

Juan Javier Pescador

# DE BAUTIZADOS A FIELES DIFUNTOS



EL COLEGIO DE MÉXICO

## DE BAUTIZADOS A FIELES DIFUNTOS

Familia y mentalidades en una parroquia urbana:  
Santa Catarina de México, 1568-1820

**CENTRO DE ESTUDIOS DEMOGRÁFICOS  
Y DE DESARROLLO URBANO**

DE BAUTIZADOS  
A FIELES DIFUNTOS

Familia y mentalidades  
en una parroquia urbana: Santa  
Catarina de México, 1568-1820

*Juan Javier Pescador*



EL COLEGIO DE MÉXICO

**Portada de María Eugenia Vidales**

**Primera edición, 1992**  
**DR © El Colegio de México, A.C.**  
**Camino al Ajusco 20**  
**Pedregal de Santa Teresa**  
**10740 México, D.F.**

**ISBN 968-12-0512-X**

**Impreso en México/Printed in Mexico**

## ÍNDICE

Agradecimientos	7
Introducción	11
I. Los horizontes del pequeño mundo parroquial:	
Santa Catarina y sus párrocos, 1568-1820	17
Santa Catarina y su curato	17
Santa Catarina y sus clérigos	55
II. Las estructuras demográficas	67
Los movimientos estacionales, 1570-1820	67
Las crisis demográficas, siglos xvii, xviii y xix	90
La inmigración	106
Fluctuaciones económicas y dinámica demográfica:	
los casos de las ciudades de México y Puebla, 1770-1820	128
Las tendencias seculares de la población de Santa Catarina: los elementos del sistema demográfico urbano	138
III. Las estructuras sociodemográficas: los sistemas matrimoniales de la ciudad de México, siglo xviii	145
La feria matrimonial y la ilegitimidad en la ciudad: un mercado asimétrico	145
Los determinantes de la feria matrimonial	150
Las segundas nupcias: ¿un mundo aparte?	162
Los límites del mestizaje: evolución histórica de la endogamia racial	167
Los patrones de nupcialidad y sus consecuencias	177

IV. Las estructuras sociales: hogar, familia, matrimonio y parentesco	183
Hogares y familias, 1680-1789: tamaño y estructura	183
Casas, vecindades y jacales: los espacios domésticos en Santa Catarina, siglo XVIII	190
Chichiguas, costureras y cigarreras: las mujeres de la parroquia	212
Esposos, primos y compadres: el caso de la familia Fagoaga	224
V. Las estructuras mentales	253
Los nombres de pila, 1568-1820: dos siglos y medio de devoción popular	253
La guerra de Dios: los hombres frente a la peste	273
Los hombres ante la muerte: la piedad popular y el más allá	283
Apéndice I	359
Apéndice II	361
Apéndice III	362
Epílogo	365
Siglas y bibliografía	383

## AGRADECIMIENTOS

Este trabajo fue posible gracias a la acción conjunta de varias personas e instituciones que debo mencionar, más por gratitud que en busca de protección y amparo académicos.

A fines de 1987 el doctor Gustavo Garza, entonces director del Centro de Estudios Demográficos y de Desarrollo Urbano (CEDDU) de El Colegio de México decidió crear un proyecto de investigación sobre demografía histórica de la ciudad de México, poniendo al que suscribe a cargo de dicha tarea. El doctor Garza brindó al trabajo un apoyo incondicional y, gracias a su entusiasta respaldo y al de los directores que lo sucedieron — José Morelos y Gustavo Cabrera —, se pudo realizar este libro.

Fragmentos y versiones preliminares de este ensayo fueron presentadas en diversos seminarios y congresos, donde recibieron valiosos y estimulantes comentarios y críticas. Entre los profesores que mayor entusiasmo y aliento mostraron por el proyecto con sus opiniones y sugerencias destacan Pilar Gonzalbo, William B. Taylor, Andrés Lira, Silvia M. Arrom, Alfonso Martínez, Robert Mc Caa, Herbert Klein, Nicolás Sánchez Albornoz, Susan Socolow, Antoinette Fauve-Chamoux y Manuel Ordorica.

Andrés Lira, Pilar Gonzalbo y William Taylor leyeron cuidadosamente el borrador final y lo enriquecieron con amables críticas y sugerencias.

Como suele suceder, no siempre atendí al pie de la letra sus sugerencias, por lo que los errores y defectos del trabajo son míos y de nadie más.

José Luis Aranda y sobre todo, la arquitecta Cecilia Fernández, cuyos conocimientos fueron indispensables para una parte del capítulo IV, participaron en la factura de ponencias conjuntas que a la postre se convirtieron en apartados de este libro.

La doctora Pilar Gonzalbo me brindó una ayuda y guía tan



generosa como desinteresada, lo mismo en sus seminarios sobre historia de la familia que a nivel personal. Sus reflexiones e indicaciones, al igual que sus obras, constituyeron un gran soporte para este ensayo.

El padre José Martín de Rivera, eficiente custodio y conocedor de los documentos de la Mitra de México, me autorizó a consultar parte del riquísimo archivo bajo su cargo y me ayudó, además, con amables sugerencias y valiosa asesoría en materia eclesiástica.

Carmen Molina, Natalia Rocha y Dolores Pulido colaboraron en el vaciado de los más de 7 200 expedientes matrimoniales, cuyo análisis fue la base del capítulo III.

Eutiquio Franco y Carmen Molina, del Archivo General de la Nación, gentilmente me ayudaron y guiaron en la consulta de los ramos Matrimonios y Cofradías y Archicofradías, acervos fundamentales en la elaboración de los capítulos III y IV.

Mención aparte merece mi asistente de investigación desde 1989, Dolores Pulido, quien cumplió con su trabajo mucho más allá de lo que exigían sus obligaciones contractuales y, sobre todo, su remuneración salarial. Atenta y desinteresadamente puso a disposición del proyecto parte de su tiempo libre y en más de una ocasión trabajó en días feriados y fines de semana.

Gracias a su interés en esta investigación pude terminar con el trabajo en el archivo parroquial de Santa Catarina.

Cuando el señor cura tuvo a bien retirarme el permiso de entrada, Dolores actuó como una especie de espía para terminar de recabar los datos necesarios. Ambos compartimos la esperanza de que algún día los archivos parroquiales de nuestro país estén en las manos responsables, nobles y seguras que merecen.

Una estancia en el Stage de Formation Intensive à la Démographie Historique de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales en París en 1990 me permitió corregir y precisar la parte medular del capítulo II sobre la dinámica demográfica de la parroquia. En dicha estancia tuve además la oportunidad de escuchar la cátedra de dos grandes historiadores de la población, Jacques Dupâquier y Jean-Nöel Biraben, cuyas clases y amor por la historia fueron para mí una gran experiencia y un fuerte estímulo.

También en 1990 tuve oportunidad de consultar los registros parroquiales de Oiartzun y Errenteria, en el país Vasco, concentrados en el Archivo Histórico Diocesano de San Sebastián, cuya

información fue indispensable para la elaboración del apartado sobre matrimonio, parentesco y familia en el caso de los Fagoaga, en el capítulo IV.

En cuanto a la bibliografía hay varias obras en las que encontré una fuente permanente de inspiración y a las que voluntariamente intenté emular, no siempre con fortuna como se percatará el lector.

Éstas son el trabajo sobre la peste de Jean-Nöel Biraben, el precioso estudio sobre los hombres y la muerte en Anjou, de Françoise Lebrun, el ensayo de Andrés Lira sobre las parcialidades indígenas en la ciudad de México, el trabajo de William Taylor sobre embriaguez, homicidio y rebelión en los valles de México y Oaxaca, el estudio de Juan Pedro Viqueira sobre diversiones populares en la capital en el siglo XVIII, y en general la obra de Jean Delumeau, mi historiador favorito, cuyos trabajos sobre la cristiandad han sido mis lecturas predilectas por mucho tiempo.

Espero que la mano de Delumeau se advierta fácil y permanentemente a lo largo de este ensayo, así como también las ocasionales interpretaciones heterodoxas que hice de sus ideas, tratando de ajustarlas a la realidad novohispana.

Doña Concepción M. Obregón de Valadez, actual descendiente de la familia Fagoaga, bondadosamente permitió que algunos retratos de su valiosa colección particular aparecieran reproducidos en este libro.

Finalmente debo mencionar a Deborah, mi compañera, que brindó al manuscrito horas enteras de paciente y esmerada lectura, sin titubear cuando tenía que señalar defectos y errores; y a mis padres, Teresa y Emilio, de quienes siempre recibí un gran apoyo y en quienes siempre encontré un ejemplo.



## INTRODUCCIÓN

Las parroquias mexicanas constituyen un vasto y dilatado universo de información aún no explorado, sobre innumerables temas y problemas que atañen a las poblaciones que nos antecieron y a la historia de México.

Esta riquísima veta se compone de más de 1 100 parroquias<sup>1</sup> con información sobre nuestro pasado colonial e independiente.

Los archivos parroquiales son una de las fuentes más valiosas con que cuenta la historia de la población para identificar la evolución demográfica de los conjuntos humanos que nos antecieron.

En el caso de la capital del reino, se conservan los registros parroquiales desde el siglo xvi para la mayoría de las parroquias existentes. Los primeros registros para la ciudad de México dan inicio en 1536-1537 en la parroquia de La Asunción Sagrario.<sup>2</sup>

Para la historia de la población y la demografía histórica los registros parroquiales son de vital importancia para el conocimiento de factores poblacionales como la fecundidad, la mortalidad, la nupcialidad y la migración. En el caso de las áreas urbanas, la demografía histórica ha avanzado de manera más lenta y cautelosa.

Gracias a los registros parroquiales, los investigadores y estudiosos de la época colonial pueden conocer aspectos tan importantes como la edad en el momento del matrimonio, el impacto de las epidemias, las tasas de nacimientos ilegítimos, los saldos migratorios, las endogamias raciales, el tamaño medio de la familia, las estrategias de parentesco, las condiciones de habitación, el mestizaje, todos ellos elementos de gran importancia a la hora de definir el horizonte demográfico de determinados grupos humanos.

Los demógrafos han logrado en época reciente que los histo-

<sup>1</sup> Robinson, 1980: XV.

<sup>2</sup> Robinson, 1980: 29; Dupâquier y Dupâquier, 1985: 66.

riadores vuelvan los ojos hacia los registros parroquiales, pero al mismo tiempo han ofrecido una visión parcial del potencial informativo de éstos.

Los archivos parroquiales no ofrecen únicamente informes sobre las tendencias demográficas de sus feligresías, sino además todo un tesoro documental irremplazable sobre la vida cotidiana de los feligreses, las actividades económicas de la localidad y de la región, las actitudes y mentalidades comunitarias y religiosas de esos conjuntos humanos frente a hechos como el nacimiento, la constitución de la pareja y la muerte.

Quien piense que la información de los archivos parroquiales se limita a un conjunto de series protoestadísticas sobre los nacimientos, los matrimonios y las defunciones de un grupo humano comete sin duda un grave error.

Los acervos parroquiales cuentan además con Libros Becerrros o Cuadrantes, Libros de Cofradías (Cargo y Data, Juntas), Bienes, Adquisiciones, información sobre Capellanías, Hipotecas, Empréstitos, Fiestas, Constituciones, Patentes, Correspondencia, Contratos, Inventarios, Colectores; Libros de Amonestaciones, Libros de *statum animarum* (estado de almas), Listas de comulgantes, Listas de confirmaciones presididas por el arzobispo u obispo, Cartas cordilleras, Contratos, Inventarios, Libros de retraídos, Libros de gobierno de ingresos donde aparecen informes sobre donaciones, primicias, límites, tradiciones, autogobierno, informes, misas, calendarios, fiestas dotadas, beneficios del curato, beneficios del cura, y otros.

Este ensayo pretende explotar el potencial de estos cuerpos documentales con vistas a conocer la importancia de la dimensión parroquial en la vida cotidiana de la época colonial.

Busca además indagar en la experiencia cristiana en una parroquia urbana de la América española, intentando descubrir los contenidos de la fe vivida.

Por otra parte, la utilidad de los registros de bautizos, matrimonios y sepulturas no se agota con la obtención de series de tiempo para provecho exclusivo de la demografía histórica, sino que además constituyen una fuente cualitativa de los comportamientos y actitudes de párrocos y parroquianos.

A menudo se olvida que este tipo de fuentes no se ciñe a una homogeneidad estadística y que las variantes en la captación de información no son simplemente "errores", sino procedimientos

resultantes de concepciones colectivas frente a determinados hechos y costumbres sociales. Los registros parroquiales funcionan también ocasionalmente como pequeñas crónicas de los sucesos notables que vive la localidad: la visita del obispo, el flagelo de una peste, una disputa jurisdiccional, el entierro de un desconocido, los funerales de un vecino notable, las procesiones y rogativas, etcétera.

Las parroquias — declararí el IV Concilio Provincial Mexicano — son las madres de los feligreses, en ellas se hacen miembros de la Yglesia por el Bautismo, y en ellas se depositan comúnmente sus cuerpos; en ellas se anuncian al Pueblo las fiestas, sus obligaciones, la celebración de los Matrimonios, se publican los ordenados, y todos los Edictos concernientes al bien espiritual, o temporal de los fieles, que deben oyr allí la Doctrina Christiana, ser examinados en ella, y comulgar por Pascua florida, pués son el templo destinado para que el Pastor dirija sus ovejas, y éstas oigan su voz.<sup>3</sup>

Los objetivos de este trabajo se podrán apreciar mejor si se desglosan por capítulo.

El capítulo I se aboca a conocer la importancia de la dimensión parroquial como rectora de la vida cotidiana en la época, así como también a explorar las diversas y múltiples facultades que de hecho y de derecho tenía en este caso la parroquia de Santa Catarina Virgen y Mártir de la ciudad de México, considerando las transformaciones de esta presencia parroquial a lo largo del tiempo, desde su erección en 1568 hasta mediados del siglo XIX.

El capítulo II sobre las estructuras demográficas tiene como meta dar a conocer los componentes de la dinámica demográfica urbana y la evolución de las tendencias seculares de la población, teniendo casi siempre en cuenta los niveles y tendencias detectados en áreas rurales, a fin de poder establecer una comparación con la ciudad y con vistas a encontrar el perfil demográfico específico de este espacio urbano.

También busca conocer las pautas determinantes de los movimientos estacionales de bautizos, concepciones, matrimonios y entierros, incorporando factores tanto de orden religioso como de orden económico y epidemiológico.

Revisa igualmente los distintos periodos por los que pasó la

<sup>3</sup> Libro III, Título XIV, 2.

población del curato en su experiencia frente a las crisis demográficas, insistiendo en el papel de éstas en la configuración de una determinada lógica poblacional e intentando dar una visión clara del impacto de estas epidemias a partir de una base cuantitativa.

Intenta además brindar una caracterización de un elemento primordial de la dinámica demográfica urbana colonial: la inmigración, tomando como base el análisis demográfico de los registros del curato, y considerando los cambios que a lo largo del tiempo presentaron estos movimientos poblacionales.

También tiene como propósito evaluar la dinámica demográfica de la parroquia a la luz de la dependencia de ésta frente a las fluctuaciones y coyunturas económicas por las que pasan los precios de los artículos de subsistencia, incorporando un modelo estadístico de rezagos que permite distinguir los efectos que las variaciones del precio del maíz causan en la trayectoria demográfica del curato en el corto y mediano plazos.

Finalmente, en este capítulo se busca delinear los elementos particulares y específicos del sistema demográfico urbano para explicar las bondades y fallas de las tendencias de la población en el largo plazo.

El capítulo III sobre las estructuras sociodemográficas pretende conocer los patrones de nupcialidad vigentes para la ciudad de México y la proporción de hijos ilegítimos en la capital a lo largo del tiempo. Aborda en primer término las características principales del mercado matrimonial de la ciudad, esto es, sus componentes étnicos, demográficos, espaciales y sociales, entre otros.

Se busca explicar la difusión de nacimientos ilegítimos a partir de las condiciones del mercado matrimonial vigente en la ciudad. Asimismo, intenta conocer las pautas de nupcialidad vigentes para toda la ciudad en el siglo XVIII teniendo en cuenta factores de orden racial, espacial y social.

Aspectos demográficos como la edad en la primera unión según sexo, proporción de segundas nupcias, edad en las segundas nupcias, tasas de endogamia racial, velocidad para el matrimonio, diferencia de edades entre los cónyuges, entre otros, constituyen la aportación del capítulo al conocimiento de un sistema matrimonial urbano. Se intenta delinear la evolución histórica de la endogamia racial desde fines del siglo XVII hasta la época de la Independencia. Finalmente se busca enunciar los determinantes y consecuencias de los patrones de nupcialidad.

El capítulo IV sobre las estructuras sociales pretende conocer las condiciones de alojamiento y residencia de las unidades domésticas del curato a fines del siglo xvii y cien años después. Conocer también las transformaciones sociales operadas en dichas unidades familiares y las causas que las propiciaron, así como la dinámica de los hogares a lo largo del tiempo y la estructura habitacional de la parroquia.

Busca asimismo conocer las dimensiones étnicas y sexuales de los hogares, al igual que las condiciones físicas y materiales de éstos y las formas de organización y convivencia social que tales condiciones implicaban, tanto en casas ricas como en vecindades y jcales.

También se propone indagar las condiciones más relevantes del espacio doméstico como espacio privado, esto es, las formas de sociabilidad que tenían lugar en cada tipo de casa material y unidad residencial.

Asimismo, se intenta poner de relieve la categoría de género en este marco de vida. Por ello se dedica un apartado especial a las mujeres de Santa Catarina, donde se busca identificar las implicaciones específicas que tenía la experiencia femenina en este pequeño teatro parroquial en los ámbitos demográfico, social, económico, cultural y mental.

Por último, se busca identificar las estrategias matrimoniales y de parentesco espiritual en una familia particular de la parroquia, la familia Fagoaga. Se rastrean tales pautas desde el siglo xvii en su aldea de origen en el País Vasco, y se trata de descubrir cuán comunes y extendidos estaban estos patrones de conducta en la sociedad de la época, se pone en duda la caracterización de tales comportamientos como elitistas y se proponen como parte de un sistema de valores intrínseco al Antiguo Régimen.

El capítulo V sobre las estructuras mentales tiene como propósito recrear la vida religiosa popular de la feligresía. Conocer los determinantes de la elección onomástica en la parroquia a través del tiempo, así como la importancia del bautizo en cuanto primer acto social de un individuo.

Aborda las reacciones colectivas frente a los embates de la mortalidad y profundiza en el concepto de "guerra de Dios".

Presenta la amplia gama de respuestas sociales ante el ataque de la peste en términos genéricos, así como las prácticas y actitudes colectivas frente a la muerte, teniendo en cuenta el nivel socioe-



conómico y racial de los distintos grupos de la parroquia. Brinda además una caracterización de las cofradías parroquiales, su creación, funcionamiento, fallas, motivación, objetivos, transformaciones y aspiraciones, ligándola a ideas y creencias sobre el más allá y el purgatorio.

Se pretende, por último, dar una visión en el tiempo de las fases que recorrieron las creencias religiosas para pasar de la piedad popular tridentina austera a la piedad popular barroca y se tratan de perfilar los alcances y logros de la cristianización.

Finalmente, en el epílogo, se enuncian algunos pasos y etapas en la desintegración del Antiguo Régimen, se describe la pérdida de funciones, significado y sentido de la vida parroquial, y se mencionan las debilidades estructurales del sistema demográfico urbano de Santa Catarina, a fin de explicar la crisis generacional que permitió tal desmantelamiento, para mencionar por último algunos aspectos y episodios de la fracasada lucha parroquial por recuperar el control de los cementerios.

# I. LOS HORIZONTES DEL PEQUEÑO MUNDO PARROQUIAL: SANTA CATARINA Y SUS PÁRROCOS, 1568-1820

¿No pertenece esta virgen a nuestra feligresía?  
¿No es Parroquiana nuestra?

(Sermón predicado en Santa Catarina en 1648)<sup>1</sup>

## SANTA CATARINA Y SU CURATO

El 23 de noviembre de 1774 a las cinco de la tarde falleció el doctor Joaquín del Pino, cura propietario de la parroquia de Santa Catarina Virgen y Mártir de México.<sup>2</sup> Tal acontecimiento de capital importancia para el pequeño mundo de una parroquia, fue asentado por los vicarios o tenientes de cura en todos los libros de bautizos, matrimonios y entierros para españoles, indios, castas y párvulos de Santa Catarina. Dos días después, la fiesta titular de la parroquia tuvo que llevarse a cabo sin que hubiera un párroco propietario.

Al día siguiente el cuerpo del doctor del Pino fue enterrado en el interior del templo parroquial en una ceremonia oficiada por el bachiller Francisco Xavier Bedoya, el más antiguo teniente de cura de Santa Catarina.<sup>3</sup> Y un día después, el 27 del mismo mes, el joven licenciado y maestro Juan Antonio Bruno tomó posesión

<sup>1</sup> Aguilar, 1648: 7, "Sermón que predicó el padre Esteban de Aguilar de la Compañía de Jesús. En la fiesta de la [...] virgen y mártir santa Catalina en su iglesia parroquial", Año de 1648. México, 1648, imprenta de Hipólito de Ribera.

<sup>2</sup> Archivo Parroquial de Santa Catarina Virgen y Mártir de México (en adelante ASC), libro 1 de Bautizos de Indios, caja 31, 23 de noviembre de 1774.

<sup>3</sup> ASC, Libro de Defunciones de Españoles, núm. 6, 26 de noviembre de 1774.

del interinato y tuvo que esperar 14 meses para ser nombrado nuevo cura propietario.<sup>4</sup>

El joven padre Bruno emprendió su nuevo cargo con mucho entusiasmo y su trabajo dejó en el archivo de la parroquia una huella imborrable. Organizó y numeró todos los ya empolvados libros de bautizos, matrimonios, entierros, amonestaciones y confirmaciones que Santa Catarina había acumulado a lo largo de dos centurias, intitulado cada uno de ellos con los datos y el periodo que abarcaban; organizó y numeró igualmente los libros que contenían la contabilidad interna y los ingresos de la parroquia, “libros becerros y libros de cuadrante”, los libros con las varias cofradías asentadas en el templo, algunas ya desaparecidas para 1774, y ordenó también los libros que contenían dos padrones que databan del siglo xvii, las copias de las cartas “cordilleras”, y las circulares que se enviaban a las parroquias con disposiciones y órdenes del arzobispo o sus secretarios, entre otras cosas.

Siendo el nuevo párroco de Santa Catarina de México, el padre Bruno se preguntó por los orígenes históricos y las jurisdicciones de ésta, lo cual trató de responderse a la luz de los registros parroquiales.

