



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Sara Sánchez del Olmo

“‘Dales, señor, el descanso eterno...’ Muerte y entierro de las elites indias de Michoacán en la época colonial”

p. 77-92

Muerte y vida en el más allá

España y América, siglos XVI-XVIII

Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar (edición)

México

Universidad Nacional Autónoma de México

Instituto de Investigaciones Históricas

2009

434 p.

Ilustraciones y cuadros

(Serie Historia Novohispana 81)

ISBN 978-607-02-0449-4

Formato: PDF

Publicado en línea: 10 de diciembre de 2018

Disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/503/muerte_vida.html

D. R. © 2018, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



“DALES, SEÑOR, EL DESCANSO ETERNO...”

MUERTE Y ENTIERRO DE LAS ELITES INDIAS DE MICHOACÁN EN LA ÉPOCA COLONIAL

SARA SÁNCHEZ DEL OLMO

Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid

*Y es lo bueno que mandó en su testamento que le
enterrasen en el campo, como si fuera moro...*

MIGUEL DE CERVANTES,
El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha,
primera parte, capítulo XII

Una de las creencias colectivas más arraigadas en el mundo occidental es la igualdad de todos ante la muerte y, sin embargo, como certeramente ha señalado Martínez Gil

a nadie puede ocultarse la falacia de este argumento. No solamente unas mejores condiciones de vida favorecen la supervivencia y otorgan una mayor defensa ante enfermedades y epidemias, sino que los privilegiados disponían, en virtud de su dinero, de mayores seguridades de cara a la salvación, de mejores lugares de entierro, de mayores sufragios e intercesores.¹

Y es que la muerte, como hecho biológico, afecta por igual a todos los seres humanos. Pero morir es un hecho no sólo físico, sino también social y cultural, que establece marcadas diferencias.

La cultura judeocristiana otorga una importancia fundamental al hecho de la muerte y lo que espera tras ella. Desde finales de la Edad Media, la Iglesia trató de unificar no sólo las creencias sino también las prácticas vinculadas con la muerte, convirtiendo ésta en uno de los ejes de la vida cristiana. Tras los enfrentamientos y rupturas religiosas acaecidos en Europa a lo largo del siglo XVI, la Iglesia católica se esforzó aún

¹ Fernando Martínez Gil, *Muerte y sociedad en la España de los Austria, Cuenca, Siglo XXI*, 2000, p. 27.

más por fortalecer algunas de esas doctrinas y ceremonias como manera de significar su ortodoxia. De esta forma, la creencia en el purgatorio, ese “espacio” intermedio “creado” para purgar los pecados y prepararse para la entrada definitiva en el cielo, cobró una importancia fundamental y con él las cofradías de ánimas, destinadas —entre otros fines— a “sacar” lo más rápido posible a los difuntos de ese indeterminado lugar. La “celebración” de la muerte y el recuerdo de los muertos se convirtieron entonces en asuntos de capital importancia para la Iglesia católica.

En su artículo “Funerales indios en Nueva España...”, Dominique de Courcelles señala que en la época prehispánica los muertos y sus “almas” eran olvidados al término de cuatro años, sin existir en absoluto la noción de la “retribución de los méritos”, por lo que la “memoria de los muertos” impuesta a las sociedades indias supuso una ruptura total con su forma de concebir, no sólo la muerte, sino también la vida.² No es que las culturas prehispánicas no realizaran rituales vinculados con la muerte, más bien, al contrario, éstos revestían una singular importancia para dichas sociedades.

La conquista supuso, por tanto, la introducción de un nuevo modo de relación con los difuntos al “obligar” a los vivos a su recuerdo permanente e impuso también una nueva forma de ritualización y “celebración” de la muerte mediante los sacramentos, los funerales y los entierros. Incluso, se introdujo la existencia de una forma determinada de “bien morir”, que implicaba no sólo la confesión de los pecados y la extremaunción —signos evidentes de la “reconciliación” del alma—, sino también la necesaria “reconciliación” del cuerpo ejercida por medio de los testamentos, ese “examen de conciencia” individual no ya ante Dios sino ante los vivos.

Pero además de una nueva concepción de la muerte y de la relación con los muertos, la conquista hispánica supuso la delimitación de nuevos espacios destinados a éstos. Atrios conventuales, cementerios de las iglesias y, en el caso michoacano, hospitales se convirtieron, tras la conquista, en los nuevos referentes visuales de la otra vida, en los recordatorios permanentes de la distancia y la ruptura entre el mundo de los vivos y el de los muertos.

Sin embargo, éstos no fueron los únicos espacios “habitados” por los difuntos: la cultura hispánica otorgaba especial consideración al lugar donde se ubicaban tumbas y fosas, ya que el emplazamiento elegido era uno de los aspectos más reveladores de la posición social de

² Dominique de Courcelles, “Funerales indios en Nueva España del siglo XVI o la memoria impuesta”, *Relaciones*, v. XXI, n. 83, verano 2000, p. 194.



