

LA MUERTE EN LA CIUDAD DE MÉXICO EN EL SIGLO XVIII

Nadine Béligand*

Université Lumière-Lyon 2

*In memoriam Hilda Aguirre Beltrán
y Carmen Val Julian, amigas de ambos mundos.*

*Calavera, vete al monte —No, señora, porque es-
panto. —¿Pues a dónde quieres irte? —Yo, señora,
al camposanto.*

[Canción infantil]

Cuando el historiador elige tratar un tema de esta naturaleza a miles de kilómetros de México, asume un riesgo razonable porque está bastante seguro de que su auditorio ha visto o al menos oído hablar del famoso Día de Muertos mexicano, al que se le dedican periódicamente reportajes y documentales. Este “Día” de Muertos es en realidad una se-

Fecha de recepción: 22 de febrero de 2006

Fecha de aceptación: 3 de abril de 2006

* UMR CNRS 5190 LARHRA-RESEA.

rie de jornadas dedicadas a los difuntos. El 28 de octubre está reservado a las personas que sufrieron una muerte violenta y se les coloca una ofrenda de flores y velas en el lugar del accidente o del homicidio. El 30 de octubre se honra la memoria de los niños: la ofrenda de los “angelitos” lleva flores blancas, panes pequeños, velas y juguetes. El 1º de noviembre al mediodía suenan las campanas para dar la bienvenida a los adultos. Cada familia coloca entonces su altar, en el que disponen con cuidado guirnaldas de pétalos de la perfumada flor de *cempoalxóchitl*, papel picado, velas e incienso. Los retratos de los difuntos (pinturas o fotografías) se suman a sus platillos y bebidas preferidas. La comida tradicional incluye tamales,¹ pollo o pavo en salsa picante, casi siempre de mole, frutas, pan de muerto,² dulces, postres, bebidas alcohólicas y una gran jarra con agua bendita. El 2 de noviembre, las familias van al panteón para adornar las tumbas y al mediodía se realiza la “levantada de la ofrenda”, cuando la comunidad de sobrevivientes regresa a sus casas y “levanta” el conjunto de texturas y sabores preparados la noche anterior para comulgar con sus muertos. Lo que asombra, en primer lugar al imaginario occidental es la presencia de las “calaveritas” de azúcar colocadas en el altar, que llevan escritos los nombres de los sobrevivientes. Estas golosinas dan a la levantada de la ofrenda el aspecto de un banquete antropófago en el que uno consume su propio “cadáver exquisito” como postre. Este día, celebrado de manera tan unánime en México, es uno de los rasgos culturales más reveladores de una sociedad que,

¹ Pasta de maíz mezclada con carne o salsa picante, enrollada en una hoja de maíz seca para obtener la forma de una mazorca de maíz y cocida al vapor.

² Un pan redondo y espolvoreado de azúcar con aplicaciones de la misma masa en forma de “huesitos”.

al invitar a sus muertos a este festín anual, invita también a todos los sobrevivientes (familia, amigos e incluso curiosos y turistas, como en Míxquic) a celebrar el espíritu vivo de quienes han perdido la vida. Es una invitación a celebrar la vida de los muertos con la de los vivos.

Esta realidad de la muerte mexicana es muy contemporánea, pero al parecer resulta de una síntesis de las prácticas europeas e indígenas. En la España del siglo XVI era común colocar cera y agua en las tumbas de los muertos, previamente adornadas con flores. Durante los días de muertos se establece una relación personal, única, entre los difuntos de un grupo familiar y los sobrevivientes del mismo grupo. La ofrenda permite formar una comunidad de linaje entre el o los muertos y los sobrevivientes. Más que una fiesta para “los muertos”, se trata de la veneración de los propios muertos, de los seres queridos de un clan. Este día está dedicado a ellos: se les ofrece su comida favorita, se los rodea de aromas y de flores. Los muertos regresan dentro de un espacio elegido, sin contaminar a los vivos y sin tratar de llevarlos consigo. En el cementerio de un barrio o de un pueblo o en la localidad completa, la comunidad de los muertos aparece como una superposición de clanes unidos alrededor de un ritual realizado en un lugar sagrado. La pregunta que se plantea el observador de este auténtico fenómeno social se refiere a los factores que pudieron haber favorecido semejante acercamiento entre los vivos y los muertos. Para responderla, es necesario introducir la dimensión cronológica del asunto.

El historiador Philippe Ariès estableció una cronología de los rituales mortuorios.³ Sabemos, por ejemplo, que durante

³ ARIÈS, *L'homme devant la mort*.

un periodo largo, entre los siglos VII y XVII, los entierros se realizaron dentro de las iglesias y que las reliquias contribuyeron a la repatriación de los cadáveres a las ciudades a partir de la época carolingia.⁴ Hay que esperar a la segunda mitad del siglo XVIII para observar un cambio de mentalidad. Disminuyeron las epidemias, mejoraron las condiciones de vida, la muerte dejó de aceptarse como una fatalidad y los rituales mortuorios quedaron a cargo de la familia que deseaba acompañar a su ser querido hasta su última morada. Para Michel Vovelle, estos cambios están vinculados con el proceso de “descristianización” propio del siglo XVIII; por su parte, François Lebrun habla de *secularisation* al observar los cambios ocurridos en las ceremonias fúnebres a partir de la década de 1760.⁵ En el mundo hispánico, el siglo XVIII no puede asociarse con una “descristianización” semejante; en España se observa una simplificación de los rituales y cierta “profesionalización” de los oficios fúnebres.⁶ En Castilla, por ejemplo, el carácter sagrado del entierro, es decir, el paso de los espacios eclesiásticos a las “ciudades de los muertos” se realizó apenas en 1833.⁷ Seguramente hay que considerar con cautela la voluntad de los monarcas de “secularizar” los espacios urbanos en beneficio del desarrollo de los pasatiempos europeos. En todo caso, el teatro, la danza y la música no compiten con el terreno de lo sagrado. Los

⁴ Con los romanos, los muertos fueron expulsados de las ciudades y se los enterraba fuera de los muros y en las encrucijadas. Esta costumbre perduró hasta el siglo VII.

⁵ VOVELLE, *Mourir autrefois; Piété baroque; La mort et L'Occident*. LEBRUN, *Les hommes et la mort* y CHAUNU, *La mort à Paris*.

⁶ Véase LORENZO PINAR, *Muerte y ritual en la edad moderna*, pp. 13-17.

⁷ GARCÍA FERNÁNDEZ, *Los castellanos y la muerte*.

rituales de la muerte nutren la crónica y las representaciones urbanas; constituyen, a su modo, verdaderas fiestas que la ciudad se complace en representar. En la Nueva España, el modelo barroco triunfó todavía a finales del siglo XVIII, incluso entre las élites ilustradas. Este modelo tuvo sus lugares fúnebres predilectos, los monasterios de las órdenes mendicantes; sus lecturas, todavía mayormente jesuíticas, pese a los intentos de secularización de los Ilustrados, y su espiritualidad, arraigada en los *Ars Moriendi* renacentistas. En la década de 1780, México seguía celebrando la muerte triunfante y no soñaba con deshacerse de los cadáveres que nutrían el mito de perfección de la eternidad americana.

Tomado en conjunto, con sus extensiones geopolíticas, el mundo occidental cristiano vivió una ruptura cualitativa entre la muerte sufrida y la muerte celebrada. Esta evolución permitió al hombre “domar” la muerte y, al hacerlo, adoptar una actitud cada vez más individualizada en las prácticas rituales destinadas a los muertos. Respecto a la profundidad cronológica de la historia del cristianismo, este paso fue extremadamente lento y se dio al precio de fuertes resistencias durante el siglo XVII. En este proceso de domesticación, el individuo pasó de un intento de analogía barroca —y abstracta— entre los vivos y los muertos (un espacio atribuido al clan y al linaje) a una posibilidad de ubicación inequívoca (a la vez espacial y temporal), es decir, la identificación del lugar donde descansan los restos de cada individuo. Este movimiento sólo fue posible al precio de ciertos inventos teológicos (la adopción de tres lugares, reforzado por el Concilio de Trento) y ciertas concesiones culturales, la más importante de las cuales fue aceptar que los muertos abandonaran el suelo de los vivos. Los lugares reservados para

un clan, donde predomina la proximidad entre los vivos y los muertos (bajo la losa de una iglesia, por ejemplo) fueron sustituidos por un espacio (el cementerio urbano) alejado del altar, es decir, de la protección que confiere el misterio de la eucaristía a las almas de los difuntos. Sobre el nuevo sitio, compuesto de tumbas individuales y designadas con un nombre, se erigen cruces como si las moradas de los muertos tuvieran cada uno un altar privado. Cada cruz permite a los vivos entregarse plenamente a la “terapia universal” de veneración de los difuntos.⁸ Además del recogimiento, la tumba permite depositar mensajes; las placas conmemorativas recuerdan los gestos de unión del clan, permite el acercamiento necesario entre los dos mundos: en suma, la tumba conserva los estigmas de los vivos. Por lo tanto, es natural que en este espacio de unificación se coloque el altar el Día de Muertos. Así, el cementerio mexicano parece favorecer la prolongación de la época barroca en una versión laicizada, tal y como la conocemos actualmente en la celebración del Día de Muertos.

Nuestro campo de observación se centra en la capital de la Nueva España bajo el antiguo régimen. La ciudad imperial, “capital, corte y cabeza”, pivote de la monarquía católica en tierra firme, constituye un modelo para analizar las actitudes ante la muerte de los distintos grupos sociales: peninsulares y criollos, religiosos y laicos, castizos e indígenas. La ciudad de México, multiétnica y sometida a distintas influencias culturales, se convierte así en ciudad modelo y en uno de los terrenos de experimentación del discurso de los ilustrados (documento 1 de pp. 42-43). Como la separación

⁸ THOMAS, *Rites de mort.*

entre los vivos y los muertos es un aspecto central de las declaraciones racionales de los ilustrados, analizaremos la manera en que la ciudad incorpora a los muertos o los expulsa, al oscilar sus representantes y élites entre la aceptación y el rechazo, entre la glorificación y la negación. Tendremos cuidado de distinguir la muerte, con las creencias que se le vinculan y sus manifestaciones rituales —por ejemplo, la ayuda que se brinda a los muertos para que lleguen al más allá— de los muertos —la cuestión de los cadáveres, de la putrefacción y del temor a los muertos. Las creencias y los rituales asociados con la muerte evolucionaron poco entre los siglos XVI y XVIII, pero la cuestión de los muertos, en cambio, se convirtió en un gran tema de discusión y dio lugar a su expulsión de las ciudades, aunque este proceso se realizó propiamente apenas en la década de 1850.⁹

Para entender la importancia de la muerte en la ciudad de México conviene en primer lugar, entender el espacio urbano en términos cuantitativos. Antes de la conquista, México era probablemente la ciudad más grande del mundo: su población se estimaba entre 165 000 y 700 000 personas.¹⁰ Entre finales del siglo XVII y principios del XVIII, México osciló alrededor de los 120 000 habitantes,¹¹ lo cual la convirtió en la ciudad más grande del Nuevo Mundo, por encima de Nueva

⁹ Las leyes de Juárez de 1859 pusieron fin a los entierros intramuros.