No hay constancia del año en que se erigió esta Parroquia — escribió en un cuaderno — y aunque la primer partida de bautismo en el libro que está numerado por primero de los hechos en ella, es en treinta de noviembre de mil quinientos sesenta y ocho, como quiera que consta por la bula que, en pergamino, existe en original en el archivo de la Cofradía de Santa Catarina Mártir; ésta se aprobó y sus constituciones por el Yllmo. Señor Zumárraga primer Obispo y Arzobispo de esta ciudad, en veinte y siete de octubre de mil quinientos treinta y seis; y que concedió su licencia entonces para que los cofrades edificasen una iglesia y hospital, en que se celebrasen las misas de su devoción, a distancia de ciento y cincuenta pasos del puente de Santo Domingo, en un solar que [...] era el tercero a la derecha viniendo de Santo Domingo a Santiago Tlatelolco [...] Y por certificación que en pergamino, con fecha de diez y nueve de agosto de mil quinientos cuarenta y uno, existe en dicho archivo, dada por Marán de Campos, Notario Apostólico, consta que entonces ya estaba edificada la iglesia de la citada cofradía; esto es de presumir que algunos años después se erigió en Parrochia dicha iglesia [...] y esto es más creíble si se reflexiona que la cofradía dicha, desde los

<sup>4</sup> ASC, libro 1 de Bautizos de Indios, caja 31, 18 de enero de 1776.

principios de esta Parroquia, fue administradora de la fábrica de ésta, y [h]a sido de su cargo el culto del Smo. Sacramento, gasto y cobranza, de lo que pertenecía a ésta y a aquélla, como se percibe en los libros de juntas, cabildos y cuentas de la misma cofradía.<sup>5</sup>

Las suposiciones de Bruno eran correctas. Prácticamente desde recién concluida la guerra de conquista, el Ayuntamiento de México pugnó por la erección de nuevas parroquias que administraran los servicios religiosos a la población blanca de la ciudad para aligerar la inmensa carga que recaía por entero en el Sagrario.

Aunque también desde fecha muy temprana (1538) el ayuntamiento de la ciudad obtuvo los permisos y licencias,<sup>6</sup> la falta de templos del clero secular y la falta de recursos para construir nuevos hicieron que los planes del ayuntamiento se aplazaran hasta 1562-1567, años en los que las peticiones cobraron mayor fuerza. Así, en la fecha que sospechaba Bruno, 1568:

Pugnando siempre el Ayuntamiento por conseguirlo, el Virrey D. Martín Enríquez, de acuerdo con el Sr. Arzobispo D. Fr. Alonso Montúfar, solicitó de la archicofradía de caballeros, dueño de la capilla de la Santa Veracruz, y de la cofradía de Santa Catarina Mártir, dueño de la suya, el consentimiento para erigir en cada una de ellas una parroquia, a lo que accedieron gustosos los cofrades, por dar mayor lustre a sus corporaciones respectivas, y el año de 1568 quedaron simultáneamente erigidas una y otra parroquia.<sup>7</sup>

Para Bruno no era extraño que la cofradía y el templo hubieran precedido a la parroquia. En realidad, la entonces nueva división parroquial, planeada por José Antonio de Alzate y ordenada por el arzobispo Francisco Antonio Lorenzana y Buitrón<sup>8</sup> entre 1769 y 1772, tenía varios ejemplos de templos que se habían convertido en nuevas parroquias: Santa Ana, Salto del Agua, Santo Tomás La Palma, San Antonio Tomatlán y Santa Cruz Acatlán.<sup>9</sup>

<sup>5</sup> ASC, libro intitulado *Límites de esta Parroquia de Santa Catarina V. y M. de Méjico*, s.f., caja 124.

<sup>6</sup> Marroquín, 1969: II, 94, y Moreno de los Arcos, 1982: 163.

<sup>7</sup> Marroquín, 1969: II, 94-95.

<sup>8</sup> Moreno de los Arcos, 1982: 169.

<sup>9</sup> AGN, Templos y Conventos, vol. 8, exp. 4, "Testimonio de los autos hechos sobre la división, asignación y erección de las parrochias territoriales de esta ciudad de México", 1773, fs. 105-220.

Santa Catarina tenía entonces sus orígenes como parroquia en 1568, al igual que la Santa Veracruz; ambas eran parroquias destinadas a prestar sus servicios religiosos exclusivamente a españoles, negros, mestizos y castas, es decir a todos los habitantes no indígenas del poniente y del norte de la ciudad, respectivamente.<sup>10</sup> El primer bautizo celebrado en Santa Catarina data del 30 de noviembre, por lo que su erección fue llevada a cabo muy probablemente el 25 de noviembre de 1568, día de Santa Catarina o Catalina de Alejandría.<sup>11</sup>

Junto con la Santa Veracruz, la erección de Santa Catarina venía a romper el monopolio que el Sagrario ejercía sobre la población blanca y no indígena de la ciudad.

El padre Bruno se percató de que su parroquia fue, desde sus inicios, lo que se consideraba una “parroquia de españoles”, es decir, que administraba los sacramentos y demás servicios religiosos a españoles, criollos, negros, mestizos y castas del vecindario, que estaba a cargo del clero secular y que no tenía jurisdicción alguna sobre la población indígena de la ciudad.

Como lo señala Roberto Moreno de los Arcos, la configuración de los territorios parroquiales de la ciudad de México entre 1524 y 1772 tuvo como principio ordenador la separación racial de las feligresías, por un lado había parroquias para indígenas exclusivamente y, por el otro, para todos los demás:<sup>12</sup>

Por lo dicho fácilmente se comprenderá que hubo un largo tiempo en que la ciudad de México tuvo dos distribuciones parroquiales paralelas, una para la población indígena y otra para el resto de sus habitantes: españoles, mestizos, negros y castas, lo cual, bien visto, implicaba una especie de privilegio para los nativos, a no ser por la contraparte de que los tributos se les cobraban por el padrón parroquial.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Moreno de los Arcos, 1982: 164.

<sup>11</sup> Véase Año Cristiano, 1966: IV, 413-421. En los documentos de la parroquia se utilizan indistintamente los nombres de Catarina y Catalina. Para el calendario cristiano no hay distinción alguna y ambos nombres sirven para representar a la llamada Rosa de Alejandría. Nosotros utilizaremos, por cuestiones prácticas, sólo el de Catarina para evitar confusiones con el templo y el convento de la monja, Santa Catalina de Siena, ubicado a pocas calles de la parroquia.

<sup>12</sup> Moreno de los Arcos, 1982: 158.

<sup>13</sup> Moreno de los Arcos, 1982: 158.

Santa Catarina y la Santa Veracruz inauguraban con su erección parroquial el desbordamiento de la traza por parte de la población blanca y mezclada hacia las zonas asignadas originalmente a los indígenas,<sup>14</sup> quienes supuestamente deberían acudir a las parroquias de Santa María la Redonda y de San Sebastián, establecidas de manera especial para ellos, a cargo de las órdenes regulares de San Francisco y de San Agustín (estos últimos a partir del año 1607).<sup>15</sup>

A pesar de que hay evidencias de que la parroquia prestó sus servicios religiosos a indígenas de los barrios en más de una ocasión,<sup>16</sup> la revisión cuidadosa de los libros parroquiales revela que esto sólo se dio esporádicamente.

Por lo menos para Santa Catarina, la “separación racial” de las feligresías, derivada sin duda de las aspiraciones de la Corona española para instaurar una “república de indios” y una “república de españoles”, fue un principio que en general se llevó a la práctica, si bien cabe señalar que nada fue más frecuente que los pleitos sobre jurisdicciones entre párrocos.

<sup>14</sup> Gibson, 1986: 378.

<sup>15</sup> Originalmente cada uno de los cuatro “campan o barrios” indígenas constituyó una vicaría o ayuda de la parroquia de naturales que los franciscanos tenían para todos los indios residentes de San José de los Naturales.

Estas eran San Pablo Teopan al sureste, San Juan Moyotlan al suroeste, Santa María Cuepopan al noroeste, y San Sebastián Atzacualco al noreste.

(Véanse Gibson, 1986: 379; O’Gorman, 1938: 16 y Moreno de los Arcos, 1982: 159). Fueron asignados sus respectivos territorios en 1534 junto con el de Santiago en Tlatelolco, y ya eran parroquias en 1562, cuando se suscitó la disputa entre los franciscanos y el arzobispo Montúfar, la cual desembocó en la pérdida de aquéllos de toda la zona oriental de la ciudad. San Pablo quedó en manos de los agustinos lo mismo que San Sebastián, después de un breve periodo (1586-1607), en que fue encargada a los carmelitas descalzos.

Durante el siglo xvii esta “ciudad cristiana de la separación racial” continuó funcionando y sólo presenció la creación de dos nuevas parroquias a costa de territorios ya asignados. A mitad de la calle que divide la ciudad por el oriente, se formó para indígenas, a costa de San Pablo y San Sebastián, Santa Cruz Coltzinco o Contzinco, también llamada Santa Cruz y Soledad, erigida en 1633 (Moreno de los Arcos, 1982: 166, y Gibson, 1986: 384); para los españoles, mestizos, negros y castas se formó en la franja sur del Sagrario la parroquia de San Miguel en 1690 (Moreno de los Arcos, 1982: 168), estrenada en su nueva iglesia el domingo 17 de agosto de 1692 (Robles, 1946: II, 266).

Tal división perduró hasta 1772, fecha en que las nuevas concepciones ilustradas lograron forjar una muy distinta asignación de las jurisdicciones parroquiales.

<sup>16</sup> Gibson, 1986, 385. Lo mismo pasaba al parecer con la Santa Veracruz.

Santa Catarina tuvo desde su inicio dos curas beneficiados, el bachiller Luis López y el bachiller Bartolomé Saldaña.

Luis López era bachiller en teología por la Universidad de México, había sido ordenado de “corona y grados” en 1560 por el arzobispo Montúfar y después de una breve estancia en Cuba había obtenido licencia para celebrar misa en 1564. Cuando salió beneficiado del curato de Santa Catarina contaba apenas con 27 años de edad.<sup>17</sup>

Más experiencia y trayectoria tenía el sevillano Bartolomé Saldaña, que recibió el curato a los 56 años. En 1523 se había ordenado de “corona”, en 1534 de “grado y epístola” y en 1535 de misa. A principios de 1545 obtuvo el permiso para pasar a las Indias y se embarcó al parecer de inmediato; a fines de dicho año fray Juan de Zumárraga le otorgó licencia para officiar misa en el arzobispado de México.

Aprendió el náhuatl en sus diversas correrías por los pueblos del arzobispado, fue vicario y cura de “muchos pueblos de indios y españoles” hasta que en 1568 le fue proveída la parroquia de Santa Catarina.<sup>18</sup>

Sólo duró al frente de la parroquia 40 meses y en 1573<sup>19</sup> decidió “tomar la ropa” de la Compañía de Jesús, recién llegado a Nueva España, convirtiéndose de paso en el primer jesuita ordenado en América,<sup>20</sup> si bien tuvo que pasar cuatro años en el noviciado. Francisco Javier Alegre le dedicó un párrafo no muy halagador:

...la presunción de su habilidad y experiencia para el grave y honroso cargo que ocupaba, lo hizo recibir [en la Compañía] sin el mayor examen. En los años de noviciado descubrió una total insuficiencia. Verosímilmente la escasez de eclesiásticos en los principios de la conquista, en que pasó a las Indias, había dado motivo a que obtuviese los beneficios y lustrosos empleos a que no habría subido en otras circunstancias.<sup>21</sup>

Sin embargo Saldaña fue útil a la Compañía por su conocimiento de la lengua mexicana, distinguiéndose en el auxilio a indígenas moribundos en la peste de 1575 junto con Alonso

<sup>17</sup> García Pimentel, 1897: 338-340.

<sup>18</sup> García Pimentel, 1897: 338

<sup>19</sup> AGN, Genealogía/Santa Catarina de México, rollo 265A, 1 de abril de 1573.

<sup>20</sup> Alegre, 1956: I, 135, y Sedano, 1974: II, 74.

<sup>21</sup> Alegre, 1956: I, 135.

Fernández, excuro de la parroquia de San Pablo<sup>22</sup> y Juan Tovar, exprebendado del Sagrario Metropolitano: "...corrían [los mencionados] de choza en choza con grande edificación de todos los que los habían conocido antes de entrar en la Compañía, que no cesaban de admirar tanto celo, tanta humillación y pobreza".<sup>23</sup>

Admitido a votos en 1577, Saldaña sólo fue jesuita cuatro años más, pues murió en 1581 "sin haber tenido en la religión licencias de confesar, edificando con profunda humildad, en los más humildes ejercicios de la casa, a todo el pueblo de que era tan conocido y amado de todos por la suavidad e inocencia de sus costumbres".<sup>24</sup>

En la *Descripción del Arzobispado de México*<sup>25</sup> de 1570 aparecen los primeros datos sobre el vecindario de Santa Catarina, proporcionados por los mismos curas de la parroquia.

Primeramente dezimos que en la dicha parrochia de Santa Catalina hay dozientos vezinos españoles, y de confisión trezientos barones poco mas o menos de catorze años para arriba, y trezientas y cincuenta mugeres de doze años para arriba, los quales dichos vezinos biuen los mas de ser carreteros y algunos labradores, mercaderes y officiales.<sup>26</sup>

Los curas declaraban que sólo parte de esa población acudía a la parroquia a misa dominical y días festivos. La mayoría lo hacía en el monasterio de Santo Domingo.

Declaraban a San Sebastián y a Santa Ana como ermitas del distrito de la parroquia (el primero con 2 000 indios tributarios, 1 500 varones mayores de 14 años y 2 000 mujeres mayores de doce; y la segunda, sin información por estar a cargo de los franciscanos de Santiago Tlatelolco). Insistían además en que los indios de ambos barrios acudían a Santa Catarina a recibir doctrina, a oír misa y a recibir los santos sacramentos.

Sin embargo, los registros parroquiales de Santa Catarina sólo conciernen en estas fechas a la población no indígena, y aunque cabe la posibilidad de que existiese un registro para indígenas en libros aparte — cosa común — no hay rastro alguno en pro de tal idea. Al parecer López y Saldaña estaban declarando basándose

<sup>22</sup> Del Paso, 1905: III, 17.

<sup>23</sup> Alegre, 1956: I, 186.

<sup>24</sup> Alegre, 1956: I, 135.

<sup>25</sup> Del Paso, 1905: III, 13ss., y García Pimentel, 1897: 338ss.

<sup>26</sup> Del Paso, 1905: III, 13.



más en sus pretensiones que en las actitudes efectivas de los indios de los barrios, un tanto preocupados por la poca asistencia de sus auténticos parroquianos a Santa Catarina y desalentados por la poderosa competencia que Santo Domingo ejercía sobre su legítima clientela: españoles arrieros, carreteros, labriegos y algunos mercaderes al menudeo, sus mujeres e hijos, y los pocos mestizos y negros que tenían a su servicio; es decir, una feligresía más bien pobre y escasa.

Aunque no es difícil que López y Saldaña hayan oficiado misa a los naturales de los barrios indígenas aledaños, es muy poco probable que los indios de San Sebastián se hayan adoctrinado en Santa Catarina, hayan escuchado misa allí o se hayan bautizado, casado o sepultado en esta parroquia, si se piensa que el templo de San Sebastián y la decisión de nombrar al santo joven soldado como titular de dicha iglesia tenían la intención clara de sustituir un antiguo culto mexica, celebrado ahí mismo en honor de otro "joven soldado, Huitzilopochtli o Tezcatlipoca-Telpochtli", como lo ha demostrado el trabajo de Roberto Moreno de Los Arcos.<sup>27</sup>

Tampoco es muy verosímil que lo hayan hecho los indios de Santa Ana, ermita en manos del convento franciscano de Tlatelolco, y que los indígenas hubiesen preferido por encima de los franciscanos, acudir a una nueva parroquia cuyo templo y advocación habían sido obra de la población española. Máxime si se consideran las opiniones de los jesuitas sobre la capacidad de Saldaña y la bisoñez e inexperiencia del otro párroco, Luis López.

El archivo de San Sebastián no cuenta con registros anteriores a 1637<sup>28</sup> y todos sus libros hasta 1772 se refieren a indígenas. Sus registros continuos datan de 1637, cuando ya no había controversia sobre la jurisdicción de la parroquia sobre los indios del barrio y estaba bajo la férula de la Orden de San Agustín.

Desde entonces y hasta su secularización definitiva en 1750<sup>29</sup> fueron frailes agustinos quienes firmaron las actas; no hay huella de ninguno de los párrocos ni tenientes de cura de Santa Catarina.

Por otra parte, la ambición de los párrocos de Santa Catarina

<sup>27</sup> Sobre este fascinante tema de las sustituciones de los templos mexicas por santos cristianos con características más o menos similares, véase el trabajo fundamental de Moreno de los Arcos, 1982, lleno de interesantes sugerencias y de aportaciones para el caso del espacio sagrado de la ciudad de México.

<sup>28</sup> Robinson, 1980: 33.

<sup>29</sup> Moreno de los Arcos, 1982: 167.

por las parroquias indígenas en manos de los regulares parece formar parte de una ofensiva más amplia y extendida contra las órdenes conventuales. Curiosamente, los párrocos de la Santa Veracruz aducían lo mismo que los de Santa Catarina y declaraban de su jurisdicción y distrito el barrio indio de San Juan (Moyotlan, en el extremo suroeste de la ciudad) y el de Santa María la Redonda, ambos en manos de los franciscanos y ambos con la misma antigüedad, las mismas propiedades y sustituciones que en San Sebastián se habían hecho de los cultos mexicas anteriores.<sup>30</sup>

Por otra parte, Saldaña y López concluían su declaración con una información sobre sus ingresos. Santa Catarina tenía dos capellanías con salario de 320 pesos con cargo de cinco misas cada semana, a más de otra en San Sebastián que servían ellos por 150 pesos con cargo de tres misas por semana.<sup>31</sup>

En su investigación en el archivo parroquial, el padre Bruno también se preguntó desde luego por los límites de la parroquia y se encontró con que éstos habían tardado mucho en consolidarse y habían sufrido algunas variaciones a lo largo de la historia de Santa Catarina.

Pronto cayó en la cuenta de que inicialmente la demarcación entre las parroquias de españoles trajo a los primeros párrocos dificultades muy parecidas a las que tuvieron con los regulares por la presunta adscripción de los indios de los barrios periféricos a Santa Catarina. De hecho, sólo hasta mediados del siglo xvii quedaron cuajadas las divisiones entre Santa Catarina, Santa Veracruz y La Asunción Sagrario:<sup>32</sup>

Por los padrones que desde el año de mil seiscientos cuarenta y ocho se formaron — escribía Bruno — (pues es éste el primero que se haya en el archivo) parece: que de Santo Domingo, mirando al sur, al Puente de La Misericordia y Concepción, siguiendo la acequia de ésta y siguiendo la calle Real, hasta Santiago Tlatelolco; de aquí, a las garitas de las calzadas de Barrientos y Peralvillo, y calzada de Guadalupe: desde ésta, por la acequia, hasta San Lázaro; de ésta, por el lado que mira al sur, por la acequia del Carmen, Puente de Leguízamo, y hasta el de Santo Domingo, donde acababa; mas comprendiéndose este territorio los españoles, mestizos, mulatos,

<sup>30</sup> Moreno de los Arcos, 1982: 162.

<sup>31</sup> Del Paso, 1905: III, 14.

<sup>32</sup> Moreno de los Arcos, 1982: 164.

negros, etc. excepto los indios tributarios, o de cuentas, porque éstos pertenecían a la parroquia de Santiago Tlatelolco.<sup>33</sup>

Los siguientes padrones de la feligresía fueron levantados entre 1681 y 1683. Los dos curas propietarios en esos años, el doctor Juan Bernárdez de Rivera y el licenciado Pedro Escalona, habían decidido partir en dos la parroquia y levantar cada uno su padrón.

Tal convivencia tan poco amigable sirvió mucho a Bruno, porque de esta manera la descripción del curato fue mucho más detallada.

Así, al doctor Bernárdez le tocaba el territorio situado a la izquierda del camino real en el tramo que iba de la puerta falsa de Santo Domingo a Santiago Tlatelolco. En Tlatelolco doblaba hacia el occidente hasta encontrar la acequia que servía de división entre Santa Catarina y Santa Veracruz; seguía por ésta hacia el sur hasta el chapitel del convento de la Concepción y el llamado Puente de las Tres Parroquias, que era el punto que dividía los territorios del Sagrario, Santa Catarina y Santa Veracruz; ahí tomaba rumbo al oriente la acequia que pasaba por las espaldas de La Misericordia y el puente de Amaya, para finalmente volver al punto inicial, el puente de Santo Domingo.

La parte que correspondía a Escalona era el territorio que “cae a manderecha” de la calle real que unía Santo Domingo con el santuario de Guadalupe; esto es, desde el puente (o “la puente” como se decía en la época) de Santo Domingo hasta Guadalupe, pasando por el chapitel de Santa Catarina, el puente de Tezontlali y la ermita de Santa Ana.

A espaldas de Santo Domingo, la frontera con el Sagrario estaba definida por la acequia que corría desde la puerta falsa dominica, el puente de Leguízamo, la puente Blanca, el puente del Carmen y el puente de los Cantaritos, hasta desembocar en la compuerta vieja del albaradón de San Lázaro, por el cual doblaba al norte y lo seguía hasta Guadalupe, incluyendo los españoles, castas y mestizos que viviesen en los barrios indígenas de La Florida, San Francisco Tepito, La Concepción Tequipehuaca,

<sup>33</sup> ASC, Gobierno, Ingresos, libro titulado *Límites de la Parroquia de Santa Catarina Virgen y Mártir de Méjico*, caja 124, s.f. El padrón referido por Bruno, al igual que muchos otros documentos que también cita, no se encuentran en la actualidad en el archivo parroquial.

Santa Lucía y Santa María Apahuastlán (apenas 7 familias con 22 personas).

Escalona incluía en su padrón el hospital de San Lázaro “y los enfermos en él”.<sup>34</sup>

Los padrones de Escalona y Bernárdez, en comparación a aquél de 1648 que había consultado Bruno, permiten observar una parroquia cuyos límites están ya claramente deslindados de los de sus vecinas, la Santa Veracruz y el Sagrario.

En realidad para los párrocos de Santa Catarina — Bruno incluido — los límites del territorio del curato siempre fueron motivo de controversia y agrias disputas, lo mismo frente a los otros curatos de españoles que frente a las órdenes regulares que administraban los sacramentos a los indios en forma paralela.

Los párrocos de San Sebastián tenían casi la misma jurisdicción parroquial que Santa Catarina, pero para indios. Y así, cuando era requerida por las autoridades civiles o eclesiásticas la descripción de estos límites, no vacilaban en valerse de los mismos sitios y en incluir en su demarcación la parroquia de Santa Catarina como punto de referencia.<sup>35</sup>

Con dos ciudades eclesiásticas para una sola planta urbana, las fronteras entre las parroquias nunca fueron del todo transparentes, problema que se tornaba difícil de resolver, toda vez que la clarificación de tales límites indudablemente involucraba a los intereses pecuniarios de los párrocos.

No sería exagerado decir que las demarcaciones reales dependían del ahínco e interés que cada párroco ponía en su feligresía, lo que por otra parte convertía a las feligresías en una especie de “clientelas” adscritas de manera más o menos voluntaria a la parroquia de su especial predilección.

Con todo, vale decir que hacia mediados del siglo xvii los límites de Santa Catarina, siguiendo el curso de las acequias, aparecían nítidamente delineados, si se toman como sus coordenadas principales las dos grandes acequias que corrían por el oeste y el sur de la parroquia.<sup>36</sup>

Al oriente tampoco hubo mucho problema en tomar como mojonera del curato el albarradón de San Lázaro, en tanto que al norte prácticamente quedaron indefinidos hasta 1772, ocasionan-

<sup>34</sup> ASC, Padrones, libro 1, s.f., caja 125.

<sup>35</sup> O’Gorman, 1938: 30.

<sup>36</sup> Moreno de los Arcos, 1982: 164.

do continuos conflictos en el convento franciscano en Tlatelolco y con el santuario de Guadalupe, que se agravaron aún más a partir de 1679, año en que se abre la calzada de México a Guadalupe.<sup>37</sup>

Más sólida era la posición de los indios tributarios de la ciudad, para quienes las órdenes regulares garantizaban, con su política de sustitución cristiana de antiguos santuarios paganos, una continuidad en los cultos indígenas y un reconocimiento de los indígenas a sus nuevas parroquias como espacios sagrados.<sup>38</sup>

De esta manera, los espacios parroquiales se organizaron de acuerdo con clientelas constituidas por las diversas características que podía presentar una feligresía, indios zapateros, españoles arrieros, etc. y no con territorios definidos *a priori*.

