



La muerte y los niños
Exequias novohispanas y mexicanas a sus
bienaventurados angelitos
María del Carmen Vázquez Mantecón

México
Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas
Figuras
(Divulgación 13)

Primera edición impresa: 2018

Primera edición electrónica en PDF con ISBN: 2021

ISBN de PDF: [en trámite]

<https://ru.historicas.unam.mx>



Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0
Internacional
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>

©2021: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Algunos derechos reservados. Consulte los términos de uso en:

<https://ru.historicas.unam.mx/page/terminosuso>

Se autoriza la consulta, descarga y reproducción con fines académicos y no comerciales o de lucro, siempre y cuando se cite la fuente completa y su dirección electrónica. Para usos con otros fines se requiere autorización expresa de la institución.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



REPOSITORIO
INSTITUCIONAL
HISTÓRICAS
UNAM



La muerte y los niños

Exequias novohispanas y mexicanas a sus bienaventurados angelitos

María del Carmen Vázquez Mantecón



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

LA MUERTE Y LOS NIÑOS
EXEQUIAS NOVOHISPANAS Y MEXICANAS
A SUS BIENAVENTURADOS ANGELITOS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

Serie Divulgación / 13



MARÍA DEL CARMEN VÁZQUEZ MANTECÓN

LA MUERTE Y LOS NIÑOS
EXEQUIAS NOVOHISPANAS Y MEXICANAS
A SUS BIENAVENTURADOS ANGELITOS



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MÉXICO 2021

Vázquez Mantecón, María del Carmen, autor.

La muerte y los niños : exequias novohispanas y mexicanas a sus bienaventurados angelitos / Primera edición | México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2021
| Serie: Divulgación ; 13.

Primera edición: 2018

Primera edición en PDF con ISBN: 2021

D. R. © 2021, Universidad Nacional Autónoma de México
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria
Coyoacán, 04510. Ciudad de México

ISBN [en trámite]



Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>

Impreso y hecho en México

La muerte y los niños
Exequias novohispanas y mexicanas a sus bienaventurados angelitos

se terminó de producir el XX de XXX de 2021. La edición en formato electrónico PDF (15 MB) estuvo a cargo del Departamento Editorial del Instituto de Investigaciones Históricas, Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México.
Participaron en la edición: Rosalba Cruz (edición del proyecto), Natzi Vilchis (edición técnica y producción).

QUÉ DICE LA TEOLOGÍA

Para entender las particularidades de la liturgia católica con respecto al tratamiento de los infantes fallecidos, es necesario remontarse a la Alta Edad Media, que se preocupaba de que sus fieles no murieran en pecado original, ya que de hacerlo, estarían destinados irremisiblemente a la condenación eterna.¹ El Concilio de Trento —ocurrido entre 1545 y 1563— se manifestó a favor de la doctrina de ese pecado primario, en la que comprendían a los niños, lo que explica su insistencia en la premura por que recibieran el agua bautismal. El decreto a propósito señaló que “aun los párvulos que no han podido cometer pecado alguno personal reciben con toda verdad el bautismo en remisión de sus pecados para que se purifique la regeneración en ellos lo que contrajeron por la generación”.² A partir de ese sínodo, Pío V dio a conocer el *Catechismus Romanus ad Parochos* —conocido como el Catecismo Romano— en el que se refrendaba la disposición sobre la urgencia de bautizar a los recién nacidos,³ sin hacer la menor alusión (como tampoco se

1 Fernando Martínez Gil, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Madrid, Siglo XXI, 1993, p. 496.

2 *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento, traducido al idioma castellano por D. Ignacio López de Ayala, con el texto latino corregido según la edición auténtica de Roma publicada en 1564, con las licencias necesarias*, Barcelona, Imprenta de Benito Esponza, 1845, p. 34-37.

3 *Catecismo Romano. Promulgado por el Concilio de Trento*, Barcelona, Editorial Litúrgica Española, Sucesores de Juan Gili, 1926.

hizo en los decretos de Trento) al modo en el que debía enterrarse a los niños que murieran una vez bautizados y antes de alcanzar el uso de razón.

Sería hasta la primera década del siglo XVII cuando la liturgia dio cabida en sus reglas a las “exequias de los párvulos” en el *Rituale Romanum* de 1614 en cuyo título VI, capítulo 6, fue señalado, exclusivamente, que los bautizados no debían sepultarse en las tumbas comunes (como se acostumbraba en la antigüedad) y que el toque de campanas no podía ser lúgubre sino festivo. En el capítulo siguiente, además de agregar los salmos y oraciones apropiados (en uno de los salmos les llaman “Beati immaculati”) el párroco, entre otras cosas, debía portar una estola blanca, una cruz en la mano y hacer aspersiones con agua bendita, indicando sólo que al infante se le pondría en la cabeza una corona de flores de hierbas aromáticas “en señal de su virginidad y la integridad de su carne”.⁴

Es pertinente, sin embargo, preguntarse sobre el origen que pudo tener el uso de la palabra “angelito” —y la creencia de que lo eran— en el contexto de la muerte infantil. Con respecto a la creación y función de los ángeles, no hay nada escrito en el Antiguo Testamento, aunque sí encontramos una respuesta en el *Catecismo Romano*, en el que queda señalado que “juntamente con el cielo corporal, creó Dios innumerables ángeles, que son naturalezas espirituales para que le sirviesen y asistiesen, a los cuales desde el primer instante de su ser adornó con su gracia significativa y

4 1614, *Rituale Romanum, Pauli V Pontificis Maximi, Jussu Editum Aliorumque Pontificum Cura Recognitum Atque Auctoritate SSMI D. N. PII PAPAE XI, Ad norman, codis juris canonici accomodatum, Editio Juxta Typicam Vaticanam*, Lauda-te Dominum Liturgical Editions, 1925, p. 173.

los dotó de elevada ciencia”,⁵ asunto que poco tendría en común con el quehacer de los párvulos difuntos. Empero, es importante registrar que, por lo menos desde la vida de las colectividades medievales, se empleaba a los niños como símbolos de pureza para interceder ante Dios (ya fuera en las procesiones penitenciales o en las peregrinaciones en tiempo de Cruzadas para solicitar la ayuda divina contra los turcos),⁶ lo cual está mucho más cerca del sentido que, en la España renacentista y barroca, tuvo considerarlos de modo especial. Es en los años treinta del siglo XVII cuando hay testimonio de que fue formalizado que se dijera una “Misa de Ángeles” por un niño fallecido en señal de regocijo.⁷ Posiblemente, al denominar de ese modo a ese oficio religioso, se trataba de emular la solemne y medieval *Missa de Angelis* o Misa Gregoriana (originada en el siglo IX) cuyo carácter era pura y enteramente festivo. La vigencia de esa costumbre a lo largo de ese siglo XVII se corrobora en la cédula real de 1693, donde se estipula que sólo se permitirían ataúdes de color y de tafetán doble en los de los niños, “de quienes la iglesia celebra misa de ángeles”.⁸ En

5 *Catecismo Romano. Promulgado...*, p. 31.

6 William Christian, *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*, Madrid, Nerea, 1990, p. 264-266.

7 Felipe de la Cruz, *Tesoro de la Iglesia en que se trata de Indulgencias, Jubileos, Purgatorio, Bula de Difuntos, Últimas Voluntades y Cuarta Funeral*, Madrid, Diego Flamenco, 1631, f. 216, citado por Fernando Martínez Gil, *Muerte y sociedad...*, p. 592-593.

8 Real Cédula del 22 de marzo de 1693 referida a los lutos por todas las clases sociales, en Ángel González Palencia, *Disposiciones complementarias de las Leyes de Indias*, Madrid, Ministerio del Trabajo y Previsión, 1930, t. II, p. 259.

la práctica cotidiana de los sepelios católicos a partir de entonces, se iría imponiendo, poco a poco, además de los rezos especiales (la “Misa de Ángeles” se perdería con el paso del tiempo), una actitud de alegría ante el deceso de las criaturas que tuvieron la fortuna de recibir el sacramento del bautismo, a las que adornaban con flores aromáticas y vestían con túnicas blancas o celestes y a las que popularmente se empezó a nombrar “angelitos”, por la creencia de su tránsito directo al Paraíso, donde abogarían, según los progenitores, por los que todavía sufrían las penalidades de este mundo.



Los Concilios Provinciales Mexicanos de 1555, 1565 y 1585 no aludieron a la manera en que debían hacerse los funerales de los párvulos, asunto que sí sería detallado en los catecismos que se escribieron y circularon ampliamente en la Nueva España, sobre todo a partir del siglo XVIII. Igual que sus modelos españoles, se refieren también, y por supuesto, a las características del “bautismo” de los infantes. Es el caso del famoso *Manual de párrocos conforme al Ritual Romano* del jesuita oriundo de Puebla Miguel Venegas, publicado por primera vez en 1731, que fue reeditado varias veces a lo largo de esa centuria y durante la primera mitad del XIX. Con respecto al bautizo, consignó que “el Sacramento les era tan necesario” que se tenía que hacer cuanto antes, poniéndoles un nombre que no fuera “obsceno, fabuloso o ridículo”, dado que serían reengendrados en Cristo y alistados en su milicia, negándose, por lo tanto,

cualquier sepultura a los niños que no hubieran sido bautizados.⁹ No podía administrarse ese sacramento a un niño que estuviera todavía dentro del vientre materno, pero sacada la cabeza y amenazado de muerte, podía hacerse, siendo válido si lograba salvar la vida. Era tan urgente y legítimo este tipo de bautismo, que en el caso de nacer muerto, obtenía el derecho a ser enterrado en lugar sagrado. Hubo en este escrito una vaga definición sobre lo que se comprendía con la voz niño, al referirse a los que murieron “antes de llegar a los años de discreción” (o “antes del uso de razón”). Con respecto a las costumbres que dejarían honda huella en el hábito de tales funerales entre la población, estaba el toque de campanas “de repique”, esto es, no lúgubre; el que su vestimenta fuera “de acuerdo a su edad” con coronas de flores o yerbas aromáticas en señal de su virginidad; el rito del sacerdote diciendo salmos y oraciones y rociando el cuerpo con agua bendita tanto en la casa, en el templo, como en el momento de la inhumación, no siendo esta última en sepulcros comunes sino separados debido a su inocencia, tanto en los cementerios como en las iglesias.¹⁰

En la reimpresión de ese manual en 1766 (ocurrida dos años después de la muerte de Miguel Venegas), cuya revisión estuvo a cargo del también jesuita Juan Francisco López, hubo algunos añadidos que resultan interesantes a los pormenores de

9 Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México [en adelante FRBNM], *Manual de párrocos para administrar los Santos Sacramentos y ejercer otras funciones Eclesiásticas conforme al Ritual Romano, escrito por el padre Miguel Venegas de la Sagrada Compañía de Jesús*, con licencia de los Superiores, en México por Joseph Bernardo de Hogal, 1731, p. 7, 16, 90, 91.

10 *Ibidem*, p. 107-109.

este escrito. Se aclaró la diferencia entre infante y niño, siendo los primeros “los pequeñuelos que aún no tienen edad para hablar” y los segundos “los que ya andan, hablan, etc., pero aún no han llegado a los siete años de edad y estos son los que aquí se entienden por el nombre de párvulos”, aunque fue subrayado el hecho de que, si bien antes de los siete años no se tiene uso de razón, en el caso de que “la malicia” supliera la edad, si uno de estos párvulos moría, debía ser enterrado como adulto. Se aceptaba para entonces que los menores pudieran ser bautizados con un nombre “extravagante” y que pudieran ocupar un lugar en los sepulcros de sus mayores, mientras, de acuerdo con el Segundo Concilio Mexicano ocurrido dos siglos antes —1565—, continuaba la prohibición de imponer a los niños indios “los nombres de su gentilidad o de los santos del Antiguo Testamento”.¹¹ Al hablar del atuendo a propósito, revela cuál era la costumbre al mediar el siglo XVIII, ya que apuntó que “el uso común” era amortajar “a los pequeñuelos de cualquier sexo con vestido talar (hábito) de color blanco... salpicado de estrellas de plata u oro batido”, con una corona de flores naturales o artificiales en la cabeza y con una cruz de cera (para que fuera blanca) en una mano y un ramillete de flores en la otra como

11 FRBNM, *Manual de Parrochos, para administrar los santos sacramentos, y executar las demás sagradas funciones de su ministerio. Escrito por el P. Miguel Venegas de la Compañía de Jesús [...]*, Imprenta del Colegio Real de S. Ignacio de la Puebla, 1766, p. 388-389.

símbolo de su pureza original, aunque también acotó que en la Nueva España, era “muy usado” amortajarlos con hábitos de alguna orden religiosa.¹²

En el año de 1802 fue editado en Cádiz un libro con las reglas para el enterramiento y funerales de los cristianos según el ritual de la Iglesia católica, que permite corroborar la permanencia de la costumbre, sin mencionar que los niños difuntos previamente bautizados formarían parte en algún momento de las huestes angélicas. El texto recoge algunos pormenores que, para el caso mexicano, son de mucha utilidad para entender viejas y nuevas prácticas (como, por ejemplo, el uso de las velas o sobre el pago de derechos parroquiales), o incluso, en conflictos suscitados entre las autoridades eclesiásticas y los fieles, según se verá más abajo. Esas reglas o instrucciones fueron escritas por el cura Pedro Gómez Bueno, quien puso a disposición lo que podría llamarse el mínimo común denominador que la Iglesia exigía observar en el entierro de los párvulos a partir de lo prescrito en el *Ritual Romano* de inicios del siglo XVII. Además de insistir en la necesidad de su bautismo como “la puerta por donde uno se hace miembro de la Iglesia y heredero del cielo”, de las flores y guirnaldas en señal de su inocencia bautismal, de las sepulturas aparte como muestra de distinción y del toque festivo de las campanas, los párrocos debían tener mucho cuidado de que no se omitiera “el antiquísimo rito” de portar, sin avaricia, velas o cirios encendidos. Fueron, por último, detalladas las razones que tenía la Iglesia en determinar un sitio separado para

12 *Ibidem*, p. 389.