2. Juan Rodríguez Juárez (círculo de), *Entierro de indios*,
Colección Caylus Anticuarios, Madrid

los difuntos. El lugar ocupado por la sepultura fue utilizado como símbolo de estatus y poder social, de modo que sólo unos pocos podían acceder a los espacios próximos al altar. De este modo, el interior de las iglesias y especialmente algunas de sus capillas fueron lugares reservados a las elites. A fines del siglo XVI esta práctica estaba profundamente arraigada en los reinos hispánicos y aparece recogida en la obra de autores como Pedro de Medina, quien afirmaba que los hombres “por mayor ambición suben los sepulcros a juntar con los altares, como si aquel difunto fuese más vezino del cielo, y en él tuviese más gloria, cuyo sepulchro es más llegado al altar [*sic*]”.³ Esta situación se trasladó también al espacio americano y, en Nueva España, esta “vecindad al cielo” estuvo reservada para aquellos que podían permitírsela, entre ellos, las elites indias.

³ Pedro de Medina, *Libro de la verdad*, Barcelona [1574], primera parte, diálogo XXXV, f. 70v.

Las cuestiones que aquí planteamos tratan de responder a la pregunta de cuáles fueron la actitud y los comportamientos de la antigua nobleza tarasca de Michoacán, durante el primer siglo virreinal, en ese tránsito hacia el descanso eterno.

Pese a la indudable ruptura de las estructuras sociopolíticas y culturales indígenas, tras la conquista, lo cierto es que las instituciones coloniales, en líneas generales, asentaron sus bases sobre estructuras político-territoriales y sociales anteriores a la conquista, como el *altépetl*. De la misma manera la figura de los caciques constituyó otro de los elementos clave para el establecimiento del nuevo orden colonial. Sin embargo, un grave problema, surgido de la conquista de América, fue el reconocimiento, por parte de los españoles, de los derechos de los antiguos señores prehispánicos. La situación de la antigua nobleza indígena varió de forma sustancial, iniciándose entonces una pérdida gradual de su posición de poder. No obstante, la Corona acabaría otorgando, en 1557, su reconocimiento a los señores indígenas, estableciendo una jerarquización de la antigua nobleza prehispánica.⁴

Así, los gobernantes de pueblos —a su vez vasallos de un señor superior— fueron considerados “señores particulares” y los encargados del gobierno de estancias y “barrios”, las cabezas de linaje, fueron llamados “principales”. Suprimidos los sustantivos “rey” y “señor”,⁵ se generalizó el uso del vocablo caciques, procedente de La Española, para designar a los antiguos señores, universales y particulares, y a sus descendientes. De esta manera, en Michoacán fueron designados caciques los herederos del antiguo linaje real tarasco, los señores de las antiguas fronteras y señoríos y los gobernantes de pueblos con menor área de influencia, estos últimos considerados caciques de menor importancia. Los “principales” serían los señores de los “barrios”, los antiguos “funcionarios” de la corte tarasca y también los cabezas de linaje.⁶

Entre todos ellos, a lo largo del siglo XVI, se establecieron marcadas diferencias. Se trata de una compleja situación en la que a grandes rasgos pueden distinguirse dos grupos: el de los caciques empobrecidos y el de aquellos que lograron conservar sus posiciones de poder dentro de sus pueblos. A ello se añadiría un tercer elemento, la aparición de una nueva aristocracia indígena, procedente de estratos inferiores, que adquirió el rango de nobleza a través de su servicio en los monasterios

⁴ *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*, Madrid, Consejo de la Hispanidad, 1943, t. II, lib. VI, tít. VII, ley I.

⁵ *Ibidem*, t. II, lib. VI, tít. VII, ley V.

⁶ Delfina Esmeralda López Sarrelangue, *La nobleza indígena de Pátzcuaro en la época virreinal*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1965, p. 88-89.

o del comercio. Estos nuevos nobles se consideraban con derecho a disfrutar de los mismos privilegios que la antigua nobleza prehispánica. La complejidad del asunto llevó a la Corona a intentar averiguar, por todos los medios, quiénes eran los nobles “legítimos”. En Michoacán este problema estaba prácticamente resuelto a mediados del siglo XVI.⁷

A pesar de su progresivo debilitamiento, los nobles indígenas conservaron ciertos privilegios, en virtud de su pasado prehispánico, agrupados en dos categorías, privilegios de honra y privilegios de beneficio. Entre los privilegios de honra se hallaban aspectos como el uso de la partícula “don” antes del nombre, el uso de armas defensivas, la adquisición y el uso de caballos⁸ y, especialmente, la exclusión en la prestación de servicios personales.⁹ La nobleza indígena quedó así exenta de prestar servicios públicos y de realizar los trabajos impuestos a sus pueblos, y aunque las autoridades españolas intentaron modificar esta situación, sus miembros pleitearon para evitarlo. Las demandas de los principales contra la obligación de prestar servicios fueron continuas y, demostrada su condición de tales, se les eximió de dicha obligación.

Se podría afirmar que frente al progresivo deterioro y a la pérdida de poder de las capas más altas de la antigua nobleza prehispánica, las capas intermedias e incluso la base de esa nobleza reforzaron su poder, manteniéndolo hasta bien entrado el siglo XVII. Además, mientras en muchas ocasiones los caciques se asimilaban progresivamente a la sociedad española, habitualmente mediante matrimonios, los llamados principales siguieron, en general, formando parte de la sociedad indígena y controlaron en numerosas ocasiones recursos económicos y puestos públicos.¹⁰

García Castro ha estudiado la decadencia de los caciques y el auge de los principales en la provincia matlatzínca.¹¹ Aunque se trata de circunstancias diferentes, en general, sí es posible observar un proceso similar en el área michoacana, donde los principales jugarían un papel determinante dentro de los pueblos de indios.