El ejemplo extremo de que las parroquias de la ciudad no tenían una jurisdicción estrictamente territorial es la “parroquia de lengua” que estableció hacia 1610 el convento de Santo Domingo para indios “mixtecos, zapotecos y los comprendidos en las denominaciones de ‘extravagantes’ y ‘vagos’, esto es, sin parroquia fija,”<sup>39</sup> cuya feligresía no estaba circunscrita en ningún espacio en particular y su membresía a esta parroquia quedaba definida con el hecho de ser indio de Oaxaca residente en México o ser indio residente y no hablante del náhuatl.

De esa manera, filipinos, mixtecos y zapotecos tuvieron su propia parroquia con una capilla particular en Santo Domingo y una cofradía propia, a pesar de que sus feligreses habitaran dispersos en los barrios de México.<sup>40</sup>

Mixtecos y zapotecos habitaban en los barrios periféricos e incluso en el interior de la traza, como lo asentó su doctrinero dominico fray Juan Pedrique cuando rindió su informe al virrey con motivo del motín de la infraoctava de Corpus de 1692.<sup>41</sup>

Aún existe documentación sobre sacramentos administrados para tal parroquia entre 1709 y 1753, fecha en la que probablemente desapareció.<sup>42</sup>

La división parroquial de la ciudad satisfacía las aspiraciones de indios y españoles a vivir juntos, mas no revueltos.

<sup>37</sup> Robles, 1946: I, 201.

<sup>38</sup> Moreno de los Arcos, 1982: 153.

<sup>39</sup> Moreno de los Arcos, 1982: 167.

<sup>40</sup> Sedano, 1974: III, 22.

<sup>41</sup> O’Gorman, 1938: 20-21.

<sup>42</sup> Robinson, 1980: 36, Moreno de los Arcos, 1982: 167.

Tal situación permaneció vigente hasta fines del siglo XVIII, años en que la marea de funcionarios ilustrados eclesiásticos y civiles comenzó a buscar una nueva asignación de los espacios urbanos (los parroquiales incluidos) más adecuada en términos de control, administración y funcionamiento interno.

Un paso necesario para este propósito fue la secularización definitiva de los curatos que funcionaban como doctrinas de las órdenes regulares, reiniciada en 1750 y culminada con firmeza por el arzobispo Lorenzana en 1769,<sup>43</sup> quien dejó a franciscanos y agustinos sin curato alguno en la ciudad.

A ojos del ilustrado, tener dos demarcaciones en una planta era algo más bien absurdo. Lorenzana encomendó al presbítero José Antonio de Alzate y Ramírez la elaboración de la nueva división o el “nuevo plan”. Alzate puso manos a la obra utilizando un solo y novedoso criterio de demarcación: la población entre el espacio. El rey había recomendado para la celebración del IV Concilio Provincial Mexicano:

que se dividan las parroquias donde su distancia o número lo pida para la mejor asistencia y administración de los sacramentos de los fieles, arreglando el concilio los medios de ejecutar esto con intervención del vice-patrono, y sin perjuicio del patronazgo real ni del erario, prefiriendo en esta división y cómoda distribución de parroquias el bien espiritual de éstos al interés bursático de los actuales párrocos.<sup>44</sup>

A más de erigirse nuevas parroquias, las antiguas deberían ceñirse a una jurisdicción únicamente territorial y, por ende, debían tener tamaños proporcionados.<sup>45</sup>

Alzate levantó un plano de la ciudad con las nuevas demarcaciones de los antiguos curatos y las cinco nuevas parroquias<sup>46</sup> quedaron erigidas.

<sup>43</sup> Moreno de los Arcos, 1982: 168-170.

<sup>44</sup> Vera, 1887: 446.

<sup>45</sup> Moreno de los Arcos, 1982: 169.

<sup>46</sup> San Antonio Tomatlán al noreste, Santo Tomás la Palma al sureste, Santa Ana en sustitución de Santiago Tlatelolco, Santa Cruz Acatlán al sur, Salto del Agua al suroeste, y extra muros San Antonio de las Huertas, al extremo oeste de la ciudad.

Sobre las demarcaciones véanse Vera, 1887: I, 446-448, y sobre todo AGN, Templos y Conventos, vol. 8, exp. 4, fs. 105-220, “Testimonio de los Autos hechos

Más que pretender emular la división civil<sup>47</sup> por cuarteles de la ciudad, Alzate trató de cuadricular los territorios buscando que quedasen proporcionados de acuerdo a su densidad de población; de esta manera, el curato que sustituiría a Santiago Tlatelolco (Santa Ana) quedaba con una extensión “dilatada” respecto de los otros, “por hallarse sumamente despoblado”.<sup>48</sup> Santa María la Redonda ganaba a Santa Catarina las siete pequeñas cuadras ubicadas entre el templo de la Misericordia, la continuación de la calle de Vergara, y la acequia que corría de Santiago a San Juan de Letrán, “este curato — refiere Alzate — con el territorio agregado resucitará de las agonías que padecen a el presente, pues su feligresía es muy reducida”.<sup>49</sup>

A cambio, Santa Catarina recibía dos cuadras hacia el centro de la ciudad, las fachadas que daban al sur de las calles de las Moras y Arzinas, hasta el puente del Carmen. Dos cuadras densamente pobladas y con vecinos prominentes como los Fagoaga o los Villaurrutia.

Además Santa Catarina recibía “en cambio del territorio que se le había cercenado a Santa María”, esto es, gran parte de las visitas o doctrinas que los franciscanos de Tlatelolco tenían en el noreste de la ciudad: San Francisco Tepito, La Concepción Tequihuca, Apahuastlán, Santa Lucía y La Florida. Todos ellos barrios ya muy poco poblados y cuyo vecindario en conjunto oscilaba entre 1 000 y 1 300 habitantes.

Arreglos de este tenor se realizaron para todos los cuartos de

---

sobre la división, asignación y erección de Parrochias territoriales de esta ciudad de México, 1773”.

<sup>47</sup> Orozco y Berra, 1973: 98-101. La primera división por cuarteles data de 1713 cuando el virrey duque de Linares trató de crear nueve cuarteles a cargo de seis alcaldes y un corregidor. Al parecer el plan no se puso en marcha. Hubo otros dos proyectos con la misma suerte en 1720 y 1750 para dividir la ciudad en seis y siete cuarteles respectivamente. En 1780 —ya en vigor la nueva división parroquial— el virrey Martín de Mayorga comisionó a Baltasar Ladrón de Guevara para que elaborase un nuevo plan junto con un reglamento de alcaldes de barrio, a semejanza de lo ya ejecutado en Madrid. En noviembre de 1782 el oidor Ladrón de Guevara había terminado su trabajo y en diciembre del mismo año fue aprobado, quedando la ciudad dividida en ocho cuarteles mayores subdivididos en cuatro menores cada uno. La división fue aprobada por el rey el 27 de julio de 1786 y permaneció vigente hasta la creación de las delegaciones políticas en el presente siglo.

<sup>48</sup> AGN, Templos y Conventos, vol. 8, exp. 4, “Testimonio...”, 25 de enero de 1769.

<sup>49</sup> AGN, Templos y Conventos, vol. 8, exp. 56, “Testimonio...”, 25 de enero de 1769.

la ciudad, no sin la abierta oposición de las parroquias más afectadas, es decir, aquellas que perdían más terreno o feligreses en beneficio de las nuevas. Situación particularmente delicada que propició cierto malestar, sobre todo en La Asunción Sagrario y en las parroquias recién secularizadas de la ciudad.<sup>50</sup>

Los párrocos de los demás curatos apoyaron el proyecto de Alzate porque veían en él la terminación de las confusiones y fraudes a que se prestaba la doble planta antigua.

Juan José Piña, párroco de San Pablo, declaraba en marzo de 1770 que muchos de sus supuestos feligreses acudían a otros curatos

...a más de los que siendo inconcusamente yndios, están muchos empadronados en la Parroquia de San Miguel, otros muchos asimismo yndios que viven en la misma Plazuela de San Pablo y en sus cercanías, han sido empadronados por el padre cura de la parroquia de señor San Josef, quien constantemente alega jurisdicción en muchos de los yndios vecinos de esta parroquia.<sup>51</sup>

El párroco criticaba la existencia de ayudas o doctrinas en los curatos que agruparan como feligreses a miembros de un oficio,

<sup>50</sup> El Sagrario perdía cuadras hacia todas direcciones, aunque la reducción no representaba una cuarta parte de la antigua planta. En compensación se le daba la jurisdicción sobre todos los indios que quedasen en su territorio.

Igual sucedía con San Miguel, que se reducía a un “cuadrilongo perfecto y aunque parezca pequeño, comprende porción de Yndios, que en la actualidad [1769] son de otras parroquias”.

Salto del Agua se formaba a costa de la Veracruz y San José. Este último quedaba cercenado y con un territorio despoblado, por lo que se le dio “en suplemento el pueblo de Romita que es más que mediano”. Aunque se proyectó trasladar la parroquia a San Juan de la Penitencia, parece que tal desplazamiento no se llevó a cabo.

Al extremo sur, Santa Cruz Acatlán y San Antón Tepito (San Antonio Abad, no confundir con San Francisco Tepito al norte) se creó a costa de algunos barrios de San Pablo y a la feligresía que al parecer ya tenía antes de ser erigida como parroquia.

Santo Tomás la Palma se formó a costa de San Pablo y de San Miguel. Santa Cruz y Soledad conservó prácticamente el mismo territorio, pero con la inclusión a su feligresía de los españoles y castas que allí residían y que anteriormente acudían al Sagrario. Las grandes parroquias de indios fueron, junto con el Sagrario, las más perjudicadas por la nueva división, sin duda por su antigua filiación con las órdenes regulares. San Pablo fue uno de los más perjudicados y quedó más bien reducido, al igual que San José y el extinto curato de Santiago Tlatelolco.

<sup>51</sup> AGN, Templos y Conventos, vol. 8, exp. 56, 5 de marzo de 1770.



generando aún más confusión. El ejemplo era San Antonio Tepito al extremo sur de la ciudad, ayuda de San José, que tenía “como suyos a los que son de oficio carniceros”, sin importar si eran indios o no, dando origen así a fraudes en los padrones e inconvenientes para la administración eficiente de los sacramentos.

Los párrocos de Santa Cruz y Soledad, San Sebastián, Santa María y San Pablo se pronunciaron igualmente a favor de la nueva división que detendría “la confusión de diversos feligreses dentro de un territorio”.

El rey Carlos III aprobó la nueva división en El Pardo en marzo de 1771 “disponiendo que con ningún motivo ni pretexto se contravenga a ella en manera alguna [...] con obligación de tener los curas libros distintos de Bautismos, entierros y casamientos, de españoles, e yndios, y padrón separado, que asimismo sirva para conocer los tributarios”.<sup>52</sup>

El 29 de noviembre Lorenzana convocó a una junta a todos los párrocos de la Ciudad en el palacio arzobispal para “tratar, conferir y determinar de acuerdo a lo que sea más conveniente” para la nueva distribución eclesiástica.

En diciembre del mismo año, Lorenzana reunió a todos los párrocos de los curatos involucrados en el nuevo plan con el fin de instruirlos en la nueva división.<sup>53</sup> Hubo varias juntas ese mes y después de largas discusiones todo quedó “tal cual propuso Alzate, excepto por el triunfo [de los curas] [...] del Sagrario, quienes lograron reducir en su beneficio el territorio de San Miguel”.<sup>54</sup>

En efecto, los curas del Sagrario, encabezados por el doctor José Pereda, lograron anteponer sus privilegios a los criterios del nuevo plan.

El 14 de diciembre Lorenzana daba licencia a las nuevas parroquias para que pudieran: “celebrar el santo sacrificio de la

<sup>52</sup> AGN, Reales Cédulas [Originales], vol. 98, exp. 56, 12 de marzo de 1771.

<sup>53</sup> Sagrario: José de Pereda, Ildefonso Velázquez y Juan Francisco Domínguez (el más antiguo, Nuño Núñez de Villavicencio, no asistió por enfermedad, pero dio su anuencia ante un notario desde su cama). San Miguel: Bartolomé Sandoval. Santa Veracruz: Tirso Díaz. Santa Catarina: Joaquín del Pino. San José: José García Bravo (cura interino). Santa Cruz y Soledad: Gregorio Pérez. San Sebastián: José Serruti. San Pablo: Juan José Piña. Santa María la Redonda: Manuel Ordóñez (cura interino). Santa Cruz Acatlán: Antonio Bustamante (cura interino).

<sup>54</sup> Moreno de los Arcos, 1982: 170.

misa, reservar y guardar el ssmo. Sacramento, santos óleos, y erigirse las pilas bautismales con la debida veneración y decencia”.

Asimismo el arzobispo de México dejaba sin vigencia la antigua doble planta parroquial al mandar

que todos los Párrocos, que aora son, y en adelante fueren en esta ciudad [...] formen libros parroquiales para asentar con separación los Bautismos, Casamientos y entierros de Españoles, Mestizos, Mulatos, y otras Castas, y también los de los Indios para que por éstos y su Padrón, se puedan contar los tributarios.<sup>55</sup>

En febrero de 1772 el Ayuntamiento de México expresó su apoyo al nuevo plan y en marzo Lorenzana dispuso que una copia “fielmente sacada del [plano] original” de Alzate con los nuevos territorios se entregara a cada párroco.

De esta forma quedaron constituidas las 14 parroquias con que contó la ciudad hasta principios del siglo xx.

Moreno de los Arcos apunta que:

...este acto representa el fin de la ciudad colonial regida por el principio de la separación racial; pero, lo que quizá es más importante, se iniciaba la ruptura con las formas que habían permanecido subterráneas de la ciudad antigua. El racionalismo de Alzate y Lorenzana quizá no alcanzó a captar el grave golpe que con el reacomodo de barrios y parroquias y con la mezcla — aunque con libros separados — de españoles e indios había dado a los últimos vestigios de la ciudad de Tezcatlipoca...<sup>56</sup>

Sin duda la traza de Alzate significaba en el papel un duro golpe al sistema de clientelas hasta entonces vigente. Sin embargo, habría que documentar la reacción de los feligreses reubicados para dar cuenta de un cambio realmente efectivo.

En Santa Catarina se puede advertir que las nuevas disposiciones no fueron cumplidas al pie de la letra.

A pesar de contar con un cura joven y emprendedor como Juan Antonio Bruno, quien levantó padrones de sus feligreses todos los años que estuvo a cargo del curato, el arraigo que tenían

<sup>55</sup> AGN, Templos y Conventos, vol. 8, exp. 4, “Testimonio...”, 14 de diciembre de 1771.

<sup>56</sup> Moreno de los Arcos, 1982: 170.

a San Sebastián los indios del interior de la traza siguió manifestándose y terminó por neutralizar las nuevas reglas. Continuamente al levantar los padrones de Santa Catarina casa por casa, Bruno tuvo que acotar en los márgenes la frase “dicen ser de San Sebastián, dicen pertenecer a San Sebastián”.

La nueva delimitación no redundó en grandes cambios en la administración de servicios religiosos a los indígenas de la zona. En los barrios indígenas que anteriormente eran ayudas de Santiago Tlatelolco, la manera en que se llevaron a cabo las nuevas disposiciones se redujo a trasladar al templo de Santa Catarina los libros de bautizos, matrimonios y entierros; pero la administración efectiva de tales servicios continuó efectuándose en las ermitas, templos y capillas indígenas, como lo hacían los franciscanos. Los padrones indígenas se levantaron igualmente por separado y las festividades y actividades colectivas de los indios siguieron siendo realizadas en sus propios espacios religiosos.

Los curas de Santa Catarina remplazaron a los franciscanos pero no lograron hacer que los indios se trasladaran a la parroquia y se vieron obligados a desplazarse a los templos indígenas. Existían elementos culturales muy fuertes que impedían la “homogeneización” del espacio religioso.

De un lado, los templos y parroquias para indígenas raras veces fueron considerados parte de la ciudad, cuerpo eminentemente español, independientemente de que estuvieran ubicados dentro de la traza. La parroquia de San Pablo sirve muy bien de ejemplo.

José Joaquín Fernández de Lizardi en *El Periquillo Sarniento* describe a este personaje en una de sus correrías: “como dos horas me anduve por la plazuela de San Pablo todos aquellos andurriales, sin acabar de determinarme a entrar en la ciudad”.<sup>57</sup>

Lizardi acreditaba a San Pablo como elemento exterior a la ciudad no precisamente por la lejanía de ésta respecto a la Plaza Mayor, pues San Pablo era tan “céntrica” como San Miguel y más céntrica todavía que Santa Catarina o la Santa Veracruz, las tres parroquias de españoles, sino precisamente porque se trataba de una parroquia y barrio de indios.

En 1770 el mismo párroco de San Pablo al hablar de los límites

<sup>57</sup> Fernández de Lizardi, 1982: II, 306.

del curato decía que al norte eran muy inciertos “porque el norte queda *dentro* de la ciudad”.<sup>58</sup>

En 1777 en su compendiosa narración de la ciudad de México el bachiller poblano Juan Viera trató de describir las 14 parroquias y elaboró su relación por orden de importancia.<sup>59</sup> Lógicamente comenzó con el Sagrario y continuó con las otras tres antiguamente españolas: San Miguel, Santa Veracruz y Santa Catarina, dedica varias líneas a la descripción de sus interiores y exteriores, y culmina su narración con una afirmación ciertamente exagerada:

...Y puedo dezir que las Yglesias de Santa Catarina Mártir, la de la Santa Veracruz y la Parrochia de San Miguel pueden servir en otras partes de luzidas catedrales, assí por lo magnífico de su templo como por lo particular de su adorno, pues cada una de ellas está hecha un relicario, cubiertas todas sus paredes de sumptuosísimos colaterales, de magníficas estatuas y milagrosas imágenes...<sup>60</sup>

Lo curioso es que ésas son todas las parroquias que describe, pues el resto (las antiguas indígenas y las nuevas ubicadas en los barrios) sólo las menciona sin apuntar siquiera el rumbo en el que se encuentran.<sup>61</sup>

Así, la oposición entre la ciudad que, como cuerpo, no incluye indios y los barrios o andurriales, que tampoco incluyen mestizos ni criollos, abogaba en contra del sistema integrador de Alzate.

De esta forma la reforma de Alzate y Lorenzana obtuvo sólo éxitos parciales.

Aunque fue un intento por dotar y reasignar las jurisdicciones parroquiales de una manera racional y equilibrada, a fin de proporcionar un mejor servicio a los residentes, finalmente no quiso ni pudo romper la hegemonía que las parroquias españolas tenían sobre la planta urbana.

Si bien se atrevió a desafiar el rango concéntrico y desproporcionado del Sagrario, éste no disminuyó considerablemente y sólo

<sup>58</sup> AGN, Templos y Conventos, vol. 8, exp. 4, “Testimonio...”, 6 de abril de 1770.

<sup>59</sup> Viera, 1952: 48-50.

<sup>60</sup> Viera, 1952: 49.

<sup>61</sup> Viera, 1952: 49-50, “...la quinta parroquia es San Sebastián [...] la séptima parrochia es Señora Santa Anna, la octava San José, la nona Santa Cruz Acatlán[...] la undécima San Pablo, la duodécima el Salto del Agua, la décima tercia San Antonio de las Huertas. La décima quarta que es la parrochia de Santa María”.

renunció a pequeñas porciones, siempre en beneficio de las parroquias antiguamente españolas.

Su propósito de incorporar a los indígenas residentes en el interior de la traza a la vida parroquial de las parroquias céntricas de la ciudad, se vio mediatizado por la fuerza de la costumbre en ambas partes.

Con su decisión de llevar los libros parroquiales por separado, sólo confirmó la existencia de fuertes diferencias entre las costumbres y comportamientos de españoles, castas e indios, a nivel de clientelas religiosas.

Bien se puede decir que el principal obstáculo para el éxito del nuevo plan no fue la oposición de los párrocos, cuyos intereses pecuniarios se podrían ver afectados, sino la oposición de las clientelas religiosas ya constituidas alrededor de las parroquias.

El criterio de la población entre el espacio quedó cumplido medianamente, puesto que se respetó la organización concéntrica del espacio religioso que oponía ciudad y barrios.

Las nuevas parroquias se erigieron más bien en la periferia y a costa de las grandes parroquias indígenas secularizadas, en tanto que las españolas sufrieron cambios más bien leves. Santa Catarina bien refleja esta situación.

Los barrios indígenas que se le anexaron mantuvieron una gran autonomía de la parroquia por lo menos hasta 1810. Los indios de Tepito, la Concepción, Pahuatlango, Apahuastlán y La Florida permanecieron acudiendo a sus propios templos y ermitas, aunque éstas tuvieran que reconocer su sujeción al curato y tuvieran que pagar a Santa Catarina los derechos parroquiales por bautizos, casamientos y sepulturas.

Muy probablemente este tipo de arreglos se dieron en los demás rumbos de la ciudad, pues el ámbito parroquial ejercía una influencia muy importante en la vida cotidiana de los distintos grupos que residían en la planta urbana.

Por ello, la adscripción parroquial basada en los principios de la "clientela religiosa" distaba mucho de ser una "división anómala";<sup>62</sup> este criterio era importante y funcional si se considera el carácter estamentario y corporativo de la sociedad colonial.

Bien mirada, la división parroquial de acuerdo con las distintas calidades de los feligreses no hacía sino reforzar los vínculos

<sup>62</sup> Moreno de los Arcos, 1982: 168.

internos de los diversos grupos étnicos del Antiguo Régimen; igualmente significaba el reconocimiento por parte de la Iglesia y de la Corona del carácter heterogéneo y plural de sus súbditos, así como también el reconocimiento de las estructuras jerárquicas y corporativas que moldeaban las relaciones entre los habitantes del reino y que buscaban manifestarse en todos los ámbitos, sin que el religioso fuese la excepción.

En Santa Catarina, como en las demás parroquias de españoles que recibían a mulatos, mestizos, negros y castas, existían cofradías cuyas reglas excluían a cualquiera que no fuese de la misma calidad o condición socioracial. Los criollos impedían el ingreso en sus hermandades a las castas, y las castas (morenos, pardos, etc.), a los criollos en las suyas.

El espacio parroquial, cabe decirlo, abarcaba prácticamente todas las actividades de la vida cotidiana. Finalmente, en las ciudades de Nueva España la mayor parte de la gente trabajaba en su lugar de residencia o bien vivía en su sitio de trabajo. En México esto funcionaba de igual manera en el caso del alamedero, el juez de la Inquisición, el apartador, la costurera, el tendajonero o el teniente de cura.

La gente mercaba en la plaza de su parroquia, en ella escuchaba misa dominical y en ella buscaba sepultarse de acuerdo con su rango y posición social. Por otra parte, la adscripción parroquial durante la época de las dos ciudades eclesiásticas sirvió como criterio de distinción entre tributarios y no tributarios.<sup>63</sup>

La historia de esta parroquia además está íntimamente ligada al surgimiento y consolidación de las devociones populares hacia determinados santos y vírgenes. En términos de la mentalidad religiosa popular no debemos pasar por alto la especial predilección que los primeros vecinos de la ciudad sentían por santa Catarina de Alejandría, también llamada la Rosa de Alejandría. Recuérdese que tanto la madre como la primera esposa de Hernán Cortés llevaban ese nombre.