los cadáveres de los párvulos: se trataba de cuerpos de “Bienaventurados” que según la fe, habían de “resucitar gloriosos algún día” para gozar “los dotes de la eternal Gloria”.¹³

En cuanto a los derechos que los deudos debían pagar por exequias u oficios mortuorios, aunque éstos eran determinados en cada diócesis, había premisas generales de las cuales partir, que podemos conocer en las instrucciones que recogió Gómez Bueno. En teoría, los curas se debían contentar con las limosnas acostumbradas o señaladas por el ordinario y enterrar a los pobres sin interés alguno, “poniendo a sus expensas las luces precisas”, porque la Iglesia católica había prohibido siempre hacer contratas por sepulturas, exequias y aniversarios. Era reconocido al mismo tiempo, que esa institución había fomentado “la piadosa y laudable costumbre” de contribuir a favor “de las fábricas de las iglesias y en el sustento de los párrocos”, fundamentada en la opinión de Santo Tomás de Aquino, a propósito de que los fieles estaban obligados “por derecho justo aún natural”, sobre todo en el caso de los que no recibían diezmos ni primicias. Aún más, la usurpación de esos derechos parroquiales se consideraba como pecado mortal y los obispos podían obligar a los diocesanos a su cumplimiento, mientras los clérigos podían exigir “sus justos derechos o arancel eclesiástico” en los funerales de las personas “pudientes”. Y no obstante la insistencia de que a los pobres

13 *Instrucciones mortuorias o Reglas para los enterramientos y funerales de los fieles difuntos en los pueblos cristianos según el ritual de la Iglesia Católica y órdenes de nuestros soberanos [...], por Don Pedro Gómez Bueno, cura propio y más antiguo del Sagrario de la Santa Iglesia Catedral de Cádiz [...], Cádiz, Imprenta de la Casa de Misericordia, 1802, p. 16, 30, 41, 43 y 53.*

los debían enterrar “graciosamente” aunque “con cierto decoro”,¹⁴ la obligación de los fieles de contribuir para la manutención de su templo y de sus sacerdotes suscitaría la mayor parte de las veces la inobservancia de lo anterior, basados estos últimos, con la anuencia de sus superiores, en una ambigua interpretación de lo que podría entenderse por personas acomodadas.

14 *Ibidem*, p. 28-29.

EL MODELO LITÚRGICO Y LA PRÁCTICA HISPANA

No se han dado a conocer referencias sobre exequias de infantes en la España campesina y tradicional entre los siglos XVI y XVIII, pero sí de algunas sucedidas entre su nobleza y sus sectores altos. Es el caso, por ejemplo, de las que tuvieron lugar en El Escorial en 1659 para el infantito de diez meses de edad Fernando Tomás Carlos, hijo de Felipe IV y Mariana de Austria, descritas con detalle en el diario de viaje del francés Francisco Bertaut. En su trayecto al monasterio, acompañaron al cadáver medio centenar de guardias a caballo, un mayordomo, algunos gentileshombres “de boca” y cuarenta frailes montados en mulas con cirios encendidos en las manos. El cofre con el cuerpo fue sujetado a unas parihuelas —que en cada una de sus cuatro esquinas tenía un farol de vidrio con muchas velas llameantes— y era llevado por mulas con caparazones de tisú de plata. Lo recibieron cerca de ciento cincuenta religiosos, y el prior, según la costumbre, hizo jurar al mayordomo que se trataba del infante. En cuanto al comportamiento de la corte en Madrid, mientras los embajadores sondeaban si serían recibidos para complimentar sus condolencias a unos monarcas que no asistieron al entierro de su hijo, “nadie se vistió de luto”, citando ese viajero las mismas palabras del rey, quien habría dicho que “era preciso no mezclar la tristeza, entre la alegría de la paz y de un matrimonio”,¹ asuntos

1 Citado por Máximo García Fernández, “Don Quijote dio su espíritu,

mundanos que, al menos hacia el público, no estaban asociados con el gozo por un ángel que habría alcanzado la Gloria eterna.

Escribió Philippe Ariès que durante la Edad Media francesa y en casi todo su siglo XVI, los cuerpos de los pobres (de niños y adultos) eran arrojados en las grandes fosas comunes, pero también se hacía con los de las pequeñas criaturas de los ricos. La situación empezó a cambiar a principios del siglo XVII, siendo posible encontrar, a partir de entonces dentro de las iglesias, sepulturas de hijos menores de diez años de nobles o de “gente de calidad”. Sin embargo, el cementerio seguía siendo, hasta fines de esa centuria, el destino de los pequeños que no habían cumplido un año aunque fueran de las mejores familias, subrayando esto los elevados índices de la mortalidad infantil.² De igual manera, la estructura demográfica del Antiguo Régimen español estuvo marcada por esas crecidas muertes, convirtiéndose en un fenómeno “aceptado por inevitable”, en el que se aseguraban, más que de salvarles la vida, de que no murieran sin haber recibido el bautismo.³ Para el siglo XVIII hispano, hay evidencia de que, a pesar de seguir altas esas tasas de mortandad (la medicina para infantes apenas empezaba a tomar consciencia de la repercusión de la sanidad), los padres sentían profundamente su enfermedad y su muerte, mientras los

quiero decir que se murió’. Claves de la mentalidad tanática barroca castellana”, *Estudios Humanísticos. Historia*, n. 7, 2008, p. 161-200.

2 Philippe Ariès, *Le temps des gisants*, en Philippe Ariès, *L’homme devant la mort*, París, Editions du Seuil, 1977, v. 1, p. 206 y 94.

3 Fernando Martínez Gil, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Madrid, Siglo XXI, 1993, p. 589-591.

niños protagonizaron en muchas ocasiones “las situaciones más dramáticas vividas por la unidad familiar”.⁴

Un aspecto más de la muerte de los niños en la España de los Austria y de los Borbón no mereció ningún tipo de regocijo, ni siquiera de ceremonia especial de acuerdo con el *Ritual Romano* (que ordenaba sepulturas especiales). Me refiero a la de los párvulos expósitos, cuya presencia fue abundante, según se puede constatar en las actas parroquiales. Durante el siglo XVIII en Huelva, las fuentes apenas ofrecen detalles sobre la inhumación de los párvulos, dando a entender que ésta era diferente, porque se pagaban aranceles y derechos más reducidos y porque no se tocaban las campanas con tono lúgubre.⁵ Hay, asimismo, una referencia para la provincia de Zamora, donde se asienta, sin pruebas documentales, que los párvulos no recibían los mismos oficios que los adultos y no disfrutaban de algunos sacramentos a la hora de su muerte, limitándose las celebraciones a lo que en ciertos lugares denominaban “un oficio de ángel”.⁶ Para la primera mitad del siglo XIX, ya conocemos algunos datos interesantes, como el relato sobre el velorio de un niño que habría tenido lugar en el sur de España hacia 1835, “en una villa distan-

4 Gemma Cobo Delgado, “Una imagen por gratitud: exvotos de niños en la España del siglo XVIII”, en José Antonio Peinado Guzmán y María del Amor Rodríguez Miranda (coords.), *Meditaciones en torno a la devoción popular*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2016, p. 90.

5 David González Cruz, *Religiosidad y ritual de la muerte en la Huelva del siglo de la Ilustración*, Huelva, Excma. Diputación de Huelva, 1993, p. 100-102.

6 Francisco Javier Lorenzo Pinar, *Muerte y ritual en la Edad Moderna. El caso de Zamora (1500-1800)*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1991, p. 143.

te sólo una legua de Jaén”. Se debe a la pluma de José Augusto de Ochoa y fue publicado con el título de “Velatorios” en la sección de costumbres de la madrileña revista literaria *El Artista*. Según su autor, lo atrajo la música de guitarras y castañuelas, en medio de una “algazara estrepitosa” en una casa muy pobre, donde descubrió que se trataba del velatorio de un niño de cinco años de edad, muerto el día anterior. Calificó la escena como una “orgía escandalosa”, y reprodujo las palabras de la abuela, quien se habría referido a la alegría que les causaba que el alma de ese niño fuera directamente al cielo, demostrándola con música, baile y trago. Describió a la madre del infante como una moza sana y rolliza que bailaba contenta “sudando el quilo”,⁷ y terminó considerando el enorme gasto que significaba un velatorio como éstos, que llevaba a los padres a pedir limosna. Se mostró muy crítico, afirmando que ello formaba parte de la vida popular andaluza, practicada ya por los abuelos de los abuelos y dio a entender que no era común en el ambiente del que él provenía.

El asunto está mejor documentado durante la segunda mitad del siglo XIX hispano. Uno de los testimonios, muy citado por cierto, pertenece a un relato y a un grabado de la autoría de dos viajeros franceses —respectivamente el barón Charles Davillier y el famoso ilustrador Gustave Doré—⁸ quienes en 1862,

7 José Augusto de Ochoa, “El Velatorio”, *El Artista*, t. II, 1835, p. 57-58.

8 *L’Espagne par le Baron Ch. Davillier, illustrée de 309 gravures dessinées sur bois par Gustave Doré*, París, Librairie Hachette et G., 1874.

entre otros muchos lugares, visitaron Jijona (Alicante),⁹ donde se encontraron en un velatorio. Ambos juzgaron lo que vieron sin entenderlo del todo, a partir de su propia idea de lo que debía significar la muerte de un pequeño. Por fin un testimonio dio cuenta del uso de la palabra “angelito”: Davillier recogió de uno de los parientes, que la niña difunta estaba ya “con los ángeles”,¹⁰ agregando este autor que era creencia española considerar que los niños que mueren iban derecho al Paraíso y que el “proverbio *Anjelitos del cielo*”, confirmaba su regocijo “por verlos ir hacia Dios en lugar de afligirse”.¹¹

Los atrajo el rasgueo de una guitarra, la melodía de una bandurria y el “cliquetis” de unas castañuelas, encontrando, sin embargo, en una habitación de una casa de labriegos, el cuerpecito tendido de una niña de entre cinco y seis años coronada de flores y vestida “como para un día de fiesta”, mientras sentada muy cerca, la madre lloraba “con grandes lágrimas”. En esa que Davillier llamó “escena de duelo”, una pareja de jóvenes acompañados de sus castañuelas, bailaban una jota vestidos con la ropa de fiesta de los campesinos valencianos, alentados por los músicos y el canto de los invitados que formaban un círculo en

9 Según la historiadora María de Jesús Sanz, el libro publicado en 1874 correspondió a un recorrido que hicieron en el año de 1862. Véase “El Barón Davillier, viajero y coleccionista”, *Laboratorio de Arte*, n. 13, Sevilla, 2000, p. 223-240.

10 Escrito en castellano en el original.

11 *L'Espagne par...*, p. 409.

torno a la difunta.¹² En cuanto al grabado con el que Gustave Doré ilustró ese relato, al que puso por título “Une danse funèbre”,¹³ llama la atención, entre otras cosas y a diferencia de la versión del barón, la absoluta falta de regocijo, plasmada lúgubremente en los rostros y las actitudes de los protagonistas.

La importancia de alegrar el paso al cielo del alma de los niños fallecidos en la meridional Andalucía pueblerina fue expuesta hacia la misma época por otro viajero, en este caso en una pintura al óleo en la que, a diferencia del relato anterior en el que se enjuicia la situación, acá se expone con todo su exotismo, verdad, movimiento y color, dejando a la imaginación el ambiente sonoro del canto, el baile, las palmas y la música de guitarras y castañuelas que la gente congregada escenifica, fiel a la creencia de no desamparar el camino de esa alma infantil. Se debe al artista escocés John Philip (1817-1867), quien viajó a España en tres ocasiones entre 1851 y 1861, y que se hizo famoso por sus retratos de la vida de ese país. En 1864 pintó *La Gloria: a Spanish Wake* (“La Gloria: un velatorio español”), en el que con fuerza dramática, plasmó en la parte izquierda del lienzo el interior de la habitación de una casa donde yace un niño difunto, iluminado por la luz de algunas velas que no se ven, y del que sólo se aprecia la cabeza coronada de flores y el torso vestido de blanco. Su madre está en la penumbra (sentada en la parte de afuera al pie de la puerta medio cubierta por una cortina de tela que no permite ver el resto del cuerpo del

12 *Idem.*

13 *Ibidem*, p. 408-409.

infante) con la aflicción reflejada en su rostro, que se corrobora por el consuelo que recibe de una joven y por la invitación que le hace un varón para incorporarse al sarao, ejecutado por hombres, mujeres y niños con una solidaridad que parece sin fingimientos, en medio de la calle a plena luz del sol, donde se baila y se canta una jota (indicada, entre otras cosas, por las castañuelas que porta el mozo que danza) sin faltar las uvas y el abundante vino que se refresca en una botija a la sombra de una mesa.¹⁴

Otro testimonio andaluz escrito hacia 1881 proviene de la pluma de una escritora nacida en Bejigar, Jaén, quien consideró que se trataba de una aberración espantosa, admitida “con fe inquebrantable” por la vena poética de su pueblo. No se oponía a “las danzas cadenciosas” de los Seises de la Catedral de Sevilla, o incluso “a las monótonas de los gitanos” celebrando en la muerte de sus hijos “su llegada al lugar glorioso destinado a los ángeles que mueren en la inocencia”, sino a la algazara “del que prostituye el dolor sin suavizarlo con el encanto de la esperanza”.¹⁵ Señaló que era una tradición de los campesinos supersticiosos, en la que los padres afligidos aceptaban pasivamente que los vecinos

14 John Philips, *La Gloria: a Spanish Wake*, 1864, óleo sobre tela, 145.40 × 219.20 cm, National Gallery of Scotland.

15 Patrocinio Biedma, “La mujer de Jaén”, en *Las mujeres españolas, americanas y lusitanas pintadas por sí mismas*, bajo la dirección de Faustina Sáez de Melgar, Barcelona, Establecimiento Tipográfico-Editorial de Juan Pons, [1881], p. 408. Con respecto a la danza sagrada de “los Seises”, si bien era realizada por niños, ésta no estaba en relación con la muerte, llevándose a cabo, fundamentalmente, durante la Octava de Corpus.

armaran “el baile del ángel” en torno al cadáver por temor a la crítica. Aclaró a sus lectores que este aludía a la creencia de que estaban celebrando “el paso de aquella alma a la inmortalidad”, convicción que a ella le parecía admisible, siempre y cuando se manifestara “con otra forma más culta”. No dejó de apuntar la paradoja de que ese alarde de alegría no impedía que al momento de llevar el cadáver a darle sepultura los participantes lloraran a gritos, explicándola debida a “las naturalezas no educadas”, que manifestaban sus sentimientos de manera ruda y descompuesta. Sin embargo, también quiso hablar del “reverso de la medalla”, concluyendo que se trataba de gente sencilla, cariñosa, franca, buena en sus costumbres, trabajadora y honrada, asuntos que permitían olvidar “sus fanáticas aberraciones”.¹⁶ Tanto este relato de Patrocinio Biedma, como lo contado por Davillier, Doré y Phillips, a pesar de sus contrastes, confirman que en los padres de las criaturas fallecidas, además de la creencia de que debían regocijarse, también había aflicción.