⁷ *Ibidem*, p. 95-96.

⁸ Archivo General de la Nación, México (en adelante, AGNM), *Indios*, v. 3, exp. 795, f. 198; v. 4, exp. 174, f. 55v; exp. 170, f. 55; v. 6, exp. 550, f. 120v; v. 9, exp. 282, f. 139; v. 10, exp. 268, f. 152; y *General de Parte*, v. 2, exp. 817, f. 171.

⁹ Delfina E. López Sarrelangue, *La nobleza indígena de Pátzcuaro...*, op. cit. [6], p. 112.

¹⁰ Kevin Gosner, “Las elites indígenas en los Altos de Chiapas (1524-1714)”, en *Los pueblos de indios y las comunidades*, México, El Colegio de México, 1991, p. 80-82.

¹¹ René García Castro, *Indios, territorio y poder en la provincia matlatzínca. La negociación del espacio político de los pueblos otomianos, siglos XV-XVII*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1999, p. 172.

En Michoacán, dentro del grupo de los caciques aparecieron marcadas diferencias. Dos claros ejemplos de esta situación fueron don Pablo Huitziméngari y don Constantino Bravo, pertenecientes ambos a la estirpe real tarasca. El primero, llamado más frecuentemente don Pablo Caltzontzin, era el único hijo “legítimo” del “príncipe” don Antonio Huitziméngari y nieto, por tanto, del último *cazonci* tarasco.¹² Reconocido como señor en 1571, fue gobernador de la ciudad y la provincia de Michoacán entre 1573 y 1577, asistido por su padrastro, Juan Puruata.¹³ Educado en el colegio jesuita de Pátzcuaro, tras la epidemia de 1576, se instaló en el hospital, con el fin de atender a los enfermos. Sin embargo, en 1572, el obispo Antonio Ruiz de Morales escribiría al rey que “está muy virtuoso y muy hecho a las costumbres de los españoles, pasa necesidad”, y le suplicaba que le concediese alguna merced perpetua “para que le quede algún rastro de lo mucho que su abuelo tuvo”.¹⁴

Situación muy distinta fue la de don Constantino Bravo, hijo también, aunque “ilegítimo”, de don Antonio Huitziméngari. A la muerte de don Pablo heredó el señorío y cacicazgo de Michoacán. Poseía numerosos bienes y fue gobernador indio entre los años 1586 y 1592 y en 1595,¹⁵ y bajo su conflictivo mandato ocupó el cargo de prioste del Hospital de Nuestra Señora de la Concepción de Pátzcuaro.¹⁶

Aunque la nobleza india michoacana se fue “diluyendo” a lo largo de la época colonial hasta casi desaparecer, durante el primer siglo de dominación hispánica, estas familias —y especialmente los descendientes de la estirpe real— mantuvieron su poder dentro de los pueblos de indios, haciéndose presentes en las estructuras políticas, sociales y religiosas.

Una de las cuestiones que más debate suscita es, precisamente, la “veracidad” de la conversión y la práctica religiosa de los indios en general y de las elites en particular. Indudablemente, se impone una cierta crítica tanto para las interpretaciones que presentan una conver-

¹² Habitualmente, don Pablo es considerado el único hijo legítimo del *príncipe* don Antonio. Nosotros entrecomillamos estos términos porque las elites tarascas practicaron la poligamia por lo que don Pablo sería el único hijo del príncipe don Antonio con su esposa principal, mientras que don Constantino sería uno de los otros hijos que el príncipe habría tenido con otra de sus esposas, que aunque no pertenecían al linaje principal en ningún caso deberían denominarse ilegítimos.

¹³ Delfina E. López Sarrelangue, *La nobleza indígena de Pátzcuaro...*, op. cit. [6], p. 180.

¹⁴ Archivo General de Indias, México, 374.

¹⁵ Delfina E. López Sarrelangue, *La nobleza indígena de Pátzcuaro...*, op. cit. [6], p. 210-215.

¹⁶ Rodrigo Martínez Baracs y Lydia Espinosa Morales, *La vida michoacana en el siglo XVI. Catálogo de los documentos del siglo XVI del Archivo Histórico de la ciudad de Pátzcuaro*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1999, p. 160.

sión masiva y sin fisuras de los indígenas como para aquellas que sólo aceptan una simple práctica formal externa, no correspondida con las actitudes desarrolladas en el ámbito privado. El asunto es complejo, aunque a la luz de los documentos es posible plantear que las nuevas creencias, traídas por los conquistadores, fueron “calando” de forma gradual entre la población indígena, sin que ello supusiera la pérdida total de los referentes culturales anteriores, y configuraron —al menos entre los tarascos— un complejo sistema en el que ambos mundos se hacen presentes.¹⁷ Es indudable que los signos religiosos externos de la nueva fe cobraron un papel determinante, entre ellos la nueva ritualización y la “celebración” de la muerte.

Como ha señalado Ruz, los recién convertidos ingresaron pronto —de agrado o por la fuerza— en la “carrera por la salvación”,¹⁸ y los nuevos usos funerarios, poco después de producirse la conquista, contaban con gran aceptación entre los indios, especialmente entre los miembros de las elites. De este modo, la elección de mortaja, las honras fúnebres y el tipo de entierro, las misas para la salvación del alma o el lugar de enterramiento cobraron —como muestran los testamentos— un extraordinario vigor.