¹⁰ HARDOY, *Pre-Columbian Cities*, p. 160, propone 165 000 habitantes y Jacques Soustelle, plantea entre 560 000 y 700 000 almas para la aglomeración de Tenochtitlan-Tlatelolco, es decir, más de un millón de seres humanos con los “alrededores prósperos”, SOUSTELLE, *Les Aztèques*, p. 34.

¹¹ El censo de Revillagigedo de 1794 registra 112 926 habitantes en la capital; por su parte, Humboldt calcula que en 1790 México contaba probablemente con 135 000 habitantes (incluidos los vagabundos) y HUMBOLDT, *Ensayo político*, p. 38.

York (96 000 habitantes en 1810), Lima (53 000 a finales del siglo XVIII) y Boston (33 000 habitantes). Entre 1692-1825 se realizaron censos que, si bien fueron torpes e incompletos al principio, mejoraron hacia el final del periodo gracias a la introducción de las primeras herramientas estadísticas.¹²

Como sede de los poderes seculares, eclesiásticos y militares, la capital concentraba a altos funcionarios procedentes de la metrópoli, además de las autoridades municipales, en su mayoría criollos. Un grupo pequeño de mestizos y criollos sin recursos, dedicados al comercio al menudeo y a los cargos administrativos, logró integrar los estratos medios de las empresas y la burocracia. 80% restantes de la población estaban constituidos por la plebe urbana, compuesta de indios, mestizos y castizos. Desde un punto de vista étnico-social, en 1793 la ciudad tenía 137 000 habitantes, de ellos 49.27% eran blancos (2 500 o 1.82% europeos, 65 000 o 47.45% criollos), 26 500 mestizos (19.32%), 10 000 mulatos (7.31%) y 33 000 indios (24.1%).¹³ Así, la mitad de los habitantes de la ciudad era blanca, los indios representaban sólo uno de cada cuatro individuos y los castizos y negros componían el cuarto restante de la población. Sin embargo, estas cifras deben tomarse con precaución. No contamos por ahora con ningún estudio fiable sobre la población en la ciudad de México en el siglo XVIII, sino sólo estimaciones, que no están exentas de serios problemas metodológicos.¹⁴

¹² Óscar Mazín y Esteban Sánchez de Tagle, encargados de catalogar y clasificar los archivos de la catedral de México, acaban de encontrar, entre estos documentos, los padrones de confesión y comunión que abarcan de 1671-1826. Algunos son extremadamente completos y registran la población de la traza, casa por casa. Estos documentos serán publicados en 2007.

¹³ HUMBOLDT, *Ensayo político*, p. 129.

¹⁴ Los documentos mencionados en la n. 12 seguramente permitirán

Al igual que muchas ciudades europeas de la época moderna, México era mortífera. La tasa de mortalidad era muy elevada, sobre todo por las epidemias fatales del siglo. Después del *matlazáhuatl* de 1736-1740, la Nueva España sufrió cinco epidemias que diezmaron la población, sobre todo la de las ciudades: el *tifus* exantemático (1761), la viruela (1762), el sarampión y la gripe entre 1779-1780.¹⁵ Algunos años después, aproximadamente de 1784-1787, una crisis de subsistencia caracterizada por el exceso de lluvias y malas cosechas provocó dos años de hambruna (1785-1786), que dieron pie al regreso de las principales epidemias, calificadas entonces de “fiebres”. Hasta 1797-1798 y luego en 1813, las “enfermedades” dieron lugar a verdaderos cortes demográficos. Se calcula que el *matlazáhuatl* cobró 15 000 víctimas en México y que desaparecieron 50 000 individuos durante los brotes epidémicos de 1761-1813 y otros 20 000 en la epidemia de 1813. Evidentemente, estas cifras absolutas no explican las consecuencias generadas por estas epidemias que atacan a intervalos regulares. Entre más cortos eran éstos, como durante la segunda mitad del siglo (en promedio cada diez años a partir de 1761), más difícil era para la población recuperar su umbral de crecimiento natural.

No obstante, las migraciones explican la relativa estabilidad de la población de la ciudad de México entre las

tener un acercamiento realmente científico a las causas de la estabilidad estadística del número de habitantes de la ciudad durante el siglo XVIII. Por ahora, no sabemos en qué proporción afectaron a la ciudad las epidemias de 1737-1740 y la hambruna de 1785-1786, ni podemos evaluar la importancia de los movimientos migratorios.

¹⁵ De acuerdo con Humboldt, en 1779 murieron 9 000 personas (sobre todo niños) a causa de la viruela, HUMBOLDT, *Ensayo político*, p. 44.

décadas de 1710-1810. Con todo, la ciudad padecía la omnipresencia de la enfermedad y de su dotación de cadáveres y moribundos. Esta invasión de la muerte afectó tanto a la población, que una de las disposiciones que resultaba muy urgente e indispensable para las autoridades era la separación de los vivos y los muertos. Se trataba de poner a los vivos a salvo de plagas de la Nueva España. Ninguna política, por racional que fuera, lograba encontrar el remedio a la sobre-mortalidad de origen epidémico. No obstante, se podían tomar ciertas medidas, como mantener a los moribundos apartados y enterrar los cuerpos infectados en los cementerios de los hospitales ubicados fuera de la traza urbana.

La ciudad hispánica de México fue construida sobre la antigua capital mexicana de Tenochtitlan: para Hernán Cortés, debía convertirse en la ciudad ideal del Nuevo Mundo. El 13 de agosto de 1521, la capital moribunda y reducida a la mitad, por la primera epidemia de sarampión, cayó en manos de Cortés y de sus aliados. Así, la historia de la muerte en la ciudad de México está estrechamente vinculada con la muerte del corazón del imperio y con la de su soberano. Esta imagen de un mundo agonizante es lo que describió en 1528 el poeta anónimo de Tlatelolco:

Gusanos pululan por calles y plazas,
y en las paredes están salpicados los sesos.
Rojas están las aguas, están como teñidas,
y cuando las bebimos
es como si bebiéramos agua de salitre.¹⁶

¹⁶ *Manuscrito anónimo de Tlatelolco* (1528), f. 33.

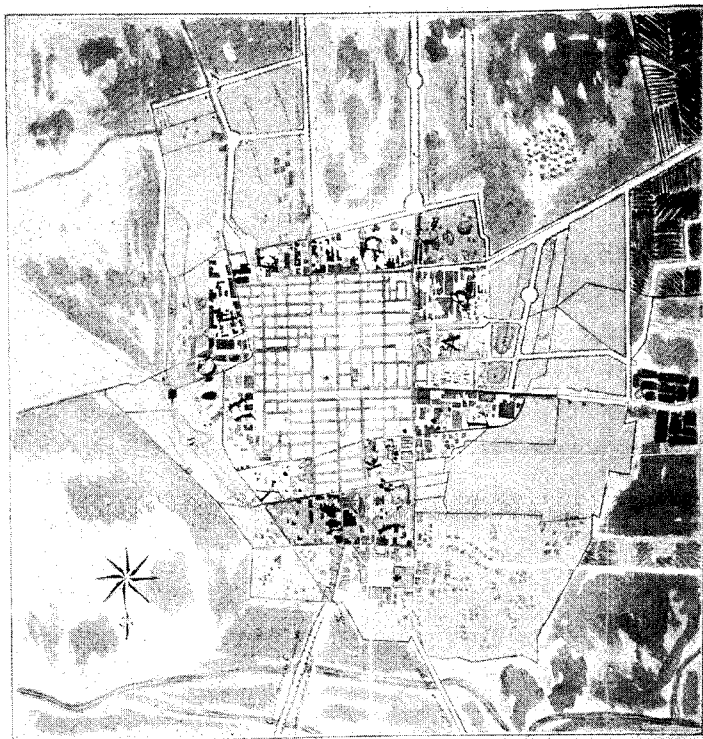
La muerte de la ciudad generó un traumatismo profundo encarnado en la figura de la Llorona-Cihuacóatl, que vagaba por la ciudad, gimiendo y a veces aullando de dolor, en busca de sus hijos, de la ciudad, de una civilización engullida por la violencia de la conquista. Al apoderarse de la ciudad, los españoles habían demostrado su poder y la superioridad de su dios. ¿Qué pasaría con tantos cadáveres? Los conquistadores reclutaron a los sobrevivientes para descombrar los cuerpos y lavar la ciudad, para borrar el rastro de las masacres que habían cometido con la ayuda de sus aliados. ¿Quién les daría sepultura? ¿Dónde? ¿Quién se encargaría de rendirles algún culto? Para los mexicas, el destino final después de la muerte no era para nada un lugar único. Su concepción de la muerte establecía que los dioses se apoderaban del cuerpo y lo llevaban a su reino. El comportamiento del individuo en la tierra no garantizaba obtener un determinado lugar, pues el Tlalocan acogía lo mismo a los devotos de Tláloc que a los ladrones muertos por rayo o ahogados. Según la hermosa fórmula de López Austin, “la muerte llegaba más por contagio de los poderes específicos de las divinidades que por una distinción entre la buena o la mala conducta”.¹⁷ Sin embargo, la violencia de la conquista trastocó este esquema religioso, porque los dioses mexicas habían perdido la guerra y los de los vencedores habían diezclado al pueblo de Cuauhtémoc.

La tabula rasa que emprendieron los religiosos no tuvo precedente: el Templo Mayor y el *tzompantli* adyacente

¹⁷ Por lo tanto, esta religión no puede asimilarse, como la cristiana o musulmana, a un modelo de salvación-condena, LÓPEZ AUSTIN, “Misterios de la vida y de la muerte”, pp. 4-9, cita en p. 8.