En la España del siglo XX, en cuanto a datos relativos a la muerte de los infantes, destaca el cuestionario que promovió el Ateneo de Madrid en todas las regiones de España entre los años 1901 y 1902. Se trataba de conocer “el fenómeno sociológico en el campo

16 *Ibidem*, p. 409.

de las costumbres populares”, específicamente en las cuestiones de nacimiento, matrimonio y muerte con objeto de publicar un libro. Fue enviado a los corresponsales que tenía la institución por todo el país invitándolos a colaborar en la empresa, los que a su vez consultaron a otras personas, entre ellas médicos o abogados, obteniendo una respuesta casi inmediata.¹⁷ Con respecto al libro propuesto, éste nunca fue publicado, mientras los originales con las respuestas al cuestionario se perdieron durante la guerra civil. Antes de esto, en el mismo Ateneo de Madrid se habían copiado y ordenado en fichas, que en 1922 fueron donadas a la Sociedad Española de Antropología. Asimismo, en algunas regiones españolas también se guardó copia de la información que ha empezado a publicarse desde los últimos dos decenios del siglo XX.

Además de interesarse por todo lo relativo a la defunción (sepultura, mortaja, féretro, testamentos, agonía, velatorio, entierro, sepelio, pésame, comidas especiales, rezos); al culto a los muertos (creencias, conmemoraciones, día de difuntos); a los cementerios (sepulturas, lápidas, epitafios, ideas), y a los refranes y consejas, advirtieron que era muy importante tener en cuenta “la edad, el sexo y el estado que tuviese el difunto para establecer las debidas diferencias”.¹⁸ A pesar de todo, son muy escasos los datos obtenidos con respecto a los

17 Ateneo Científico, Literario y Artístico de Madrid, *Información promovida por la sección de ciencias morales y políticas en el curso de 1901 a 1902. Circular y Cuestionario*, Madrid, Est. Tipográfico “Sucesores de Rivadeneyra” Impresores de la Real Casa, 1901.

18 *Ibidem*, p. 16-20.

funerales de niños, por un lado, porque quizá no hubo en todas las localidades suficientes informantes de los sectores campesinos y porque el cuestionario no abarcó la totalidad de pueblos y villas. Por otro lado, porque salvo en algunas regiones sureñas, no se acostumbraba alegrarse haciendo una fiesta con danzas, coplas y viandas por su tránsito directo al cielo. En Asturias sólo se menciona que las cajas en las que iban los niños eran de color blanco, mientras que en Extremadura, los ataúdes de los infantes iban descubiertos y llenos de flores.¹⁹

Otra causa de la ausencia de noticias fue la temprana desaparición en la Sociedad Española de Antropología, de toda la información del cuestionario referente al culto a los muertos, a refranes y consejas y a la manera de llevar el cadáver a la iglesia, incluido el sepelio.²⁰ Resulta interesante corroborar que la costumbre del festejo se mantenía viva hacia 1905 en Alicante (donde la vieron Davillier y Doré más de treinta años antes), practicada todavía en la primera década del siglo XX en algunas localidades como Pego y Jijona, sobre todo por familias emigradas del campo. Según Rafael Altamira Crevea, ahí se le llamaba “la vela de párvulos difuntos”, agregando que si bien “antes” había sido más

19 Guadalupe González-Hontoria y Allendesalazar, “El nacimiento, el matrimonio y la muerte en Badajoz”, *Narría. Estudios de Arte y Tradiciones Populares*, Universidad Autónoma de Madrid, n. 37-38, 1985, p. 35.

20 Salvador Rodríguez y Javier Marcos Arévalo, “La encuesta del Ateneo de Madrid en Andalucía y Extremadura. Metodología y perfil sociológico de los informantes”, en *Actas do III Congreso de Historia da Antropoloxía e Antropoloxía aplicada*, Santiago de Compostela, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Estudios Gallegos Padre Sarmiento, 1997, t. 1, p. 4.

general, tendía a desaparecer. La describió como la reunión de la familia y algunos amigos en la casa en la que moría un niño, donde se pasaban la noche cantando, bailando y comiendo “en señal de regocijo por haber ido al cielo un ángel más”.²¹

En algunos pueblos de la región de Andalucía, durante las tres primeras décadas del siglo XX, todavía se acostumbraba amortajar a los infantes adornando su cuerpo con flores y se mantenía viva la tradición de que “el luto era menos riguroso o no se daba cuando se trataba de la muerte de niños pequeños”. Eran comunes, asimismo, los dichos “Angelitos al cielo, ropita al arca”, recogido en Álora, Málaga, o “Angelitos al cielo y picatostes a la barriga” citado en Jódar, Jaén, que, según un historiador sevillano, significan una respuesta cultural a las muertes infantiles producidas por las endémicas enfermedades intestinales de la época²² y, posiblemente, a la manera de festejar por el Paraíso obtenido. Famosos son también otros refranes, como el andaluz “Angelitos a la Gloria y chocolate a la barriga”, expresión referida específicamente a los velatorios de niños,²³

21 Rafael Altamira Crevea, *Derecho consuetudinario y economía popular de la Provincia de Alicante*, Madrid, Imp. del Asilo de Huérfanos del S. C. de Jesús, 1905, p. 22-23.

22 Salvador Rodríguez Becerra, “Rituales de muerte en Andalucía”, en Francisco Checa y Pedro Molina (eds.), *La función simbólica de los ritos: rituales y simbolismo en el Mediterráneo*, Barcelona, Icaria/Instituto de Estudios Almerienses, 1997, p. 139-143.

23 Fernando C. Ruiz Morales, “Algunas expresiones de la muerte en la cultura popular andaluza”, en Valeriano Sánchez y José Ruiz Fernández (coords.), *Actas de las primeras jornadas de religiosidad popular*. Almería: 1996, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1997, p. 178.

y “Angelitos al cielo y a la panza los buñuelos” que, además, se relacionaría quizás con la hispana costumbre decimonónica de comer buñuelos en la conmemoración de los difuntos. Un cronista dejó testimonio de que en Sevilla durante esa jornada, pero sobre todo a la hora del crepúsculo, la gente se agolpaba a la puerta de las buñolerías, y que en una ocasión recibió una esquila de convite invitándolo esa noche “a comer los consabidos buñuelos propios de la solemnidad del día”, sin faltar en la mesa el aguardiente y otros manjares.²⁴ En su *Manual del Folklore*, Luis de Hoyos Sáinz y su hija Nieves de Hoyos Sancho, basados en las respuestas al Cuestionario del Ateneo de Madrid (por cierto que estos autores no aludieron a los funerales de niños) apuntaron, para la España de los primeros decenios del siglo XX, que se mantenía viva la costumbre de la comida que hacían los vivos en recuerdo de sus muertos “que generalmente se realizaba en la cena familiar de Todos Santos”, en la que eran comunes las castañas asadas o cocidas, añadiendo que la venta y el consumo de buñuelos en los puestos callejeros estaba ya en desaparición, sustituidos en parte, por “el plato confiteril de los buñuelos de viento o de los huesos de santo”.²⁵

Con respecto a los buñuelos de viento, éstos se mencionan invariablemente desde *El Arte de Cozina, Pastelería, Vizcochería y Conservería* de Francisco Martínez Montiño publicado por prime-

24 Antonio Flores, *Tipos y costumbres españolas*, Sevilla, Francisco Álvarez y Cía. Editores, 1877, p. 159-162.

25 Luis de Hoyos Sáinz y Nieves de Hoyos Sancho, *Manual de Folklore. La vida popular tradicional*, Madrid, Manuales de la Revista de Occidente, 1947, p. 368.

ra vez en Madrid en 1611, pero no hay referencias a la elaboración de “huesos de santo”, ni en éste, ni en los recetarios españoles de toda la época barroca, incluido el siglo XIX. Circulan vagas noticias de que provienen de la región de Aragón o de que fueron inventados antiguamente por un monje benedictino o, finalmente, que se originaron en el siglo XVII, pero nada de esto se ha podido documentar. Durante las primeras décadas del siglo XX, se confeccionaban en España (y se hacen todavía hoy) con masa de almendra molida y azúcar. En cambio, existe la famosa tradición de la gente del pueblo en la Nueva España (por lo menos desde 1750) de elaborar, con aceite de almendra amasado con azúcar (que los novohispanos llamaban alfeñique), la reproducción de variados huesos humanos que se vendían afuera de las iglesias el 1 de noviembre, día que, entre otras cosas, se dedicaba a la visita de las reliquias de los santos acumuladas en templos y conventos. Dada la cercanía de esta fiesta con la conmemoración de los difuntos, fabricaban para la venta callejera, igualmente del mismo material, calaveritas, ataúdes, esqueletos, etcétera, característicos desde entonces de esas celebraciones en México, siendo posible, tal vez, que esa costumbre (de hacer “huesos de santo”, no del mazapán de almendra, por supuesto) se hubiera exportado a España hacia la segunda mitad del siglo XIX.



El antropólogo norteamericano Georges M. Foster, en su famoso libro *Cultura y Conquista. La herencia española de América* publicado

por primera vez en los Estados Unidos en 1960, escribió que “el baile de los angelitos era en particular característico, al menos en tiempos históricos recientes, en el litoral del Mediterráneo desde Castellón hasta el sur de Murcia y de Extremadura a las Islas Canarias” y que “existió probablemente, en la mayor parte del sur y del centro de España”.²⁶ Según él, “la muerte de un angelito” era una ocasión de regocijo, “a pesar del dolor personal y egoísta de los padres”. Como no contó con ninguna noticia anterior a 1862, dio mucho espacio a la vivencia de Davillier y de Doré que relaté más arriba, mientras su apoyo para sostener que esa costumbre estuvo presente en toda la costa mediterránea es el texto de Altamira Crevea, quien, sin embargo, se refirió sólo a la provincia de Alicante. Con respecto a su tesis de que existió mayoritariamente en el centro y el sur de España, se basó en algunos datos para la provincia de Segovia hacia 1909, a partir de lo reportado por Gabriel Vergara Martín. Éste dio cuenta de que en Prádena “y otros pueblos”, si el muerto era un niño menor de siete años de edad, una mujer tipo plañidera cantaba coplas alusivas “a la alegría que produce que vaya un ángel al Cielo”, y que en Escalona, Mozoncillo “y otros pueblos”, la procesión funeraria acompañaba al niño con música de tambor y de gaita.²⁷ También citó a Enrique Casas Gaspar en *Costumbres españolas de nacimiento, noviazgo, casamiento y muerte* [1947], quien dijera que a comienzos

26 George M. Foster, *Cultura y Conquista. La herencia española de América*, México, Universidad Veracruzana, 1962, p. 254.

27 Gabriel María Vergara Martín, *Derecho consuetudinario y economía popular de la provincia de Segovia*, Madrid, Imprenta del Asilo de Huérfanos del S. C. de Jesús, 1909, p. 44.

del siglo XX en Perelló, Tarragona, los dolientes del infante, después de volver del entierro, iban a la plaza pública a bailar “con los miembros de la familia acongojada”. Foster señala, asimismo, que en España a partir de la cuarta década de ese siglo, “el baile de los angelitos” había desaparecido por completo, agregando que “se decía” que se vio ocasionalmente durante la guerra civil de 1936 en el pueblo sevillano Viso de Alcor. Por último, llama la atención su apreciación de que en “otros tiempos”, la costumbre del baile “estuvo” ampliamente difundida en Hispanoamérica.²⁸ En la Nueva España pueden ubicarse sus huellas por lo menos desde las últimas décadas del siglo XVIII, y es posible documentar su transcurso ininterrumpido durante el siglo XIX y muchos decenios del XX. Por su parte, Agapito Rey, sin citar ninguna fuente, sostiene que en la España del siglo XVI, en los entierros de los niños había bailes, cohetes y música, porque el niño que moría inocente iba al cielo.²⁹ Ninguna crónica ni documento español insinuó, sin embargo, el uso de cohetes en cualquier forma de funeral, ni siquiera para los de los siglos XIX y XX. En México, en cambio, los cohetes se hicieron comunes e imprescindibles en los entierros de párvulos como lo demuestran algunos documentos desde la segunda mitad del siglo XVIII y perviven hasta nuestros días, como un toque singular que se suma a su fandanguera forma de regocijarse por sus niños ángeles.

28 *Ibidem*, p. 255.

29 Agapito Rey, *Cultura y costumbres del siglo XVI en la Península Ibérica y en la Nueva España*, México, Mensaje, 1944, p. 115-116.

LOS QUE MUEREN SIN CONOCER EL POLVO NI LA BASURA

En cuanto a las prácticas funerarias en la Nueva España a partir del siglo XVI, el historiador Eduardo Matos sugirió (frente a la afirmación de Agapito Rey de que la forma de las exequias de los niños provenía de España),¹ que era necesaria una mayor investigación sobre las costumbres hispanas de entonces, ya que muchas de sus características “pueden haberse introducido y mezclado con los rasgos indígenas”, proponiendo, a continuación, que debía estudiarse la tradición del entierro de los niños en los pueblos nahuas actuales para distinguir lo “autóctono” de lo que tendría su origen en el cristianismo.² Por lo pronto, es interesante recuperar los datos que dan las fuentes antiguas sobre la muerte y los entierros de las criaturas que, aunque en contextos muy diferentes y con características propias, sugieren algunos puntos de contacto, como, por ejemplo, la importancia de su virginidad y el reconocimiento especial por ella, el atuendo especial con el que son ataviados, así como su partida hacia un mundo paradisiaco. Es posible comprender esos funerales durante la colonia según el modelo

1 Agapito Rey, *Cultura y costumbres del siglo XVI en la Península Ibérica y en la Nueva España*, México, Mensaje, 1944, p. 115-116.