Precisamente, en ese nuevo camino hacia el “más allá”, impuesto por la cultura hispánica, el testamento constituía un elemento fundamental para el “bien morir”, ya que permitía “zanjar las deudas” con los vivos, quedar en paz con ellos y por lo tanto con Dios. Los testamentos indígenas suponen otro de los rasgos culturales impuestos por los colonizadores, ya que consideraban la palabra escrita como el verdadero elemento legitimador. La escritura alfabética se alzaba e imponía así frente a la oralidad indígena. Sin embargo, en nuestra opinión, los testamentos deben ser mirados también desde otra perspectiva, ya que esta imposición —como muchas otras— fue pronto asimilada y apropiada por los indios, especialmente por las elites, que se sirvieron de ella para defender sus intereses y posesiones frente a los ataques hispánicos. Las elites asumieron tempranamente que el testamento, en sí mismo, era un objeto de poder para la cultura hispánica, ya que el documento poseía un extraordinario valor social y político. No es extraño el interés que mostraron por hacer uso de esta “herramienta” de defensa en el nuevo contexto colonial.

¹⁷ Pedro Carrasco, *El catolicismo popular entre los tarascos*, México, Secretaría de Educación Pública, 1976, y Rudolf van Zantwijk, *Los servidores de los santos. La identidad cultural de una comunidad tarasca en México*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1974.

¹⁸ Mario Humberto Ruz, “Una muerte auxiliada. Cofradías y hermandades en el mundo maya colonial”, *Relaciones*, v. XXIV, n. 94, primavera 2003, p. 23.

En el caso novohispano, los testamentos indios han sido estudiados desde intereses diversos, por varios autores.¹⁹ Los trabajos realizados se han centrado en documentos nahuas, por lo que son escasos los estudios sobre testamentos michoacanos. Presentamos aquí tres testamentos del siglo XVII, de doña Ana Ramírez, don Constantino Huitziméngari y don Fernando Titu, miembros de las elites indígenas michoacanas.

Doña Ana Ramírez era principal y vecina del pueblo de San Nicolás Acuitzio. Ella mandó llamar, el 6 de julio de 1637, a todos los ancianos y oficiales de república, los *terunchecha* —los que ocupaban un cargo—, para otorgar testamento y hacerles saber su voluntad de donar las tierras que le había dejado en herencia su abuelo, don Andrés Puru, al hospital de su pueblo.²⁰

Don Fernando Titu Huitziméngari era bisnieto del último *cazonci* y había obtenido en 1611 el reconocimiento de su rango como cacique con todos los privilegios anexos. Él había tratado de convertirse, sin éxito, en gobernador de la provincia. Murió en 1636, no sin antes haber redactado su testamento.²¹

Por su parte, don Constantino Huitziméngari Bravo Cazonci, cacique y principal de la ciudad de Pátzcuaro, era descendiente también del último *cazonci*. Nacido hacia 1618 en Coyoacán, se instaló en Pátzcuaro a mediados del siglo XVII, con el fin de recuperar sus derechos patrimoniales considerablemente mermados, a causa de la invasión de sus tierras, no sólo por españoles, sino también por indios. Para ello, hubo de pleitear durante años. Versado en las lenguas tarasca, nahua y española, poseyó una considerable fortuna. En Michoacán fue elegido gobernador de la provincia en 1656 y su administración estuvo llena de complicaciones. Murió hacia 1696.²²

En términos generales, los tres documentos coinciden en sus aspectos formales: un preámbulo que incluye una invocación cristiana, la naturaleza jurídica y los datos de los testadores; diversas cláusulas expositivas referentes al estado de salud, la capacidad para testar y la protestación de fe; otras cláusulas referentes al estado civil, la designación de herederos, las declaraciones de deudas y por último, noticias

¹⁹ James Lockhart, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, y Teresa Rojas Rabiela, *Vidas y bienes olvidados. Testamentos indígenas novohispanos*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1999, v. I.

²⁰ “El testamento de doña Ana Ramírez de Acuitzio, Michoacán, 1637”, *Relaciones*, v. XXII, n. 86, primavera 2001, p. 204.

²¹ Delfina E. López Sarrelangue, *La nobleza indígena de Pátzcuaro...*, op. cit. [6], p. 221-222.

²² *Ibidem*, p. 217-221.

acerca de dónde fue elaborado el documento y su validación por los testigos, el escribano y el testador.

Sin embargo, una visión más profunda nos permite encontrar diferencias entre ellos. Ana Ramírez, principal de Acuitzio, pertenecía a la nobleza intermedia que en general siguió formando parte de la sociedad indígena. Su testamento aparece escrito en lengua tarasca y redactado —según ha señalado Cristina Monzón— con las características discursivas propias del tarasco de principios de la época colonial. Por ejemplo, utilizaba la forma interrogativa para hacer afirmaciones.²³ De esta manera, observamos cómo la escritura alfabética no supuso la renuncia a la estructura y la forma de pensamiento indígenas que aparece, en este caso al menos, tan sólo revestida de un nuevo aspecto formal.