—símbolo principal de la muerte por sacrificio— fueron derribados y se construyó la primera catedral abierta hacia la enorme Plaza Mayor (documento 1). La derrota se prolongó con una ola de bautizos masivos. La imposición de la “fe verdadera” implicó, por lo demás, la sustitución del Mictlán —el lugar más común de los muertos— por el Paraíso y el Infierno. Este trasplante tenía la finalidad de eliminar cualquier sospecha de renacimiento idólatra. Prueba de ello es el juicio contra don Carlos, cacique de Texcoco, en 1539, por haber desarrollado una ideología original del más allá, en la línea de las formulaciones del príncipe Nezahualcōyotl (1402-1472).¹⁸ Esta condena demuestra cuánto ignoraban los religiosos de la complejidad de la religión y, en particular, de la teología del más allá. Los mexicas distinguían el Mictlán —el destino más común— de las otras residencias de los muertos. Por ejemplo, *Ichan Tonatiuh Ilhuícatl*, “el cielo que es la morada del Sol”, estaba reservado a los guerreros muertos en combate, a las víctimas sacrificadas,

¹⁸ Nezahualcōyotl tuvo a todos los ídolos por “demonios enemigos del género humano” y consideraba que había un solo “hacedor del cielo y de la tierra”, que estaba “sobre los nueve cielos que él alcanzaba; que jamás se había visto en forma humana ni en otra figura, que con él iban a parar las almas de los virtuosos después de muertos, y que las de los malos iban a otro lugar, que era el más ínfimo de la tierra, de trabajos y penas horribles”. Nezahualcōyotl declaraba también que todos estos “ídolos que representaban diferentes dioses” no tenían nombre, “reconocía al sol por padre y a la tierra por madre” y decía a sus hijos que no adoraran las figuras de los ídolos porque el demonio se escondía detrás de ellas, y “aunque no pudo de todo punto quitar el sacrificio de los hombres conforme a los ritos mexicanos, sólo logró que tan solamente sacrificasen a los habidos en guerra, esclavos y cautivos, y no a sus hijos y naturales como solía tener de costumbre”. ALVA IXTLILXÓCHITL, *Nezahualcōyotl Acolmiztli*, pp. 156-157.



Plano

Geografía de México.
 Situación de esta gran
 Plaza el punto de vista
 y el plano de ella.
 con sus calles y plazas.
 Año de 1793.

- A Plaza de Armas
- B Plaza de San Juan
- C Plaza de San Felipe
- D Plaza de San Francisco
- E Plaza de San Agustín
- F Plaza de San Juan de los Rios
- G Plaza de San Pedro
- H Plaza de San Mateo
- I Plaza de San Andrés
- K Plaza de San Juan de los Rios
- L Plaza de San Juan de los Rios

M Plaza de San Juan de los Rios
 con sus calles y plazas.
 Año de 1793.

Documento 1 (véase apéndice)

a las mujeres muertas durante el parto y a los comerciantes fallecidos durante sus expediciones. El *Tlalocan*, “lugar de Tláloc”, era un paraíso vegetal donde descansaban quienes habían muerto fulminados por un rayo y los ahogados. Por último, el *Chichihualcuaubco*, “lugar del árbol nodriza”, era donde descansaban los niños muertos durante la lactancia, en espera de una nueva vida.¹⁹

El difunto llegaba a un lugar donde debía venerar a las divinidades: en la casa del Sol y en el Mictlán, el trabajo de los muertos duraba cuatro años, al término de los cuales la existencia individual llegaba a su fin. Esta estancia permitía a los hombres perpetuarse. De hecho, durante su estancia en el reino de los muertos, la parte indestructible del cuerpo, el corazón, era lustrado para eliminar cualquier rastro de individualidad y poderlo convertir en semilla divina, que se usaría para crear un nuevo ser humano en la tierra.

Por lo tanto, no se puede hablar de una creencia en la reencarnación, porque en tierra permanecían los restos mortales cargados con la fuerza divina que había provocado la muerte. Las cenizas de los antepasados se conservaban en cajas, los cráneos de los guerreros eran enterrados en las esquinas de los templos y los chamanes usaban con fines mágicos los antebrazos o dedos de las mujeres muertas en parto. Algunos restos físicos recibían un culto, mientras que otros eran utilizados para transmitir poderes, generar beneficios, alejar o atraer los males. Ante tal variedad de creencias, López Austin propone clasificar las ceremonias dedicadas a la muerte en cuatro grupos. Primero, el culto a los dioses autores del ciclo que perpetúa la vida (que tienen

¹⁹ LÓPEZ AUSTIN, “Misterios de la vida y de la muerte”, p. 8.

una función en la reproducción agrícola) segundo, el culto a los antepasados en la veneración de los restos mortales. Tercero, el culto a las fuerzas sobrenaturales contenidas en las reliquias utilizadas como objetos sagrados, protectores o generadores de poderes. Por último, el culto a los difuntos, que incluía el tratamiento del cadáver para su conservación y el homenaje rendido a los restos mortales.²⁰ Así, la mayor parte del culto a los muertos se realizaba alrededor de y junto a los restos mortales. A partir de esta materialidad, la veneración de los muertos emprendía una trayectoria vertical que unía a los hombres en tierra con los dioses por medio de los antepasados y las reliquias.

El injerto del cristianismo se materializó en la construcción de iglesias, conventos-escuelas-talleres, de monasterios cuyos proyectos estaban a cargo de las órdenes mendicantes llegadas en 1524 (la Iglesia era propietaria de 47% de la ciudad), del cabildo y del virreinato, todo esto apoyado desde Madrid mediante el real patronato. Se estableció el tono de una iglesia militante y de un cristianismo de los pobres que dominó la Roma hispánica del Nuevo Mundo durante todo el antiguo régimen. Frente a la muerte, la piedad de los vecinos de la ciudad imperial respondió a la abnegación de los mendicantes. Aunque a veces el celo fuera exagerado (como manda el barroco, al menos en la expresión) y los fu-

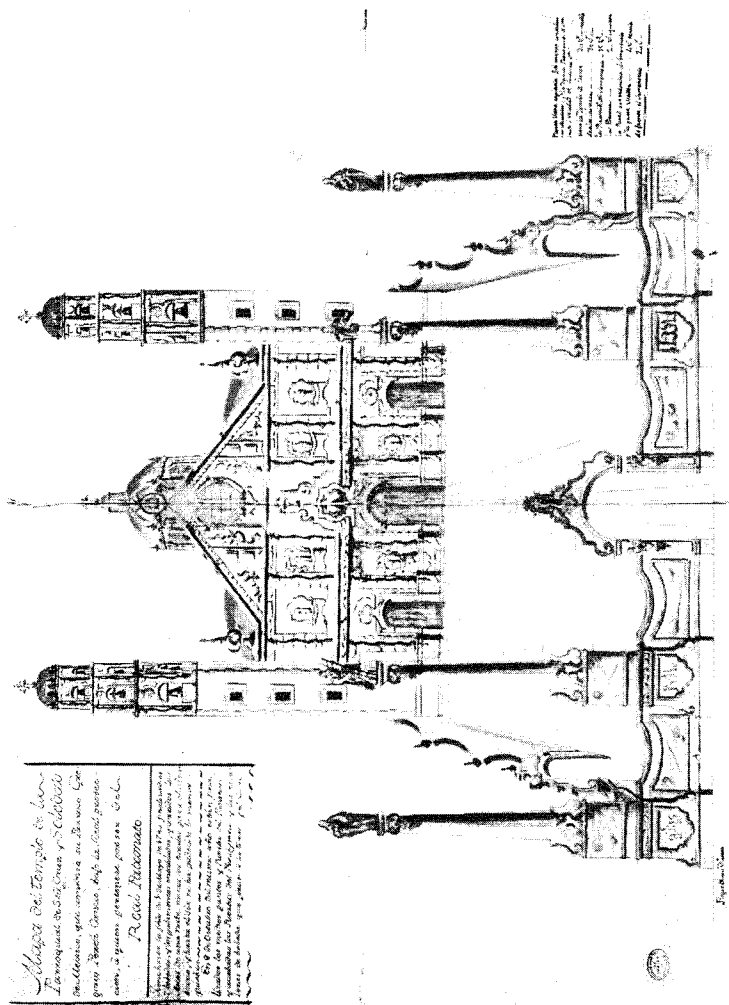
²⁰ López Austin explica la complejidad de los actos realizados en presencia del cadáver, como los intentos de reunir las partes dispersas de la *tonalli* (individualidad) del difunto, el envío del *teyolía* (corazón, que es la parte que viaja) hacia su destino, después de haberlo provisto de recursos para su estancia en el más allá, así como la oposición al regreso de las entidades anímicas del difunto y la prevención o remedio de los daños que pudiera provocar: LÓPEZ AUSTIN, “Misterios de la vida y de la muerte”, p. 9.

nerales de los más favorecidos revelaran el carácter desigual de la sociedad, el ideal de pobreza no alteró ninguna categoría social y tuvo enorme éxito. Todos los habitantes querían ser enterrados en las iglesias, en la parroquia de su devoción, en las capillas de los conventos, y sólo había “cementeros” propiamente dichos —camposantos, en realidad— en los perímetros de los hospitales (hospital Real de los Indios). En los testamentos rara vez se “elegían” los cementeros adyacentes a las iglesias (por regla general, los cementeros flanqueaban el muro norte), pues se prefería el interior del edificio.²¹ Las excavaciones realizadas en Míxquic y en la catedral de Guadalajara revelaron un conjunto de tumbas alineadas de manera perpendicular a la nave.

Para permitir que un máximo de gente tuviera la posibilidad de ser enterrada en el recinto sagrado, los atrios de las iglesias se transformaron en atrios-cementerios (véase el documento 2), de modo que la comunidad de los vivos pisaba permanentemente las sepulturas. A este modelo respondió la primera parroquia mixta (para indios y españoles) y luego sólo indígena de San José de los Naturales, que contaba con un gran patio²² cuyo suelo adoquinado era un cementerio. El franciscano Pedro de Gante había obtenido indulgencias de Carlos V para todos los que fueran enterrados ahí. Él mismo fue enterrado en la capilla, frente a un retrato pintado antes de su muerte. En el siglo XVIII, las autoridades urbanas optaron por individualizar los dos espacios: el atrio y el cementerio fueron separados mediante un muro, como

²¹ Esta elección está confirmada con los resultados proporcionados por el análisis de 200 testamentos indígenas del valle de Toluca fechados en los siglos XVII y XVIII. BÉLIGAND, “Devoción cristiana y muerte”.

²² Aquí es donde los franciscanos enseñaban el catecismo.



Documento 2 (véase apéndice)

muestra el plano de la iglesia de la Soledad, construida en 1780 (véase el documento 2).

Si las elecciones de lugar de sepultura se refieren a las parroquias o a los conventos, es porque cada iglesia es literalmente propietaria de sus muertos y recibe limosnas en nombre de ellos. El hecho de que se conserven las preferencias en materia de elección sepulcral revela el éxito del injerto cristiano en la adopción de un Mictlán Tlalocan universal. La primera catedral de México también fue utilizada como sepultura, aunque la cripta y el altar estaban reservados para los obispos y arzobispos de México. La nueva catedral, contaba con un cementerio, que quedó rápidamente rodeado por tiendas y luego por casas que obstruían el acceso. Luego las tiendas fueron destruidas y se construyó un muro de protección alrededor del cementerio.²³

La mayoría de las iglesias de la capital renaciente son fundaciones franciscanas o de dominicos. San Francisco ejerció gran influencia espiritual en el siglo XVI y muchos moribundos pidieron llevar su hábito porque habían recibido indulgencias de muchos papas. Después de Nicolás IV, el santo gozó de gran popularidad e incluso se lo consideraba el “segundo Cristo encarnado”. También fue dotado de facultades para interceder por las almas del Purgatorio e incluso la devoción de la Inmaculada Concepción está vinculada con la orden de los franciscanos. San Francisco también era apreciado por su humildad, una cualidad con la que todos querían identificarse en el umbral de la muerte. Así, ricos y pobres por igual pedían una misa de réquiem con diácono

²³ RODRÍGUEZ ÁLVAREZ, *Usos y costumbres funerarias en la Nueva España*, pp. 65-66.

y subdiácono y presentaban ofrendas de pan, vino y cera. A finales del siglo XVIII, 50% de la nobleza de México elegían el monasterio de San Francisco. Por lo demás, la mayoría de las capillas erigidas alrededor del atrio consiste en fundaciones de particulares y hermandades.²⁴ El Marqués de Santiago Calimaya incluso tiene un sepulcro familiar en la sacristía de la cual la familia era patrona.