2 Eduardo Matos Moctezuma, *Muerte a filo de obsidiana*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1978, p. 158-159.

de la liturgia católica impuesta, pero sin restar importancia al recuerdo consiente o no, de sus propias creencias religiosas y de la coincidencia de algunas, si bien expresadas con distintos nombres, símbolos y alegorías.

Pocos autores se han referido a la infancia durante el México precolombino, pero podemos acercarnos a conocerla a partir de la cosmovisión de los antiguos nahuas. Según Alfredo López Austin, se concebía como la edad en la que el individuo estaba expuesto a los mayores peligros tanto naturales como sobrenaturales, por lo que era protegido con recursos mágicos y religiosos, “con los que se pretendía alejar las fuerzas nocivas y captar el favor de los dioses”.³ La infancia era también un período de pureza, aunque ésta no era original, ya que los niños nacían con una energía dañina generada por los apetitos sexuales de sus padres. Sin embargo, una vez lavados ceremonialmente por la partera se borraban esas impurezas, situación en la que tenían la posibilidad de comunicarse con las deidades.⁴ De acuerdo con el mismo autor, en los textos de fray Bernardino de Sahagún sólo se tratan las “actividades económicas” de los adolescentes, pero sugiere que hay que tomar en cuenta el *Códice Mendocino*, donde quedó expresada la muestra de que los niños y las niñas aprendían desde los cuatro años de edad respectivamente a cargar un recipiente con agua y a hilar el algodón. En lo que atañe a sus responsabilidades, López Austin cita a fray Toribio de Benavente

3 Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1989, t. 1, p. 324.

4 *Ibidem*, p. 326.

Motolinía, quien asentó que, en tanto que el infante no cumplía los diez años, “no podía ser castigado por hurtos u otros delitos”.⁵ La costumbre era, prosiguió este último, que los niños lactaran desde su nacimiento hasta los cuatro años de edad, lo que los convertía en criaturas “libres de los dos vínculos con la Tierra: ingerir alimentos provenientes de ella y haberse iniciado en la vida sexual”.⁶

Por lo tanto, si morían en esa etapa de su vida, su destino era ir a un lugar llamado Chichihualcuauhco o Tonacacauhtitlan de acuerdo con el *Códice Florentino* en el libro VI, donde estaba el árbol nodriza que se localizaba en la casa de Tonacatecutli (“Señor de nuestra carne”), uno de los rostros del principio supremo.⁷ Apunta Miguel León-Portilla que semejante asignación a los niños debió evocar en los frailes la imagen cristiana del Limbo. Siguiendo también a Sahagún en ese libro del *Códice Florentino*, Alfredo López Austin señala que en el Chichihualcuauhco, los lactantes iban a esperar su segunda oportunidad de vida, “bajo las ramas de un árbol de las que colgaban (como frutos) mamas destilantes”.⁸ Ahí quedó registro de que esos niños “viven en el lugar del árbol de nuestro

5 *Idem.*

6 *Ibidem*, p. 358.

7 Miguel León Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1993 [primera edición en la Universidad Nacional Autónoma de México, 1959], p. 209. Escribe además León-Portilla, que la casa de Tonacatecutli es Tamoanchan, “el lugar de nuestro origen”.

8 Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e...*, p. 358. Con respecto a ese retorno de los niños a la tierra, Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl...*, p. 209, sostiene que “esos brotes ideológicos acerca de una posible reencarnación no lograron prevalecer en el pensamiento religioso náhuatl”.

sustento; liban las flores de nuestro sustento”, porque al morir no habían conocido el polvo, ni la basura. Ese lugar es asimismo mencionado en *Primeros Memoriales* por los informantes de Sahagún (aunque con el nombre de Xochatlapan): “Dizque allá se yergue el árbol nodriza. Maman de él los niñitos; bajo él, los niñitos están abriendo constantemente la boca: de sus bocas chorrea la leche”.⁹

Otro de los destinos de los muertos según la visión del mundo mexica, nombrado Tlalocan (donde sus moradores “se mantenían en constantes regocijos” por sus ríos, vientos, nubes, un verano perenne y sus abundantes frutos de la tierra)¹⁰ era también un sitio para los niños que habían sido sacrificados en la fiesta de Atlcahualo en honor de los dioses de la lluvia. Escribió al respecto Sahagún en su *Historia General*, que para ello se escogía a los niños “de teta” que tenían dos remolinos en la cabeza y que, además, hubieran nacido en buen signo. Eran sacrificados en los montes altos, ataviados con papeles de distintos colores y aderezados con piedras preciosas, plumas ricas, mantas, maxtles y cotaras “muy labradas y curiosas”, con la cara teñida con aceite de “ulli”, y entre otras cosas, “poníanlos unas alas de papel como ángeles”. Por donde los iban llevando en andas, la gente lloraba, y era de muy buen agüero (para la lluvia o la llegada de algunas aves y de sus cantos) si los propios niños “echaban muchas lágrimas”.¹¹

9 Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e...*, p. 385.

10 *Ibidem*, p. 383-384.

11 Bernardino de Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina Quintana, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000 (Cien de México), t. I, p. 176-179.

En cuanto a esas alas, fue Sahagún el que las asoció con los ángeles cristianos, aunque, creo yo, sin ninguna connotación relacionada con los funerales de angelitos de su mundo religioso.

Por último, uno más de los destinos nombrado, Cincalco (“el lugar de la casa del maíz”, que según Alfredo López Austin se describe en las fuentes de forma muy parecida al Tlalocan),¹² fue aludido a su vez por Patrick Johansson para referir una de las moradas de los niños fallecidos.¹³ Para este autor, se trata del lugar que Sahagún describió en el libro VI donde estaba el árbol nodriza —aunque sin darle ese nombre— como el recinto al que iban los niños que murieron en su tierna niñez, a propósito del tema de la persuasión de un padre a su hijo sobre el amor a la castidad. Según el fraile, eran “bienaventurados” y “amados” y los llevaban los dioses para sí, porque eran como piedras preciosas. “Éstos —continúa— no van a los lugares de espanto del infierno, sino van a la casa de dios que se llama Tonacatecutli, que vive en los vergeles que se llaman Tonacaquauhtitlan donde hay todas maneras de árboles, flores y frutos. Y andan ahí como tzinzones que son avecitas pequeñas de diversos colores que andan chupando las flores de los árboles”. Agregó el franciscano que a estos niños y niñas cuando mueren, “no sin razón, los entierran junto a las troxes donde se guarda el maíz y otros mantenimientos, porque esto quiere decir que están sus ánimas

12 Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e...*, p. 385.

13 Patrick Johansson, “Días de muertos en el mundo náhuatl prehispánico”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 34, 2003, p. 174.

en lugar muy deleitoso... porque murieron en estado de limpieza y simplicidad como piedras preciosas y muy finos zafiros”.¹⁴

Según la etnóloga Catharine Good, los nahuas actuales del estado de Guerrero creen que los niños muertos van a un lugar especial y les atribuyen poderes excepcionales para atraer la lluvia y ayudar en la productividad de la milpa. En sus ofrendas a ellos (y en general a todos sus muertos que son en sí una ofrenda a la generosa tierra), además de comida, incluyen el esfuerzo de peregrinar, de subir un cerro alto, el desvelo, el rezo, la música y el baile, con objeto de asegurar, en un intercambio recíproco que se mantiene todo el año (no sólo en Todos Santos y Difuntos), la producción y la reproducción en el mundo de la naturaleza y en el de los hombres.¹⁵ Por su parte, Johanna Broda ha sugerido que los niños del México antiguo se identificaban tanto con la planta del maíz, como con las nubes y los aires, porque tenían similitud con los *tlaloques* (los pequeños servidores del dios de la lluvia Tláloc) y con los *ehecatontin* (ayudantes del dios del viento Ehécatl). Asimismo, señala que en Mesoamérica, la inmolación de infantes era el sacrificio más antiguo (se hacía durante los meses de mayor sequía) y pertenecía al culto de las deidades de la lluvia y de los ce-

14 Bernardino de Sahagún, *Historia General de...*, t. II, lib. VI, cap. XXI, “Del lenguaje y afecto que el padre usaba para persuadir a su hijo al amor de la castidad”, p. 572-573.

15 Catharine Good Eshelman, “La fenomenología de la muerte en la cultura mesoamericana: una perspectiva etnográfica”, en Lourdes Báez Cúber y Catalina Rodríguez Lazcano (coords.), *Morir para vivir en Mesoamérica*, Veracruz, Consejo Veracruzano de Arte Popular/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008, p. 311 y 322.

ros. Al ser sacrificados en los montes, los niños se incorporaban al Tlalocan, espacio interior de la tierra donde en la estación de lluvias germinaba el maíz, identificándose también con el grano que apenas iba a sembrarse. Concluye que, en cierta forma, los niños eran el maíz, desempeñando un papel activo en el proceso de maduración de las mazorcas.¹⁶



Con respecto a las ceremonias de conmemoración de los difuntos en el México antiguo, hay acuerdo entre la gran mayoría de sus estudiosos de que se trata de un ritual que desde la época colonial ha sincretizado la tradición mesoamericana y la cristiana. En su *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, escrita por la década de los setenta del siglo XVI, fray Diego Durán describió la fiesta que los antiguos mexicanos hacían “con todo el regocijo posible” en honra de “los niños inocentes muertos” llamada *Miccailhuitontli* (que él traduce como “fiesta de los muertecitos”) y que era una preparación para la venidera que llamaban “fiesta grande de los muertos (*Huey Miccailhuitl*) donde se les hacía a los grandes su solemnidad”.¹⁷ Señaló, a propósito,

16 Johanna Broda, “Los muertos, ‘seres de la lluvia y de las nubes’: la ritualidad mesoamericana en una perspectiva comparativa”, en Lourdes Báez Cubero y Catalina Rodríguez Lazcano (coords.), *Morir para vivir...*, p. 147-149.

17 Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995 (Cien de México), t. 2, p. 268-269.

lo que observó e indagó en el tiempo que redactaba su relato, esto es, que “en el día mismo de Todos Santos” (que el calendario cristiano estableció los días 1 de noviembre), había ofrenda a los niños difuntos porque “así lo usaban antiguamente y habíase quedado aquella costumbre”, y que volvían a hacerla el día de los difuntos grandes.¹⁸ En esa fiesta de *Miccailhuitontli* o “fiesta de los muertos pequeños”, según Patrick Johansson, “se conjuraba la muerte de los niños mediante ofrendas y ritos”,¹⁹ descritos como supersticiosos y, por lo tanto, desaprobados por fray Diego Durán en su historia.

Las fiestas anuales de difuntos del México antiguo —*Miccailhuitontli* y *Huey Miccailhuitl*—, si bien sucedían en fechas diferentes, son “las que dieron su carácter particular a los días de muertos que se celebraron el día 1 y 2 de noviembre desde los primeros momentos de la colonia”.²⁰ En el mundo indígena y rural y en buena parte del sector de los mestizos, no se reconoció el día 1 de ese mes la conmemoración de Todos Santos según el calendario de la liturgia cristiana, sino la fiesta de los muertos niños. Un cronista anónimo, hacia 1836, criticaba la superstición y el fanatismo de muchos mexicanos que ponían ofrendas a sus muertos, y no dejó de mencionar que a las criaturas, en algunos pueblos inmediatos a la capital, les colocaban trompos, pelotas, papalotes o cualquier juguete que los divirtiera.²¹ Entre algunos indios, al mediar ese

18 *Idem.*

19 Patrick Johansson, *Miccacuicatl. Las exequias de los señores mexicas*, México, Primer Círculo, 2016, p. 352.

20 Patrick Johansson, “Días de muertos...”, p. 168 y 201.

21 Anónimo, *Las calaveras borrachas claman por el chinguirito*, México, Hipólito Lagarza Impresor, 1836, p. 2.

siglo, desde la tarde del último día del mes de octubre se preparaban alimentos, candeleros de barro con cirios delgados, platos con flores y cuencos con incienso, para que el jefe de la familia invocara a sus niños muertos a disfrutar esa noche y al día siguiente de la ofrenda, en un ritual que, según escuchó decir Sartorius, era llamado “la oferta de los niños” (o la ofrenda a los niños) en el que cada uno de éstos disfrutaba de su platillo y de su cirio.²² En otras regiones del país aunque en ese mismo período (como es el caso de Cadereyta en el estado de Querétaro), se esperaba la “llegada de los angelitos” el 1 de noviembre a las doce del día en punto, para los que se preparaban velas encendidas, y a los que recibían con cohetes, repiques y risas.²³ Un antropólogo contemporáneo que estudió las costumbres funerarias de la comunidad mestiza de San Andrés Mixquic (delegación Tláhuac, Distrito Federal, hoy Ciudad de México) encontró que, si bien ya se había perdido el náhuatl (su lengua original), se mantenía vigente la creencia de que a las 12 del mediodía del 1 de noviembre, arribaban al mundo “los angelitos”, donde permanecían 24 horas jugando con los obsequios que sus deudos les dejaron en el altar y regocijándose con el olor de los abundantes guisos ofrecidos en su honor.²⁴

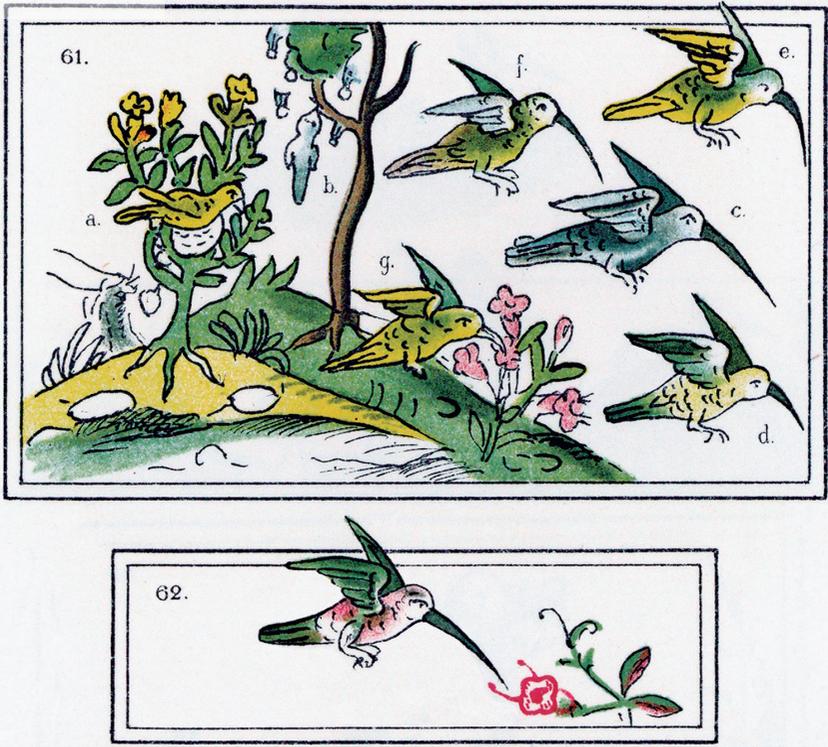
22 Carl Christian Sartorius, *México hacia 1850*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990 (Cien de México), p. 274.