Uno de los rasgos más interesantes de este documento es que ante el lecho de la enferma comparecen Juan Bautista Sirangua, prioste del hospital; Francisco Quiritsi, alcalde del pueblo; Rafael Tsitsiqui, mayordomo del hospital; Juan Tsitsiqui; Pedro Tsitsiqui; don Constantino de Villegas; don Juan Simeón; Agustín Tzurequi, fiscal; Francisco Cuiris; Adriano Erero, escribano que firmó por la testadora, y Juan de Rojas. Frente a todos los *terunchecha*, doña Ana cede sus tierras al hospital que durante toda la época colonial fue —en la mayor parte de los pueblos de indios michoacanos— el depositario, no sólo de los bienes materiales, sino de la identidad colectiva y la cohesión social.²⁴ De este modo, el testamento se convierte en una apelación al grupo y ratifica la posesión y herencia de esas tierras como de hecho ocurrió, ya que dos años después del fallecimiento de la testadora, los indios de San Nicolás Acuitzio se presentaron ante el alcalde mayor de la provincia de Michoacán, para pedirle un trasunto judicial y legal en lengua española, con el fin de poder usar este testamento como título legal en defensa de las tierras del hospital.²⁵ Finalmente, en 1639 quedarían aprobados los autos de donación y legado que Ana Ramírez hizo en favor del hospital de San Nicolás de dicha población.²⁶ En cierta manera, este testamento se convirtió en un título primordial.

En el caso de los testamentos de don Constantino y don Fernando, ambos caciques y descendientes de la estirpe real, nos encontramos con documentos destinados a perpetuar los bienes materiales y evitar que “caigan” en manos indebidas. Sin embargo, éstos no se dirigen a la colectividad, sino al reducto familiar. En su testamento, redactado tam-

²³ “El testamento de doña Ana Ramírez...”, *op. cit.* [20], p. 190.

²⁴ Sara Sánchez del Olmo, *Los hospitales de indios en Michoacán: el proyecto de Vasco de Quiroga y su evolución (1536-1639)*, tesis, Universidad de Valladolid, 2003.

²⁵ “El testamento de doña Ana Ramírez de Acuitzio...”, *op. cit.* [20], p. 189.

²⁶ AGN, *Indios*, v. 11, exp. 198-203, f. 163v-170.

bién en tarasco, don Fernando Titu hace repaso de sus bienes patrimoniales que deja en herencia a su esposa y sus hijos legítimos. Afirma que ellos deben heredar “todo mi haber [...] posesiones de tiempo inmemorial, lo cual yo he venido guardando”. Don Fernando deja patente cuál será el destino del patrimonio familiar al decir que “los bienes de herencia vienen por la descendencia” y disponer que esto debe cumplirse “hasta que termine mi linaje”.²⁷

En el caso de don Constantino ya hemos señalado las dificultades que el cacique tuvo para defender sus tierras de la invasión, no sólo de españoles, sino también de indígenas. Los pleitos que mantuvo para perpetuar sus derechos sobre su cacicazgo fueron innumerables.²⁸ No resulta extraño su interés por utilizar este documento escrito que legitimaba sus posesiones, en el nuevo contexto. Don Constantino murió sin descendencia “legítima”, pero había tenido varios hijos naturales antes de sus dos matrimonios. En su testamento ordena que sus bienes sean vendidos y se entregue a sus hijos naturales la parte establecida por las leyes. Lo más interesante es que en ese documento reclama que les sean entregados a éstos copias de los papeles y cédulas reales propias del cacicazgo, de modo que sus hijos “se conozcan, separen de los demás naturales y usen sus derechos, ellos y sus hijos, como caciques y principales que son”.²⁹

Los tres testamentos muestran cómo esta práctica cultural hispánica fue vista y utilizada por las elites como un mecanismo de defensa para salvaguardar sus bienes, perpetuar su patrimonio material y decidir su destino en el más allá. Pero aunque la defensa del patrimonio, sin duda, fue una de las razones fundamentales que condujeron a la difusión de la práctica de testar entre los indios, no hemos de perder de vista que los testamentos constituyeron además un mecanismo de defensa y preservación de la memoria.³⁰

Sin embargo, lo que estos tres testamentos muestran es que esa defensa de la memoria no fue unidireccional ni siquiera entre las elites: en mi opinión, el testamento de doña Ana Ramírez refleja la necesidad de supervivencia de un pueblo, la preservación de la memoria colectiva, mientras que los testamentos de ambos caciques manifiestan el esfuerzo por la continuidad del linaje, elemento fundamental para la conservación de las elites indias dentro de la sociedad colonial. Testar

²⁷ “Testamento de don Fernando Titu Vitsiméngari”, *Anales del Museo Michoacano*, año primero (Morelia 1888-1891), p. 179-181.

²⁸ Delfina E. López Sarrelangue, *La nobleza indígena de Pátzcuaro...*, op. cit. [6], p. 218.

²⁹ *Ibidem*, p. 317-322.

³⁰ Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 287.

significaba también un modo de mantener el poder que desde tiempo inmemorial disfrutaban y que — pese al nuevo contexto y las nuevas condiciones— trataban de mantener. De ahí las referencias a las posesiones inmemoriales, a la descendencia, al propio linaje... Los testamentos fueron así un medio de legitimación de las elites como grupo privilegiado, ya que en esos documentos permanecía escrita la memoria y los bienes del linaje, así como también sus legítimos derechos, diferenciados y exclusivos, que les permitían — como bien señala don Constantino— “separarse de los demás naturales”.