La segunda elección de los testadores era el convento de Santo Domingo, porque la devoción del Rosario está vinculada con esta orden. La nobleza tenía ahí sepulcros, como el séptimo Conde de Calimaya y los Condes de Medina y Torres, que eligieron su sepultura en la capilla del Rosario. No obstante, el altar principal de la iglesia de Santo Domingo no está reservado a los religiosos; como en la catedral de México, las sepulturas dan cuenta de la jerarquía mortuoria establecida en la ciudad durante el primer siglo de administración colonial. El virrey Luis de Velasco I (1550-1564) fue enterrado bajo los escalones del altar principal (véase el documento 3). A la izquierda del altar (costado norte) se encuentra la capilla de Diego de Ibarra,²⁵ tesorero del rey, y a la derecha (costado sur) la de Luis de Castilla, pariente de Cortés, segundo personaje de la ciudad, que encabezó la procesión de los funerales reales de Carlos V el 30 de noviembre de 1559.²⁶ Los escalones del altar abren hacia el “coro princi-

²⁴ Por ejemplo, las capillas de las familias Servitas, Aránzazu y Burgos. ZÁRATE TOSCANO, *Los nobles ante la muerte en México*, pp. 252-258 y plano 6.2, p. 253.

²⁵ Se trata quizás de Hortuño de Ibarra, contador del rey.

²⁶ Según Cervantes de Salazar, Luis de Castilla llevaba “la Cota [del emperador] sobre una almohada de brocado”, CERVANTES DE SALAZAR, *Túmulo imperial de la gran ciudad de México*, por Antonio Espinosa, 1560, pp. 97-121.

pal”, que funciona como capilla mayor. Sobre el flanco norte (izquierdo) de la capilla se encuentran varias sepulturas: hacia el este (del lado del *alter*), las de Ángel de Villasañe (para la que se indica que “no tiene piedra ni señal”)²⁷ y Luis Suárez de Peralta,²⁸ y al oeste el “entierro de Manuel de Villegas señalado con un arquillo en la pared”.²⁹ En cuanto al flanco sur (derecho) de la capilla mayor, estaba reservado a los “entierros de la nación Viscaína y Montañesa”,³⁰ es decir, toda la región del norte de España. Después del coro, el suelo de la iglesia estaba dividido en lotes rectangulares, perpendiculares a la nave; cada uno correspondía a una losa bajo la que se enterraban los cadáveres de los miembros de la familia que había comprado un lugar dentro de la iglesia. Después de la descomposición del cadáver, los esqueletos eran transferidos a un osario, ubicado por lo general a la entrada de la iglesia, del lado norte.

En México —salvo en circunstancias excepcionales como los años de mortalidad excesiva a causa de las epidemias—, los moribundos nunca manifestaron un deseo de dejar la ciudad: tenían demasiada necesidad de la protección que les brindaban sus iglesias e imágenes y de la veneración de sus familias. Se aseguraba la salvación del alma conservando los restos mortales lo más cerca posible del lugar donde se realizaba cada día el sacramento de la eucaristía. Los peninsulares, fueran andaluces, castellanos, vizcaínos o montañeses (véase el documento 3), expresaron muy rara vez la voluntad de que su cuerpo fuera repatriado. Esto revela

²⁷ Véase el documento 3.

²⁸ Quizás se trate del encomendero de Tamazulapa, en la Mixteca Alta.

²⁹ Véase el documento 3.

³⁰ Véase el documento 3.

que esta Iglesia de las Indias, cuya falta de santidad llegaba a lamentarse, no tenía nada que envidiarle a la iglesia de la madre patria: aseguraba a sus miembros, fueran americanos o americanizados, el descanso eterno en tierra consagrada. Así, de 1700-1750, los andaluces de Zacatecas no expresaron nunca el deseo de ser repatriados a España; querían ser enterrados en el lugar, en particular en sus iglesias parroquiales o en los conventos de Santo Domingo o San Francisco. La ceremonia incluía la mayoría de las veces una misa de cuerpo presente en la que el cadáver se colocaba sobre un catafalco en el centro de la nave del crucero, con los pies hacia el tabernáculo y rodeado por cuatro cirios en los ángulos; de este modo, el cuerpo participaba por última vez en la eucaristía, antes de ser inhumado.³¹

Los testamentos de los cordobeses diseminados por toda la América española expresan un sentimiento religioso en el que se entremezclan los afectos peninsulares e indígenas. En su tierra natal, los cordobeses daban limosnas a los pobres y patrocinaban obras de caridad, como el comerciante acaudalado Pedro de Requena, que financió a las religiosas de la hermandad de la Concepción encargadas de casar a las jóvenes huérfanas. En su patria, desde Guatemala hasta la provincia de Copacabana, los cordobeses adoraban a la virgen de Copacabana. Por su fuerte arraigo en las Indias, eligieron los conventos,³² las órdenes religiosas y las iglesias como lugares de sepultura. García-Abásolo observa en el siglo XVIII la misma tendencia cordobesa a llevar el hábito de san Francisco, símbolo del desapego de los bienes mate-

³¹ SARABIA VIEJO, "Andaluces en Zacatecas".

³² Los conventos más solicitados son los de San Francisco y Santo Domingo, pero también San Agustín, La Merced y San Juan.

riales. La inclinación por la espiritualidad franciscana sería el reflejo de una concepción muy cordobesa de entender la vida, de “rechazar el autoritarismo y el centralismo”. El otro aspecto de la espiritualidad cordobesa es su corporativismo: la intensidad de la vida asociativa de las hermandades religiosas agrupadas tras el culto a la Inmaculada Concepción (en la línea de los franciscanos) y del Rosario (en la línea de los dominicos) permitió erigir un escudo contra el aislamiento geográfico.³³

Los rasgos mencionados hasta ahora nos llevarían a pensar que México apenas si se distingue de España, en particular de Andalucía, donde las sepulturas fueron abiertas esencialmente en las iglesias hasta principios del siglo XIX. Las excavaciones arqueológicas realizadas actualmente en la iglesia del Salvador en Sevilla han expuesto una cantidad increíble de entierros primarios, secundarios y osarios;³⁴ también se sabe que la catedral de Toledo, como todas las de su especie, es un enorme cementerio. Sin embargo, México difiere de las ciudades de Castilla en que es, antes que Madrid, “capital y corte”, es decir, que rinde homenaje a las reinas y reyes difuntos y organiza funerales reales. Por ejemplo, el túmulo funerario de Carlos V fue erigido en 1559 en el atrio de San Francisco y la capilla de San José de

³³ GARCÍA-ABÁSULO, *La vida y la muerte en Indias*, pp. 131-169.

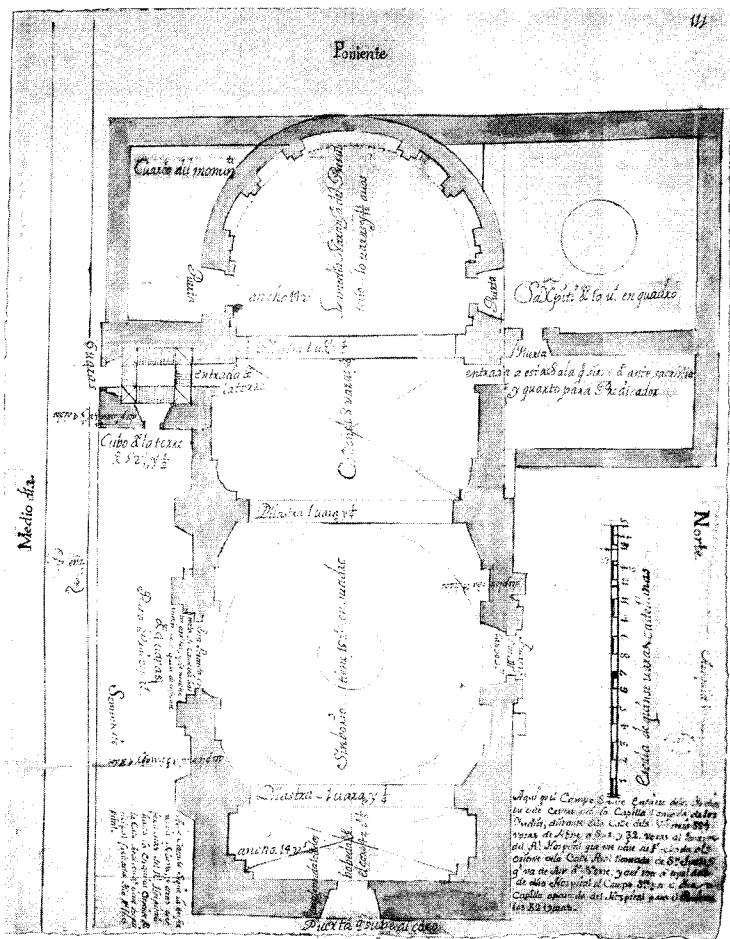
³⁴ Durante las obras de restauración de la iglesia del Salvador, iniciadas a finales de 2003, se descubrieron numerosas sepulturas anónimas empotradas bajo las losas de la nave, lo cual dio lugar a excavaciones de rescate y preservación. Por otra parte, los arqueólogos han comentado que muchas sepulturas cristianas se encuentran cerca de sepulturas musulmanas, en espacios visiblemente compartidos por ambas religiones (comunicación de José Jesús Hernández Palomo, EEH-CSIC, Sevilla).

los Naturales de ese mismo convento;³⁵ veinte días antes de las exequias, el virrey declaró el duelo y luego todos los monasterios doblaron las campanas alternadamente. La ciudad también organizaba el servicio fúnebre para su virrey. De los 63 virreyes que tuvo la Nueva España, catorce fueron enterrados en México, entre ellos Luis de Velasco: fallecido el 31 de julio e 1564, el “padre de la patria” fue amortajado bajo el altar principal de Santo Domingo (véase el documento 3). El cadáver del virrey era llevado por cuatro obispos, cifra que aumentó a ocho en el siglo XVIII.³⁶ Un hecho significativo es que los reformadores Matías y Bernardo de Gálvez, así como Bucareli, fervientes defensores de la modernidad, fueron enterrados afuera de la traza urbana.³⁷ Sin embargo, mientras que las sepulturas de los primeros parecen estar en perfecta armonía con las ideas higienistas que predicaban, Bucareli da la impresión de haberse vuelto realmente criollo. En primer lugar, el virrey eligió, como indica su testamento, la colegiata de la virgen de Guadalupe, “escogiendo para lugar de mi entierro el más inmediato a la puerta, por donde acostumbraba yo entrar a rezar y a encomendarme a tan

³⁵ Túmulo diseñado y erigido por Claudio Arciniaga, arquitecto y maestro de obra. Su realización duró tres meses.