Peter Boyd-Bowman, en su análisis sobre los nombres de pila de las actas bautismales de la parroquia del Sagrario encontró ciertas preferencias en los nombres femeninos durante el siglo xvi. En las partidas correspondientes a 1540 Catalina o Catarina ocupaba el 4º lugar en las preferencias de los padres y tutores.

<sup>63</sup> Moreno de los Arcos, 1982: 158.

## CUADRO 1

## La devoción a Santa Catarina en el siglo XVI

<i>Nombres de pila femeninos en el Sagrario y Santa Catarina</i>				
<i>Periodo</i>	<i>El Sagrario</i>		<i>Santa Catarina 1569-1583</i>	
1540	1. María	69		
	2. Isabel	52		
	3. Ana	47		
	4. CATALINA	28		
	5. Beatriz	26		
1560	1. María	74	1. María	72
	2. CATALINA	36	2. CATALINA	26
	3. Juana	35	3. Juana	22
	4. Ana	33	4. Ana	22
	5. Isabel	33	5. Isabel	21

FUENTE: Boyd-Bowman, 1970: 15; y ASC, libros de Bautizos, 1569-1583.

En la década en que se erige la parroquia de Santa Catarina, este nombre alcanza el 2º sitio y sólo es rebasado por la contundente hegemonía del nombre de María.

En las veintenas de años siguientes, el uso de este nombre decae al 6º lugar y no deja de figurar entre los primeros 10 hasta fines del siglo XVII.<sup>64</sup>

Si examinamos la preferencia en los nombres para la parroquia de Santa Catarina, podremos ver que inicialmente este nombre era también muy socorrido. De las bautizadas entre 1569 y 1583 la mayoría llevaba el nombre de María como en el Sagrario; y en segundo lugar, también como en el Sagrario, estaban las bautizadas como Catarinas, Catharinas, Cathalinas o Catalinas.

Es indudable que la moda de llamar Catarinas a las hijas tuvo su punto culminante en los años en que se erigió (1568-1580) la parroquia con la misma advocación y que esta tendencia fue languideciendo hasta sencillamente esfumarse a principios del siglo XVIII.<sup>65</sup>

<sup>64</sup> Boyd-Bowman, 1970: cuadros Ib, IIb y IIIb. Aunque no debemos descartar que en la elección sin duda interviene el eufonismo, es evidente que la devoción hacia Santa Catarina era muy fuerte en el siglo XVI y buena parte del XVII entre los vecinos de la ciudad.

<sup>65</sup> El resto de la serie de nombres de pila y su evolución se analizan en capítulo aparte.

En el siglo xvii la devoción a Santa Catarina se tornó más bien coto de intelectuales y gente letrada.<sup>66</sup>

En 1691 Sor Juana le dedicó unos villancicos para solemnizar los maitines de la santa Alejandrina en la catedral de Oaxaca, manifestando una gran simpatía por la figura y cualidades intelectuales de santa Catarina, las que, por otra parte, no le eran ajenas:

De una mujer se convencen  
 todos los sabios de Egipto,  
 para prueba de que el sexo  
 no es esencia en lo entendido<sup>67</sup>

<sup>66</sup> Vega, 1672.

<sup>67</sup> Cruz, 1952: II, 163-181. Sor Juana debió de ser naturalmente una gran admiradora y entusiasta ferviente de santa Catarina, sobre todo por las cualidades y virtudes intelectuales que la tradición cristiana depositaba en la llamada Rosa de Alejandría. Otros pasajes de estos villancicos también subrayan esta admiración:

...¡Víctor, Víctor Catarina,  
 que con su ciencia divina  
 los sabios ha convencido,  
 y victoriosa ha salido  
 — con su ciencia soberana —  
 de la arrogancia profana  
 que a convencerla ha venido!  
 ¡Víctor, Víctor, Víctor!

Nunca de varón ilustre  
 triunfo igual habemos visto;  
 y es que quiso Dios en ella  
 honrar al sexo femenino.  
 ¡Víctor, Víctor!  
 Ocho y diez vueltas del Sol,  
 era el espacio florido  
 de su edad; mas de su ciencia  
 ¿Quién podrá contar los siglos?

Porque es bella la envidian,  
 porque es docta la emulan:  
 ¡Oh qué antiguo en el Mundo  
 es regular los méritos por culpas!

- 1- Catarina, siempre hermosa,  
 es Alejandrina Rosa.
- 2- Catarina, siempre bella,  
 es Alejandrina Estrella.



Santa Catarina fue también objeto de sermones y panegíricos en los siglos xvii y xviii, algunos de ellos buenos ejemplos de grandilocuencia barroca,<sup>68</sup> otros más fueron escritos por gente

- 
- 1- ¿Cómo Estrella puede ser,  
vestida de rosicler?
  - 2- ¿Cómo a ser Rosa se humilla,  
quien con tantas luces brilla?
  - 1- Rosa es la casta doncella.
  - 2- No es sino estrella,  
que esparce luz amorosa.
  - 1- ¡No es sino Rosa!
  - 2- ¡No es sino Estrella!
  - 1- ¡No, no, no es sino Rosa
  - 2- ¡No, no, no es sino Estrella!

Heredó Catarina con la sangre  
(aunque en viciado culto).

<sup>68</sup> Aguilar, 1648. Un párrafo de este sermón dice así:

Venir el esposo al filo de la media noche, afectando en ruidosos estruendos forzosos sobresalto, es declararse ya el Evangelio en favor de la muerte, que viene cuando menos se piensa, y saltea cuando más se duerme. Dar Cristo la mano a las prudentes para que entren, y de mano a las necias para que se queden, es admitir a las prudentes por esposas, y dejar a las necias para locas. Hechar el golpe a la puerta es hechar el fallo a la penitencia.

Vega, 1672: 145, en la hagiografía de santa Catarina la describió como: “La luz del mundo, la sal de la tierra, el escudo de la fe, el muro de la Iglesia, el sol de la teología, el erario de las ciencias, y la maestra de todos, así en cátedras como en púlpitos”.

Otros ejemplos datan de 1701 y 1716: Ramírez del Castillo, Pedro, *Sermón de la esclarecida virgen y mártir santa Catarina que en la oposición a la canongía magistral de la Santa Iglesia de Valladolid predicó...*, Herederos de la viuda de Francisco Rodríguez, México, 1701, BN 1176, Lafragua; y el *Panegírico a la vida y glorioso martirio de la ínclita mártir santa Catarina [...] escrito por un devoto suyo...*, Herederos de la viuda de Miguel Ribera, México, 1716, BN 612, Lafragua.

Allí mismo el presbítero Pedro Muñoz de Castro publicó un soneto a la edificación de la parroquia de Santa Catarina en México:

Y que en México suceda!  
Mexicanos no se diga  
que en esta Corte carece  
de habitación Catarina.

Pues por Dama y por tan bella  
Por discreta y por tan niña

notable como Juan José de Eguiara y Eguren.<sup>69</sup>

No obstante, para la época en que Juan Antonio Bruno entró como beneficiado del curato, la devoción hacia santa Catarina, fuera de los claustros y de la Universidad, ya era muy poco común.

Bruno, pese a encontrar una fuerte resistencia en los nuevos feligreses de la parroquia, puso un gran empeño en hacer que la nueva jurisdicción de su curato funcionase.

En enero de 1775 levantó el primer padrón de la parroquia siguiendo fielmente las nuevas demarcaciones de Alzate, según las cuales Santa Catarina comprendía:

...el territorio que tiene por límites las calles de las Moras y de Arzinas hasta llegar a la calle del Carmen, de donde cogiendo a el Norte seguirá [h]asta el puente del Carmen, e inclinando a el oriente seguirá por la Azequia que va a la compuerta vieja; de allí, cogiendo por el Albarradón, correrá hasta el Guarda de la calzada de Nuestra Señora de Guadalupe, de donde volviendo a el Sur se servirá de límite la calle real o calzada puente de Santa Anna, puente de Tezontlale, de allí caminando al poniente por la Azequia hasta el puente del Clérigo, y por una línea recta norte-sur a el puente de La Misericordia, puente de Amaya, puente de Santo Domingo y esquina de la calle de las Moras.<sup>70</sup>

El proceso de llevar partidas por separado para españoles, castas, indios y párvulos en la forma dispuesta por el IV Concilio Provincial Mexicano le tomó dos años.<sup>71</sup> En 1776 sus registros ya cumplían al pie de la letra la nueva reglamentación.

---

Por doctora y protectora  
pide Iglesia de justicia

Y más cuanto aquesta iglesia  
es Catarina tan viva  
que tantas almas  
cuantas sus curas bautizan...

<sup>69</sup> Millares Carlo, 1986: 286.

<sup>70</sup> AGN, Templos y Conventos, vol. 8, exp. 4, "Testimonio...", f. 111; véase también Vera, 1887: I, 448.

<sup>71</sup> En realidad muchas parroquias de Nueva España tenían registros por separado para españoles y castas mucho antes de que lo dispusiera el gobierno eclesiástico. Muchas parroquias también contaban con registros parroquiales mucho antes de que la Iglesia Romana lo dispusiera como obligatorio, esto es,

El arzobispado, previendo que no todos los párrocos actuarían como Bruno, mandó al juez provisor y vicario general, el doctor José Ruiz de Conejares, a supervisar que todos los curatos de la ciudad cumplieran con la reforma de Lorenzana.

A Santa Catarina le tocó su turno el 3 de noviembre de 1775; después de una minuciosa revisión, Conejares y su secretario Antonio Montes quedaron satisfechos con los nuevos registros. Conejares sólo ordenó a Bruno que firmara las partidas que su antecesor había dejado en blanco.<sup>72</sup>

Bruno, al igual que sus antecesores, trató de hacer que los otros curatos respetaran las fronteras, derechos y, sobre todo, los privilegios de su parroquia.

Uno de ellos era el de officiar la ceremonia de sepultura, en La Misericordia, de todos los españoles, mestizos, negros y castas condenados a muerte en el “quemadero de sométicos” situado al pie del albarradón de San Lázaro, territorio de Santa Catarina.

Así, en 1738 el párroco enterró en la iglesia de La Misericordia las cenizas de dos mulatos castigados por la Real Sala por el pecado de sodomía. Los mulatos fueron quemados en el albarradón de San Lázaro, “jurisdicción de esta parroquia”.<sup>73</sup>

Asimismo, en 1686<sup>74</sup> y en 1753, cuando el párroco había presidido el entierro en La Misericordia de

...las senissas de Joseph Agustín de Robles, mulato libre vesino de esta ciudad, a quien castigó el señor corregidor por el Pecado Nefando, el cual fue quemado en el albarradón de San Lázaro y se izo el entierro de ocho acompañados de Cruz alta con dies y ocho pesos y un real que dió la Yll[ustre] archicofradía de los caballeros...<sup>75</sup>

El privilegio de Santa Catarina se extendía para cualquier reo

antes de 1614, fecha en que Paulo V publica el Ritual Romano estipulando que cada parroquia debe tener libro de bautizados, confirmados, casados, sepultados y *statum animarum*. Véase *Rituale Romanum*, 1775 [1614]: 416-418.

<sup>72</sup> ASC, libro XII, caja 81, 3 de noviembre de 1775.

<sup>73</sup> ASC, libro XVIII, entierros, caja 80, 28 de agosto de 1738.

<sup>74</sup> Robles, 1946: II, 130.

<sup>75</sup> ASC, libro IX, caja 81, 22 de julio de 1753. El templo de La Misericordia tenía una imagen de Jesucristo que acompañaba a los reos cuando salían para el suplicio. Por esta razón y por la advocación misma del templo, tradicionalmente se daba sepultura allí a los ajusticiados en el Quemadero de Sométicos y en la Plaza Mayor.

que fuese ejecutado en el quemadero, independientemente de la naturaleza de su crimen.

Así en 1746 el párroco ofició en La Misericordia la inhumación de un falsificador de moneda y la de un indio cremado *por pecado bestial*. Ambos delincuentes habían sido: "...quemados en el Albarradón de San Lázaro jurisdicción de esta parroquia..."<sup>76</sup>

La Santa Veracruz tenía un privilegio similar sobre los reos ejecutados por el tribunal de la Real Acordada.<sup>77</sup>

Tales derechos parroquiales, nacidos de la tradición, eran continuamente interpelados por los miembros de órdenes religiosas y, sobre todo, por los párrocos de los demás curatos.

No pasaba mucho tiempo sin que hubiera un litigio entre estas autoridades que, de no interponerse la cordura en alguna de las partes, muchas veces se entablaba con tal exaltación que terminaba propiciando que párrocos y regulares protagonizaran verdaderas trifulcas con el difunto enmedio. Así, por ejemplo, en 1702

...por la tarde se enterró una niña de diez y ocho años, con fama de gran virtud, hija de un carpintero que vivía enfrente de la puerta falsa de Santo Domingo [...] hizo el entierro el Dr. Alberto, cura de la Catedral, en la parroquia de Santa Catarina Mártir, por orden del señor Arzobispo, por la controversia de ambas parroquias que la pretendían...<sup>78</sup>

La partida de entierro de esta joven fue firmada por ambos curas con más fuerza de la necesaria para empuñar la pluma.

El litigio no pasó a mayores gracias a la gestión del arzobispo, aunque no siempre hubo arzobispos dispuestos a mediar ni párrocos que se conformaran con firmar conjuntamente el asiento y saldar así la discordia.

En 1679, a la muerte del licenciado Juan de Becerril, se levantó un buen pleito entre los frailes de El Carmen y los curas de Santa Catarina, pues los primeros lo iban a sepultar en su convento sin autorización ni entrega de los segundos. Ninguna de las partes cedió y finalmente el cuerpo de Becerril tuvo que ser sepultado como "clérigo en la Catedral", siendo que ya los carmelitas habían amortajado el cadáver con su hábito.<sup>79</sup>

<sup>76</sup> Asc, libro IX, Entierros, 20 de septiembre de 1746.

<sup>77</sup> Viera, 1952: 53.

<sup>78</sup> Robles, 1946: III, 247.

<sup>79</sup> Robles, 1946: I, 258.

El pleito entre El Carmen y Santa Catarina tuvo otro episodio en 1742, a la muerte de Manuel de Santa Anna, religioso carmelita enterrado en el convento pero “haciendo los oficios los curas de la Parrochia de Santa Catharina Mátyr”.<sup>80</sup>

La misma contienda tenían que librar los párrocos contra los hospitales para poder oficiar la inhumación de los feligreses internados y fallecidos.<sup>81</sup>

El caso más espectacular fue el 4 de diciembre de 1747, cuando

...se enterró en el convento de San Lázaro a don Francisco Gómez, soltero, no se le administraron los santos sacramentos por haverse hallado muerto en dicho día en el potrero que llaman de San Lázaro, y con esta ocasión el corregidor de la Novilísima ciudad dejó su cuerpo depocitado en el hospital de señor San Lázaro y los religiosos de dicha Hospitalidad sin previa licencia del venerable señor deán y cabildo [metropolitano] sede vacante, admitió dicho cuerpo para que de allí se formara la procesión de entierro, al que asistieron con la cruz [parroquial] enarbolada, yo el señor bachiller Manuel de Bringas como theniente de cura de la parrochia, el bachiller Domingo Ybáñez de la Torre, sacristán maior de dicha parrochia, el bachiller don Pedro Antonio Salvatierra, el bachiller don Félix de Santiago, el bachiller Juan Salvatierra, el bachiller Lorenzo Zúñiga y Bergara y el bachiller don Juan de Dios Salvatierra; y habiendo concluido yo el dho theniente de cura el primer responso en el lugar donde se hallava el cuerpo y hecho la procesión por donde pareció conveniente, entré en la Yglesia, enarbolada la cruz de la parrochial y queriendo proceder el oficio de sepultura, por estar enterado ser derecho que retiene en sí la Parrochia, contradigieron los religiosos de la Hospitalidad, y después de algunas razones de poca substancia, por evitar el escándalo, dexado el cuerpo en el ferétro, determiné desidia lo que pareciera conveniente y justicia el Señor Juez Provisor y Vicario General deste Arzobispado...<sup>82</sup>

El juez provisor probablemente fue levantado de su cama para poner paz en la disputa que ya involucraba a demasiadas personas. El comisario de San Lázaro solicitó a los curas de Santa Catarina permiso para que, sin “que fuera perjudicial a los derechos de la Parrochia”, los religiosos del hospital pudieran terminar el oficio de sepultura. Éstos dieron su venia “por la incomodidad de la hora

<sup>80</sup> Condumex, 1986: III, 1181, *Mercurio de México*, abril de 1742.

<sup>81</sup> ASC, libro III, Entierros, caja 79, 10 de abril de 1679.

<sup>82</sup> ASC, libro IX, Entierros, caja 81, 4 de diciembre de 1747.

y urbanidad con que vino fray Joseph Bueno" (el enviado del comisario). La partida está firmada por los aludidos y varios más, porque como señaló Bringas: "firmaron todos los que acompañaron a la Santa Cruz Parroquial".

La cruz de la parroquia tuvo que salir varias ocasiones para defender los derechos de Santa Catarina, lo mismo por entierros que por sitaliaes en las procesiones y rogativas públicas.

Problemas semejantes pasaban los curas de la Veracruz con los religiosos de San Juan de Dios.<sup>83</sup>

En general los curas de todas las parroquias tenían disputas de jurisdicción y preeminencia con los religiosos de todas las órdenes regulares de la ciudad, por lo que no era nada raro que en las procesiones, rogativas y autos de fe, donde ambos tenían que marchar en conjunto, hubiera problemas entre las cruces parroquiales y las cruces de los frailes, dando noticias a los recopiladores de sucesos curiosos de la época.

Así, el día de san Marcos en 1685 era reseñado por Antonio de Robles de esta manera: "...no fueron las cruces de las parroquias a la procesión por evitar contiendas con los frailes".<sup>84</sup>

Ya en las procesiones las disputas entre las cruces de las parroquias y las órdenes eran generalmente por la precedencia y el lugar en que debía marchar cada grupo, pues cada uno buscaba siempre mostrar su preeminencia sobre el otro, marchando en la delantera y haciendo manifiesto a la gente común quién era más importante dentro de la Iglesia.

Por ello, no es de extrañar que para Robles haya habido un suceso notable el 20 de mayo de 1685, "día de letanías, fueron a San Francisco, y en ellas las cruces de las parroquias; y no hubo pleito ninguno".<sup>85</sup>

No así al día siguiente, cuando las letanías fueron a San

<sup>83</sup> Robles, 1946: III, 28.

<sup>84</sup> Robles, 1946: II, 87. Sobre cómo marchaban las cruces de las parroquias, véase Guijo, 1952: I, 40, para el gran auto de fe de 1649

"...venían las tres cruces de las dos parroquias Santa Veracruz y Santa Catarina Mártir y Sagrario de la Catedral, con toda la clerecía de ellas, y los curas propietarios todos con sobrepellices, y traían tres clérigos en las manos tres cruces pequeñas, y otros tres misales y tres ceremoniales, y tras ellos venían los familiares y seglares con sus varas negras a coros".

<sup>85</sup> Robles, 1946: II, 48.

Agustín y el prior del convento “hizo protesta a las cruces de las parroquias, porque iba[n] adelante [de] la de su religión”.<sup>86</sup>

Con todo, la defensa de la clientela no siempre fue llevada a cabo con el mismo entusiasmo y la parroquia tuvo curas que preferían dar su venia y ceder antes que tener una querrela.

Así ocurrió con el cura Joaquín del Pino, quien en 1770 dio su licencia para que la viuda Felipa de los Santos se enterrara en Santiago Tlatelolco

...por haver ido con picardía a llamar porque querían llamarse a indios y por fin se sacó en limpio el que era mestiza, a lo qual dí licencia para que se enterrase en dicho colegio, habiendo dado tan solamente nueve pesos y perdoné todo lo demás por haver ablado la bezindad...<sup>87</sup>

No eran muy frecuentes estos casos de impostores, aunque sí sucedía que feligreses de una parroquia se quisieran enterrar en otra por cuestiones de devoción particular a los santos ahí venerados, como el contador Antonio Vázquez de Prada, gran devoto del Cristo de la Columna en Santa Catarina, pero feligrés del Sagrario, quien en 1674 quiso sepultarse en el sitio de su devoción, obligando a los curas de Santa Catarina a solicitar la *venia parochi* del Sagrario.<sup>88</sup>

La devoción al Cristo de la Columna vivió grandes momentos en el siglo xvii y constituye una prerrogativa más que tenía el curato de Santa Catarina, pues al sobrevenir los grandes brotes epidémicos continuamente se apelaba a esta efigie para encabezar las rogativas públicas por intercesión y clemencia divinas.

Por ello en 1659

...sobrevino una peste de sarampión, que era especie de viruelas, y dió cuidado, así en los españoles como en los naturales, y fue en los indios pequeños tan eficaz, que casi se asolaron los barrios, y murieron muchos indios de fríos y calenturas y sarampión, y muchos niños españoles y personas. Considerando esto, el señor arzobispo ordenó se trajese de la parroquia de Santa Catarina Mártir una imagen de Jesucristo Nuestro Señor desnudo amarrado de la columna, que los

<sup>86</sup> Robles, 1946: II, 89.

<sup>87</sup> ASC, libro XI, Entierros, caja 81, 21 de noviembre de 1770.

<sup>88</sup> ASC, libro III, Entierros, caja 79, 20 de junio de 1674.

hermanos de la [cofradía de la] Preciosa Sangre de Cristo sacan el jueves santo en la noche de su procesión...<sup>89</sup>

La tarde del 5 de noviembre presencié una imponente procesión de Santa Catarina a la catedral, en busca de la clemencia celestial para que la peste cesase, encabezada por las cofradías, seguida por las religiones y clerecía, y rematada por el Cristo de la Columna, a quien al llegar: “pusieronle en medio de la catedral, y acabáronse las letanías muy solemnes, y el señor arzobispo echó su bendición”.<sup>90</sup>

Al día siguiente comenzó el novenario con las súplicas de divinos auxilios para cesar el contagio. El 14 de noviembre fue devuelto a la parroquia.

La misma situación se repitió el 29 de septiembre de 1692<sup>91</sup> y el 13 de diciembre de 1996<sup>92</sup> cuando el Cristo de la Columna compartió el honor con la virgen de los Remedios y con san Sebastián. Situación similar se dió en la Veracruz en el siglo XVIII con una “portentosa imagen de san Francisco Xavier”, entre cuyos prodigios se contaba el haberse hallado mojada la ropa y enlodados los zapatos en tiempo de las inundaciones.<sup>93</sup>

Otro privilegio, debido sin duda a la tradición, de Santa Catarina era el alojar a la virgen de Guadalupe cuando se llevaba en procesión de su santuario a la catedral. La imagen del Tepeyac pernoctaba en Santa Catarina escuchando las plegarias de los necesitados y al día siguiente salía para catedral; iguales privilegios tenía la Santa Veracruz con Nuestra Señora de los Remedios, las dos más grandes intercesoras contra pestes, inundaciones y todo tipo de flagelos colectivos.<sup>94</sup>

La virgen de los Remedios pasaba la noche en la Santa Veracruz en cada ocasión en que era traída de su santuario a la catedral.<sup>95</sup>

<sup>89</sup> Guijo, 1952: II, 122-123.

<sup>90</sup> Guijo, 1952: II, 123.

<sup>91</sup> Robles, 1946: II, 270.

<sup>92</sup> Robles, 1946: III, 54.

<sup>93</sup> Viera, 1952: 49.

<sup>94</sup> Robles, 1946: I, 239; Sedano, 1974: III, 62; Cabrera, 1981; Cooper, 1980.