Otro de los aspectos interesantes que revelan estos testamentos son los requerimientos sobre el entierro y las misas *post mortem*, la encomienda del alma de los difuntos y, sobre todo, la disposición acerca del lugar donde habían de ser enterrados. Doña Ana Ramírez fue enterrada en la iglesia del pueblo de San Nicolás de Acuitzio; don Fernando Titu estipuló ser enterrado en la iglesia de San Francisco de Pátzcuaro, frente al altar de la virgen del Rosario, y don Constantino Bravo, en la capilla de la Expiración del Hospital Real de los Naturales, fundado en la ciudad de México por su abuelo paterno, don Constantino Bravo Cazonci, para la congregación de los tarascos.³¹ Los tres escogieron como última morada “vecindad al cielo”, para poner en evidencia su estatus y su poder social ante el resto de la comunidad.

Los lugares escogidos como sepultura por los nobles tarascos, durante el primer siglo de la dominación colonial, son otra prueba evidente de cómo las diferencias sociales establecidas en torno a la ritualización y “celebración” de la muerte fueron pronto “interiorizadas” por las elites indias michoacanas.

Cuando Vasco de Quiroga, el primer obispo de Michoacán, decidió trasladar la sede episcopal de Tzintzuntzan — la antigua capital del reino tarasco— a Pátzcuaro, sufrió en un primer momento el rechazo de las elites indias. No obstante, superados los primeros enfrentamientos, éstas optaron por establecerse en la nueva capital. Vasco de Quiroga fue consciente, de que atraerse a las elites indígenas hacía posible un mayor y mejor acercamiento al resto de la población, por lo que se aproximó a éstas para llevar a cabo sus proyectos sociopolíticos.

De este modo, Quiroga consiguió establecer en Pátzcuaro una congregación masiva, a la que en pocos años se trasladaron 14 000 tributarios indios, desde centros menores subordinados.³² Basalenque afirma

³¹ “El testamento de doña Ana Ramírez de Acuitzio...”, *op. cit.* [20], p. 189. “Testamento de don Fernando Titu Vitsiméngari...”, *op. cit.* [27], p. 179. Delfina E. López Sarrelangue, *La nobleza indígena de Pátzcuaro...*, *op. cit.* [6], p. 318.

³² “Relación de la ciudad de Pátzcuaro”, *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987, p. 197.

que Quiroga “trató de hacer un muy gran pueblo, convocando gente de todos los alrededores, y de la misma corte, de arte que llenó todos los llanos de caserías, y las faldas de la tierra, y llegó a tener treinta mil vecinos”.³³ Una información testimonial levantada en 1567 afirmaba que la ciudad contaba con 20 000 hombres mayores de 14 años.³⁴

Pronto, gracias a las mercedes y privilegios que le fueron concedidos, Pátzcuaro se convirtió en una de las cabeceras más importantes de Nueva España. Algunos años después de su fundación, la ciudad contaba con 50 o 60 “barrios” dentro de ella.³⁵ A pesar de la continua pérdida de población, que habría de marcar la historia de la ciudad y sus habitantes, Pátzcuaro conservó su ayuntamiento y su capacidad jurisdiccional, y a finales del siglo XVI y principios del XVII, seguía siendo el cabildo de indios más importante de los existentes en el occidente de México.

Tras el traslado de la sede episcopal de Tzintzuntzan a Pátzcuaro, Quiroga impulsó la construcción de una gran catedral, obra que le causaría no pocos quebraderos de cabeza. Mientras ésta se construía, otro edificio hacía las veces de catedral provisional. Este último fue donado a los jesuitas cuando llegaron a Pátzcuaro en 1574, por lo que se le conoce también como Templo de la Compañía. Desde los inicios, ese espacio se convirtió en un referente físico y simbólico para los indígenas del lago de Pátzcuaro.

En el llamado Templo de la Compañía fue enterrado el primer obispo de la diócesis, Vasco de Quiroga, y fueron enterrados numerosos nobles indígenas michoacanos. Tal es el caso de don Pablo Caltzontzin, el único hijo “legítimo” del “príncipe” don Antonio Huitziméngari y nieto, como se dijo, del último *cazonci* tarasco. Educado en el colegio jesuita de Pátzcuaro, anexo al Templo de la Compañía, a su muerte en 1577, fue sepultado en la capilla mayor, junto a la reja.³⁶ Lo mismo sucede con doña Isabel Beatriz de Castilleja, bisnieta del último *cazonci*, que murió el 20 de marzo de 1601 y que obtuvo —como gratitud a las grandes limosnas que había hecho al Colegio de San Nicolás— licencia para ser enterrada en la iglesia jesuítica.³⁷ Por su parte, don Juan Puruata, cacique casado en primeras nupcias con una hija del último *cazonci*, doña María Marvaquetscu, muerto en Pátzcuaro el 1 de octubre de

³³ Fray Diego de Basalenque, *Historia de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán, del Orden de NPS Agustín*, México, 1673, lib. I, cap. XX, f. 101v.

³⁴ Delfina E. López Sarrelangue, *La nobleza indígena de Pátzcuaro...*, op. cit. [6], p. 72.

³⁵ Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1986, p. 359.

³⁶ Delfina E. López Sarrelangue, *La nobleza indígena de Pátzcuaro...*, op. cit. [6], p. 178-181.