23 Guillermo Prieto, *Viajes de orden suprema*, México, Gobierno del Estado de Querétaro, 1986, v. 1, p. 319.

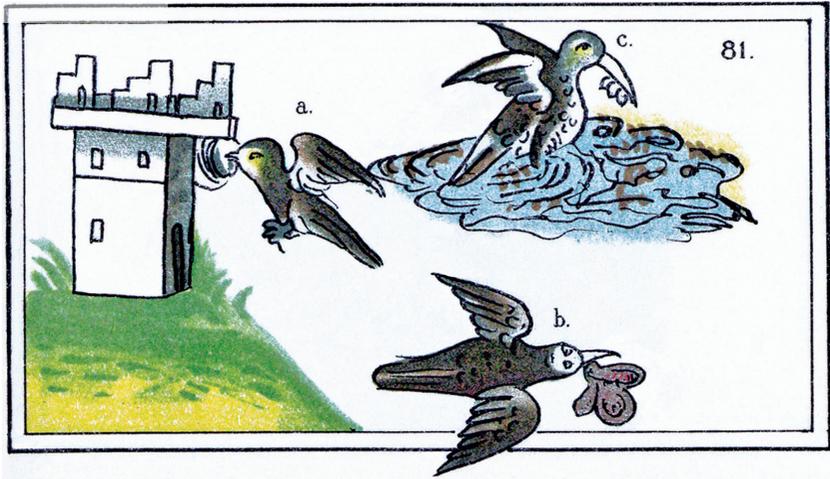
24 Jesús Ángel Ochoa Zazueta, *Muerte y muertos. Culto, servicio, ofrenda y humor de una comunidad*, México, Secretaría de Educación Pública, 1974 (SepSetentas, 153), p. 89 y 98-99.



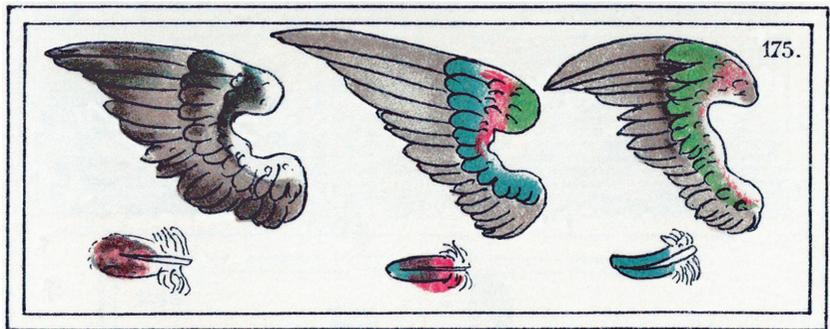
Gustave Dorée, “Une danse funèbre (Jota) a Jijona, Alicante”, *L'Espagne par le baron Ch. Davillier*,
Paris, Librairie Hachette et C^{ie}., 1874, p. 409.



Bernardino de Sahagún, *Códice Florentino*, lib. XI, lám. LXXIX, México, [editor no identificado], [s. f.], v. 1.



Bernardino de Sahagún, *Códice Florentino*, lib. XI, lám. XXX, México, [editor no identificado], [s. f.], v. 1.



Bernardino de Sahagún, *Códice Florentino*, lib. XI, lám. LXXXIV, México, [editor no identificado], [s. f.], v. 1.



Anónimo, Pintura mural en Santa Rosa de Viterbo, Querétaro,
siglo XVIII



Gabriel Fernández Ledesma, “Panes de Iguala, Guerrero”,
México en el Arte, n. 5, 1948.



Gabriel Fernández Ledesma, “Panes de Iguala, Guerrero”,
México en el Arte, n. 5, 1948.



*Escenas de la vida mejicana por Gabriel Ferry (Luis de Bellemar),
Barcelona, Alejandro Martínez, ca. 1900.*



José Antonio Bustamante, *El gran lente: fotografías del estudio fotográfico, 1930-1973*, México, Secretaría de Educación Pública/ Instituto Nacional de Antropología e Historia/El Jilguero, 1992.

FUNERALES DE PÁRVULOS EN LA NUEVA ESPAÑA

Es a partir del inicio de la segunda mitad del siglo XVIII novohispano cuando tenemos noticia detallada de algunos funerales de infantes y de las prácticas al respecto, que variarán, dependiendo de “la calidad y la esfera” y del contexto rural o urbano al que pertenecía cada niño. A fines de febrero de 1756, se puso muy grave el hijo primogénito (de poco más de dos años de edad) del virrey Agustín de Ahumada, marqués de las Amarillas. La virreina, junto con algunos familiares y 22 pobres que juntó, acudieron una tarde a la ermita de Nuestra Señora de Monserrate en la capital del reino para rezar la hora a la virgen, “suplicándole, si convenía, le diese salud a su hijo”, mandando luego repartir cien pesos entre esos 22 que la acompañaron.¹ La criatura, sin embargo, falleció a las dos de la tarde del 1 de marzo, por lo que los padres, para librarse de los cumplimientos y visitas, se trasladaron al palacio y casa de campo del Sr. arzobispo en la villa de Tacubaya, encargando que al difunto se le diese sepultura en la capilla del Rosario en el convento de Santo Domingo, lo que sucedería de manera fastuosa. Empezó todo en la mañana del día 2 en la propia capilla del real palacio, donde en una cama con colgadura carmesí de damasco de Italia reposaba el cuerpo del

1 José Manuel de Castro Santa Anna, *Diario de sucesos notables*, en José Manuel de Castro Santa Anna, *Documentos para la Historia de Méjico*, México, [s. e.], [s. f.], v. 5, p. 231.

“señorito”, en un cajón forrado de terciopelo nácar adornado por fuera con franjas de Milán de plata y tachuelas del mismo metal y dotado por dentro con sábanas y almohadas de cambray con encajes de Flandes. A la usanza de la época, el niño fue amortajado con hábito de monje Benito, aunque guarnecido con “ahogadores” de diamantes (collares que iban ceñidos al cuello), “siendo la guirnalda de los más costosos brillantes”, y fue grande la cantidad de gente que durante todo el día acudió a verlo.

Un cortejo lo acompañó en la noche adonde debía reposar, encabezado por algunos caballeros con espada en mano, la nobleza de la ciudad con los familiares del virrey, 150 frailes dominicos con hachas encendidas, el féretro cargado por cuatro niños “títulos”,² la mejor estufa del virrey con mulas y piquete, y cerrando la marcha, la infantería de palacio. Las esquilas del convento repicaron cuando el cuerpo estaba por llegar, saliéndolo a recibir el resto de los dominicos de esa comunidad que lo velaron toda la noche. Al día siguiente, fue visitado por todas las órdenes religiosas que le cantaron un salmo, por la Real Audiencia y por el arzobispo, dando entonces principio el entierro, precedido de una procesión desde el convento hasta la iglesia, encabezada por las parcialidades de los naturales de San Juan y Santiago con sus autoridades, seguida por niños del Colegio de San Juan de Letrán, infantes del coro de la catedral con el deán y cabildo de ésta, curas, párrocos, el arzobispo vestido de medio pontifical, el cuerpo del difunto cargado por miembros de la Real Audiencia y de los Tribunales, la infantería y una larga lista

2 ¿Hijos de nobles titulados de Castilla?

de funcionarios de distintas instituciones y de la administración pública, cerrando el secretario del virrey llamado Felipe Caba- llero, que tuvo en esa ocasión el papel de doliente. En el templo, el cuerpo fue colocado en un túmulo de cinco cuerpos con col- gaduras de terciopelo carmesí y cien cirios “de cera de Castilla”, y durante cerca de dos horas hubo una función de música eje- cutada por artistas “diestros”, antes de sepultar el cadáver en una de sus bóvedas con las salvas de infantería acostumbradas.³ Si alguno de los presentes o los mismos progenitores considera- ron a ese niño un “angelito”, eso no trascendió, pero sí es segu- ro que no hubo ningún baile de regocijo. No es difícil, por otro lado, entender el dolor y el duelo del virrey y de la virreina, y si bien Castro de Santa Anna no detalla la modalidad del toque de las campanas de todas las iglesias durante el tiempo que duró el entierro, es muy probable que haya sido alegre y festivo.



El cobro excesivo de derechos por parte de los párrocos novohis- panos, o la demanda de éstos para que los deudos cubrieran lo exigido, llegó muchas veces como denuncia ante las autoridades eclesiásticas, las que a su vez la podían reenviar al Provisorato para que se iniciara una investigación. El costo variaba, depen- diendo de las posibilidades económicas, y, por lo general, incluía el entierro “con cruz alta”, la mortaja, la misa de cuerpo presente,

3 *Ibidem*, p. 232-235.

la sepultura, la “ofrenda”, el pago a los indios cantores y la cera.⁴ Lo sucedido en el año de 1767 en San Gaspar Amatepec, Estado de México, es una muestra palpable del abuso en la cobranza, pero sobre todo de la decisión de toda la comunidad indígena representada por sus autoridades de República de hacer una denuncia al respecto. Según ésta, ante el fallecimiento de “un párvulo de cinco o seis meses”, los padres, “a fuerza de gran trabajo”, juntaron tres pesos y seis reales que dieron al cura interino Juan Joseph de los Reyes. Si bien éste salió de la parroquia portando la cruz para ir a la casa del infante por el cuerpo para “darle sepultura sagrada”, se detuvo en el camino argumentando que le faltaban dos pesos por el pago de derechos y aconsejándoles que lo llevaran a enterrar al pueblo de Santiago Tlatlaya. Como esto último iba “en contra de su costumbre”, sumado a que el niño seguía sin sepultura y que se quedaron sin el dinero pagado (a pesar de que habían completado la cantidad de cinco pesos), decidieron llevar el cuerpo al obispado de la ciudad de México.

En su defensa, el cura expuso que había caminado mucho y que todavía debía subir un cerro por lo que no siguió, pidiendo que llevaran el cuerpo a donde él estaba, a lo que se negaron los indios.⁵ En el obispado se ordenó remitir al difunto a la parroquia del Sagrario de la catedral para que ahí fuera enterrado y que se encaralara en la Curia al padre de la criatura. Según el veredicto del promotor fiscal, el cura no tuvo “culpa consi-

4 Archivo General de la Nación [en adelante AGN], *Indiferente Virreinal, Clero Secular y Regular*, c/e 5484-010.

5 AGN, *Clero Regular y Secular*, 1767, v. 176, e. 5.

derable”, pues “aunque hizo mal en no llegar a la casa donde estaba el cadáver” era “muy disimulable cualquier defecto que cometiese”, porque caminó fatigado del sol cuatro leguas después de las once del día sin haber comido. A éste, le hicieron firmar un recibo por la devolución de los cinco pesos cobrados, pero fue suspendido todo procedimiento en su contra, mientras establecieron que la culpabilidad era de los indios, por no haber obedecido los preceptos de su párroco. Por último, como escarmiento para los que cada día llevaban niños muertos a la ciudad de México, el padre del infante (que pasó casi dos meses preso), recibió como castigo veinte azotes.⁶

No sólo los indígenas se quejaron del abuso por parte de los párrocos en el cobro de derechos. En el mes de noviembre del año de 1782, en el pueblo de San Pedro y San Pablo Teposcolula, Antequera (hoy Oaxaca), se pidió mucho dinero por la inhumación de un párvulo proveniente de una familia con posibilidades económicas y con reconocimiento por parte de sus vecinos. La denuncia de este caso extraordinario fue dirigida al obispo de esa diócesis, tanto por el cura que dijo sentirse desairado, como por el prior del convento dominico del mismo pueblo, quien, no menos agraviado que el primero, fue el principal promotor de la disputa. Éste contó a Su Ilustrísima que el teniente de milicias urbanas de infantería española, Antonio Bea, se presentó en el convento para ajustar con él el entierro de su hijo, solicitando un lugar superior en esa iglesia y la mayor solemnidad, y que en ese momento el prior no pudo responder a cuánto ascendía el

6 *Idem.*

tanto de los derechos porque llevaba poco tiempo en el empleo. Según él, una vez que revisó los libros de recibos, halló que había pagos de ochenta, cien, o más pesos por “entierros de igual pompa y circunstancia”, por lo que pidió cien pesos porque Bea “no era de facultades cortas”, ni tenía mérito para ser dispensado, y porque era conocido por ser pródigo en los fandangos que organizaba y a los que concurría gastando el dinero con exceso. Dijo también que el abuelo del niño, don Bernardo Fernández de Arteaga, escribano real de esa provincia, trató de intervenir, señalándole que esa cantidad “*por el entierro del angelito*” era mucho, habiéndose ofrecido “entierritos de niños ejecutados con la pompa que permite el país” que no habían excedido de 25 a 30 pesos. Al prior le pareció, sin embargo, que con ello el escribano trataba de interponer su mérito; anotó además en su denuncia que era una iniciativa que el padre del niño rechazó porque tenía una mala relación con su suegro.⁷