³⁶ En el siglo XVIII e incluso después, las iglesias-monasterios de la ciudad recibieron los restos de los virreyes: en Santo Domingo fueron inhumados Pedro de Castro en 1741 y Agustín de Ahumada y Villalón en 1760; la catedral acogió los restos de Alonso Núñez de Haro, arzobispo de México, fallecido en 1800, y luego los del último virrey, Juan O'Donojú, en 1821.

³⁷ Matías de Gálvez (en 1784) y su hijo Bernardo de Gálvez (en 1786) fueron enterrados en la iglesia de San Fernando; el virrey Antonio María de Bucareli y Ursúa, fallecido en 1779, fue enterrado en la colegiata de Guadalupe.



Documento 4 (véase apéndice)

sagrada imagen, que he venerado y venero”.³⁸ Segundo, este ilustrado conservó un fuerte apego a la tradición barroca de las órdenes. En el umbral de la muerte, completamente extenuado por la pleuresía, hizo caso omiso de los consejos de los médicos que lo rodeaban y emprendió la hazaña de bajar de su cama y acostarse sobre una estera, para morir como un “humilde religioso”.³⁹ Así depositó su alma en manos de Dios, gesto con el que otorgó gran importancia a la *Recomendatio animae*.

La muerte del virrey era consignada en un acta registrada ante la Audiencia. La vacancia del cargo se anunciaba con 100 campanadas en la catedral, a las que respondían las otras campanas de la ciudad; en el mismo momento se disparaban tres cañonazos y luego uno más cada media hora. El disparo se repetía el día siguiente a las cuatro de la mañana y luego cada cuatro horas hasta que el cuerpo era enterrado. Los contemporáneos describieron los funerales del virrey con todo detalle. Por lo general, el cuerpo del virrey era embalsamado y luego vestido con su uniforme y las insignias de su rango.⁴⁰ El cadáver era colocado en un buen ataúd en medio de una habitación transformada en capilla ardiente. Luego, era conducido al monasterio de Santo Domingo, a la sala *De Profundis*, cuyas paredes y techo estaban cubiertos de

³⁸ VALLE-ARIZPE, *Virreyes y virreinas de la Nueva España*, p. 197.

³⁹ “[...]a pesar de esta oposición [el virrey] se empeñó tanto en hacer su voluntad, que pasó con ella sobre la prohibición de los protomédicos, y apenas se le tendió en el petate fenecieron sus días en un instante, se le salió el alma del cuerpo, hizo suave tránsito de la vida que tenía a la que aguardaba”. VALLE-ARIZPE, *Virreyes y virreinas de la Nueva España*, p. 198. Bucareli falleció el 9 de abril de 1779.

⁴⁰ GONZÁLEZ OBREGÓN, *México Viejo*, cap. XLIII, “El funeral de los virreyes”, pp. 427-434.

tela negra; el túmulo funerario se colocaba frente al cuerpo y se rodeaba de grandes cirios, mientras que los altares erigidos en la sala permitían decir misas,⁴¹ que eran dichas por los miembros del cabildo, los curas de las parroquias y las comunidades religiosas. Cuatro pajes, dos capellanes y religiosos de las órdenes de San Francisco, Santo Domingo y San Agustín velaban el cuerpo. A menudo, para respetar la última voluntad del difunto, su lengua, corazón y ojos eran repartidos entre distintas iglesias para que los conservaran. El entierro ocurría tres días después. Un cuerpo de artillería seguida por una compañía de gendarmes abrían el cortejo, y lo cerraban la milicia urbana y una compañía de Dragones, de modo que los dos extremos de la procesión unían las fuerzas de la corona (*corte*) con las del cabildo (capital y cabeza). Asistían todos los pueblos, así como las órdenes religiosas, las órdenes terceras, las cruces parroquiales, el clero, las congregaciones, la curia eclesiástica, las hermandades religiosas, los capellanes del coro, los curas y el cabildo de la ciudad, seguidos por el cortejo de los doctores de la universidad, la alta nobleza, el tribunal de cuentas y los miembros de la Audiencia.

La nobleza de México se inspiró ampliamente en este modelo procesional para representar sus adioses a la ciudad. En el libro que dedicó a este tema, Verónica Zárate Toscano demuestra que la ciudad de México fue barroca durante mucho tiempo. Incluso en la segunda mitad del siglo XVIII, 65% de la nobleza con títulos quiso ser amortajada con el hábito de san Francisco.⁴² Las procesiones son lo que más

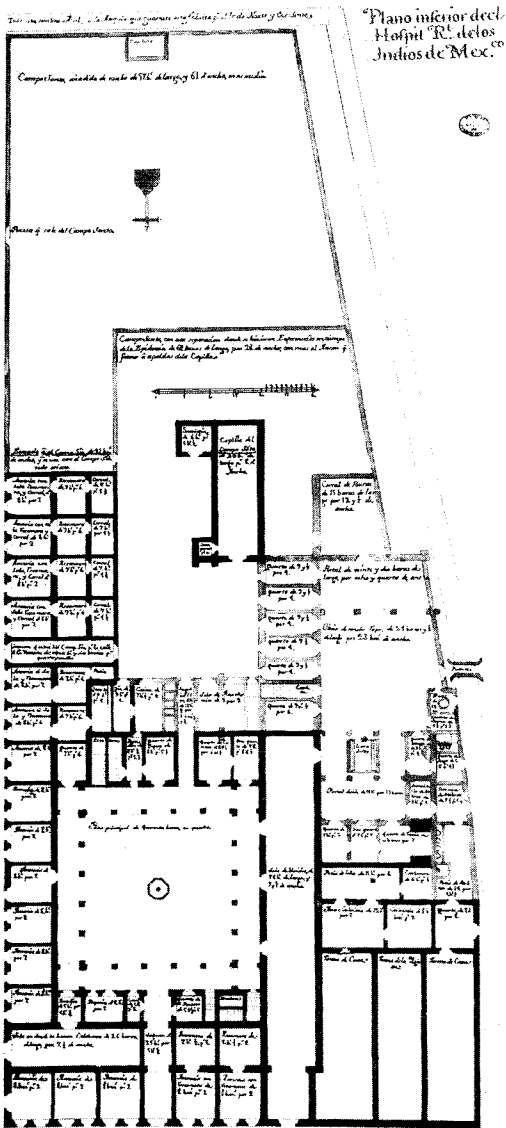
⁴¹ VALLE-ARIZPE, *Virreyes y virreinas de la Nueva España*, pp. 150-151.

⁴² ZÁRATE TOSCANO, *Los nobles ante la muerte en México*, pp. 225-255 y gráfica 6.1, p. 251.

llama la atención. Después del velorio en el domicilio del difunto, era sacado al espacio público de la calle. El cadáver era colocado sobre tablas cubiertas de tela y transportado de la casa a la iglesia, acompañado por el canto del *De Profundis*, y el tañido fúnebre continuaba hasta que el cuerpo era amortajado. Las procesiones podían ser más o menos ostentosas. Cuando se trataba de la nobleza, nunca faltaba la cera, porque la profusión de cirios era necesaria para la resurrección de los justos. De acuerdo con el rango de los nobles, las procesiones podían agrupar un centenar de miembros de las congregaciones y hermandades, así como religiosos franciscanos y agustinos, colegios, comunidades religiosas, barrios indígenas, la Audiencia y otros tribunales y algunas veces el arzobispo y la guardia del virrey. Los cortejos fúnebres podían realmente paralizar una parte de la ciudad. Por ejemplo, el recorrido del palacio del virrey a San Cosme tardaba de las siete a las diez treinta de la mañana, aunque la distancia recorrida era de menos de tres kilómetros. La reconstrucción hipotética de los recorridos de algunos cortejos fúnebres revela la voluntad de los nobles de ser llevados en procesión a través de la ciudad para que ésta pudiera rendirles su último homenaje. El recorrido más complicado fue el del cortejo fúnebre de la Marquesa de Salvatierra, cuyo cuerpo fue llevado el 29 de enero de 1783 de su domicilio a la iglesia de San Agustín, al sur de la ciudad, y luego a la colegiata de Guadalupe, ubicada hacia el norte y ya fuera de la ciudad.⁴³

Sin embargo, la muerte en México estaba lejos de estar siempre vestida de nobleza. La ciudad tenía una deslum-

⁴³ ZÁRATE TOSCANO, *Los nobles ante la muerte en México*, p. 247 y plano 6.1, p. 246.



Documento 5 (véase apéndice)

brante cubierta de cementerios: los de las iglesias y también los de los hospitales. En 1736, el año en que la epidemia de *matlazáhuatl* asoló la ciudad, todas las iglesias⁴⁴ e incluso la catedral se saturaron de sepulturas; como los seis hospitales de la ciudad⁴⁵ ya no tenían lugar en sus cementerios, se abrieron camposantos en la ciudad y su periferia.⁴⁶ La municipalidad acogió a los desheredados, así como el hospital Real de Naturales acogió a los más desposeídos. Esta fundación real creada en 1556 tenía la misión de socorrer a los indios de la Nueva España: llegaban de todo el reino para ser curados y en muchos casos morían ahí mismo. El hospital tenía su propio cementerio, construido al oeste del hospital, en un terreno donde se construyó la iglesia de San Nicolás, a la que llegaban los indios a rezar (véase el documento 4). En 1762, cuando la epidemia de *tifus* exantemático se prolongó con las de viruela, el cementerio del hospital se saturó y se extendió considerablemente el área dedicada a las sepulturas (véase el documento 5).⁴⁷ Incluso se construyó una galería de madera dentro del cementerio para recibir un total de 8361 enfermos y moribundos.⁴⁸ Las familias de los difuntos tenían acceso directo al cementerio a través de la calle que

⁴⁴ Las iglesias son las de San Miguel, Santa Catarina, Santa Veracruz, San José, Santiago Tlatelolco, Santa María, San Pablo, San Sebastián, Santa Cruz Acatlán, Santa Cruz Coltzinco, Mistecos, Santo Domingo y Nuestra Señora de la Merced. GONZÁLEZ OBREGÓN, *México viejo*, p. 525.

⁴⁵ Los hospitales son: Real de Naturales, Jesús Nazareno, San Juan de Dios, San Hipólito, Espíritu Santo y Nuestra Señora de Belén.