³⁷ *Ibidem*, p. 187-189.

1591, también fue enterrado en la capilla mayor,³⁸ al igual que su segunda esposa Juana de Ábrego y Castilleja —tataranieta del último *cazonci* y llamada también Juana de Garfias— y tres de los hijos de ambos, Mariana, Inés y Luis de Castilleja Puruata.³⁹

En ese mismo templo también fueron enterrados otros nobles de “menor alcurnia”, como Miguel Cuara y Pedro Pehmu, mayordomos en casa del “príncipe” don Antonio Huitziméngari, Juan Cuiris, Juan Paqui, Juan y Diego Pehmu, María Popoche, Ana y Magdalena Quentzu, Antonio Tzitziqui, y Antonio y Agustín Tzurequi.⁴⁰

Cabe señalar que no sólo la nobleza indígena pudo ser enterrada en este lugar: los indios que servían en el Colegio de San Nicolás, Catalina —la india que barrió la iglesia durante cuarenta años hasta su muerte el 24 de agosto de 1599—, o los indios del común de Guanajo, particulares bienhechores del colegio, también fueron enterrados allí. Pero estas “concesiones”, hechas por los jesuitas a “personas de la casa”, no estaban al alcance del resto de los indios. El Templo de la Compañía, especialmente el altar y sus capillas, fue un espacio reservado para los propios jesuitas y las elites indias michoacanas.

Obviamente, éste no fue el único emplazamiento escogido por la nobleza indígena michoacana como última morada. Por ejemplo, doña Beatriz de Castilleja y Puruata, otra de las hijas de Juan Puruata y Juana de Garfias, fue enterrada en la capilla del hospital de San Andrés Ziróndaro.⁴¹ Otros, como don Pedro Cuinurápeti, hijo natural del “príncipe” don Antonio y también nieto, aunque “ilegítimo”, del último *cazonci*, fue enterrado en la iglesia de San Francisco, junto al altar de la virgen del Rosario, al igual que su hijo, don Fernando Titu Huitziméngari.⁴² Uno de los recursos para asegurarse la salvación era ser enterrado lo más cerca posible de la divinidad, no es extraño pues el deseo de la antigua nobleza tarasca de ubicar su última morada en los altares de las iglesias de Pátzcuaro.

La mayor parte de los datos consignados en relación con las sepulturas de las elites indígenas corresponden a los herederos de la estirpe real tarasca. Si analizamos a profundidad los lugares de enterramiento escogidos, observamos un singular e interesante comportamiento: los miembros del linaje real legítimo y los descendientes ilegítimos del último *cazonci* fueron enterrados en espacios distintos, lo que pone en evidencia cómo, incluso dentro de las elites, existieron diferencias de

³⁸ *Ibidem*, p. 192-193.

³⁹ *Ibidem*, p. 194.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 248-256.

⁴¹ *Ibidem*, p. 196.

⁴² *Ibidem*, p. 221-222.

estatus y posición social que se proyectaron más allá de la muerte. Así, Pedro Cuinurápeti, hijo natural del “príncipe” don Antonio y nieto ilegítimo del último *cazonci*, fue enterrado —al igual que su hijo, don Fernando Titu Huitziméngari y el resto de sus parientes—⁴³ en la iglesia de San Francisco, junto al altar de la virgen del Rosario.⁴⁴

Sin embargo, los nobles pertenecientes a la estirpe real legítima fueron enterrados mayoritariamente en la iglesia de la Compañía. Se trata de un dato realmente interesante que debe ser analizado desde dos perspectivas.

La Compañía fue la catedral de Pátzcuaro hasta 1574, fecha en que tal designación pasó a corresponderle a la iglesia de San Salvador, y quedó convertida en “mera” parroquia de indios, con el traslado de la sede episcopal a Valladolid en 1580. Pese a su “pérdida de categoría”, la Compañía constituía un templo de referencia para los nuevos conversos, especialmente para las elites. Prueba de ello es que el mencionado don Pablo Caltzontzin, muerto en 1577, escogió para sepultura la capilla mayor de dicho templo, en lugar del San Salvador, en ese momento ya catedral. La “atracción” sentida por las elites hacia el Templo de la Compañía tiene varios orígenes. Por un lado, este templo contaba desde mediados del siglo XVI con una importante colección de reliquias, entre las que se hallaban huesos de múltiples santos y mártires, incluso una cabeza de las once mil vírgenes.⁴⁵ Las reliquias fueron uno de los instrumentos utilizados por los religiosos para la evangelización de los indios. Este elemento, especialmente vinculado a la muerte, constituyó como ha señalado Ruiz Guadalajara “un método eficaz de conferirle mayores elementos de sacralidad y jerarquía a los templos y monasterios que surgían en el Nuevo Mundo”.⁴⁶ Las reliquias suscitaron un gran interés entre los indios e incluso, como ha señalado Rubial García, llegaron a ser utilizadas por los caciques como un mecanismo para obtener preeminencia en las luchas entre facciones y pueblos.⁴⁷ Pátzcuaro no “escapó” a su influjo y el Templo de la Compañía se revestía de una extraordinaria sacralidad.

Sin duda, para la población indígena de Pátzcuaro, los objetos más venerados eran el cadáver incorrupto de una india beata y los restos de

⁴³ *Ibidem*, p. 221-222.