Según siguió su relato el prior, con el apoyo de gente importante del vecindario, entre ellos un notario del Santo Oficio, Bea alardeó con sepultar al niño en otra parroquia y le envió la cantidad de siete pesos, cuatro reales (que consideraba un pago conveniente), por lo que le hizo una segunda propuesta en la que le rebajaba veinte pesos, “ajeno de codicia, pasión o capricho” según se autoelogió. Denunció que Bea no sólo no aceptó esa nueva oferta, sino que para esa misma noche, organizó “un fandango” en el que no se dejaron de disparar cámaras y cohetes y en el que “se consumieron muchos caldos” (vinos). Cerca

7 AGN, *Clero Regular y Secular*, 1782, v. 83, exp. 5. El subrayado es mío.

del amanecer, al son de clarines, chirimías y más cohetes, Bea y otros que lo acompañaban llevaron el cuerpo a la iglesia del pueblo de Achutla, donde, sin dar aviso al párroco del lugar, le dieron sepultura. Para el prior, era un atentado que a él lo había agraviado grandemente, pero aún consideraba peor, “el desprecio” con el que organizó una merienda para el día siguiente a su regreso a Teposcolula a la que invitó a muchos. Ésta, abundante en caldos y cohetes, tuvo lugar a las orillas del pueblo en la ermita de San Sebastián “entre irrisiones y mofas en sus brindis”. Terminada la fiesta, entraron al pueblo caminando acompañados con música y cohetazos, hasta la casa de Bea, donde “se multiplicó el fuego y se repitió el refresco”. Todo eso, según el prior, había escandalizado al vecindario, al grado que “los indios ignorantes” se habían unido para protestar contra el cobro de derechos,⁸ cuestiones delicadas que, sin embargo, no eran el motivo principal de su queja, sino “los ultrajes, vilipendios y mofas que hemos padecido (los curas) en este lance”. Tres días después, el obispo respondió que el asunto era de tal gravedad que debía pasarse al Provisorato, “para que... se provea lo que corresponda en justicia”.

El promotor fiscal calificó como una insolencia la actitud del teniente de milicias y al hecho como escandaloso, sentenció que él y sus cómplices estaban excomulgados y ordenó una investigación con 19 testigos. Mientras tanto, Bea preparó un escrito en su defensa. Expuso que habiendo fallecido la mañana del 3 de noviembre un hijo suyo de siete meses de edad, visitó al cura de la

8 *Idem.*

cabecera de Teposcolula para tratar de entierro, indicándole éste que debía ir con el prior para ajustar el importe. A la pregunta del último sobre la clase de pompa que pretendía, respondió, según él, que “una decente o medianamente decente y usual”. Dijo que, hacia el mediodía, recibió la carta del prior anunciándole el cobro de cien pesos, y poco más tarde otra, donde le rebajaba veinte, a lo que “sin demora”, le pasó siete y medio pesos (por ser informado que esos eran los derechos ordinarios), obteniendo por ellos un recibo “en cuartilla”, que presentó como prueba. Agregó que en la madrugada del día 4, extrajo públicamente el cadáver del párvulo para darle sepultura en San Miguel Achutla distante unas seis leguas, lo que se verificó por la tarde. Se quejó del agravio recibido y de que el cura de su parroquia no tuviera facultades “para asuntos tan céntricos”.

Ante la insistencia del prior de que se trataba de atentados cometidos contra su honor, su comunidad, en perjuicio de los derechos parroquiales y de los del cura, Bea pidió que se le oyera en justicia. Fue iniciado entonces un largo proceso que tardaría más de un año en solucionarse. El Provisorato de Antequera dictaminó excomunión a los directamente implicados y que como se había despojado a la parroquia de Teposcolula de su legítimo derecho por su feligrés (“el difunto párvulo”), mandaba que a costa del mismo Bea, el cadáver fuera restituido exhumándolo de la iglesia de Achutla “con la decencia correspondiente”, bajo la pena de “excomunión mayor”. Antonio Bea contrató un abogado para promover su defensa, quien argumentó, entre otras cosas, que exhumar el cadáver conllevaría el escándalo público

y que su cliente sí había pagado derechos a Teposcolula. El teniente de milicias recurrió inútilmente al Provisor Metropolitano, hasta que en enero de 1784, interpuso ante la Real Audiencia un recurso de fuerza, o sea, ejerció su derecho como vasallo de apelar ante la justicia del rey, frente al que consideraba un agravio hecho por la Iglesia.⁹ A nombre de Carlos III, este tribunal respondió que dentro de los quince días siguientes debía decirse si se le hacía o no fuerza, y que mientras se determinaba la causa, todos los excomulgados del caso debían ser absueltos por un término de sesenta días, “alzando y quitando cualesquiera censuras, libelos o entredichos que hubieredes (*sic*) fijado y mandado discernir”. Pocos días después, el Provisorato de Antequera puso en el correo los autos (a lo que antes se había negado en dos ocasiones) que se revisaron en la Real Audiencia hasta el mes de mayo; ésta resolvió el día 13 que, en efecto, había habido recurso de fuerza, por lo que se debían reponer “los atentados”. Por su parte, Bea pagó treinta pesos por los derechos “y no más”.¹⁰ A la postre, la justicia del monarca, más avocada a la corrección que al castigo para evitar el escándalo, llevó a un acuerdo a las agraviadas partes.

9 A propósito de la legalidad del recurso de fuerza, véase Jorge E. Traslosheros, *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La Audiencia del Arzobispado de México 1528-1668*, México, Porrúa/Universidad Iberoamericana, 2004, p. 78.

10 AGN, *Clero Regular y Secular*, 1782, v. 83, exp. 5.



Los libros parroquiales novohispanos que dan cuenta de los entierros pocas veces inscribieron en libros especiales las partidas de párvulos. Es interesante el caso de la parroquia de Santa Catarina Virgen y Mártir de la ciudad de México, porque fue de las pocas que, desde el decenio de los setenta del siglo XVIII así lo hizo, desglosando incluso en una ocasión la lista de los que eran huérfanos. Entre 1774 y 1822, esas partidas indicaban al margen izquierdo el nombre y la calidad (españoles, castizos, mestizos, o indios —que son los más frecuentes—, aunque también testimonian la presencia de moriscos y mulatos, y la esporádica de un indio cacique, una loba y una parda libre). Además, se incluía la cantidad de reales que se pagaron en cada caso, anotando a veces que había sido “de gratis”, o la leyenda “no hubo ofrenda”. Para esos mismos años, también hay libros de entierros de adultos “de todas calidades” de los que en algunas ocasiones es posible encontrar sus testamentos, pero que, asimismo, registraron la inhumación de muchos párvulos. Sólo en los de los años 1776-1777, escribieron en el margen izquierdo el número de clérigos que participaron en cada funeral infantil, siendo los más frecuentes de cuatro, en seguida los de ocho, y los menos, de seis. Otro dato interesante, entre 1774 y principios del siglo XIX, es que los derechos pagados por los párvulos eran muchísimo menores a los de los adultos y dependían de las posibilidades económicas, no de la calidad. Iban desde un real, dos, tres, cuatro, seis, o siete, hasta uno a dos pesos, pu-

diendo encontrarse, por ejemplo, varios españoles que lo obtuvieron gratis, o en el otro extremo, una española sepultada en El Carmen con el desembolso de ocho pesos.

Igualmente valioso es saber, para ese periodo, si fue enterrado en el “campo santo” de la parroquia o en el interior de la iglesia. Si bien en algunos años se asigna la misma cantidad de niños para ambos, en otros, aunque dominan los de indios en el primero, se dan muchos casos en los que el destino de algunos de éstos fue el templo, mientras no pocos infantes españoles reposaron en el camposanto. La epidemia de viruelas de 1779 afectó fuertemente a la población infantil, ya que aunque no se indicaba todavía la causa de la muerte, es abultado en esas décadas el registro de entierros de párvulos. En esas actas parroquiales se puede acceder también a las palabras con las que designaban a los niños y al acto realizado para ellos: “el cuerpo”, “el cuerpecito”, “parvulito”, “el cadáver”, “la huerfanita”, “el entierrito”. En términos generales, en la gran mayoría de los libros de entierros sea de adultos, jóvenes, doncellas y párvulos de esa parroquia de Santa Catarina, se encuentra al final de cada período un listado completo por día, donde al margen derecho, se va llevando la suma de los pagos que se hicieron. Asimismo, es común que se anote en las actas que se trata de un “hijo legítimo de...” o un “hijo de...” o de un huérfano, y llegan a haber varios casos en los que asientan que “no dieron razón de sus padres” o que se trata “de padres no conocidos”.

Al mediar el siglo XVIII en la Nueva España, de cada cuatro hijos sólo tres sobrevivían y uno moría antes de los cinco años, siendo la causa más general las enfermedades endémi-

cas; aunque habría que prestar atención, asimismo, a la edad en la que las mujeres contraían matrimonio, que era entre los 16 y los 18 años, lo que las llevaba a embarazarse muy temprano y a un elevado número de partos con poca separación entre ellos.¹¹ La Independencia y luego de ella el primer México republicano (en el que seguían siendo muy elevados los índices de mortalidad infantil) impuso hacia 1823, y perduró hasta 1829, que en los libros de defunción se dejaran de anotar las calidades y que se usara comúnmente para todos los niños el término “americano” (al bachiller que escribía las actas se le escaparon todavía en ese año algunos “español” o “indio”). Un año después ya no los nombran así y hacia 1836 comenzaron a apuntar la edad en la que fallecieron. Una década más tarde, aparecerá la indicación de la causa de su muerte, siendo las más comunes (entre ese año y el de 1867) la disentería y las deposiciones, aunque también hubo muchos casos de irritación, anginas, tos, inflamación, viruelas, tuberculosis (ahí se le llama “ético”), escarlatina, sarampión, alferecía (epilepsia), pulmonía, ictericia, del pecho, inflamación del vientre y empacho; destaca la crisis demográfica infantil que implicó la epidemia de cólera en 1850. Por último, con respecto a la política de salud pública de las Cortes de 1813 de situar a los cementerios fuera de las ciudades, se muestra que los párvulos registrados en Santa Catarina, sin importar su calidad, fueron sepultados en el “campo santo”

11 Verónica Zárate Toscano, *Los nobles ante la muerte en México. Actitudes, ceremonia y memoria (1750-1859)*, México, El Colegio de México/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2000, p. 114-115.

de Tepito (de hecho éste fue utilizado como panteón parroquial entre 1813 y 1833);¹² luego, hacia 1834, en el de Santiago, y entre 1839 y 1867, en el panteón de Santa Paula.¹³

12 Juan Javier Pescador, *De bautizados a fieles difuntos. Familia y mentalidades en una parroquia urbana: Santa Catarina de México, 1568-1820*, México, El Colegio de México, 1992, p. 366 y 368-369.

13 *Libros en que se asientan las partidas de parvulitos que se han sepultado en esta Parroquia de Santa Catharina Virgen y Mártir*, en *Entierros 1727-1867*, disponible en www.familysearch.org.

FUEGOS, AGUARDIENTES Y FANDANGOS MEXICANOS

Joaquín Bolaños, predicador novohispano del Colegio de Propaganda Fide de Zacatecas, dio a conocer, en el año de 1792, una historia novelada sobre la muerte (a la que llama “señora”), desde cuyo preámbulo apuntó las diferencias que había entre los entierros de los adultos y los de los niños, destacando que, cuando ella entraba en los cuerpos de los infantes, era recibida en las iglesias “con coëtes (*sic*) y muy solemnes repiquetes”.¹ La documentación con respecto al conflicto por el entierro del hijo del teniente de milicias Antonio Bea, en 1782, que expuse páginas arriba, alude a sus abundantes estallidos de pólvora y a que hubo variados festejos por el “angelito”, incluido un aparatoso fandango. Esto será posible apreciarlo sin falta (con más o menos detalle), en los relatos de cronistas nacionales y de forasteros desde el inicio del siglo XIX y a lo largo de toda esa centuria, sobre todo entre los indios y los mestizos. En esos escritos quedaron bien descritas las creencias que explicaban ese gozo, sea porque el niño que muere antes de los siete años es un ángel del cielo;² porque había escapado del purgatorio;³

1 Joaquín Bolaños, *La portentosa vida de la muerte*, México, Joseph de Jáuregui, 1792.

2 Gabriel Ferry [Eugène Louis Gabriel Ferry de Bellemare], *Escenas de la vida civil en México*, México, Departamento del Distrito Federal, 1973 (Colección Popular Ciudad de México), p. 59.

3 G. F. Lyon [George Francis Lyon], *Residencia en México, 1826. Diario de*

porque las almas llamadas en estado de inocencia van al cielo;⁴ porque Dios Omnipotente lo llamó a aumentar el número de sus ángeles, ocupando el lugar prometido a la inocencia;⁵ porque no estaba en pecado;⁶ por su emigración prematura a las regiones celestes;⁷ o, finalmente, porque los padres lo daban de buena voluntad al cielo para que entrara en el Paraíso “y no se vuelva a recoger las lágrimas”.⁸ Referente importante en esas narraciones resulta el uso de cohetes, que con su velocidad parecieran ayudar a esas almas a llegar más pronto y, con su estruendo, anunciar su llegada. Según el capitán de la marina real inglesa George Francis Lyon, quien estuvo en Tula en el año de 1826, durante todo el camino desde la iglesia al entierro de un niño pequeño, el padre de la criatura iba arrojando cohetes de mano (llevaba un gran bulto

una gira con estancia en la República de México, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 76.

4 Eduard Mühlentpfordt, *Ensayo de una fiel descripción de la República de México*, México, Banco de México, 1993, t. 1, p. 263.