<sup>95</sup> Robles, 1946: II, 88, sábado 8 de junio de 1685: “Amaneció nuestra Señora de los Remedios en la [parroquia de la] Veracruz, que la trajo el provisor Sierra en carroza; y esta tarde entró media hora antes de las oraciones; asistió el clero, todas las religiones, el virrey y la audiencia.”



Otros privilegios ganados por preservar en la parroquia eran también los jubileos concedidos por el papa Inocencio X en 1649 que sólo se podían ganar, para la ciudad de México, en los templos de Catedral, la Santísima Trinidad, La Profesa, San Pedro y San Pablo, y en las parroquias de la Veracruz y de Santa Catarina.<sup>96</sup>

Lo mismo puede decirse del derecho de asilo eclesiástico, fuertemente impugnado por las autoridades civiles, sobre todo a raíz del sangriento motín de 1692, cuando muchos de los participantes en el saco de El Parián y en la quema del palacio virreinal se retrajeron en los cementerios de parroquias y conventos.<sup>97</sup>

Santa Catarina había servido continuamente como refugio a delinquentes comunes *retraídos*.

A menudo las persecuciones de los alcaldes de corte se veían frustradas por el ingreso de los fugitivos al atrio o al cementerio de los templos.

No importaba la naturaleza del delito y, en ocasiones, se trataba incluso de ladrones y cómplices que venían de despojar otro templo, como en el caso de un sonado robo y sacrilegio cometido a la imagen de la virgen de Loreto de la iglesia de San Gregorio, en el que la estatua fue despojada de “cuantas preesas de oro, plata y perlas” la adornaban. Hecho que causó escándalo en la ciudad por la osadía de los ladrones “cuya audacia manifiesta se hubiera atrevido al original [es decir a la virgen misma] si fuera posible”.<sup>98</sup>

Los delinquentes fueron ahorcados y descuartizados y los tres cómplices fueron condenados a recibir cien azotes en público y después fueron vendidos seis años a obraje, con excepción de uno de ellos, el platero Nicolás Picero, pues ya había sido “sentenciado a muerte cuando lo cojan; está retraído en la parroquia de San Miguel”.<sup>99</sup>

Los ladrones de templos fueron a lo largo de la vida colonial de la parroquia una fuente constante de preocupación.

Aun cuando las penas a los ladrones de templos eran más que severas, este tipo de actos sucedía con cierta frecuencia.

El mismo día que sentenciaron a los del hurto de la virgen de Loreto, en la parroquia de Santa María robaban a una imagen

<sup>96</sup> Guijo, 1952: I, 73.

<sup>97</sup> Robles, 1946: II, 259.

<sup>98</sup> Robles, 1946: III, 245.

<sup>99</sup> Robles, 1946: III, 255, jueves 25 de enero de 1703.

de la virgen del Tránsito sus pulseras de perlas, “y por quitárselas le cortaron una mano”.<sup>100</sup>

Así ni las mismas parroquias que defendían y practicaban el derecho de asilo eran inmunes a las correrías de los delincuentes que ellas mismas protegían.

A Santa Catarina le llegó su hora en 1690<sup>101</sup> con un robo de plata que finalmente fue devuelta a través del templo de La Misericordia. Lo peor sucedió en 1697, cuando un indio mexicano llamado Francisco Antonio robó un alba y un frontal e hizo con ello unos “calzones y faldas que los españoles llaman enaguas”.<sup>102</sup>

El ladrón fue encontrado y ahorcado, pero las parroquias siguieron otorgando asilo eclesiástico.<sup>103</sup>

En 1702 Santa Catarina sufrió nuevamente un robo y en la Santa Veracruz “entraron ladrones por la torre [...] y desnudaron los altares”.<sup>104</sup> En 1759 los sacristanes descubrieron a José Fernández, español platero, quien había robado plata de los candiles de Santa Catarina, metiéndolos en un confesionario y “haciéndolos cucharitas y otras menudencias”. El ladrón tenía 31 años y nueve hijos, y fue finalmente condenado a 5 años en presidio ultramarino.<sup>105</sup>

Ni siquiera la catedral estaba exenta de atracos y asaltos a la platería, joyas y ropa de sus representaciones celestiales.<sup>106</sup>

En 1774, cuando las reformas borbónicas ya se dejaban sentir en la administración y en el gobierno de la ciudad y el poder eclesiástico comenzaba a perder fuerza, se publicó un edicto arzobispal, que contenía una bula de Clemente XIV según la cual el derecho de “asilo eclesiástico” sólo lo podrían otorgar las parroquias de San Miguel y Santa Catarina, quedando todos los demás templos, parroquias y conventos sin derecho a ello.<sup>107</sup>

<sup>100</sup> Robles, 1946: III, 255.

<sup>101</sup> Robles, 1946: II, 199.

<sup>102</sup> Gemelli Carreri, 1976: 113 y Robles, 1946: III, 60.

<sup>103</sup> Véase por ejemplo la noticia de Robles, 1946: III, 208, del 4 de marzo de 1702, donde al alcalde de corte se le escaparon unos y se metieron por la sacristía a la iglesia de Santa Catarina. El alcalde hizo un disparo con su carabina sin darle a nadie y, finalmente, puso guardas alrededor de la iglesia, más por impotencia que en la espera de un resultado efectivo.

<sup>104</sup> Robles, 1946: III, 218 y 226.

<sup>105</sup> AGN, Matrimonios, 2a. serie, caja 44, 1759, s.f.

<sup>106</sup> Robles, 1946: II, 120 y III, 223.

<sup>107</sup> Sedano, 1974: I, 39.

Poco después “se providenció que las mujeres no tomaran asilo en dichas iglesias, sino en la parroquia de Santa María, para que no estuvieran juntas con los hombres”.<sup>108</sup>

Otras parroquias tenían igualmente privilegios de esta naturaleza, como la arriba mencionada de Santa María para mujeres retraídas o las de San José con el toque de queda.<sup>109</sup>

Otras actividades cívicas que por tradición tenían que realizar era avisar con toques de campana cuando estallaba un incendio o conato, es decir, “tocar a fuego”.

El templo más cercano al incendio era el encargado de tocar a fuego inicialmente, y si el siniestro tomaba grandes proporciones entonces se tocaba a fuego “generalmente”, es decir que todos los templos cercanos debían hacer sonar sus campanas a manera de alarma general.<sup>110</sup>

Santa Catarina, en especial, era la parroquia española encargada de recibir a los virreyes a su entrada pública en la ciudad. Sus calles eran las primeras en “colgarse y adornarse con sedas y lienzo de pincel” para festejar la entrada de un nuevo virrey,<sup>111</sup> Alva Liste en 1650, Mancera en 1664, entre otros.

Si bien tal recibimiento no fue siempre el más afortunado, como en febrero de 1697, cuando entró el conde de Moctezuma y cerca del arco de Santo Domingo lo tiró su caballo, haciéndole de paso perder la peluca.<sup>112</sup>

Como quiera, era en la plazuela de Santa Catarina donde los virreyes comenzaban su entrada pública. Esta costumbre, hecha privilegio, fue generada sin duda por la posición que tenía la parroquia al pie de la calle que conducía directamente al camino real.

Como ya se ha visto, la devoción a santa Catarina estuvo muy extendida entre los vecinos de México desde los primeros años de la vida colonial, lo que ocasionó que la fábrica del templo tuviera continuamente donadores piadosos.

Máxime si se tiene en cuenta que la santa de Alejandría era patrona de la Real y Pontificia Universidad de México, merecimiento atribuido sin duda a las virtudes intelectuales y morales

<sup>108</sup> Sedano, 1974: I, 39.

<sup>109</sup> Sedano, 1974: III, 58.

<sup>110</sup> Robles, 1946: II, 83-104-111; y III, 210.

<sup>111</sup> Guijo, 1952: I, 108, entrada de Alva Liste, domingo 3 de julio de 1650.

<sup>112</sup> Robles, 1946: III, 58.

con que la hagiografía cristiana pintaba la vida y martirio de la Rosa de Alejandría.<sup>113</sup>

*Aecatharina* en griego y *Catharina* en latín, una aristócrata y noble joven cristiana de Alejandría, que fue obligada por el emperador Maximino II a disputar en cuestiones de religión con los 50 sabios paganos de la corte.

Las leyendas cristianas atribuyen a Catarina una rotunda victoria en la polémica que incluso propició la conversión unánime de tal consejo de sabios, desatando con sus sólidos argumentos la ira del emperador, distinguido persecutor de cristianos en el siglo IV d.c. El tirano Maximino la encarcela y confisca sus bienes, destinándole el severo suplicio de pasarle encima una rueda dentada con cuchillas.

Aquí inician los prodigios de la joven alejandrina, pues la rueda se desbarata antes de cumplir su cometido.

Otros hagiógrafos añaden a Catarina el mérito de haber resistido castamente a la lascivia del citado emperador, quien finalmente la sentencia a ser decapitada. Al llevarse a cabo la ejecución, en lugar de sangre brota leche del cuerpo de la santa.

En el siglo VIII cristianos de Egipto descubren sus restos y la trasladan al monte Sinaí, lugar desde el cual comenzarán a fluir reliquias de su tumba a Europa Occidental.

Los vastos conocimientos religiosos de la joven mártir, así como las consecuencias que tuvo que pagar por ellos a los 19 años de edad, la convirtieron en patrona;<sup>114</sup> en siglos posteriores, de los alumnos de filosofía, los filósofos cristianos y los aficionados al

<sup>113</sup> El libro más extenso y dedicado a Santa Catarina en Nueva España lo escribió el presbítero Pedro de la Vega y fue publicado en 1672 en la imprenta de Francisco Rodríguez Lupercio. Su título es *La Rosa de Alexandría, entre flores de humanas y divinas letras, Santa Cathalina*. La obra fue dedicada por los curas de Santa Catarina, Alonso Alberto de Velasco y Antonio de la Torre y Arellano y consta de 153 folios. Vega escribió una minuciosa biografía barroca de la santa, informando además los milagros que había obrado en prácticamente todo el orbe. El presbítero la recomendaba especialmente para aliviar las penas de los cautivos, enfermos, soldados, estudiantes, catedráticos, doctores y mujeres parturientas. Entre los más devotos cristianos de Santa Catarina — sostenía Vega — estaban san Ignacio, san Luis Gonzaga y santa Gertrudis. Vega terminaba su libro con la pregunta: “¿Qué mejor señal [hay] de que uno es predestinado, que ser de Catalina devoto tierno?” (f. 155).

<sup>114</sup> Véanse Migne, 1865: I, 532-533, Año Cristiano: IV, 414-421. En la época virreinal festejaba su día (25 de noviembre) la Real Universidad, y muchos

saber en general, de manera que la filiación de las universidades cristianas con Santa Catarina tenía una justificación obvia.

Son frecuentes los lienzos coloniales donde se la representa discutiendo con los sabios, o bien ceñida de una corona victoriosa y enarbolando la palma del martirio junto a la rueda dentada del suplicio.

Por todo lo anterior se explica que el 25 de noviembre la Universidad y la parroquia organizaran en la ciudad la fiesta de santa Catarina,<sup>115</sup> con un paseo encabezado por el rector, misa cantada por una alta dignidad de la jerarquía eclesiástica y a veces una mascarada.<sup>116</sup>

En la víspera de la fiesta, la Real Universidad organizaba un paseo a caballo entre la casa del rector y el claustro universitario, ceremonia prohibida en 1767 por las autoridades.<sup>117</sup>

En la parroquia se realizaba una procesión y se adornaban las calles, a veces con la asistencia del virrey.<sup>118</sup>

En estas condiciones, el templo se fabricó y refabricó en varias ocasiones hasta prácticamente perderse los trazos de la capilla original levantada por la cofradía de Santa Catarina en 1536.

En 1697 se dedicó la capilla mayor y el arzobispo acudió a bendecirla;<sup>119</sup> en 1740 se volvió a dedicar “la hermosa, capaz y grande iglesia de la gloriosa virgen y mártir Santa Catharina, que es una de las más antiguas Parrochias de esa corte, y al mismo tiempo se estrenó el principal Retablo, tan costoso, rico y bien trabajado, que pasó su costo de 13 v[mil] pesos”.<sup>120</sup>

Poderosos patronos había tenido el nuevo retablo, cuyo costo de 13 234 pesos (una pequeña fortuna en la época) fue saldado por dos personas que no eran siquiera parroquianos de Santa Catarina, aunque obviamente sí eran sus devotos.

---

catedráticos y estudiantes le tenían particular devoción. En el siglo xvii el presbítero Pedro de la Vega (m.1665) escribió la vida de la santa con el título de *La Rosa de Alejandría*, Robles, 1946: I, 5.

<sup>115</sup> Condumex, 1986: II, 183, *Gazeta de México*, noviembre de 1730.

<sup>116</sup> Robles, 1946: I, 270 y I, 204; Condumex, 1986: II, 283, *Gazeta de México*, noviembre de 1730.

<sup>117</sup> AGN, Reales Cédulas Originales, vol. 89, exp. 101, 1767.

Para la abolición de este paseo, el argumento fue que se trataba de una ceremonia inútil, gravosa, expuesta y llena de incomodidad.

<sup>118</sup> Guijo, 1952: II, 182.

<sup>119</sup> Robles, 1946: II, 292.

<sup>120</sup> Condumex, 1986: III, 163, *Gazeta de México*, febrero de 1740.

El nuevo retablo fue elaborado por Felipe de Ureña en 1737 y constituyó “una de las obras clásicas del barroco estípite”. Tovar de Teresa, 1991: II, 16.

Ellos fueron Francisco Fagoaga Yragorri, minero, comerciante y arrendatario del Real Apartado, y su esposa Josefa Arozqueta las Heras. Irónicamente sólo ella pudo presenciar la dedicación de 1740, pues el primero falleció en 1736.<sup>121</sup> Cada quien puso de su peculio la mitad del costo total del retablo.<sup>122</sup>

Otro vecino notable, Diego de Zeballos, comerciante excónsul del Tribunal del Consulado había legado en 1732 el dinero suficiente “para que se acave la Iglesia Parrochial de Santa Catharina Mártir”.<sup>123</sup>

Así, cuando Bruno se hizo cargo del curato, Santa Catarina era uno de los templos más vistosos de la ciudad, a fuerza de copiosas inversiones que vecinos particulares y sobre todo las cofradías asentadas en la parroquia hacían en retablos, colaterales, imágenes, decorados y acabados.

Viera nos dejó una descripción algo barroca del interior del templo en 1777:

En esta iglesia se venera, en una sumptuosísima capilla, — que pudiera servir de templo en otra parte — una milagrosísima imagen de Christo crucificado, con el título de la Preciosa Sangre.

Toda la capilla está hecha una asqua de oro, pues siendo fabricada nuevamente, se han esmerado sus cofrades en el adorno, culto y veneración de esta Santa Imagen. También está otra capilla inmediata al crucero de la Iglesia, donde está formada una santa recámara, hecha al modelo y medida de la Santa Casa de Nazareth, donde encarnó el Divino Verbo, particularmente curiosa y bien adornada. Allí se venera una imagen bajo el título de Ntra. Señora de Loreto.<sup>124</sup>

Otra prerrogativa que Bruno había defendido para su curato, como lo habían hecho los anteriores párrocos de Santa Catarina y los de las otras parroquias de españoles, era la percepción de las primicias. Originalmente los curatos españoles de la ciudad recibían las primicias de todo el arzobispado. Sin embargo, a instancias de los franciscanos de las provincias del Santo Evangelio de México y San Pedro y San Pablo de Michoacán se entabló pleito sobre

<sup>121</sup> AGN, Vínculos, vol. 8, exp. 1.

<sup>122</sup> Véase el testamento de Josefa Arozqueta viuda de Fagoaga, en AGN, Vínculos, vol. 8, exp. 4, cláusula 22 de la memoria; y el de Francisco Fagoaga Iragorri, en AGN, Vínculos, vol. 8, exp. 1.

<sup>123</sup> Conдумex, 1986: II, 418, *Gazeta de México*, abril de 1732.

<sup>124</sup> Viera, 1952: 48-49.

los derechos a las primicias de estos curatos, pues sin ellas estaban “suficientemente dotados” según los franciscanos.

La sentencia definitiva se dio en contra de las parroquias españolas en 1726 por el juez provisor y vicario general Miguel Romero López Arvizu. A partir de esa fecha, el Sagrario, la Veracruz, Santa Catarina y San Miguel sólo tendrían derecho a las primicias en “frutos, semillas, cabezas de ganado mayor y menor de las haciendas, rancho y sitios contenidos en las cuatro leguas alrededor de Méjico”.<sup>125</sup>

Los curas seculares de las parroquias comprendidas en tal perímetro también protestaron, aunque sin mayor éxito.

En su crónica escrita el 22 de noviembre de 1789, un día antes de dejar el curato para siempre, Juan Antonio Bruno relatava a su sucesor que, a principios del siglo XVIII, los curas de la parroquia ya no percibían directamente tales productos, sino que tenían un apoderado a quien arrendaban los derechos a cambio de cien pesos anuales.

Así habían obrado todos hasta 1774. Bruno decidió seguir arrendando esos derechos a José González, vecino de Azcapotzalco, “por la mitad de lo que colectare”.

González no solamente era apoderado de Santa Catarina, sino también del Sagrario, San Miguel y la Veracruz.

Los límites de las haciendas y ranchos tributarios también estaban claramente identificados, lo mismo que las cantidades a entregar como primicia:

los límites son desde Santiago Tlatelolco a Tlanepantla y Azcapuzalco, de todos los ranchos y haciendas Pehujales, huertas de semillas en llegando a seis fanegas, media, y no más, aunque se cosechen ciento o mil, y si no llegan a seis fanegas, medio almud. En ganado, de seis cabezas, media. En lana, de seis bellones, medio y no más. En leche el valor de la que se ordeñare la primera noche. Y de todos los frutos y semillas verdes y secas, legumbres y hortalizas, del mismo modo. Y no llegando a seis, se reducirán los frutos a su justa estimación y precio. Los indios sólo han de pagar [primicias] de los frutos de Castilla.

Y todos, de aquellas cosas y frutas que pagan diezmos, con advertencia, que si se reúnen por compra, herencia, si otro título, varios ranchos, haciendas o pegujales, en un propio poseedor, no

<sup>125</sup> ASC, libro titulado “Límites”..., caja 124, s.f.

cumple con pagar una sola primicia, sino tantas cuantas pagaban antes dichos.<sup>126</sup>

Bruno terminaba su informe con una relación de los ranchos, haciendas, pueblo e indios pegujaleros, cuyas primicias correspondían a Santa Catarina (cuadro 2).

### SANTA CATARINA Y SUS CLÉRIGOS

Cuando Bruno terminó de redactar sus investigaciones sobre los límites, la fundación, historia, jurisdicción y composición de la parroquia, ya era 22 de noviembre de 1789; habían pasado quince años desde que fue nombrado interino y en la próxima fiesta de Santa Catarina, a celebrarse tres días después, él ya no sería el cura párroco.

Al día siguiente Bruno ingresó al Cabildo Metropolitano a ocupar la prebenda de canónigo lectoral ganada el año anterior en un arduo y difícil concurso de oposición.

Visto en perspectiva, Juan Antonio Bruno no era el primero ni sería el último de los curas de Santa Catarina que dejaban el curato y pasaban a ocupar un sitial en el Cabildo Eclesiástico. Lo mismo habían conseguido anteriormente varios de ellos.

El inmediato anterior fue Leonardo José Terralla quien ingresó al Cabildo Metropolitano en 1756 y murió en 1790 siendo el dean.<sup>127</sup>

Tal conducto de ascenso en la jerarquía eclesiástica estuvo abierto desde el siglo xvii por Juan Bernárdez de Rivera o Juan de Rivera Carrillo, quien ingresó como medio racionero en 1685 y murió siendo “racionero entero” de la catedral en 1700,<sup>128</sup> Pedro

<sup>126</sup> ASC, libro titulado “Límites”..., caja 124, s.f..

<sup>127</sup> Actas Capitulares de la Catedral de México (en Archivo del Sagrario Metropolitano de México, en adelante ASM), libro capitular 56. El 23 de octubre de 1788 es la última junta donde aparece Terralla, su muerte acaeció el 22 de noviembre de 1790.

Terralla fue cura de Temazcaltepec hasta 1756, fecha en que por permuta pasó a Santa Catarina. Marroquín, 1969: II, 103. En Santa Catarina duró sólo dos años antes de pasar prebendado al Cabildo Metropolitano en 1758, ASC, libro X, Entierros, caja 81, 16 de marzo y 29 de noviembre de 1758.

<sup>128</sup> Robles, 1946: II, 96 y III, 96. La noticia del viernes 7 de mayo reseñada por Robles fue:



**CUADRO 2**  
**Ranchos, haciendas y pegujaleros que pagan primicias**

---

Azcapotzalco (pueblo)	Acalotengo (rancho)	El Risco (hacienda-rancho)
Tlatelolco (indios)	Pegujaleros de	San Pablo (hacienda)
Santo Cristo (hacienda)	Azcapotzalco	Tenería (rancho)
Guadalupe (indios)	Tlenepantla (pueblo)	San Juan (rancho)
Careaga (hacienda)	San Javier (hacienda)	Pegujaleros de
San Antonio (hacienda)	Tlalpam (hacienda)	Tlanepantla
San Isidro (hacienda)	Tecoloapan (hacienda)	Partido del Monte
Pantaco (hacienda)	Santa Mónica (hacienda)	La Concepción
San Marcos (rancho)	El Pedregal	El Astillero (rancho)
San Antonio (rancho)	Los Ahuehuetes (hacienda)	Sayavedra (hacienda)
San Isidro (rancho)	La Patera (hacienda)	La Encarnación (hacienda)
(3) Camarones (rancho)	La Escalera (hacienda)	Apasco
San Salvador (rancho)	Aragón (hacienda)	San Gerónimo
Espíritu Santo (rancho)	Masatepec	Pegujaleros del
La Magdalena (rancho)	Indios del Monte	Monte

---

FUENTE: ASC, Límites..., caja 124, s/n.

de Escalona también obtuvo media ración en 1685; también Diego Real Quezada, que entró al Coro de México en 1687.<sup>129</sup>

En el siglo XVIII — a más de los ya mencionados — también entraron en el Cabildo Eclesiástico los párrocos José Alfonso de Valladolid en 1764 y Juan Ignacio de la Rocha, quien también entró ocupando el cargo de canónigo lectoral y posteriormente fue obispo de Michoacán.<sup>130</sup>

Después de Bruno otro párroco más ingresó en catedral: Juan Antonio Gómez de Cosío en 1818.<sup>131</sup>

El Cabildo Metropolitano no era la única vía de ascenso para los párrocos de Santa Catarina. Algunos buscaron ocupar las vacantes del Sagrario Metropolitano, San Miguel y la Santa Veracruz, éstas últimas probablemente más prósperas y con más perspectivas para la carrera dentro del clero.

De esta manera, Diego de Villegas ganó la sede vacante en el Sagrario en 1664,<sup>132</sup> después de haberlo intentado sin fortuna en 1654;<sup>133</sup> José de Larraue pasó también al Sagrario en 1707; Juan José de la Mota, en 1718; Bernardo de Yun y Barbía pasó a San Miguel, en 1728; Ignacio Carrillo de Benitúa a la Veracruz en 1739<sup>134</sup> y al Sagrario en 1753; Juan Ignacio de la Rocha — el mismo arriba citado — al Sagrario, en 1752; Antonio Chávez al Sagrario, en 1753 (en 1754 tres de los cinco párrocos del Sagrario lo habían sido de Santa Catarina!); y finalmente José María Aguirre pasó a la Veracruz en 1819 y a San Miguel posteriormente.<sup>135</sup>

---

...murió el Dr. Dn. Juan de Rivera Cerrillo [o Carrillo], racionero entero de esta Metrópoli: fue antes cura de Santa Catarina Mártir, jurista de profesión, de edad de diez y seis años: se graduó maestro en artes; fue capellán de las monjas de San Gerónimo.