⁴⁴ “Testamento de don Fernando Titu Vitsiméngari...”, *op. cit.* [27], p. 179.

⁴⁵ Francisco Ramírez, *El Antiguo Colegio de Pátzcuaro*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1987, p. 108-112.

⁴⁶ Juan Carlos Ruiz Guadalajara, “El cuerpo, la muerte y lo sagrado en la Nueva España del siglo XVII”, *Relaciones*, v. XXIV, n. 94, primavera 2003, p. 98.

⁴⁷ Antonio Rubial García, “Cuerpos milagrosos. Creación y culto de las reliquias novohispanas”, *Estudios de Historia Novohispana*, v. 18, 1998, p. 14.

Tata Vasco, es decir, el cuerpo del primer obispo de la diócesis, Vasco de Quiroga. Ambos también se encontraban enterrados en el Templo de la Compañía. El aprecio que los indios michoacanos sintieron por Quiroga hizo que poco tiempo después de su muerte fuese considerado y respetado por éstos como un santo. Pronto comenzaron a circular entre los indios historias de apariciones y milagros relacionados con él,⁴⁸ incluso el intento de trasladar sus restos a la nueva sede episcopal en Valladolid estuvo a punto de provocar una rebelión indígena, en Pátzcuaro. Los tarascos se opusieron férreamente a ello hasta el punto de sacar la cabeza del obispo de su tumba, ocultarla en el altar mayor y colocar una inmensa losa encima de la sepultura del obispo. Sin duda, era su reliquia más preciada.⁴⁹

El Templo de la Compañía era considerado un espacio sagrado, lleno de “muertos privilegiados”: santos, mártires, beatos y protosantos moraban en él; no es extraño entonces que fuese el lugar escogido por la antigua estirpe real legítima como última morada. Allí estaban próximos a las reliquias, fuente inagotable de bienestar espiritual. Pero además, allí se ubicaban al lado del que consideraban un santo desde fechas tempranas, *Tata* Vasco, con seguridad quien moraba ya en el cielo y podía interceder por aquellos que se le “acercaban”. Era pues un espacio privilegiado y escogido al que sólo podían y debían acceder aquellos que, en la tierra, eran también los “escogidos”.

Por otro lado, no debemos olvidar que la iglesia de la Compañía poseía otro carácter sagrado, más antiguo y escondido —aunque quizá no olvidado—, ya que se levantaba sobre lo que había sido el principal asiento de los cúes, sacrificaderos y templos prehispánicos tarascos. De este modo, una vez enterrados, los restos de la estirpe real legítima descansaban sobre los restos de los antiguos templos en los que sus antepasados rendían culto. Es difícil no pensar que, al menos durante este primer siglo de la colonización, pudo permanecer entre la estirpe real cierto deseo de mantener viva —aunque fuera bajo tierra— la vinculación con su pasado. Al escoger dicho emplazamiento, de algún modo, vinculaban la tradición con el presente, el culto del pasado con la nueva fe. Ese doble juego entre la pervivencia y la apropiación caracterizó a las elites michoacanas durante la mayor parte de la época colonial.

De esta manera, ese espacio privilegiado por nuevas y antiguas razones se convirtió en una “seña de identidad” de las elites indias: el linaje legítimo descansaba sobre el suelo sagrado, aquel que desde tiempo inmemorial había sido, y seguía siendo, un referente religioso.

⁴⁸ Francisco Ramírez, *El Antiguo Colegio...*, op. cit. [45], cap. IX, p. 88.

⁴⁹ Juan C. Ruiz Guadalajara, “El cuerpo, la muerte y lo sagrado...”, op. cit. [46], p. 100.

Pero la vigencia del poder y el estatus de las elites indias en la ritualización y “celebración” de la muerte no se manifestaba sólo por el lugar escogido como sepultura, sino mediante el modo en que fueron sepultados. Es posible observar entre la antigua nobleza michoacana lo que Ariès denominaba “el sentimiento de familia”.⁵⁰ Tanto el linaje real legítimo, como el “ilegítimo”, enterraron juntos a sus miembros, en lugares donde reposaban padres, hermanos, hijos o esposas, o como señala en su testamento el propio don Fernando Titu, en el lugar “donde reposan mis parientes”. Mantener unidos a los miembros del linaje más allá de la muerte estaba vedado para los indios del común y que sólo las elites indias se podían permitir. Para ellas, preservar la memoria de sus miembros constituía un ejercicio de pura supervivencia como grupo.

Las nuevas prácticas rituales y “celebrativas” en torno a la muerte, introducidas en Nueva España a raíz de la conquista, fueron pronto asumidas por la población indígena, especialmente por las elites. Conceptos como “bien morir”, ejemplificado por medio de los testamentos, o “descansar en paz”, simbolizado a través de una sepultura “vecina del cielo”, fueron incorporados al universo de sus creencias. Los testamentos y los lugares escogidos para el enterramiento fueron instrumentos para remarcar el estatus y la posición social de los miembros de las elites indias. Con ellos dejaron patente, ante españoles e indios del común, que se sabían diferentes y, como tales, morían diferentes y debían descansar en lugares privilegiados y escogidos. La muerte y los muertos sirven a los vivos para expresar su lugar en la sociedad.

⁵⁰ Philippe Ariès, *Historia de la muerte en Occidente*, Barcelona, El Acantilado, 2000, p. 177-191.