⁴⁶ Se trata de los camposantos de San Juan de Letrán, Candelaria, Xiutenco, San Antonio Abad y San Lázaro, este último concebido expresamente para personas infectadas.

⁴⁷ AGI, *Mapas y Planos, México*, 225 A y 225 B.

⁴⁸ GONZÁLEZ OBREGÓN, *México viejo*, pp. 79-80.

corría a lo largo del hospital y acudían a la pequeña capilla (construida cerca del canal) para rezar y depositar sus ofrendas. La cruz elevada en el centro del camposanto expresa el carácter sagrado del lugar. El Día de Muertos, este lugar era frecuentado por miles de indígenas que tenían enterrados ahí a sus seres queridos. Los ilustrados, en particular Hipólito de Villarroel, veían con muy malos ojos lo que consideraban como abusos cometidos durante las celebraciones religiosas, en particular la del Día de Muertos. Villarroel demuestra que el día y la noche del 2 de noviembre se reunía una multitud en el Portal de Mercaderes, donde se colocaban las ofrendas de muertos, que “hay pellizcos y manoseos” y que se ofrecen figuras de curas, clérigos y otros personajes hechas de masa de maíz y azúcar.⁴⁹ Todas estas fiestas eran ocasiones de desorden y caos, y no sólo las de los barrios populares o las exclusivamente indígenas. Este caos es un gusto compartido por toda la población.

El Día de Muertos se celebraba en el cementerio del Hospital Real de Naturales: hombres, mujeres y niños acudían para compartir sus ofrendas con sus muertos. En las inmediaciones del cementerio, en particular en la calle Victoria, donde estaba la entrada, se instalaban pequeños puestos de comida y bebida, que revelaban la relación compleja que guardaban la vida y la muerte en las creencias de los indios, mestizos, castizos y pobres. Los ilustrados se horrorizaban ante la promiscuidad ostentosa entre vivos y muertos y por estos muertos que se “forzaba a beber”; ellos mismos carecían de rituales que les permitieran afrontar la realidad de la muerte o incluso olvidar su existencia. Describen la fiesta de muer-

⁴⁹ Hipólito de VILLARROEL, *México por dentro y fuera*, pp. 184-191.

tos como propiciadora del desenfreno y las borracheras. El escándalo fue tal, que el 1º de octubre de 1766, la Audiencia de México prohibió el acceso al cementerio y recordó que no estaba permitido vender bebidas alcohólicas después de las nueve de la noche.⁵⁰ Las fiestas para los muertos debían dejar la ciudad. En el cementerio del hospital se tomaron medidas mucho más drásticas: se prohibió el acceso en 1773, cuando todos los indios de la Nueva España tenían al menos un pariente enterrado ahí.⁵¹ Esta medida fue de una “violencia inaudita”⁵² para una década de tanta mortalidad de origen epidémico. Para demostrar su descontento, miles de familias separadas de sus muertos dejaron de entregar limosnas al hospital y en 1777 se hizo una petición para que se abriera el cementerio el Día de Muertos. Pese a todo, el virrey Bucareli respondió en 1779 que ocurrían “borracheras e indecencias” incluso dentro del cementerio y que era preferible que los indios rezaran a sus muertos en la iglesia del hospital.

Así, la concepción religiosa abstracta de los ilustrados logró imponer una ortodoxia en materia de rituales fúnebres. Estaban convencidos de que al separar a los vivos de los muertos habían puesto “orden” en el caos urbano y demostrado que su fe racional refrenaba las prácticas heterodoxas debidas a la credulidad del pueblo. La modernidad se afirmó aún más con el Conde de Revillagigedo, virrey de 1789-1794 y principal

⁵⁰ AHBMNAH, *Hospital Real de Naturales*, vol. 81, exp. 8 y vol. 61, exp. 6.

⁵¹ En 1770 ingresaron 4 529 enfermos y murieron ahí 448; en 1776, estas cifras fueron de 3 227 y 426, respectivamente y en 1779 aumentaron a 4 198 enfermos y 950 muertos. VIQUEIRA ALBÁN, *¿Relajados o reprimidos?*, pp. 157-158.

⁵² VIQUEIRA ALBÁN, *¿Relajados o reprimidos?*, pp. 157-158.

artífice del nuevo rostro de la ciudad. Logró eliminar las “comedias de gigantes y tarascos durante *Corpus*”, así como las “representaciones irrespetuosas de la Pasión” durante semana santa, descritas como “verdaderas mojigangas de borrachos disfrazados de sayones y de prostitutas con trajes de Magdalenas”. Un plano de la ciudad de México trazado en 1788 indica las cruces llamadas Cruz de los Tontos y Cruz de la Cachaza, ubicadas frente al palacio del virrey, donde todavía se acostumbraba colocar los cadáveres de los pobres y pedir limosna para poderlos enterrar.⁵³ Sin duda, este espectáculo desapareció con Revillagigedo: “en fin aquel incansable gobernante obligó a la plebe a vestirse, pues su desnudez era un oprobio de vergüenza para la capital de la Nueva España”.⁵⁴

¿Por qué las descripciones de la ciudad generan semejante espectáculo de desenfreno y turbulencia? ¿Será que lejos de la madre patria “las costumbres se corrompen”? ¿O se trata más bien del gobierno que aprieta su control, que ya no acepta el abandono? Bajo la presión de las políticas higienistas tardías, durante los reinados de Carlos III (1759-1788) y, sobre todo, de Carlos IV (1788-1808), se comenzó a asociar la muerte con la podredumbre, la suciedad, la contaminación y la propagación de las enfermedades, y se comenzó realmente a disociar a los vivos y los muertos. Hasta entonces, la noción de podredumbre y contagio se asociaba más bien con las “pestilencias” y se procuraba alejar de la ciudad los cuerpos contaminados, como lo indica la creación del hospital de los lazaristas al este de la ciudad, por ejemplo. Sin embargo, hay que tomar este fenómeno con cautela, porque el alejamiento de los vivos contagiados

⁵³ GONZÁLEZ OBREGÓN, *Las calles de México*, p. 75.

⁵⁴ GONZÁLEZ OBREGÓN, *Las calles de México*, p. 129.

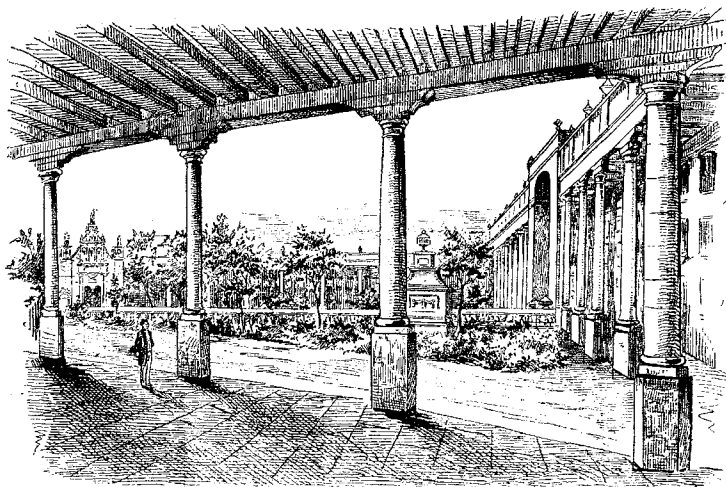
no implicaba la exclusión de sus despojos. Así, en 1736 se enterraron los cadáveres infectados de *matlazáhuatl* en los “campos consagrados”, ubicados en parte en la ciudad, como el de San Antonio Abad.

Otro ejemplo es el del cementerio de Santa Paula, creado para enterrar a los difuntos del hospital de San Andrés. Se trata del primer cementerio verdaderamente extraurbano. Fue creado en 1784 por el arzobispo de México, don Alonso Núñez de Haro, consagrado en 1786 y declarado “cementerio general” bajo el nombre de Santa Paula el 19 de octubre de 1836, con lo que fue posible enterrar ahí a cualquier individuo originario de la República Mexicana (véase el documento 6). En materia de cementerios, el nuevo gobierno puso fin al proyecto higienista de ilustrados como Gaspar de Jovellanos, Benito Bails o Miguel de Azero y Aldovera, que no vacilaban en atacar la costumbre “mala y perjudicial” de sentarse en el interior de la iglesia sobre los restos pútridos de todos los fieles difuntos.⁵⁵

Sin embargo, sacar los cadáveres de la ciudad no bastaba para solucionar los daños y riesgos de contagio. En 1821, la Junta Municipal Sanitaria propuso abrir un nuevo cementerio en Santa María la Redonda, al noroeste de la ciudad, porque el barrio estaba prácticamente desierto y ubicado fuera de la traza urbana.⁵⁶ Este cementerio estaría reservado para en-

⁵⁵ JOVELLANOS, *Reflexiones sobre la legislación de España*, t. 46, pp. 477-479; BAILS, *Pruebas* y AZERO Y ALDOVERA, *Tratado de los funerales y de las sepulturas*.

⁵⁶ “La parroquia de Santa María surge a propósito para ello, así por su extensión cuanto porque lo despoblado del barrio se conforma bien con el objeto indicado [...] para sepultar cadáveres de los hospitales de San Juan de Dios y San Hipólito.” AGN, *Bienes Nacionales*, leg. 715, exp. 28.



Documento 6 (véase apéndice)

errar los cadáveres procedentes de los hospitales de San Juan de Dios y San Hipólito (más al oeste), pero los padres de los hospitales se negaron a transportar los cuerpos y explicaron que ellos sepultaban a los muertos en las fosas que habían abierto alrededor del hospital. En el centro de esta querrela está la cuestión de la sacralización de la tierra de los difuntos: para los religiosos, la sacralización se refería al lazo estrecho establecido entre la iglesia del hospital y el lugar de la inhumación. Como los muertos pertenecían al hospital, sus cadáveres debían reunirse con la comunidad colectiva y anónima de este espacio sacralizado. El segundo argumento de los religiosos se refería a los “emolumentos de los entierros”: de los catorce reales que costaba cada entierro, los religiosos entregaban ocho (es decir, un peso) al hospital y conservaban el resto para los enterradores y para sí mismos. Estos ingresos parecen haber contribuido al funcionamiento del hospital.