5 Cartela de la pintura de José María Estrada al niño José Manuel Navarrete, México, 1847, en Gutierre Aceves Piña, “La muerte niña”, en *La muerte niña*, México, Museo Poblano de Arte Virreinal, Puebla de los Ángeles, mayo-octubre de 1999, p. 39.

6 John Lloyd Stephens, *Incidentes de viaje a Yucatán*, [1843], en José Iturrriaga, *Anecdotario de viajeros extranjeros en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, v. 2, p. 140.

7 Bernard Mathieu de Fossey, *Viaje a México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994, p. 199-200.

8 Carl Lumholtz, *El México desconocido. Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental; en la tierra caliente de Tepic y Jalisco y entre los tarascos de Michoacán*, México, Publicaciones Herreras, 1945, t. 1, p. 437-438. Aquí describe la costumbre de los tepehuanos.

de ellos bajo el brazo), ayudado por un hombre que portaba una antorcha de madera ardiendo.⁹ El estallido de los cohetes, además de la música y los repiques, era el anuncio imprescindible de un velorio, de un entierro infantil, y de un fandango, que confundió a más de uno.¹⁰ Entre los tepehuanos, ya hacia la última década del siglo XIX, no se acostumbraba llorar por el difuntito, pero sí encender cohetes y danzar alegremente.¹¹

No falta, asimismo, el relato de que la mejor muestra de regocijo era el “fandango” (o “un baile”), con música, cantos, zapateado y consumo de distintas bebidas y alimentos, que tenía lugar en el momento de la velación, o después de la inhumación, o en ambas.¹² Contamos con varias descripciones para la ciudad de México entre las clases menos favorecidas. Según un cronista anónimo del *Semanario de las Señoritas Mexicanas* de 1841 (aunque aludiendo al año de 1838), él fue testigo de “un sarao o lo que fuese” en la casa de una costurera del barrio de San Sebastián, amenizado por una orquesta y por músicos aficionados, en el que circularon vasitos con aguardiente, sin economizar bizco-

9 G. F. Lyon, *Residencia en México...*, p. 76.

10 Carl Christian Sartorius, *México hacia 1850*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990 (Cien de México), p. 273; y Guillermo Prieto, *Viajes de orden suprema*, México, Gobierno del Estado de Querétaro, 1986, v. 1, p. 242. Alude al pueblo de Tequisquiapan, Querétaro hacia 1854.

11 Carl Lumholtz, *El México desconocido...*, p. 437-438.

12 Véase, por ejemplo, G. F. Lyon, *Residencia en México...*, p. 76; Eduard Mühlentpfordt, *Ensayo de una...*, p. 263; Carl Christian Sartorius, *México hacia 1850*, p. 273; y Marcos Arroniz, *Manual del viajero en México*, edición facsimilar de 1858, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1991, p. 158-161.

chos y tortitas de cuajada.¹³ Ante la muerte de un niño, todos, según la apreciación de Desiré Charnay a fines de la década de los cincuenta y principios de la siguiente, se prometían “un bonito día”. Una vez enterrado, llegaban al lugar de la “fiesta fúnebre” donde comenzaban las libaciones, se preparaban los juegos, poco a poco se calentaba la juerga y se animaban los bailes en medio de una borrachera agradable.¹⁴ Según Antonio García Cubas, quien también describió las decimonónicas costumbres populares de la capital, la despedida de ese ángel en tránsito era por medio de una fiesta que empezaba en el mismo velorio con tocadores de arpa, vihuela y jaranitas ejecutando sonecillos del país, siendo el más tradicional el jarabe, que todos bailaban en pareja.¹⁵ En cuanto a lo sucedido en la provincia mexicana, estuvo la experiencia hacia 1857 de Mathieu de Fossey entre los indígenas de Santa María del Tule, Oaxaca, en la que hubo cantos alegres, instrumentos de cuerda, aplausos para marcar el compás, indios viejos que bebían jícaras de pulque y de mezcal, y mujeres preparando guisos y tortillas. Es interesante, también, que no dejara de observar que “toda esa apariencia festiva”, no bastó a la madre para contener algunas lágrimas.¹⁶

13 Anónimo, “Costumbres mexicanas. Los velorios”, *Semanario de las Señoritas Mexicanas*, t. II, 1841.

14 Desiré Charnay, *Ciudades y ruinas americanas. México, 1858-1861, recuerdos e impresiones de viaje*, México, Banco de México, 1994, p. 64.

15 Antonio García Cubas, “La verbena del día de muertos” [fragmento de *El libro de mis recuerdos*], en *Leyendas y costumbres de México*, México, Editorial del Valle de México, 1990, p. 299.

16 Bernard Mathieu de Fossey, *Viaje a México*, p. 199-200.



Algunos extranjeros juzgaron la costumbre a partir de lo que creían que debería ser el funeral de un infante. Por ejemplo, George Francis Lyon escribió, a propósito de la alegría, que a pesar de que era un deber de los cristianos resignarse en sus aflicciones, pocas mujeres de su país (Inglaterra) podrían llevar a su hijo a la tumba con porte sonriente, pudiendo, asimismo, responder por la incapacidad de los hombres para lanzar cohetes cuando les había sido quitado su primogénito.¹⁷ Horrorizado y triste, dijo haberse sentido el angloamericano John Lloyd Stephens ante el cadáver de un niño pobre que llevaban en andas hacia una iglesia, del que vio salir por su nariz “un enjambre de gusanos enormes que se crispaban sobre sus facciones”.¹⁸ Hubo casos donde se manifestó abiertamente la desaprobación y la crítica, como en el relato de Gabriel Ferry de un velorio de los “del pueblo bajo” de la ciudad de México durante la primera mitad del siglo XIX, en el que intentó transmitir un sentimiento de repulsión por esa “orgía” de vino, mujeres y juego, entre el olor fétido del cadáver, el humo del cigarro y los vapores del jerez y del chinguirito. Se confesó sorprendido por descubrir sobre una mesa el cadáver de un niño de escasos siete años con varios días de muerto, en medio de una atmósfera sofocan-

17 G. F. Lyon, *Residencia en México...*, p. 76.

18 John Lloyd Stephens, *Incidentes de viaje...*, p. 140.

te que había marchitado las flores que lo circundaban. Gritos, carcajadas, conversaciones, cantos “como de salvajes”, mujeres “oficiosas” que se hacen un deber no faltar a esas veladas, navajazos, chillidos, rezos de borrachos, profanación del cadáver al caer al suelo, en suma, una “costumbre bárbara”, una “odiosa profanación de la muerte”, que, según él, obligaba a un padre de familia a ahogar sus lágrimas y a una madre a ser víctima de una “superstición grosera” y “a llorar de desesperación” humillada por la tiranía de las costumbres.¹⁹

A Ludovic Chambon, quien visitó la capital cuando estaba por fenecer el siglo XIX, el entierro “de un angelito” por el rumbo de la Hacienda de la Castañeda le mereció decir, en un relato que buscaba cierto pintoresquismo, que “la escena era bastante original”, por los enterradores echando paladas de tierra sobre la pequeña mortaja, los indios charlando indiferentes, y al fondo, los frescos de la iglesia desvencijada en los que se veían revolotear unos ángeles con las manos juntas, mientras se escuchaba “una fanfarria” (banda), interpretando “el vals de las rosas”.²⁰ Por su parte, también hubo cronistas nacionales que dieron su opinión, como Guillermo Prieto, para quien la vista del cadáver de un niño en andas, “tieso, con los cabellos hirsutos, los ojos vidriosos medio abiertos y sin mirada”, fue un espectáculo que le generó una impresión “horrible”, calificándolo como “una pro-

19 Gabriel Ferry, *Escenas de la...*, p. 59.

20 Ludovic Chambon, “Viaje a un México pintoresco”, en Emanuel Carballo y José Luis Martínez (eds.), *Páginas de la ciudad de México, 1469-1987*, México, Consejo de la Crónica de la Ciudad de México, 1988, p. 200-201.

fanación, una irrisión”.²¹ Antonio García Cubas, quien conocía la mención del relato del funeral del niño español cerca de Jaén en 1835, externó que en México se trataba de una “importada costumbre repugnante”, que aunque creía que iba decayendo entre la gente del pueblo, era de lamentar que “no hubiera desaparecido del todo”.²² La legislación sobre policía durante el fugaz imperio de Maximiliano prohibió, posiblemente sin mucho efecto, que “en todas las poblaciones”, con motivo de la muerte de los párvulos, hubiera “diversiones o bailes llamados vulgarmente velorios”.²³

21 Guillermo Prieto, *Viajes de orden...*, v. 1, p. 242.

22 Antonio García Cubas, “La verbena del...”, p. 299.

23 “Ley sobre policía general del Imperio, Título II, Capítulo noveno, Diversiones públicas, decretada el 1 de noviembre de 1865”, en *Colección de leyes, decretos y reglamentos que interinamente forman el sistema político, administrativo y judicial del Imperio, 1865*, México, Imprenta de A. Boix, a cargo de M. Zornoza, 1865. Agradezco al historiador Antonio de Jesús Enríquez que haya compartido conmigo este dato.

EL AJUAR DE UN ANGELITO

Entre fines del siglo XVIII y las primeras décadas del XX, los atavíos de los “angelitos” mexicanos dependieron de su sector social y de los gustos de cada época. Lo más común, tanto en ambientes rurales como urbanos en todo ese largo período, era que los niños de ambos sexos portaran “un vestido talar de color blanco” en señal de su pureza.¹ Sin embargo, un hijo de virrey fue amortajado de monje Benito en 1756 (hábito blanco y escapulario negro), y hay registro para 1760 y 1802 de que a dos infantes de la élite, al menos para la pintura en la que fue retratada su muerte, los vistieron con hábito filipense (negro con casulla blanca), mientras otro, en 1805 y en las mismas circunstancias que los anteriores, fue engalanado como un vistoso arcángel cubierto de joyas, siendo de señalar que es el único caso donde el traje —alas incluidas— hace referencia al nombre popular.² Asimismo, quedó evidencia de algunas criaturas indígenas ataviadas con túnicas de papel de varios colores, una hacia 1826 en la zona minera de Tula, y otra, unos dos decenios después, en el pueblo indígena de Tecoch, Yucatán,

1 Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México [en adelante FRBNM], *Manual de Parrochos, para administrar los santos sacramentos, y ejecutar las demás sagradas funciones de su ministerio. Escrito por el P. Miguel Venegas de la Compañía de Jesús [...]*, Imprenta del Colegio Real de S. Ignacio de la Puebla, 1766, p. 389.

2 *Artes de México. El arte ritual de la muerte niña*, México, n. 15, primavera de 1992.

dominando en la segunda los colores rojo y oro.³ Por otro lado, al mediar el siglo XIX, el niño indígena queretano del relato de Guillermo Prieto estaba vestido como San Juan Nepomuceno, y hay testimonio de que entre los de cierta posición gustaban del ropaje de Inmaculada Concepción para las niñas,⁴ cuya ausencia de vida fue pintada con ese atuendo.

Un bando del virrey Bucareli del 22 de enero de 1778 insistió, basado en la real pragmática de 1693, en la impropiedad de poner colores sobresalientes en los féretros, permitiéndose únicamente en los de los niños.⁵ Estos “cajones” se usaban entre los que se autonombraban “honorables”, y, según la misma pragmática, eran solamente para el velatorio y la función de la iglesia. No hay evidencia de cómo enterraban a sus niños las clases populares coloniales, pero es plausible que no hubieran usado ataúdes, como sucedió a lo largo de todo el siglo XIX, según queda consignado en los relatos de cronistas y viajeros. Llevaban el cadáver en andas

3 G. F. Lyon [George Francis Lyon], *Residencia en México, 1826. Diario de una gira con estancia en la República de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 76; y José Iturriaga, *Anecdotario de viajeros extranjeros en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, v. 2, John Lloyd Stephens, “Incidentes de viaje a Yucatán”, [1843], p. 140.

4 *La muerte niña*, México, Museo Poblano de Arte Virreinal, Puebla de los Ángeles, mayo-octubre de 1999, p. 39. Me refiero a una pintura de 1847 y a otra de 1871.

5 Verónica Zárate, *Los nobles ante la muerte en México. Actitudes, ceremonia y memoria (1750-1859)*, México, El Colegio de México/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2000, p. 221.

al cementerio,⁶ y lo bajaban a la fosa, sea en una estera⁷ o, más comúnmente, en la misma tabla donde lo sujetaron para ser expuesto. Esta predominante manera de colocarlos permitía, a veces, que el cuerpo del niño fuera puesto de pie, como, por ejemplo, lo vio Sartorius en el rincón de una cabaña, en un sugestivo nicho formado “con plantas y flores e iluminado con muchos cirios”.⁸ Menos romántica fue la impresión que le causó a Guillermo Prieto ver al muertito en posición vertical, “muy formal, con el bonete mal seguro sobre el desorientado cabello”.⁹ En tres ocasiones y en un contexto urbano, se mencionó que durante el velorio los niños fueron instalados sobre una mesa,¹⁰ mientras en una choza indígena oaxaqueña, el “cuerpo exánime de una niña”, en cuya cabeza relumbraba una corona de metal, estaba poéticamente “tendido en una cesta adornada de flores y verdura y rodeado de hachas encendidas”.¹¹

6 John Lloyd Stephens, *Incidentes de viaje...*, p. 140; y Guillermo Prieto, *Viajes de orden suprema*, México, Gobierno del Estado de Querétaro, 1986, v. 1, p. 242.

7 Carl Christian Sartorius, *México hacia 1850*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990 (Cien de México), p. 273.

8 *Idem*.

9 Guillermo Prieto, *Viajes de orden...*, p. 242.

10 Anónimo, *Semanario de las Señoritas Mexicanas*, t. II, 1841; Gabriel Ferry [Eugène Louis Gabriel Ferry de Bellemare], *Escenas de la vida civil en México*, México, Departamento del Distrito Federal, 1973 (Colección Popular Ciudad de México), p. 57; y Desiré Charnay, *Ciudades y ruinas americanas. México, 1858-1861, recuerdos e impresiones de viaje*, México, Banco de México, 1994, p. 64-65.