Sábado 8, por la tarde, se enterró en la Catedral. Asistió a su entierro el señor arzobispo, y por la Real Audiencia dos oidores, dos alcaldes de corte y el alguacil mayor.

<sup>129</sup> Marroquín, 1969: II, 101, y Robles, 1946: II, 149.

<sup>130</sup> Marroquín, 1969: II, 103.

<sup>131</sup> Marroquín, 1969: II, 104.

<sup>132</sup> Guijo, 1952: II, 235.

<sup>133</sup> Guijo, 1952: I, 260-261. Diego de Villegas murió el 18 de febrero de 1667 como cura de la catedral. Había sido también abad de la congregación de San Pedro, Robles, 1946: I, 34.

<sup>134</sup> Conдумex, 1986: III, 1150-1151, *Gazeta de México*, diciembre de 1739.

<sup>135</sup> Marroquín, 1969: II, 102-104. Sobre los párrocos posteriores a 1822 consúltense el propio Marroquín y Sedano, 1974: III, 108.

Aun cuando la mayoría de los párrocos de Santa Catarina buscaron prebendas, canongías, raciones o por lo menos mejores curatos, algunos otros prefirieron dejar el curato para ingresar a una hermandad regular y abandonaron la vida bulliciosa y trajeada de la parroquia.

Sin duda aconsejados por su avanzada edad y por el deseo de poner en orden sus almas, varios párrocos ingresaron a las filas de las órdenes regulares, con quienes habían tenido fricciones en más de una ocasión.

El primero fue el ya citado Bartolomé Saldaña, que vistió el hábito de los jesuitas en 1573; y otro más, Francisco Ortiz, que “andaba movido interiormente a entrar en religión”<sup>136</sup> y cuyo ingreso sirvió para revestir de verdadera una de las leyendas que corrían sobre las calles de la ciudad: la de la mujer herrada por el demonio por vivir en barraganía con un clérigo, suceso sobrenatural atestiguado por Ortiz y gracias al cual el párroco “acabó de resolverse y entró en la Compañía de Jesús”.<sup>137</sup>

Algunos otros, como Joaquín del Pino (m.1774),<sup>138</sup> oriundo de la misma parroquia, o Juan de Arauz (m.1668), Juan Ruiz (m.1670), Juan de Quevedo (m.1676) y Miguel de Estrada (m.1704) fueron sorprendidos por la muerte mientras eran párrocos y fueron sepultados en la parroquia. Juan de Arauz, el más longevo, administró el curato durante 30 años y murió con fama de “hombre venerable muy retirado y muy docto”.<sup>139</sup>

Otros se distinguieron también por sus virtudes como predicadores como Pedro de Ávalos (m. 1695) y Miguel de Estrada (m.1704), quienes fueron de los pocos elegidos para predicar en catedral en las festividades importantes.

Ávalos predicó ahí un 5 de febrero, día de san Felipe de Jesús, y un 1 de junio, día de la Santísima Trinidad; en tanto que Estrada

<sup>136</sup> Sedano, 1974: II, 61-63.

<sup>137</sup> Sedano, 1974: II, 61-63, la leyenda está narrada en Valle-Arizpe, 1978: 206-207; don Artemio la intituló *Él herrado y ella herrada*. Sedano sostiene que el padre Ortiz vivió hasta los 84 años, que fue muy estimado por sus virtudes, y [que] refería este caso con asombro.

<sup>138</sup> Joaquín del Pino murió a los 63 años de edad. En 1735 en la recomendación para ordenarse a título de capellanía fue descrito como “persona honesta, recogida, virtuosa, de buena vida y costumbres...” AGN, Matrimonios, 2a. serie, caja 99, f. 58, y AGN, Unidad Eclesiástica/Secretaría Arzobispal, Cartas Dimisorias/1735-1737.

<sup>139</sup> Robles, 1946: I, 65.

predicó en una “fiesta del rey”, estando presente la imagen de la virgen de los Remedios.<sup>140</sup>

No todos tuvieron una carrera brillante como las de Rocha y Bruno, ni una vejez tranquila como las de Ortiz y del Pino. Tenemos el caso del licenciado José Vértiz, a quien en 1649 el tribunal del Santo Oficio le confiscó sus bienes y lo encarceló, por ser el confesor de un famoso grupo de mujeres adivinatoras.<sup>141</sup> Otros, como Juan de Dios Castro Tobio, que a tres años de beneficiado en Santa Catarina y quizás agobiado por el trajeteo de una parroquia urbana, decidió hacer una “permuta” de su curato con el párroco de Tulancingo, Juan Antonio Gómez de Cosío, en 1793.<sup>142</sup>

Algunos, como el guipuzcoano Bernardo de Yun, alcanzaron en vida gran fama por el carácter emprendedor y asistencial y el apoyo que brindaron al mayor arreglo material y decoro de los templos en los que fueron párrocos. Yun predicaba todos los días festivos a sus feligreses, se distinguió en el “matlazáhuatl” de 1736-1737 asistiendo apestados y costeando de su peculio la instalación y manutención de dos hospitales (ya siendo cura de San Miguel). Al morir dejó en manuscritos 14 tomos de sermones y 6 de doctrina.<sup>143</sup>

Era práctica común en las parroquias de españoles de la ciudad que los curas beneficiados tuvieran siempre otros cargos dentro del aparato eclesiástico. Los párrocos de Santa Catarina no fueron la excepción; la mayoría de ellos eran jueces eclesiásticos de algún partido o tribunal, tenían una cátedra en la Universidad, eran capellanes o confesores en algún convento de religiosas o bien rectores de algún seminario.

Bernárdez de Rivera fue capellán de las monjas de San Jerónimo, Miguel Ortuño fungió como juez provisor de indios, Juan Manuel Careaga como rector de la Real Universidad, Antonio de la Torre como rector de escuelas de letras.

Estos cargos los tenían simultáneamente con el beneficio del curato, de donde se puede advertir que, en muchos casos, los párrocos no se encargaban directamente de los asuntos de Santa

<sup>140</sup> Robles, 1946: II, 248; III, 10 y III, 227.

<sup>141</sup> Guijo, 1952: 67.

<sup>142</sup> ASC, libro V, Entierros de Párvulos, caja 87, 8 de enero de 1793, y Marroquín, 1969: II, 104.

<sup>143</sup> Marroquín, 1969: 102.

Catarina y delegaban en el sacristán y en los tenientes de cura un sinnúmero de funciones.

Quizás el caso extremo fue Juan Ignacio de la Rocha, quien en 1750 era, además de cura de Santa Catarina, catedrático propietario de prima de filosofía en la Real Universidad, calificador del Santo Oficio de la Inquisición, examinador sinodal del Arzobispado de México y rector del Pontificio y Real Colegio Seminario Tridentino de la catedral.<sup>144</sup>

El otro cura propietario era Juan Manuel Careaga quien, como ya dijimos, era rector de la Universidad. Muy probablemente, gracias a los altos cargos que ambos desempeñaban, consiguieron ser beneficiados del curato, si bien seguramente Rocha y Careaga coincidieron más veces en la Universidad que en la parroquia.

Al fallecer Careaga en 1749, Rocha consiguió que el arzobispo Rubio y Salinas suprimiera la provisión del otro párroco y logró que desde entonces Santa Catarina tuviera un solo cura beneficiado. La feligresía fue notificada en el siguiente sermón.<sup>145</sup>

Lo mismo sucedió en 1761 con la Veracruz, cuando a la muerte del doctor Manuel Joaquín de Eguiara, Tirso Díaz, siguiendo el ejemplo de Rocha, consiguió que Rubio y Salinas suprimiese el otro beneficio. La Veracruz había tenido dos curas desde 1568.<sup>146</sup>

Desde entonces, en Santa Catarina se trabajaba con un párroco y dos tenientes de cura o vicarios.

Al momento en que Bruno quedó a cargo del curato las relaciones entre párroco, sacristán y vicarios ya estaban definidas por la costumbre.

Los vicarios recibían 20 pesos mensuales de los “derechos de cuadrante”, es decir, los ingresos de la parroquia por concepto de bautizos, casamientos, velaciones y sepulturas, cuyo precio debía, en principio, estar fijado por la jerarquía eclesiástica, quien establecía una tarifa oficial o arancel obligatorio. A partir de 1799 su salario aumentó a 30 pesos mensuales.

Los dos vicarios recibían además los manuales de entierros, los misales y todo el vestuario litúrgico. Bruno los turnaba para

<sup>144</sup> ASC, libro IX, Entierros, caja 81, 7 de marzo de 1750.

<sup>145</sup> ASC, libro IX, Entierros, caja 81, 12 de noviembre de 1753.

<sup>146</sup> Schwaller, 1989: 458-459. En 1569 éstos eran Toribio Brizuela y Juan Gutiérrez. Desde 1761 el único beneficiado era Tirso Díaz, Marroquín, 1969: III, 701.

que se quedaran en una pieza contigua a la parroquia, “uno de día y otro de noche [...] para estar pronto a la administración de sacramentos”.<sup>147</sup>

Ellos eran quienes administraban los sacramentos a la mayoría de los feligreses, pues el párroco sólo llevaba a cabo estos servicios cuando se trataba de ocasiones especiales, ya sea por tratarse de familiares, o bien de vecinos prominentes. Lizardi, en son de sorna, decía que los vicarios eran unos criados de los curas y que había algunos que les hacían hasta la cama.<sup>148</sup>

El sacristán mayor recibía un porcentaje, usualmente la octava parte, de las entradas parroquiales<sup>149</sup> y a cambio debía mantener en buen estado todos los ornamentos, así como también el interior del templo, su atrio y su camposanto.

Por lo general era el sacristán quien se encargaba de administrar los gastos de la parroquia en vino, cera, lámparas, limpieza y mantenimiento de la ropa litúrgica, la platería y las imágenes en general. Se encargaba además de vigilar los valores materiales de la parroquia, con los que siempre se corrían riesgos, y de pagar sirvientes, mozos y acólitos. Debía también ocuparse del mantenimiento del “carro del santísimo”, esto es, el coche en el que se transportaba el viático para enfermos y moribundos.

Ello no era tarea fácil pues, dadas las condiciones del empedrado de la ciudad y el frecuente uso que se le daba, el coche continuamente requería composturas de herreros y carroceros; por lo demás se trataba de un carro ataviado conforme a la dignidad de su pasajero y por ello, al igual que las riquezas del templo, siempre expuesto a robos y atracos. Así, un coche regalado a la parroquia en 1687 y con valor de 1 400 pesos fue totalmente desvalijado una noche, en 1702.<sup>150</sup>

Bruno pagaba igualmente a un escribiente la cantidad de 8 pesos mensuales para que transcribiera las papeletas de los vicarios en los libros correspondientes de la parroquia y 10 pesos al mes también por encargarse directamente de cobrar los derechos parroquiales.

Bruno, a diferencia de la mayoría de sus antecesores, administró personalmente muchos sacramentos; sin embargo el grueso de

<sup>147</sup> ASC, libro intitulado *Límites...*, caja 124, s.f.

<sup>148</sup> Fernández de Lizardi, 1982: 155.

<sup>149</sup> ASC, libros de Cuadrante, cajas 123 y 124.

<sup>150</sup> Robles, 1946: II, 145 y III, 226.

esta labor recaía en los vicarios y las actividades de Bruno en este aspecto eran, sobre todo, de carácter supervisor.

El párroco, además de las funciones ya señaladas, debía también vigilar que las misas de capellanías y obras pías contratadas en la parroquia se llevaran a cabo.

Asimismo debía asistir a las juntas de las cofradías asentadas en Santa Catarina, levantar padrones de sus feligreses, vigilar que otros no interfirieran en su jurisdicción, procurar que los parroquianos comulgaran por lo menos una vez al año. Debía encargarse además de que la doctrina a los párvulos se llevara a cabo, concertar la visita del arzobispo para la confirmación de los niños en edad, organizar la fiesta de Santa Catarina con la cofradía del mismo nombre, la procesión de jueves santo con la de la Preciosa Sangre de Cristo, la fiesta de san Ignacio con la cofradía del mismo patrón y la fiesta de Nuestra Señora de los Dolores, así como las celebraciones y actividades dispuestas por la Iglesia de Roma.

También era su obligación hacer cumplir las disposiciones internas del arzobispado, informar a las autoridades civiles y sanitarias de las defunciones ocasionadas por brotes epidémicos, cumplir con los festejos y duelos acordados por el Cabildo Eclesiástico, remitir al Provisorato Eclesiástico las diligencias matrimoniales de los parroquianos, verificar que las amonestaciones públicas se realizaran conforme a las disposiciones tridentinas, instrumentar las colectas y limosnas organizadas por la catedral para causas justas, fundaciones y beatificaciones.

Punto importante para efectuar esta función de enlace entre la Iglesia y los fieles era el púlpito. De allí se notificaban y comentaban las celebraciones del día, se dirigían las oraciones públicas por el rey, el papa y el virrey en turno, se recitaban las plegarias, y lo que era más importante para el pequeño mundo parroquial, se hacían públicos los próximos matrimonios, se anunciaban los entierros, las procesiones, las peregrinaciones, y algunas noticias de interés para la comunidad, para terminar quizás con alguna llamada de atención sobre algún vicio o costumbre pernicioso o bien para algún feligrés en particular.<sup>151</sup>

En el fondo, la misión del párroco consistía en sustentar espiritualmente a sus ovejas o feligreses, y en conducirlos por el camino de la salvación.

<sup>151</sup> Delumeau, 1971: 244.

Cabe por último señalar que los vínculos que se contraían entre el párroco y su feligresía eran de naturaleza familiar y que el conjunto de obligaciones que se generaban entre ambos era un derivado del modelo patriarcal y monárquico de familia; es decir el párroco fungía como pastor o padre espiritual de los fieles de su curato, a quienes tenía la responsabilidad y obligación de sustentar espiritualmente y, en ocasiones, incluso materialmente. Éstos por su parte debían respetar y obedecer a su guía, quien debía ser: “enérgico en el púlpito, puntual en su ministerio, dulce en su conversación, afable en su trato, obsequioso en su casa, modesto en la calle”.<sup>152</sup>

Para la Iglesia entre el confesor y el confesado, así como entre el catequista y el catequizado, existían lazos de parentesco espiritual indisolubles y tan valederos como los de parentesco por afinidad y los de parentesco legal.<sup>153</sup>

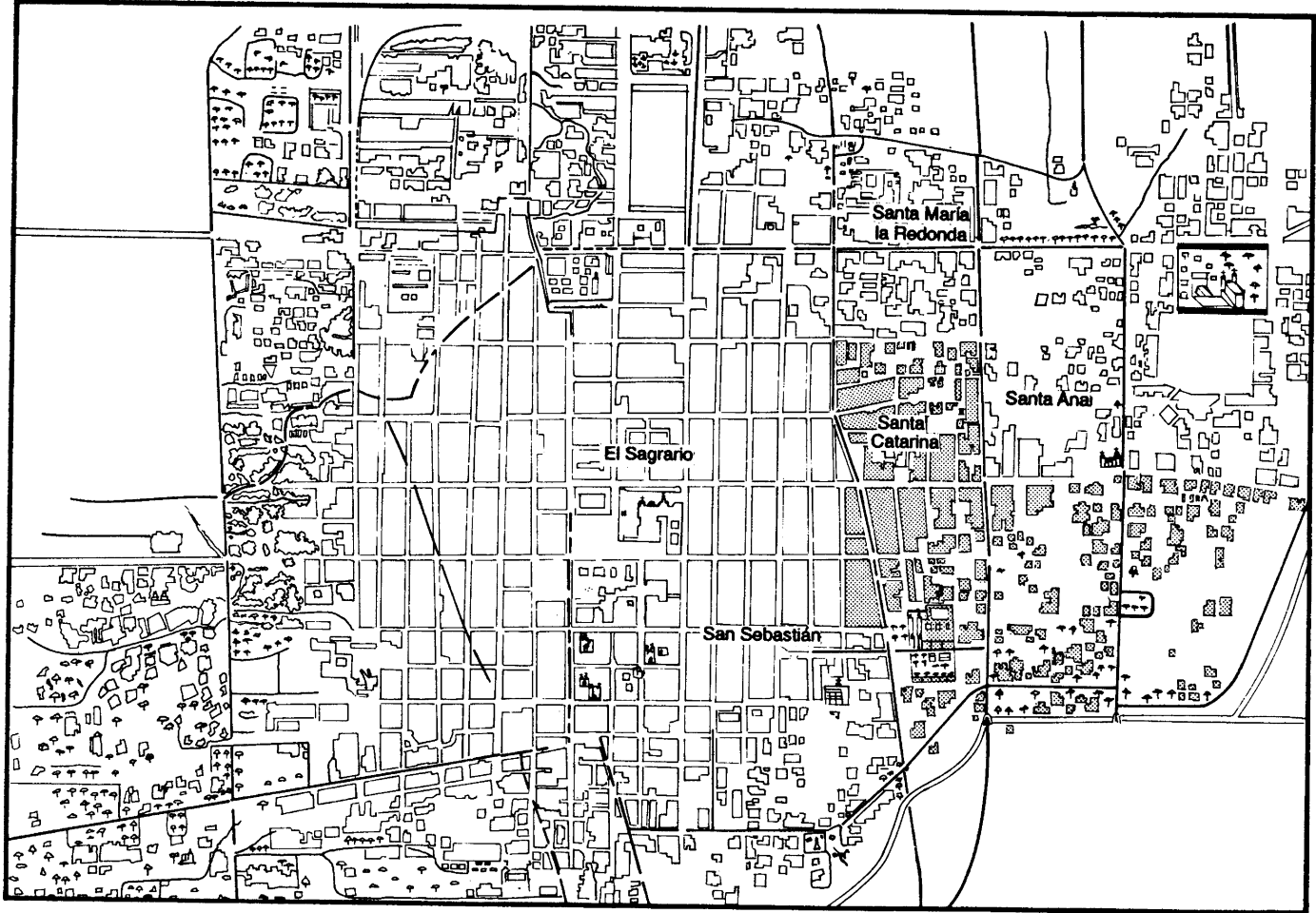
De esta manera el párroco adquiriría — más en el siglo XVIII que en los anteriores— fuertes vínculos con los fieles y una gran responsabilidad: la de ser el gran señor espiritual en el pequeño mundo parroquial.

<sup>152</sup> Fernández de Lizardi, 1982: II, 163.

<sup>153</sup> Flandrin, 1979: 30. Véase por ejemplo en *El Periquillo...*, cuyo autor no era precisamente un admirador de los clérigos, la relación entre el personaje principal y el clérigo Martín Pelayo, su amigo de la infancia y posteriormente su confesor, quien explica a Periquillo:

En el confesionario soy tu padre, aquí soy tu hermano, allí hago las veces de juez, aquí desempeño el título de amigo que siempre he sido tuyo... Fernández de Lizardi, 1982: II, 346.

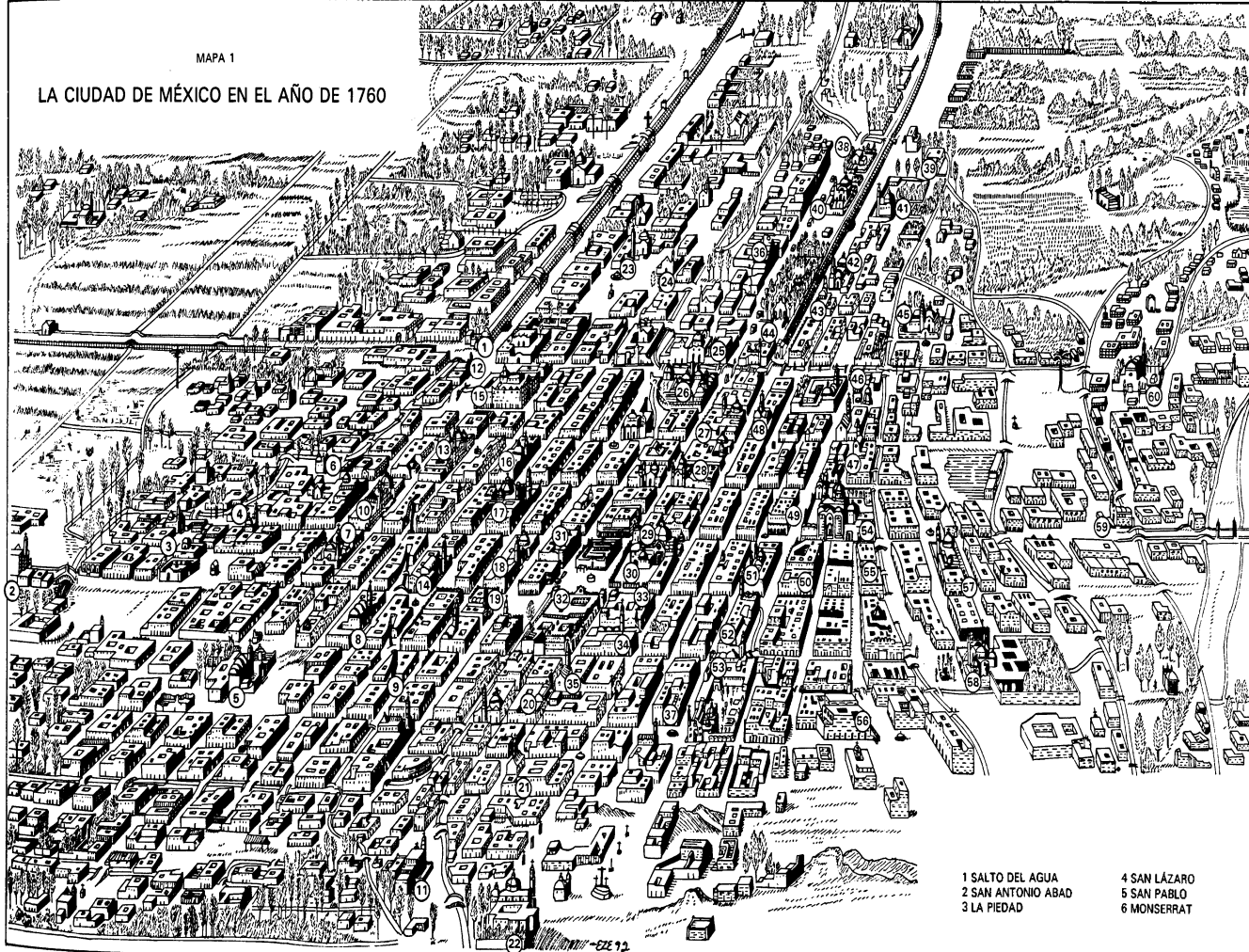




PLANO 1  
Parroquia de Santa Catarina y parroquias adyacentes de la ciudad de México, 1764