Fue difícil imponer las políticas higienistas. Los cadáveres obsesionaban a algunos funcionarios reales, como el virrey Félix Berenguer de Marquina, quien en 1802 trató de hallar una solución a la transferencia y “reciclaje” de las tierras sepulcrales evacuadas de la iglesia metropolitana del Sagrario y luego transportadas hasta el cementerio de San Lázaro.⁵⁷ Según una práctica antigua, observada en la Edad Media, la “tierra sepulcral” se levantaba y se realizaban extracciones periódicas de osamentas. Estos procedimientos rituales tenían la finalidad de formar un linaje, es decir, de incorporar a los difuntos al mundo de los antepasados.⁵⁸ En el Sagrario de la catedral de México había que extraer la tierra sepulcral para aplanar el suelo y luego adoquinarlo. La tierra debía ser transportada hasta el cementerio de San Lázaro, en terreno consagrado. El virrey lamentaba que la transferencia se hiciera sin escolta, porque de los montículos de tierra salían fragmentos de cadáveres y el recorrido se hacía bajo la mirada estupefacta de los jueces de la ciudad, que temían que “la inhalación de tantas exhalaciones pútridas” acabara infectando a toda la ciudad. Berenguer de Marquina dio parte al rey; en su carta insistió en que se dejara de extraer tierra del lugar de las sepulturas y en particular de los atrios-cementerios.⁵⁹ Las

⁵⁷ “[...] [el virrey] don Félix Berenguer de Marquina, sobre la extracción de la tierra pútrida de los sepulcros del sagrario de esta Santa Yglesia Metropolitana conduciéndola al campo raso de San Lázaro sin resguardo alguno, ni hacer la debida separación de los muchos fragmentos de cadáveres humanos que mezclados con la misma tierra se hallan tirados en el propio campo y desparramados en aquellas inmediaciones, como acredita la certificación [...]” AGN, *Ayuntamientos*, vol. 1, exp. 1, ff. 1r.-v.

⁵⁸ LAUWERS, *Naissance du cimetière*, pp. 127-128.

⁵⁹ “[el alcalde dice que es necesario] evitar el daño que a la salud pueden causar tantas exhalaciones pudridas de los montones que se forman en

autoridades temían que la peste se extendiera por la ciudad y los representantes del Sagrario, por su parte, explicaban que el piso del recinto sólo podía restaurarse si se extraía la tierra pútrida. Se procedió entonces lo mejor posible, tratando de separar la tierra de las osamentas y transportando el conjunto en costales cerrados hasta San Lázaro.⁶⁰ Aun así, la Junta de Policía de la ciudad fue encargada de vigilar las carretas que extraían la tierra hasta el lugar donde la depositaban. El informe de la policía estableció que en la puerta del Sagrario había “dos montones de tierra [...] y a poca distancia otro montón más mediano de tierra [...] extraída de los sepulcros. [Hay] muchos fragmentos que entre ella vimos mezclados de pedazos de mortaja, girones [*sic*] de trapos, maderas de cascas desechas, cabellos, cráneos, canillas y otros diversos huesos de cadáveres humanos [...]”⁶¹ En San Lázaro no se respetaban las consignas de separar la tierra de las osamentas. Ni siquiera la presencia de un regimiento parecía perturbar las costumbres: la tierra sepulcral se descargaba descuidadamente en las fosas excavadas a toda prisa detrás del

el atrio del mismo sagrario y que después se trasladan al paraje referido en tiempo en que reinan los vientos por aquella parte y se encaminan a la ciudad ha resultado que el vecindario a pretendido que de esto tienen origen las enfermedades y aun muertes repentinas de estos últimos días. El cuidado de la salud de los vasallos de Su Majestad es una de mis primeras obligaciones y cumpliendo con ella ruego y encargo a Vuestra Majestad tome pronta y estrecha providencia para que inmediatamente se cierren las posas o sepulcros y cesse la indicada extracción de tierras [...] que se haga en la estación más oportuna.” AGN, *Ayuntamientos*, vol. 1, exp. 1, f. 6v.

⁶⁰ “Estamos en la mira de que diariamente sólo se extrahiga de los sepulcros una corta cantidad de tierra y que inmediatamente se saque en costales fuera de la ciudad, separándose los huesos para conducirlos al campo santo.” AGN, *Ayuntamientos*, vol. 1, exp. 1, f. 12r.

⁶¹ AGN, *Ayuntamientos*, vol. 1, exp. 1, ff. 15r.-v.

hospital. La vigilancia policiaca duró varios días y durante su indagación se encontraron con un joven que les indicó un lugar en el terreno del que salían cabelleras completas y luego varios indios que iban a San Lázaro a tomar tierra, con la que “fabricaban pólvora”.⁶²

Así, toda la tierra extraída del Sagrario era llevada a San Lázaro a un terreno indefinido y no era seleccionada, aunque los restos humanos no recibieran una segunda sepultura en el cementerio del hospital, como había deseado el virrey. El informe policiaco insistía en el problema del transporte de restos hasta el hospital y asociaba los “miasmas” que emanaban de los cadáveres con las infecciones de origen epidémico.⁶³ La lectura de estos informes no deja lugar a dudas sobre el objetivo que perseguían las autoridades del reino: los cadáveres debían ser alejados porque eran la personificación de la peste, el enemigo de la prosperidad urbana. Los levantamientos independentistas frenaron los esfuerzos de la municipalidad en este terreno, pero en 1821, bajo el go-

⁶² “Descargan la tierra en una zanja [...] un hombre mozo calzado, con sombrero blanco, cubierto de un sarape berde, amarillo y de otros colores [...] inclinándose á la tierra extrajó de entre ella una trenza de pelo algo castaño en alto dijo ser de mujer la que hechó al montón y bolviéndose a inclinar extrajó otra trenza más crecida de pelo negro [...] de hombre.” AGN, *Ayuntamientos*, vol. 1, exp. 1, ff. 15v.-16r.

⁶³ “[...] la tierra mezclada de trapos, huesos y fragmentos de cadáveres humanos [...] cuyos vapores que despiden encaminándolos a la ciudad los aires de la epoca presente, no es difícil que ocasionen un contagio al publico, siendo el principal objeto de esta junta solicitar por todos los medios posibles la salud de los habitantes.” Más adelante, el autor del informe menciona las “tierras sepulcrales putridas e impregnadas de miasmas contagiosos capaces de infestar a los que concurren en aquella yglesia y producir de sorpresa una epidemia”. AGN, *Ayuntamientos*, vol. 1, exp. 1, ff. 34r.-v.

bierno del último virrey de Fernando VIII, Juan O'Donojú, llegó una circular a todas las parroquias de la ciudad, en la que se establecía “la manera de enterrar los cadáveres”.⁶⁴ Las sepulturas debían excavarse en el campo para evitar la peste, porque “la putrefacción de los cadáveres contamina a todo el vecindario”.⁶⁵ Corrían rumores de que en el cementerio de San Lázaro los curas dejaban los cadáveres días enteros sin sepultura. El vicario general del arzobispado ordenó a los párrocos que aplicaran en el campo lo indicado en la circular. Como única defensa, los religiosos explicaron que el cementerio estaba saturado, pues los cuerpos ya se enterraban apilados. Lamentaron “la falta de lugar”, explicaron que incluso se hacían entierros superficiales, de modo que sobresalía parte de los cadáveres, y adujeron causas topográficas, “por defecto del terreno en que abundan la agua, no se pueden profundar los sepulcros [...]”⁶⁶ Aprovecharon para fustigar la política de la ciudad, que no respetaba las órdenes reales ni las disposiciones eclesiásticas en materia de sepulturas, de modo que los fieles difuntos eran enterrados como “viles esclavos de los romanos”, lo mismo que los indios, “fuera de los muros de la ciudad”.⁶⁷ Declararon que llegaban cerdos a comerse a los muertos. El mal regresaba “a este campo profano que llamamos cementerio”. La querrela

⁶⁴ AGN, *Ayuntamientos*, vol. 2, exp. 12, ff. 159r.-174v.

⁶⁵ *Ayuntamientos*, vol. 2, exp. 12, f. 164v.

⁶⁶ *Ayuntamientos*, vol. 2, exp. 12, f. 167v.

⁶⁷ “[...] y todos [los daños] se evitarían fabricando los campos santos conforme á las disposiciones de la yglesia y á las leyes, cédulas, y ordenes, en los cuales no se sepultarían los fieles difuntos con mas vilipendio que los viles esclavos de los romanos y como los de los indios fuera de los muros de la ciudad para ser pasto de las aves y de las tierras.” AGN, *Ayuntamientos*, vol. 2, exp. 12, f. 168r.

por la comunidad de los muertos estaba lejos de concluir. A los ojos del bajo clero, los sobresaltos de la independencia habían revivido el espectro de la Roma pagana. La ciudad abandonaba sus muertos en el campo profano, perdía la razón al quererse construir y vilipendiaba a sus ancestros. Estas declaraciones revelan las esperanzas del clero de salvar la capital de un reino moribundo.

No cabe duda de que el arcaísmo de los rituales fúnebres se prolongó más allá incluso de la guerra de independencia, en tanto la Iglesia había logrado controlar las prácticas funerarias⁶⁸ e imponer el proceso de colectivización de los muertos, con lo que creó el carácter ancestral de la Iglesia de la Nueva España. La primera iglesia militante logró crear una muerte idealizada, expresada a través de las Vanidades, el desprecio de las cosas terrestres y la garantía de conseguir los *aeterna*. Acentuaba el carácter mórbido de la muerte y recurría, incluso, a la obscenidad, pues la muerte ya no se contentaba con zarandear al vivo, como en las danzas macabras, sino que buscaba tener relaciones sexuales con él para apresurar el proceso de descomposición. El siglo XVII barroco exaltó la temática de los cadáveres. Putrefacción, podredumbre y gusanos, la realidad abyecta de la muerte, todo lo que contribuyera a ayudar al hombre a desprenderse de la vida alcanzó su punto culminante en los catecismos, los sermones y la pintura por igual. Hay que tener en mente los dos cuadros que pintó Valdés Leal hacia 1671, *Jeroglífico del tiempo* y *Jeroglífico de la muerte*, por encargo de los

⁶⁸ Hay gran diferencia, por ejemplo, con Perú, donde los cuerpos son desenterrados para inhumarlos al estilo inca, envueltos en ropa blanca y luego expuestos en las grutas, de modo que los cuerpos se secan al contacto con el aire.

hermanos de la caridad de Sevilla para decorar la iglesia de su hospital.⁶⁹ Estas obras están concebidas por asociaciones simbólicas en un diseño de pedagogía visual; constituyen un “sermón iconográfico” en el que el espectador comprende que la salvación de su alma depende de su caridad personal. Aquí lo macabro se vuelve el instrumento de una perspectiva de conversión y meditación.⁷⁰

Esta disposición mental, esta relación que los individuos tejen con la muerte, persistió hasta el siglo XVIII: en 1794, las procesiones de semana santa en México seguían incluyendo el *Paso de la Muerte*, una alegoría esculpida de la muerte, cargada por los hombres en la espalda. El clero y los criollos le sacaban provecho, mientras que el alto clero buscaba frenar el culto —excesivo— de los santos y del Triunfo de la Muerte. Apoyándose en las ideas de los ilustrados, el alto clero intentó desmontar el ideal franciscano de la renuncia, así como la práctica de apertura de sepulturas en las iglesias. Por lo demás, no es casualidad que la secularización de las iglesias se haya acelerado a partir de la década de 1750. Los fieles servidores del despotismo ilustrado, apoyados por las autoridades municipales, buscaban imponer el orden, “vigilar la ciudad”,⁷¹ convertir a México en la vitrina de España, según los modelos de Madrid —por su limpieza—, de París —por el trazado de las calles— y de Londres —por la prohibición de embriagarse antes de comer. En conjunto, intentaron eliminar el abigarramiento y producir una ciudad bien regulada, limpia, una ciudad de las Luces. Dentro de

⁶⁹ CIVIL, “Le squelette et le cadavre”, pp. 33-51. Los dos cuadros se reproducen en las páginas 46-47 del artículo.

