo de referencias cristianas privadas aunque se encontrara en desuso.

El testamento ya no era un medio para aligerar la carga del espíritu que buscaba la "entrada al cielo"; ya nadie estimaba al alma como un heredero universal. La expresión "heredar al Alma" significaba disponer de

un gran capital para ordenar misas y salvar así el alma del purgatorio, aunque algunos tenían gestos piadosos hacia familiares y amigos cercanos, o algunas buenas obras públicas.

Al final, la mentalidad de principios del siglo XIX relativa a la administración de los bienes económicos para ganar el cielo y la salvación eterna, es una lógica que no se comparte en la actualidad; tanto aquella como ésta se encuentran determinadas por el contexto. Tal como menciona Pedro Barran,²⁵ la noción de lo que es útil pasa necesariamente por la cultura de cada época y es modelada por ella. Cuando a estos comportamientos privados se les juzga, primero como equivocados y finalmente como absurdos, nace otra racionalidad y es a esa forma nueva de sensatez a la que puede atribuírsele esa tendencia conocida como secularización de los comportamientos y tal vez el resto de los hechos sociales que se autonomizaron del catolicismo como el matrimonio, los nacimientos, el trabajo, los tiempos para el desarrollo personal, la fiesta, el dolor, entre otros eventos.

Entre los elementos que impactaron y cambiaron la sensibilidad hacia la muerte durante el siglo XIX, está la entrada de una nueva lógica capitalista, que mas que nueva era intensificada, además de la practicidad que eso conllevó y los nuevos discursos científicos que aportaron nuevas explicaciones al conocimiento del cuerpo-alma.

25. José Pedro Barran. *La espiritualización de la riqueza. Catolicismo y economía en Uruguay: 1730-1900*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1998, p. 227.

ESTUDIOS JALISCIENSES

86

Introducción

Alberto Arellano

Nancy García

Laura Alarcón Menchaca

Partido Acción Nacional y redes de “notables” en Jalisco

En este artículo se pretende hacer un análisis de los primeros años de la vida del Partido Acción Nacional en Jalisco a través de una perspectiva de la construcción de redes de relaciones entre los miembros.

Palabras clave: partido, asamblea de notables, redes.

José de Jesús Gómez Valle

Los empresarios y el PAN en la alternancia de Jalisco

Este artículo explora la relación entre el PAN y los empresarios antes y durante la alternancia de 1995. Pretende mostrar cómo las crisis económicas y políticas que padeció el país y por consiguiente Jalisco, activaron en cierta medida la participación política de algunos empresarios que cambiaron una actitud pasiva por una más activa.

Palabras clave: empresarios, alternancia, PRI, PAN

Roberto Arias de la Mora

Ideología y política en la Zona Metropolitana de Guadalajara

En este artículo se muestran algunas posturas políticas e ideológicas de los ciudadanos que habitan en los municipios de El Salto, Guadalajara, Tlaquepaque, Tlajomulco de Zúñiga, Tonalá y Zapopan. La evidencia empírica es analizada a la luz de la teoría espacial de las votaciones.

Palabras clave: ideología, incertidumbre, partidos políticos, ciudadanos.

Alberto Arellano Ríos

El veto en Jalisco (1998-2009)

En este texto se analizan las relaciones políticas e institucionales entre los poderes ejecutivo y legislativo de Jalisco. En particular las que se instituyen de la facultad de veto que ejerce el gobernador. Cabe decir que el fenómeno adquiere mayor significado social y académico en un contexto de gobierno dividido.

Palabras clave: veto, relación entre poderes, gobierno dividido

Nancy García Vázquez

Presupuesto y equilibrio fiscal en Jalisco: 1997-2007

El propósito de este artículo es discutir el proceso presupuestario en su fase de elaboración y aprobación, como una forma de observar y comprender las relaciones entre los poderes ejecutivo y legislativo a nivel subnacional. El artículo estudia el caso de Jalisco entre los años de 1997 y el 2008, en los que se presentan escenarios de gobierno dividido y unificado.

Palabras clave: presupuesto, Poder Legislativo, partidos políticos