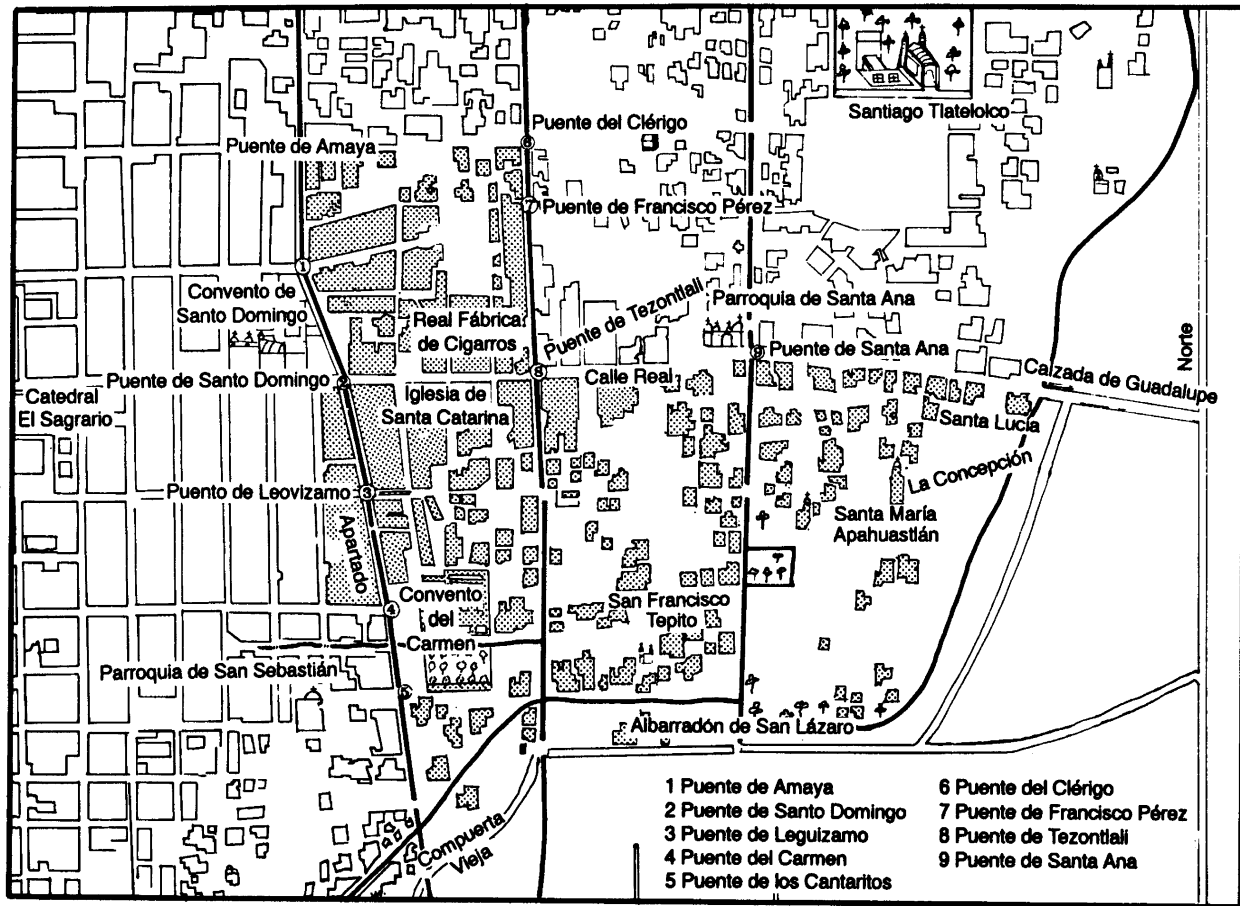
MAPA 1

# LA CIUDAD DE MÉXICO EN EL AÑO DE 1760



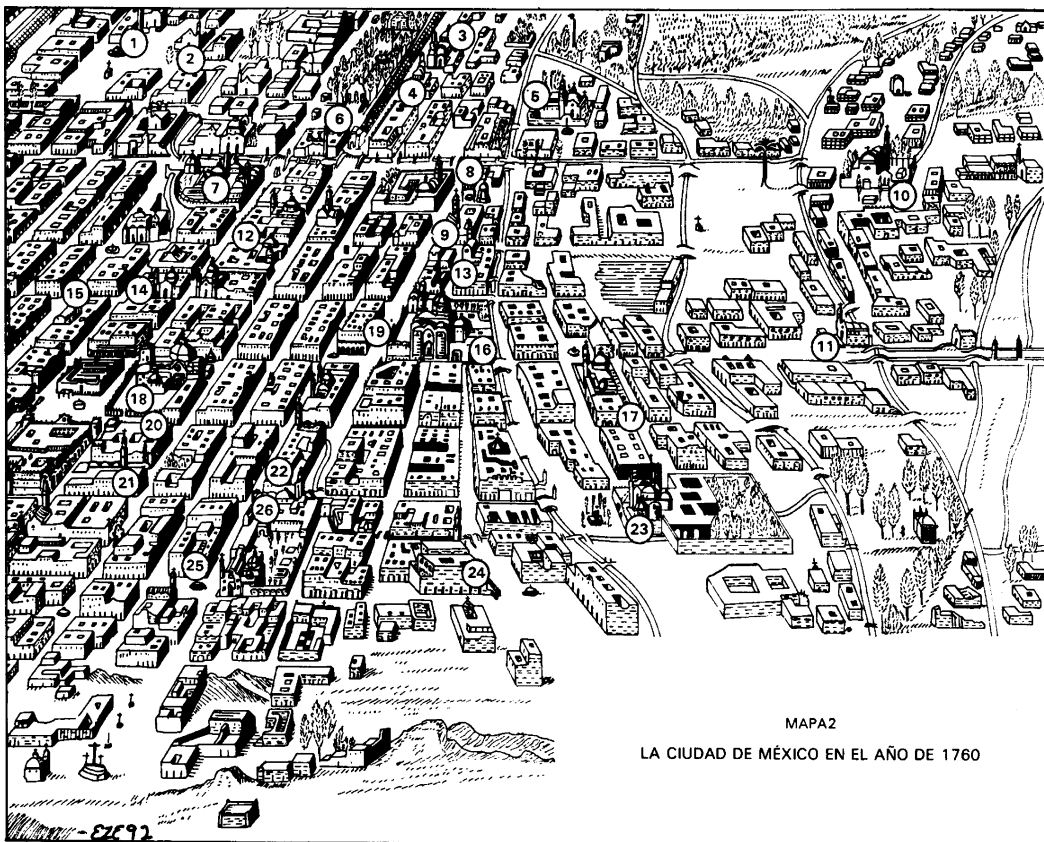
- 7 SAN MIGUEL
- 8 SAN JOSE DE GRACIA
- 9 LA MERCED
- 10 SAN JERONIMO
- 11 SANTA CRUZ
- 12 SAN FELIPE DE JESUS
- 13 REGINA
- 14 JESUS NAZARENO
- 15 VIZCAÍNAS
- 16 SAN FELIPE NERI
- 17 SAN AGUSTIN
- 18 SAN BERNARDO
- 19 BALVANERA
- 20 AMOR DE DIOS
- 21 SU SANTISIMA TRINIDAD
- 22 SAN LÁZARO
- 23 SAN JUAN DE LA PENITENCIA
- 24 SAN JOSE
- 25 SANTA BRIGIDA
- 26 SAN FRANCISCO
- 27 SANTA CLARA
- 28 LA PROFESA
- 29 CATEDRAL
- 30 EL SAGRARIO
- 31 CABILDO
- 32 PALACIO REAL
- 33 ARZOBISPADO
- 34 SANTA TERESA LA ANTIGUA
- 35 SANTA INÉS
- 36 CORPUS CHRISTI
- 37 SANTA TERESA LA NUEVA
- 38 EL CALVARIO
- 39 SAN FERNANDO
- 40 SAN DIEGO
- 41 SAN HIPOLITO
- 42 SAN JUAN DE DIOS
- 43 SANTA VERACRUZ
- 44 SANTA ISABEL
- 45 SANTA MARÍA
- 46 LA CONCEPCIÓN
- 47 LA MISERICORDIA
- 48 SAN ANDRÉS
- 49 LA ENCARNACIÓN
- 50 LA INQUISICIÓN
- 51 LA ENSEÑANZA
- 52 SAN PEDRO Y SAN PABLO
- 53 SAN GREGORIO
- 54 SANTO DOMINGO
- 55 APARTADO
- 56 SAN SEBASTIÁN
- 57 SANTA CATARINA
- 58 EL CARMEN
- 59 SANTA ANA
- 60 SANTIAGO

- 1 SALTO DEL AGUA
- 2 SAN ANTONIO ABAD
- 3 LA PIEDAD
- 4 SAN LÁZARO
- 5 SAN PABLO
- 6 MONSERRAT



PLANO 2

Parroquia de Santa Catarina y barrios indígenas adyacentes (según la división de 1769 de Alzate)



- 1 SAN JUAN DE LA PENITENCIA
- 2 SAN JOSÉ
- 3 SAN JUAN DE DIOS
- 4 SANTA VERACRUZ
- 5 SANTA MARÍA
- 6 SANTA ISABEL
- 7 SAN FRANCISCO
- 8 LA CONCEPCIÓN
- 9 SAN LORENZO
- 10 SANTIAGO
- 11 SANTA ANA
- 12 SANTA CLARA
- 13 MISERICORDIA
- 14 BETLEMITAS
- 15 CAPUCHINAS
- 16 SANTO DOMINGO
- 17 SANTA CATARINA
- 18 SAGRARIO
- 19 LA ENCARNACIÓN
- 20 ARZOBISPADO
- 21 SANTA TERESA LA ANTIGUA
- 22 SAN PEDRO Y SAN PABLO
- 23 EL CARMEN
- 24 SAN SEBASTIÁN
- 25 SANTA TERESA LA NUEVA
- 26 SAN GREGORIO

MAPA 2

LA CIUDAD DE MÉXICO EN EL AÑO DE 1760

## II. LAS ESTRUCTURAS DEMOGRÁFICAS

### LOS MOVIMIENTOS ESTACIONALES, 1570-1820

La distribución mensual de los eventos vitales en el Antiguo Régimen es un mudo testigo de influencias originadas en muy diversos órdenes. Ello no sólo en el plano material y climatológico, sino incluso en el de las mentalidades populares y la actitud de los feligreses ante las restricciones y recomendaciones eclesiásticas. En los movimientos estacionales, demógrafos e historiadores pueden captar fenómenos cuya envergadura y alcance quedaron muchas veces fuera del conocimiento de sus mismos protagonistas.

Gracias a la mirada de estos pulsos y fluctuaciones la demografía histórica puede rastrear factores como: el peso y significado de las labores agrícolas en la vida cotidiana de las poblaciones que nos antecedieron, la dependencia de la dinámica demográfica de las poblaciones urbanas hacia las variaciones estacionales de los precios de las subsistencias, y — finalmente — el seguimiento y atención que tales conjuntos humanos prestaron a las disposiciones eclesiásticas sobre abstinencia sexual y celebración de nupcias, así como también la valoración y empeño que los clérigos locales otorgaban a las restricciones del calendario católico.

La Iglesia imponía el respeto de los periodos de penitencia, esto es el Adviento y la Cuaresma. El primero daba inicio el primer domingo posterior al día de san Andrés (30 de noviembre) y finalizaba en la Epifanía, fecha de la Adoración de los Reyes al Niño Jesús, es decir el 6 de enero, lo que equivalía a vedar todo el mes de diciembre.

La Cuaresma, por su parte, consistía en los 46 días de penitencia que precedían a las Pascuas, y daba comienzo en el llamado Miércoles de Ceniza; en virtud de que las Pascuas católicas tienen

fechas móviles de un año a otro, la Cuaresma tenía también desplazamientos a lo largo de los primeros meses del año, por lo general marzo y — en menor medida — abril.

## Concepciones<sup>1</sup>

### *Movimientos estacionales en parroquias rurales*

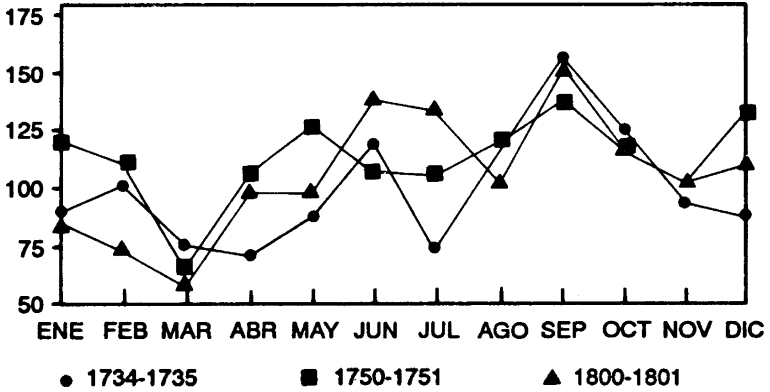
El calendario de concepciones en estas zonas para principios del siglo XVIII presenta algunas características comunes.

La primera y más importante es que en Santiago Ocuituco (1704-1715), Santiago Tianguistengo (esta grafía corresponde al actual Santiago Tianguistenco) (1734-1735) y Yautepec (1734-1735), se observan los descensos más fuertes en julio y agosto, lo que obedece al calendario agrícola de estas tierras. En estos meses, en la víspera de la nueva cosecha, las reservas alimentarias alcanzan sus niveles más bajos y aumentan las probabilidades de la amenorrea (gráficas 1a, 1b y 1c).

En tiempo de cosechas (septiembre-octubre) el ritmo de las concepciones muestra una curva ascendente, la cual se estabiliza en los meses siguientes, para alcanzar sus máximos niveles en el periodo octubre-noviembre. Diciembre presenta una ligera disminución, debido probablemente a un efecto atenuado de las prohibiciones religiosas durante el periodo del Adviento. Salvo en

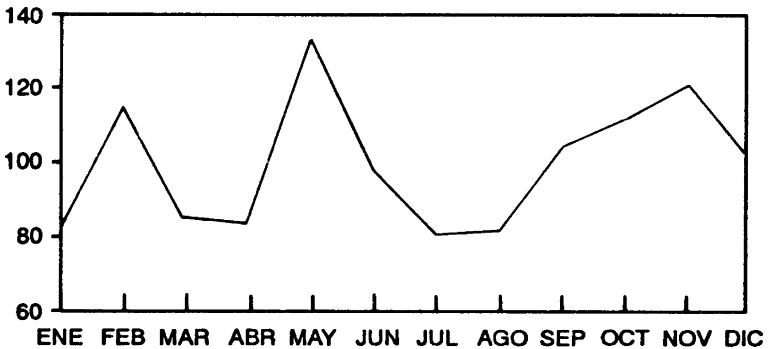
<sup>1</sup> La fórmula utilizada en la medición de los movimientos estacionales es la comúnmente aceptada por la escuela francesa de demografía histórica, para que sea posible la comparación entre distintas parroquias de distintos lugares y tiempos; esto es, distribuir los eventos (bautizos, matrimonios, entierros) de acuerdo con el número de días de cada mes (enero 31, febrero, 28, 25, marzo 31, abril 30, etc.) a fin de obtener el promedio de eventos por día en cada mes. La suma de estos índices ha sido igualada arbitrariamente a 1 200 para después dividir cada índice entre el total, de manera que si el mes en cuestión tiene el número de eventos "normal" su índice sea igual a 100. En este método, los meses que están por debajo o por encima de la media 100 son fácilmente detectables y, sobre todo, el uso de este procedimiento ya convencional permite que los índices puedan ser comparados y equiparados a los ya obtenidos en otros estudios. En el caso de los bautizos, para observar a través de éstos las concepciones, se desplazaron los índices nueve meses atrás. Esto es, los bautizos promedio de octubre corresponden a las concepciones de enero, los de noviembre a las de febrero, los de diciembre a las de marzo, los de enero a las de abril, y así sucesivamente.

**GRÁFICA 1a**  
**Calendario de concepciones**  
**(Santiago Tianguistengo, 1734-1801)**



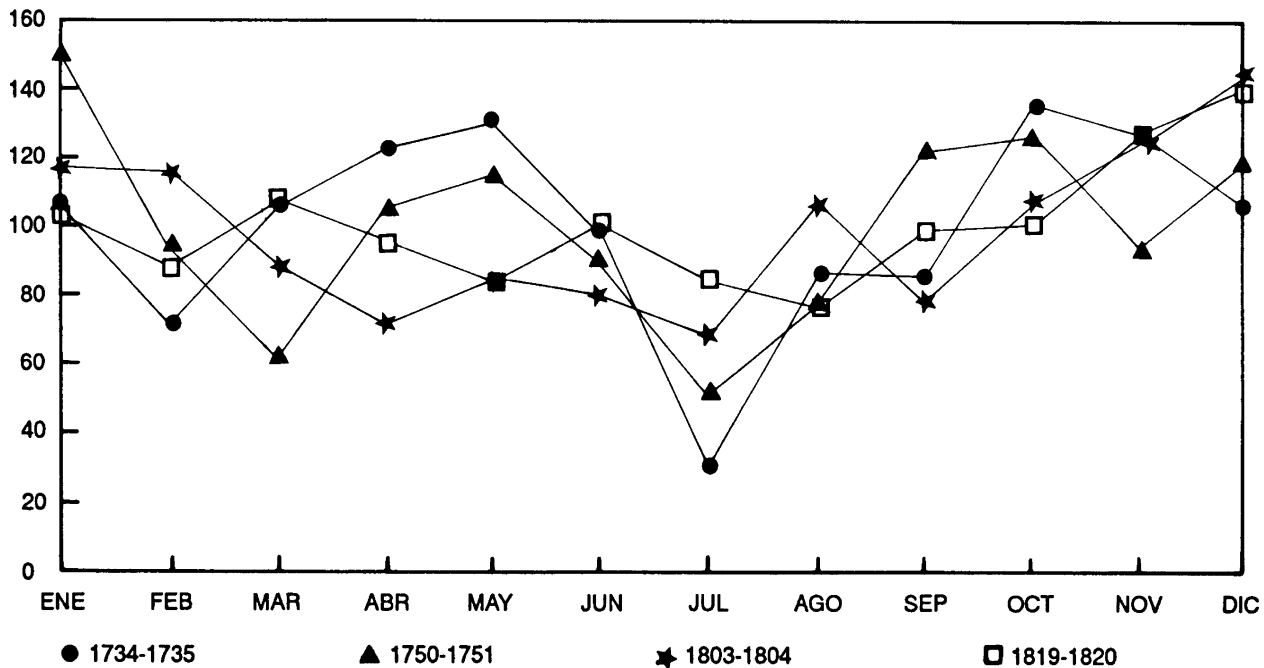
FUENTE: AGN, Genealogías, 1081-1083.

**GRÁFICA 1b**  
**Calendario de concepciones**  
**(Santiago Ocutuico, 1704-1715)**



FUENTE: Archivo Parroquial/Bautizos.

GRÁFICA 1c  
 Calendario de concepciones  
 (Yautepec, 1734-1819)



FUENTE: AGN, Genealogías, 2088-2092.



Yautepec, enero y febrero significan una ligera disminución. Los meses de marzo y abril denotan un claro descenso en las concepciones, a causa sin duda de las prescripciones eclesiásticas que prohíben la actividad sexual durante la Cuaresma, con excepción de Yautepec donde sus parroquianos no parecen haber atendido esta limitación.

A mayo corresponde una parte de las concepciones atrasadas por la abstinencia sexual recomendada por la iglesia en marzo y abril, razón por la cual este mes tiene niveles muy por encima del detectado en el periodo anterior.

Junio no tiene una tendencia clara, y el ciclo se cierra con los meses de julio y agosto, con la descripción ya referida.

Es importante señalar que las inhibiciones más fuertes de las concepciones en estos curatos rurales obedecen más al ciclo agrícola y a la precariedad de alimentos en el verano, que a las restricciones de la Iglesia católica, si bien éstas se manifiestan.

A mediados del siglo XVIII el patrón estacional de las concepciones muestra cambios importantes.

En Tianguistengo y Yautepec (1750-1751) el punto más bajo de actividad se presenta en el mes de marzo. Lo que debe ser visto como un logro indudable de las prohibiciones eclesiásticas sobre actividades sexuales en la Cuaresma.

No obstante, las condicionantes agrícolas siguen presentes, razón por la cual julio y agosto son los meses que tienen más baja actividad después de marzo.

Diciembre, mes de abstinencia en el periodo anterior, deja de serlo en Yautepec, y se convierte en uno de los más activos en Tianguistengo. El resto del calendario fértil apenas si presenta variaciones ligeras.

A principios del siglo XIX, Yautepec y Tianguistengo siguen caminos separados.

En Yautepec se agudizan las condiciones agrícolas en el periodo 1803-1804, y sobre todo en 1819-1820, propiciando que julio y agosto tengan nuevamente los índices más bajos de actividad fértil. El mes de marzo, por otra parte, presenta reducciones cada vez menos acentuadas, hasta que simplemente desaparecen en 1819-1820, síntoma inequívoco de la poca atención que los feligreses de esta parroquia prestaron a los ordenamientos eclesiásticos sobre abstinencia sexual a fines de la Colonia.

En el caso de Tianguistengo, el periodo 1800-1801 atestigua

la desaparición momentánea de las condicionantes agrícolas, probablemente a causa de un par de años de muy buenas cosechas. Febrero y marzo, por el contrario, presentan cifras sumamente bajas. Hacia 1819-1820 Tianguistengo vuelve a compartir el rumbo de Yautepec, puesto que los factores más importantes en las concepciones vuelven a ser los del orden agrícola, por lo que julio y agosto recuperan su preeminencia como meses inhibidores de la fecundidad. Marzo, por el contrario, presenta niveles muy altos y nunca antes conocidos. Las concepciones en esta época, lejos de ser menores que la media, se cuentan entre las más copiosas.

Al parecer, tanto en Tianguistengo como en Yautepec, los últimos años del virreinato significaron una pérdida sustancial de la observancia de los preceptos cristianos, por lo menos en lo que concierne a la abstinencia sexual durante la Cuaresma.

### *Movimientos estacionales en Santa Catarina*

Los registros parroquiales de Santa Catarina nos permiten realizar el análisis de concepciones, si controlamos el grupo étnico, lo que hace posible un tratamiento diferencial de las concepciones. Por otra parte, los resultados señalan que entre castas y criollos hubo comportamientos ciertamente distintos.

### Castas<sup>2</sup>

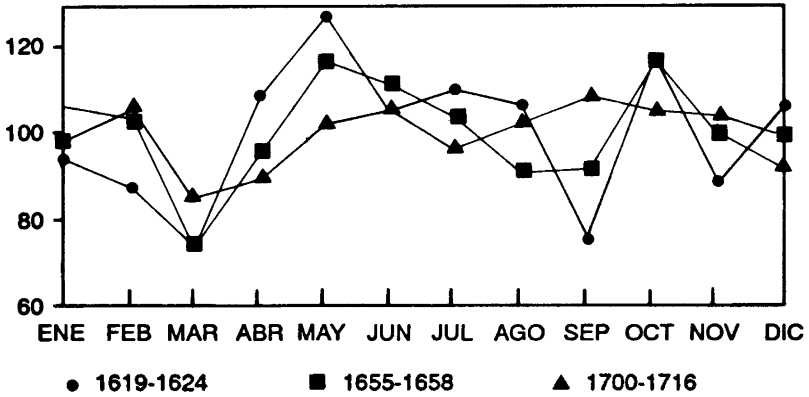
En un periodo de casi cien años que va de 1619 a 1716 (gráficas 2a, 2b, 3a, 3b, 4a y 4b) las concepciones de las castas muestran una gran regularidad, centrada básicamente en el movimiento estacional de los meses de Cuaresma.

La poca variabilidad de las concepciones en el calendario se reduce en este lapso a la inhibición de las concepciones en febrero, abril y sobre todo marzo. Los meses siguientes de mayo, junio y julio, acusan la recuperación de las concepciones frenadas anteriormente. El resto del año simplemente no varía y sus meses presentan contribuciones en cuotas equitativas.