⁷⁰ CIVIL, “Le squelette et le cadavre”, pp. 48-51.

⁷¹ EXBALIN, *Policer la ville au siècle des Lumières*, pp. 26-30.

este intento, dictaron una serie de normas en materia de ortodoxia urbana, sus discursos y escritos buscaron convencer a sus fieles que lo indicado era separar lo vestido de lo desnudo, lo puro de lo impuro, lo limpio de lo sucio, los buenos olores (los de los vivos) de los malos (los de los muertos). Para dar aún más fuerza a las declaraciones racionalistas de los ilustrados, los médicos multiplicaron los discursos y las obras sobre cuestiones de salud pública e insistieron en los riesgos de contagio provocados por la proximidad de los cadáveres en las iglesias y en la necesidad de construir cementerios públicos controlados por las autoridades urbanas.

En resumen, a finales del siglo XVIII, bajo el efecto conjunto de la voluntad real y las autoridades locales, se buscó separar la vida de la muerte al relegar los cementerios al exterior de la traza urbana. Para lograrlo, se eligió una vía intermedia, aplicada sobre todo en periodos de fuertes epidemias: separar los muertos “buenos” de los muertos apesta- dos, cuyos cadáveres permanecían cerca de los hospitales donde habían sido tratados. El temor de los contemporáneos se refería al riesgo de contagio que podría sobrevenir en los lugares donde se sepultaba a los muertos, bajo las losas de la iglesia, a algunos centímetros de los vivos, y en los atrios, a la vez salas de catecismo y cementerios. Sin embargo, las actitudes tradicionales, arcaicas y barrocas ante la muerte sobrevivieron a la política higienista porque los vecinos de México no aceptaban separarse tan brutalmente de los suyos. Al favorecer el acercamiento entre las actividades de los vivos y la memoria de los muertos, la Iglesia había logrado realmente imprimir en las conciencias una imagen de los muertos de la ciudad, la imagen de una comunidad de ancestros identificada con la comunidad de los creyentes,

con lo que articulaba de hecho las prácticas sociales con lo sagrado. Los ilustrados vencieron sin duda las utopías de los mendicantes, pero sobre todo permitieron a los forjadores de la futura República Mexicana realizar una verdadera mutación ideológica y simbólica al convertir el culto cívico en la base de la veneración de los héroes nacionales, del mismo modo que los religiosos convirtieron el culto a los muertos en una de las piedras angulares de su lucha por una Iglesia mexicana.

Traducción de Lucrecia Orensanz

DOCUMENTOS

Documento 1: plano iconográfico de la ciudad de México, 1793. AGI (Sevilla), *Mapas y Planos*, México, 444. La traza urbana está formada por bloques de color rojo. El autor indica algunas iglesias: Santa Cruz, San Sebastián, El Carmen, Santa María, San Hipólito y la Vera Cruz.

Documento 2: parroquia de Santa Cruz y Soledad de México, construida en 1780. AGI, *Mapas y Planos*, México, 362 (46 × 63 cm). El atrio de la iglesia está adoquinado y cerrado en tres de sus lados con muros. Dos puertas laterales permiten el acceso de los fieles. El muro anterior, levantado sobre pilares, indica la entrada al cementerio.

Documento 3: iglesia de Santo Domingo de México, 8 de junio de 1590. AGI, *Mapas y Planos*, México, 562. Plano y vista interior de la capilla principal. Las tumbas señaladas son las siguientes: bajo el altar, la tumba del virrey don Luis de Velasco; a la izquierda de los escalones del altar, la

capilla de Diego de Ibarra y luego la de don Luis de Castilla; en la parte izquierda del crucero, delante de un altar, está señalada la tumba de Ángel de Villasañe; un nicho excavado en la pared indica la sepultura de Luis Suárez de Peralta; por último, otro nicho en la pared indica la sepultura de Manuel de Villegas. En la parte derecha del crucero están indicadas las tumbas de “la nación vizcayna y montañesa”. El texto explica que esta capilla lateral o nave del crucero “no tiene piedra ni señal”.

Documento 4: iglesia del hospital Real de los Indios en 1744. AGI, *Mapas y Planos*, México, 150 (47 × 37 cm). Plano trazado en 1744, cuando la Audiencia discutía las posibilidades de restaurar o destruir la iglesia. El virrey renunció a su destrucción porque esta iglesia servía “para decir misas y sufragios por las almas de los indios difuntos”. Este expediente está en AGI, *México*, 779.

Documento 5: hospital Real de los Indios. Plano de la planta baja trazado el 16 de octubre de 1764 por Rodríguez, por encargo del virrey Marqués de Croix. AGI, *Mapas y Planos*, México, 225 A (42 × 32 cm).

Documento 6: interior del cementerio de Santa Paula, actualmente desaparecido. Grabado publicado en Luis González Obregón, *México viejo*, México, Patria, 1945, p. 524.

SIGLAS Y REFERENCIAS

- | | |
|---------|-------------------------------------------------------------------------------------------|
| AGI | Archivo General de Indias, Sevilla, España. |
| AGN | Archivo General de la Nación, México. |
| AHBMNAH | Archivo Histórico de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia, México. |

ALVA IXTLILXÓCHITL, Fernando de

Nezahualcóyotl Acolmiztli, 1402-1472, selección de textos y prólogo por Edmundo O'Gorman, Toluca, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1979.

ARIÈS, Philippe

L'homme devant la mort, París, Seuil, 1977 [*El hombre ante la muerte*, traducción de Mauro Armiño, Madrid, Taurus, 1987].

AZERO Y ALDOVERA, Miguel de

Tratado de los funerales y de las sepulturas, Madrid, 1786.

BAILS, Benito

Pruebas de ser contrario a la práctica de todas las naciones [...] y perjudicial a la salud de los vivos enterrar los difuntos en las iglesias y poblados, Madrid, 1785.

BÉLIGAND, Nadine

“Devoción cristiana y muerte: una aproximación a la mentalidad indígena en Nueva España. Los testamentos de la parroquia de Calimaya de 1672 a 1799”, en HERNÁNDEZ PALOMO, 2004, pp. 471-512.

CERVANTES DE SALAZAR, Francisco

Túmulo imperial de la gran ciudad de México, por Antonio Espinosa, 1560, reimpresso en 1886 por don Joaquín García Icazbalceta en su *Bibliografía Mexicana del siglo XVI*.

CIVIL, Pierre

“Le squelette et le cadavre: aspects iconographiques de la peur de la mort en Espagne aux XVI^e et XVII^e siècles”, en REDONDO, 1993, pp. 33-51.

CHAUNU, Pierre

La mort à Paris, XVI^e, XII^e et XVIII^e siècles, París, Fayard, 1978.

EXBALIN, Arnaud

“Policer la ville au siècle des Lumières. Discours, règlements et pratiques policières dans la ville de Mexico (fin XVII^e-début XIX^e siècles)”, tesis de doctorado en historia, Lyon, Université Lumière-Lyon 2, 2004.

GARCÍA-ABÁSULO, Antonio

La vida y la muerte en Indias. Cordobeses en América (siglos XVI-XVIII), Córdoba, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1992.

GARCÍA FERNÁNDEZ, Máximo

Los castellanos y la muerte. Religiosidad y comportamientos colectivos en el Antiguo Régimen, Madrid, Junta de Castilla y León, 1996.

GONZÁLEZ OBREGÓN, Luis

Las calles de México. Leyendas y sucesidos. Vida y costumbre de otros tiempos, México, Porrúa, 2003 (1a. ed. 1922).

México viejo, México, Patria, 1945.

HARDOY, Jorge

Pre-Columbian Cities, Londres, 1973.

HERNÁNDEZ PALOMO, José Jesús

Enfermedad y muerte en América y Andalucía (siglos XVI-XX), Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 2004.

HUMBOLDT, Alejandro de

Ensayo político sobre el reino de la Nueva España, México, Porrúa, 2004.

JOVELLANOS, Gaspar María de

Reflexiones sobre la legislación de España en cuanto al uso de las sepulturas, que presentó á la Academia de la Historia el año de 1781, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1924, t. 46.

LAUWERS, Michel

Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval, París, Aubier, 2005.

LEBRUN, François

Les hommes et la mort en Anjou aux XVII^e et XVIII^e siècles, París, Mouton, 1971.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo

“Misterios de la vida y de la muerte”, en *Arqueología Mexicana*, 40 (nov.-dic. 1999), pp. 4-9.

LORENZO PINAR, Francisco Javier

Muerte y ritual en la edad moderna. El caso de Zamora (1500-1800), Salamanca, Universidad de Salamanca, «Estudios Históricos y Geográficos, 80», 1991.

Manuscrito

Manuscrito anónimo de Tlatelolco (1528), edición facsimilar de Ernest Mengin, Copenhague, 1945.

REDONDO, Augustin

La peur de la mort en Espagne au siècle d'Or. Littérature et iconographie, París, trabajos del Centro de Investigaciones sobre la España de los siglos XVI-XVII (CRES), VIII, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1993.

RODRÍGUEZ ÁLVAREZ, María de los Ángeles

Usos y costumbres funerarias en la Nueva España, México, El Colegio de Michoacán, El Colegio Mexiquense, 2001.

SARAVIA VIEJO, María Justina

“Andaluces en Zacatecas (México), 1700-1750. Sus devociones y ritos ante la muerte”, en *Ritos y ceremonias en el mundo hispano durante la Edad Moderna, Actas del Segundo encuentro iberoamericano de religiosidad y costumbres populares*, Almonte-El Rocío, 23-25 de noviembre de 2001, Universidad de Huelva y Centro de Estudios Rocieros, pp. 209-226.

SOUSTELLE, Jacques

Les Aztèques à la veille de la conquête espagnole, Paris, Hachette, 2002.

THOMAS, Louis Vincent

Rites de mort. Pour la paix des vivants, Paris, Fayard, 1986.

VALLE-ARIZPE, Artemio de

Virreyes y virreinas de la Nueva España. Tradiciones, leyendas y sucesos del México virreinal, México, Porrúa, 2000.

VILLARROEL, Hipólito de

México por dentro y fuera bajo el gobierno de los virreyes o sea enfermedades políticas que padece la capital de esta Nueva España en casi todos los cuerpos de que se compone y remedios que se le deben aplicar para su curación si se quiere que sea útil al rey y al público (1784), México, Porrúa, 1937.