11 Bernard Mathieu de Fossey, *Viaje a México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994, p. 199-200.

Hay una relación muy estrecha entre los niños muertos y el olor y la dulzura de las flores, que en México encuentra raíces tanto en las antiguas creencias precolombinas, como en los postulados de la liturgia católica. De acuerdo con el *Códice Florentino* y hablando del más allá, en el Chichihualcuauhco o Tonacacuahitlan, estaban los niñitos pequeños, que se volvían piedras verdes, preciosas turquesas, brazaletes, porque no llegaron a conocer el polvo ni la basura. Ahí “libaban las flores de nuestro sustento”, mientras esperaban una segunda oportunidad,¹² convertidos en aves pequeñas de diversos colores. En cuanto a la liturgia, como también expuse más arriba, el *Ritual Romano* de 1614, en el capítulo “Ordo sepeliendi Parvulos”, estipuló que los niños difuntos debían portar una corona de flores o de hierbas aromáticas en señal de su virginidad y de la integridad de su carne, regla eclesiástica que en México se mantuvo activa en el siglo XVIII y en el siguiente. En ambas centurias, es posible encontrar, asimismo, que en algunas ocasiones, tanto para la corona como para las mortajas, se usaron flores artificiales, que, de acuerdo con el manual para párrocos novohispanos muy influyente, cumplían la misma función.¹³ Sin embargo, en ambientes campiranos, ciudadanos, pobres, o ricos, es constante el

12 Bernardino de Sahagún, *Historia General de las cosas de la Nueva España: el Códice Florentino*, estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina Quintana, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000 (Cien de México), t. I, lib. VI, “Retórica y filosofía moral”.

13 G. F. Lyon, *Residencia en México...*, p. 76. Véase también FRBNM, *Manual de Parrochos...*, 1766, p. 389.

testimonio de la costumbre de las flores frescas (en una ocasión fue especificado que ahí había heliotropos, jazmines y rosas),¹⁴ de su profusión, y de que, ya fuera enteras o deshojadas, cubrían el cuerpo, dejando libre de ellas el lívido rostro.



Tampoco escasearon los cirios, las velas, o las hachas encendidas, según el universal y antiquísimo rito de ofrendar con fuego y humo a los muertos, porque el resplandor de hogueras, antorchas, lámparas o braseros, simbolizaba, igual que el de las candelas, “la luz del alma al extinguirse la vida del cuerpo”.¹⁵ La Iglesia católica lo adoptó desde fechas tempranas, convirtiéndolo luego en una regla, que obligaba a los párrocos a que no faltaran en las exequias, e incluso a proveerlos en el caso de los feligreses pobres.¹⁶ En los funerales y en las ofrendas a los muertos en la Nueva España y luego en el México independiente y moderno, las gentes de todos los sectores acogieron gustosamente esa costumbre, algunos con abundancia de candelas de cera, y otros, aunque

14 Desiré Charnay, *Ciudades y ruinas...*, p. 64.

15 Luis de Hoyos Sáinz y Nieves de Hoyos Sancho, *Manual de Folklore. La vida popular tradicional*, Madrid, Manuales de la Revista de Occidente, 1947, p. 364.

16 *Instrucciones mortuorias o Reglas para los enterramientos y funerales de los fieles difuntos en los pueblos cristianos según el ritual de la Iglesia Católica y órdenes de nuestros soberanos [...], por Don Pedro Gómez Bueno, cura propio y más antiguo del Sagrario de la Santa Iglesia Catedral de Cádiz [...]*, Cádiz, Imprenta de la Casa de Misericordia, 1802, p. 10 y 30.

fuera con dos o cuatro de sebo. Asimismo, se hizo hábito que, tanto los concurrentes a cualquier entierro, como los que tomaban parte en los cortejos de cierta pompa, portaran consigo velas de cera llameantes. Según observó Carl Christian Sartorius, no había casa ni cabaña sin cirios, porque hasta el trabajador más pobre prefería quedarse sin pan que carecer de ellos, sobre todo entre los indios, que por comprarlos, aguantaban varias semanas sin ingresos.¹⁷ Guillermo Prieto narraba que durante una excursión por el pueblo de Magdalena en el estado de Querétaro, una mujer pobre le pidió limosna para cuatro velas de cera que debía poner en Todos Santos a “su difunto, a sus dos infantitos y a su madrecita”. Como él le dio dinero sólo para las de los adultos, ella lo consiguió al fin para todos, replicándole que quería que sus niños regresaran al cielo “muy decentes y con mucha risa” y no con la cara ardiendo de vergüenza por no haberlas encontrado en la ofrenda.¹⁸

17 Carl Christian Sartorius, *México hacia...*, p. 271.

18 Guillermo Prieto, *Viajes de orden...*, v. 1, p. 254.

“LACAYUELOS DEL ATAÚD”

La práctica que a partir del siglo XIII integró a los niños como un componente muy importante de los cortejos fúnebres también fue común en la Nueva España y en el México decimonónico. Durante la Edad Media tomó forma el cortejo que acompañaba a los difuntos, encabezado por un sacerdote y seguido por monjes mendicantes, muchos pobres de solemnidad y niños que podían ser pensionados de los hospitales, asistidos o abandonados, quienes recibían por esa presencia una limosna. En Francia, éstos eran vestidos con un traje de duelo —con un capuchón que les cubría el rostro— y llevaban en las manos cirios o antorchas.¹ Es posible rastrear esa costumbre entre los siglos XVI y XIX, tanto ahí como en España, donde desde el XVII, se hablaba de ellos como “especialistas de la muerte”. En ambos países se volvió necesaria su presencia (incorporando a muchos infantes de los colegios de caridad), por la que los hospitales aseguraban algunos recursos.² Varios autores hispanos que desde el siglo XVI escribieron sobre las artes de bien morir recomendaban que los niños, debido a su inocencia, rezaran en la habitación de los agonistas, comenzando, además, a encabezar los cortejos. En su mayoría, se trataba de huérfanos expósitos recogidos en algún colegio (donde eran mal alimentados y

1 Philippe Ariès, *Le temps des gisants*, en Philippe Ariès, *L’homme devant la mort*, París, Editions du Seuil, 1977, v. 1, p. 165.

2 *Ibidem*, p. 167.

aprendían el catecismo), que permitían que el difunto se luciera haciendo con ellos su última obra de caridad, y a los que Francisco de Quevedo llamó “meninos de la muerte y lacayuelos del ataúd”.³



En la capital novohispana, los niños participaban de dos maneras en los funerales: cargando el féretro de otros chicos o como parte del cortejo de un cadáver adulto. En el primer caso, podían pertenecer a las esferas altas, como sucedió en las exequias del hijo del virrey de las Amarillas en 1756 al que me referí páginas arriba (cortejo en el que, además, desfilaron infantes pobres del Colegio de San Juan de Letrán). Y así seguía siendo hacia el año de 1807, según lo reseñó Francisco Manso Zárate y Bojórquez en el *Diario de México* en su artículo “Costumbres”, en el que contó sobre su visita a “cierta escuela famosa de la ciudad”, a la que llegó una anciana solicitando al preceptor a los niños que iban a cargar un “muertito” de su casa. Para este cronista, la libertad despótica e ilimitada de los maestros sobre los pupilos era un abuso reprensible y digno de crítica severa. Hizo una defensa de la niñez, censurando esa práctica común, que no les permitía aprovechar las horas de escuela y, entre otras cosas, con el argumento higiénico de que podía ser peligroso para ellos y sus

3 Fernando Martínez Gil, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Madrid, Siglo XXI, 1993, p. 408.

familiares, sobre todo si el fallecido padecía alguna enfermedad contagiosa.⁴ La otra modalidad, esto es, ser un niño pobre que formaba parte de un cortejo de “gente elegante”, era todavía frecuente hacia 1858 en la ciudad de México, donde la comitiva iniciaba su recorrido “casi siempre a las cuatro de la tarde”, sin faltar en ella, después de los ciriales y la cruz, y antes del carro con el cajón, “los muchachos del hospicio con su traje fúnebre y grandes velas de cera en las manos”.⁵

4 *Diario de México*, 26 de febrero de 1807, p. 220-221.

5 Marcos Arroniz, *Manual del viajero en México*, edición facsimilar de 1858, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1991, p. 158-161.

LA RELIGIOSA CULTURA POPULAR

El ritual novohispano y mexicano de festejar con bulla a “los angelitos” dejó testimonios de su práctica desde las últimas tres décadas del siglo XVIII (lo que permite pensar que provenía de muchos lustros atrás), primero en el ámbito provinciano y rural por los de casi todas las condiciones sociales, y luego entre las clases bajas urbanas, siendo esto último más evidente durante los dos siglos que siguieron. No descarto la posibilidad de que los sectores altos y de las ciudades los hayan tenido por “angelitos”, pero, en esas centurias, aunque les hicieron funerales solemnes, nunca hubo fandango. Lo que sí acostumbraron como se hacía desde el siglo XVII entre cierta aristocracia del norte de Europa,¹ fue encargar a algún pintor de renombre el retrato de sus niños difuntos (1746 es la fecha más temprana de la que hay noticia en la Nueva España), tradición artística que dulcificó los trágicos rictus de la muerte al hacerlos parecer dormidos, y que continuó a lo largo del XIX.² Una niña pintada en 1746, María Josepha Aldaco y Fagoaga, falleció a los casi siete años de edad y es interesante que fue represen-

1 Por ejemplo, Anónimo, *Retrato de Hannibal Gustav Wrangel*, Suecia, 1643, y de Johannes Thopas, *Portrait of a Deceased Girl*, probablemente Catharina Margaretha van Valkenburg, Holanda, 1682. En cuanto al caso español, nadie se ha referido a la existencia de pinturas de infantes o de niños nobles difuntos anteriores al siglo XIX.

2 Véase *Artes de México. El arte ritual de la muerte niña*, México, n. 15, primavera de 1992.

tada como si estuviera viva. En las pinturas decimonónicas, en cambio, es más frecuente esta modalidad, si bien pervive de alguna manera el tema del niño muerto. La popularización y abaratamiento de la realista fotografía en la segunda mitad de ese siglo acercó el pequeño ritual del retrato de la muerte niña a la gente de los pueblos, ranchos y sectores menos favorecidos de las urbes, de lo que en México hay una abundante y dramática muestra, hasta por lo menos el año de 1955.

En cuanto a las costumbres y creencias en torno a la muerte de los infantes en nuestro actual siglo XXI, no es posible disociar de su contexto el contemporáneo culto mexicano al llamado Niño de las Suertes. Se trata de una escultura que representa a un Niño Dios que duerme reposando su cabeza en una calavera, característico de la iconografía del barroco español desde el siglo XVI (en España, por ejemplo, lo llaman Niño Dios de la Pasión). Según el testimonio de sus devotos mexicanos, el Niño de las Suertes ve por las criaturas difuntas que van a tener un lugar especial con Dios, protegiéndolas y cobijándolas. Además, es interesante el hecho de que se ha extendido su devoción entre quienes en México veneran a la Santa Muerte.³

La fiesta, no por la expiración de los niños pequeños, sino por lo que sucedía con ellos a partir de su deceso, no significaba en ningún momento que los familiares más cercanos no pudieran hacer su propio duelo, con o sin lágrimas, tal como lo

3 Judith Katia Perdigón Castañeda, “Una relación simbiótica entre la Santa Muerte y el Niño de las Suertes”, *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, v. VI, n. 1, junio de 2008, p. 57 y 60.

reveló la información casuística relatada en estas páginas. Exceptuando pocos relatos decimonónicos llenos de estereotipos que buscaban exhibir lo que describieron como la excentricidad extrema del costumbrismo o el fanatismo de las clases bajas, los demás hablaron de unos padres que si bien demostraron alegría, resignación o consuelo, no dejaron nunca de lado sus inevitables sentimientos de dolor,⁴ manifestados con pesadumbre o aflicción. Lo que leemos en una cartela perteneciente a la pintura mexicana de un niño muerto a la edad de tres años y medio en 1847 sería uno de los mejores ejemplos: “Se ejerció dócil y sus buenas inclinaciones prometían a sus padres muchas y honrosas satisfacciones. Su temprana muerte acabó con tan halagüeño porvenir, dejándolos con intenso dolor que terminará cuando dejen de existir y que sólo los consuelos de nuestra religión lo mitiga”.

Ése que se ha llamado “nacimiento festivo a otra vida”⁵ he podido comprobarlo en la temporalidad de estudio elegida, incluso en parte de la vieja memoria que guardaba el imaginario mexica anterior a la conquista. Lo jubiloso del asunto, si bien tuvo claramente en el siglo XVIII una ritual manifestación externa con los cohetes, repiques, músicas, fandangos, borracheras y comilonas, estaba más bien en la creencia en el gozo eterno de Dios que esperaba a las criaturas que murieron en la inocencia.

4 Gutierre Aceves Piña, “La muerte niña”, en *La muerte niña*, México, Museo Poblano de Arte Virreinal, Puebla de los Ángeles, mayo-octubre de 1999, p. 39.

5 Alberto Ruy Sánchez, “Resucitar en el arte”, *Artes de México. El arte ritual de la muerte niña*, México, n. 15, primavera de 1992, p. 22-23.

El ritual ofrecido en cada época a los párvulos difuntos destaca entre las distintas prácticas ante la muerte que caracterizan a la cultura y a la religiosidad popular mexicana. Es de subrayar, a partir del periodo colonial tardío, que fue el pueblo (en el sentido más amplio de esta palabra), no obstante la censura y la crítica, el que no se apartó de los preceptos que marcaban la importancia de vivir ese suceso con una actitud de regocijo, dando larga vida a esa peculiar, mundana y festiva costumbre.

ÍNDICE

QUÉ DICE LA TEOLOGÍA	7
EL MODELO LITÚRGICO Y LA PRÁCTICA HISPANA	17
LOS QUE MUEREN SIN CONOCER EL POLVO NI LA BASURA	33
FUNERALES DE PÁRVULOS EN LA NUEVA ESPAÑA	43
FUEGOS, AGUARDIENTES Y FANDANGOS MEXICANOS	57
EL AJUAR DE UN ANGELITO	65
“LACAYUELOS DEL ATAÚD”	71
LA RELIGIOSA CULTURA POPULAR	75