En realidad son muy pocas las variaciones estacionales de las concepciones en áreas urbanas, sin estar sujetas a las condicionantes agrícolas detectadas en espacios rurales.

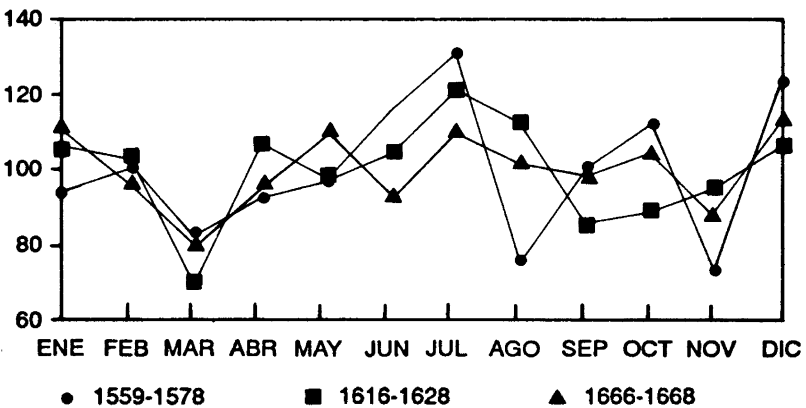
<sup>2</sup> Sólo hijos legítimos.

**GRÁFICA 2a**  
**Calendario de concepciones**  
**(Santa Catarina, castas, 1619-1716)**



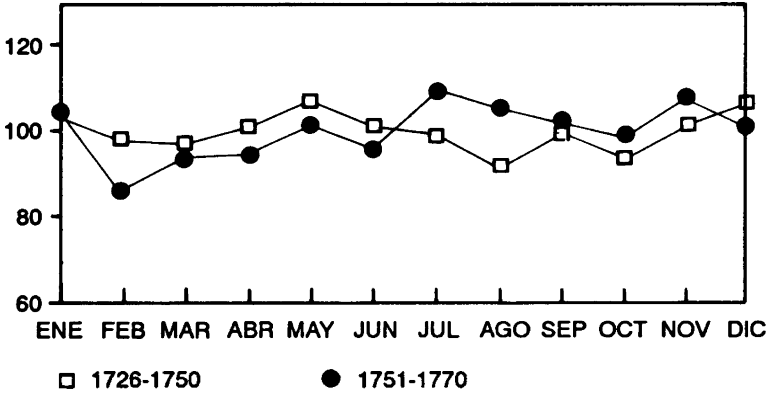
FUENTE: ASC, libros de Bautizos.

**GRÁFICA 2b**  
**Calendario de concepciones**  
**(Santa Catarina, españoles, 1569-1663)**



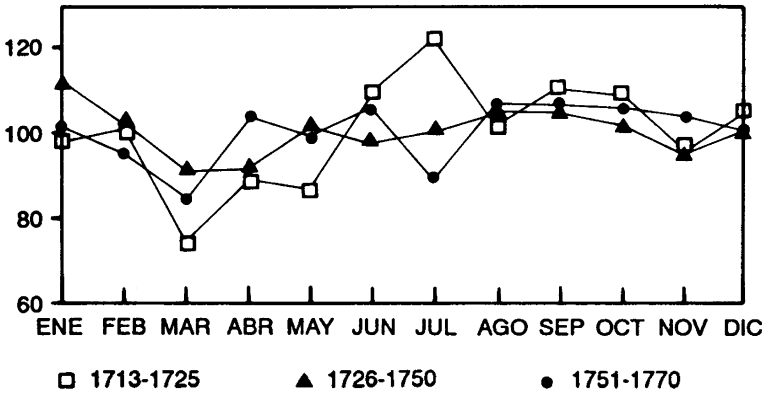
FUENTE: ASC, libros de Bautizos.

**GRÁFICA 3a**  
**Calendario de concepciones**  
**(Santa Catarina, castas, 1726-1770)**



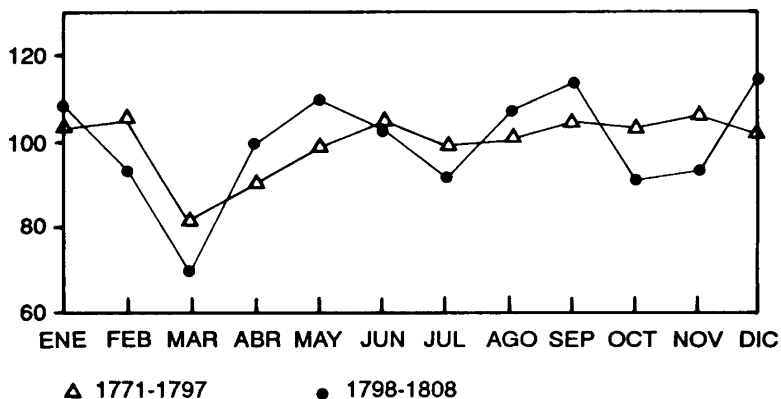
FUENTE: ASC, libros de Bautizos.

**GRÁFICA 3b**  
**Calendario de concepciones**  
**(Santa Catarina, españoles, 1713-1770)**



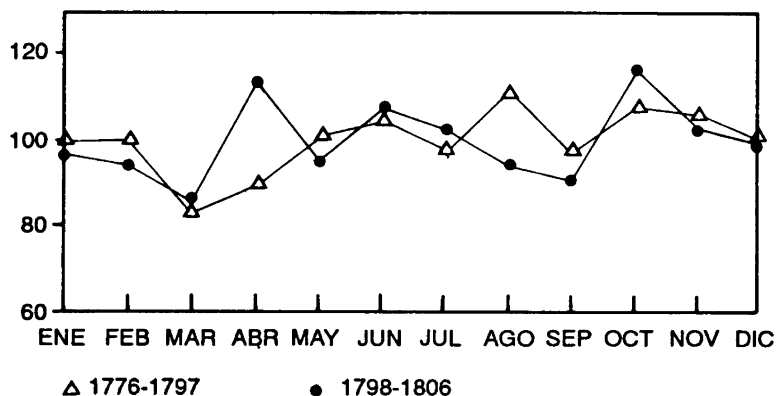
FUENTE: ASC, libros de Bautizos.

GRÁFICA 4a  
**Calendario de concepciones**  
 (Santa Catarina, españoles, 1771-1808)



FUENTE: ASC, libros de Bautizos.

GRÁFICA 4b  
**Calendario de concepciones**  
 (Santa Catarina, ilegítimos, 1776-1806)



FUENTE: ASC, libros de Bautizos.

El periodo 1726-1810 acusa características distintas, ya que la tendencia a la homogeneidad calendárica de las concepciones se fortalece en detrimento de los meses de la Cuaresma.

El abandono de la abstinencia se inicia débilmente entre 1700 y 1716; para mediados de siglo es una tendencia irreversible, y hacia 1770 deja de existir diferencia alguna entre las concepciones de marzo y las de cualquier otro mes.

A lo largo de la existencia colonial de la parroquia, las castas mostraron un tibio seguimiento de las recomendaciones eclesiásticas sobre abstinencia sexual en Cuaresma. Seguimiento que, después de alcanzar su máximo nivel en el siglo xvii, fue disminuyendo paulatinamente a mediados del siglo xviii hasta simplemente desaparecer en el último tercio de la centuria.

Por otra parte vale señalar que la prohibición de actividades sexuales durante el Adviento nunca tuvo ningún efecto en las concepciones de las castas. En dos siglos de registros, el mes de diciembre presentó niveles generalmente por encima de la media.

### Españoles o criollos<sup>3</sup>

Gracias a la calidad de las estadísticas parroquiales de Santa Catarina, las concepciones de los españoles de este curato pueden examinarse a partir del siglo xvi. En el lapso entre 1569 y 1578, el mes con índice más bajo es marzo, lo que refleja la observancia más o menos firme de las reglas de Cuaresma. Con excepción de mayo, que parece recoger las concepciones detenidas en marzo y abril, el resto de los meses no acusan aumentos ni disminuciones de importancia.

En el periodo entre 1656 y 1725 podemos ubicar una primera edad dorada de la abstinencia cuaresmal, pues ahí se localizan los niveles más bajos de concepciones en marzo y abril.

Algunas décadas después que las de las castas, las concepciones de españoles en marzo comienzan a aumentar entre 1726 y 1750; sin embargo, a diferencia de lo que sucede con los grupos mestizos entre 1771 y 1797, los españoles vuelven a una estricta observancia de la abstinencia en este periodo, para alcanzar el nivel más bajo de la historia entera de la parroquia en el periodo 1798-1808.

<sup>3</sup> Sólo hijos legítimos.

De esta manera, la época de fines del siglo XVIII y principios del XIX establece una ruptura definitiva entre el comportamiento de criollos y el de castas en la parroquia.

Desde los primeros registros, el grupo blanco sigue más de cerca la abstinencia cuaresmal; a principios del siglo XVIII se presenta un relajamiento notorio en ambos grupos. Esta laxitud se torna definitiva en las castas y destruye en los albores del siglo XIX toda huella de observancia de la abstinencia. En los españoles, por el contrario, el relajamiento es momentáneo, y a fines del siglo XVIII cede su sitio a una época de estricta obediencia.

Al igual que las castas, las concepciones de españoles jamás mostraron merma alguna en el mes de diciembre, por lo que las disposiciones morales sobre el Adviento no fueron acatadas por los habitantes de la parroquia en general.

### Ilegítimos

A partir de 1776 la parroquia tiene registros independientes de los bautizos de ilegítimos, hijos de padre no conocido, hijos de la Iglesia, hijos naturales. Lo que nos permite rastrear las pautas calendáricas de estas concepciones, cuyo número no es nada despreciable (alrededor de 4 500 entre 1776-1806).

Habiéndose generado estos nacimientos de uniones fuera del matrimonio, sería de esperar que el calendario de concepciones no manifestara apego alguno a las prescripciones religiosas de abstinencia sexual en marzo.

Sin embargo, nada de esto sucede. El análisis de las pautas estacionales de las concepciones ilegítimas denota una acendrada disminución en las actividades fecundas de marzo, cuyos niveles son más bajos que los de hijos legítimos de castas, y muy similares a los de hijos legítimos de españoles, los más observantes de la regla.

Así, no obstante que estas concepciones significan un desacato a la Iglesia católica, sus pautas estacionales indican que, pese a todo, las uniones consensuales y probablemente las eventuales — quizá más presionados por su situación pecaminosa —, trataban de seguir, como buenos fieles, las reglas de abstinencia sexual en Cuaresma.

### *Análisis comparativo*

La primera gran diferencia entre las parroquias rurales y Santa Catarina es la extrema dependencia estacional que muestran aquéllas hacia los factores de orden agrícola; las concepciones de los curatos rurales se muestran altamente sensibles a los movimientos estacionales de la agricultura, en tanto que este factor no ejerce ninguna influencia en nuestra parroquia urbana.

Por otra parte, la sensibilidad hacia las variaciones de cualquier tipo es más alta en Ocuituco, Yautepec y Tianguistengo que en Santa Catarina.

En ambas zonas se detecta el mismo proceso de seguimiento de las prescripciones religiosas, si bien en tiempos distintos.

Con la excepción del grupo blanco de Santa Catarina, los feligreses de ambas áreas parecen haberse despreocupado totalmente de la abstinencia religiosa en los albores del siglo xix, proceso común a las concepciones de las parroquias aquí observadas.

Un punto muy importante de resaltar es el desfase que existe entre la parroquia urbana y la rural en lo que concierne al recibimiento, aceptación y abandono de la abstinencia sexual en Cuaresma. Un proceso de propagación en ondas, cuyo centro es la ciudad, puede ser la explicación de este desfase.

Mientras que en Santa Catarina la observancia se impone contundentemente a mediados del siglo xvii, esto no sucede en los curatos rurales hasta fines de la misma centuria. La más alta observancia en Santa Catarina se produce a fines del xvii y principios del xviii, para después descender a mitad del siglo, en tanto que en las parroquias rurales esto tarda 20 o 30 años en ocurrir.

Por otra parte, los niveles de observancia máxima son semejantes en los dos sitios, aunque el proceso de desintegración y abandono de tales prácticas es más vertiginoso en las zonas rurales. Existen asimismo variaciones en estas prácticas que sólo pueden ser explicadas por el vigor y la animosidad con que determinados párrocos buscaban persuadir a sus fieles de seguir los mandamientos de la Iglesia, así como de la importancia que los feligreses depositaban en sus propias creencias.

En vísperas de la Independencia, sólo el grupo de criollos de Santa Catarina siguió una estricta observancia de la continencia, el resto simplemente abandonó la costumbre.

Es probable que los párrocos rurales no tuvieran una prepa-



ración y capacidad equivalentes a las de los urbanos y que en ello radique parte de estas diferencias.

Una comparación con los movimientos estacionales en los espacios rurales y urbanos franceses en los siglos xvii xviii arroja ciertas luces sobre las características de los patrones identificados en el altiplano central. La abstinencia sexual en Cuaresma, por ejemplo, parece haber sido mucho más acatada en las parroquias mexicanas rurales y urbanas.<sup>4</sup>

Mientras que en la Francia rural y urbana las concepciones correspondientes al mes de marzo dejaron de ser significativamente inferiores a fines del siglo xvii, hacia las mismas fechas las concepciones de las parroquias novohispanas analizadas se encaminaban hacia niveles muy bajos. En el siglo xviii, cuando en Francia ya no se detecta ninguna diferencia importante en las concepciones de marzo, en el México central la obediencia a las prescripciones eclesiásticas vive sus mejores momentos.

La comparación de las concepciones en París y en la ciudad de México confirma lo anteriormente señalado y subraya el acatamiento mucho mayor que la capital de la Nueva España tenía hacia la abstinencia cuaresmal; mientras que en París el nivel más bajo correspondiente a marzo fue de 89 puntos,<sup>5</sup> en el periodo 1680-1763, en Santa Catarina en el siglo xvii, este índice nunca rebasó los 75 puntos. Una prueba contundente: el nivel más bajo de las concepciones en París, en el mes de marzo, es superior al de las de hijos ilegítimos en Santa Catarina a fines del siglo xviii.

De esta manera, aparece claramente una diferencia en el seguimiento de la continencia entre parroquias francesas y novohispanas, lo mismo rurales que urbanas, siempre en favor de las feligresías mexicanas.

## Matrimonios

A diferencia de las concepciones, la distribución mensual de las nupcias no corresponde totalmente a la decisión de los fieles tanto como a la de los curas de llevar a cabo o no las disposiciones eclesiásticas. El cura es quien decide si casa o no a fieles en

<sup>4</sup> Dupâquier, 1988: 2, fig. 99 y cuadro 33.

<sup>5</sup> Dupâquier, 1988: 2, cuadros 33 y 34.

Cuaresma y Adviento, lo que origina que la interpretación de las variaciones estacionales no necesariamente sea causada por las decisiones de los fieles acerca de en qué momento debían desposarse.

Además, resulta necesario señalar que los párrocos no siempre tenían la disposición de hacer cumplir a pie juntillas la reglamentación canónica. Esta disposición dependía indudablemente de la preparación y capacitación del párroco en turno, así como de su prestigio ante los feligreses.

Si bien la Iglesia prohibía la realización de velaciones en tiempos de Cuaresma y Adviento, esto no impedía que las nupcias se llevaran a cabo. Las velaciones podían aplazarse, mas no necesariamente los casamientos. Por lo demás, la velación no fue un ritual muy usual en Santa Catarina, y su uso comenzó a difundirse hasta la segunda mitad del siglo xviii.

Entre 1685 y 1736 la curva estacional de matrimonios (gráfica 5a) en Santa Catarina acusa variaciones más bien erráticas. Ni marzo ni diciembre presentan niveles muy inferiores a la media, lo que indica que en estos meses la gente se casaba como en el resto del año. Sólo enero aparece muy por debajo de la media, con matrimonios aplazados que se realizan al mes siguiente. Los índices normales de marzo y diciembre indican la poca atención que tanto párrocos como fieles prestaban al cumplimiento de la velación en el matrimonio.

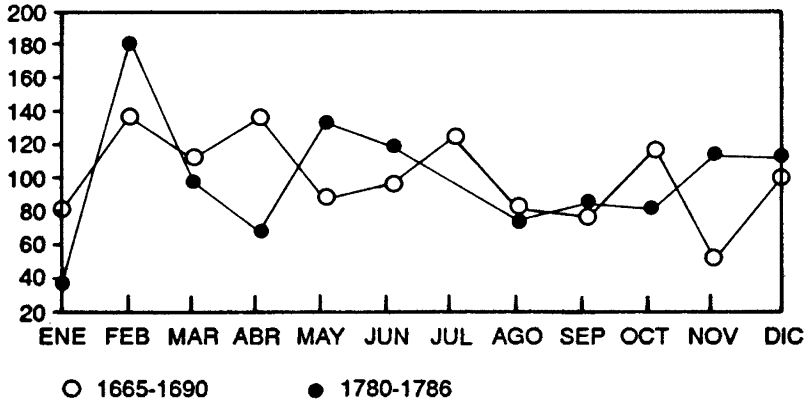
El periodo siguiente (1777-1813) refleja un cambio notorio en los matrimonios celebrados en marzo (gráfica 5b), ya que éstos sufren una fuerte disminución.

Deben incluirse varios factores en la explicación de estos cambios. El primero es la generalización de la costumbre de velarse inmediatamente después del matrimonio, ritual cuya práctica se hace común en esta época. El segundo es probablemente la presencia de clérigos más preparados y competentes en el curato, quienes —a diferencia de los del siglo xvii en Santa Catarina— no tienen otros cargos y representaciones ajenas a la parroquia y cuentan, además, con vicarios y tenientes más experimentados para ejercer un mayor control en los matrimonios y velaciones de marzo, abril y —en mucho menor medida— diciembre.

Por lo demás, el resto del calendario denota vacilaciones erráticas, a excepción de los meses de enero y febrero, donde se presentan los rasgos ya descritos en el periodo anterior.

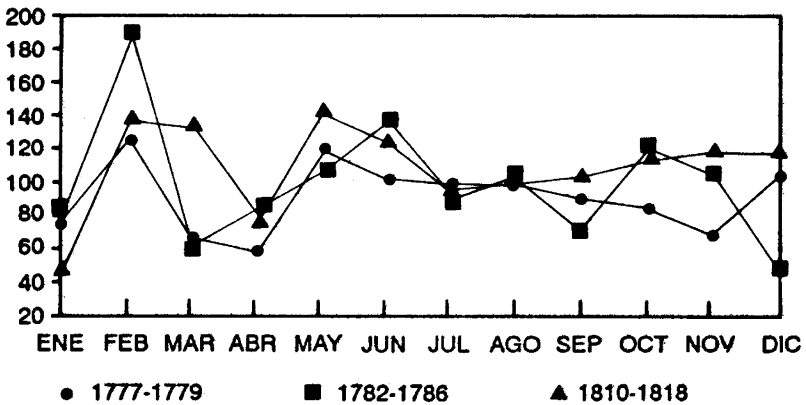
La comparación entre el movimiento estacional de los matri-

**GRÁFICA 5a**  
**Calendario de matrimonios**  
**(Santa Catarina, 1685-1736)**



FUENTE: ASC, libros de Matrimonios.

**GRÁFICA 5b**  
**Calendario de matrimonios**  
**(Santa Catarina, 1777-1813)**



FUENTE: ASC, libros de Matrimonios.

monios en México central y en Francia nos permite distinguir diferencias más o menos severas en la disposición de ambas iglesias para hacer respetar la prohibición de velaciones en Adviento y Cuaresma.

En tanto que en los ámbitos rurales y urbanos franceses estas prohibiciones representaban — desde mediados del siglo xvii — una disminución efectiva de 50% de los matrimonios,<sup>6</sup> y en ocasiones hasta un 25% de lo normal, en la ciudad de México estas prescripciones no lograron, sino hasta el último cuarto del siglo xviii, reducir la frecuencia de los matrimonios; y cuando ésta se dio — en forma tardía — sus niveles más bajos nunca descendieron más allá de los 60 puntos, es decir, se mantuvo bastante lejos de los niveles franceses.

Por último cabe señalar que el resto de las diferencias entre ambos patrones estacionales obedecen a los muy distintos ciclos agrícolas y climatológicos.

## Entierros

### *En tiempos normales*

Una observación minuciosa de la evolución de las variaciones estacionales de los entierros en Santa Catarina a partir de 1664, revela una ligera sobremortalidad en los meses cálidos de primavera y verano. En el periodo 1664-1736 — que comprende cerca de 9 000 registros — los meses primaverales se caracterizaron consistentemente por mortalidades superiores a las normales, seguidos de los meses correspondientes al estío (gráfica 6a).

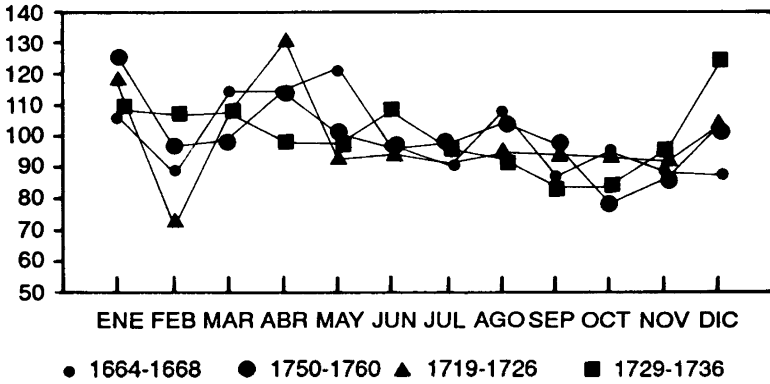
En el lado opuesto encontramos los meses de octubre, noviembre y diciembre, que acusan los niveles más bajos.

Esto significa que los periodos de lluvia en el valle de México, abril-mayo a septiembre, representaban una mayor mortalidad estacional, sobre todo en el inicio de la temporada húmeda.

El periodo 1738-1800 — que abarca alrededor de 7 000 registros — presenta pocas variantes con el modelo anterior, si acaso las más importantes se registraron entre 1728-1760, donde los meses de más alta mortalidad son los de verano (junio, julio y agosto).

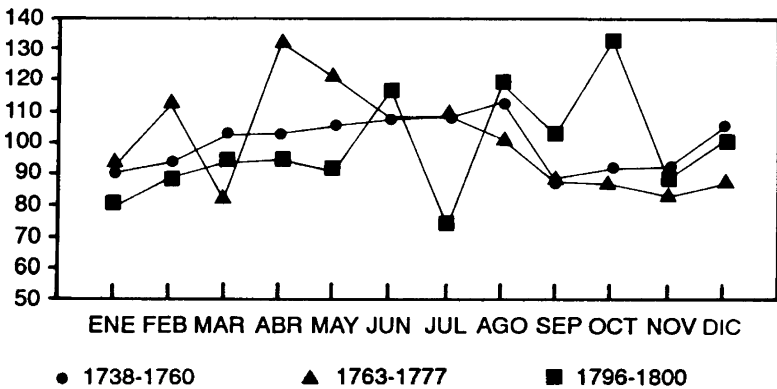
<sup>6</sup> Dupâquier, 1988: 2, fig. 86 y cuadro 13.

**GRÁFICA 6a**  
**Calendario de defunciones**  
**(Santa Catarina, 1664-1736)**



FUENTE: ASC, libros de Entierros.

**GRÁFICA 6b**  
**Calendario de defunciones**  
**(Santa Catarina, 1738-1800)**



FUENTE: ASC, libros de Entierros.

Los meses más bajos siguen siendo los que dan inicio a las sequías, esto es, octubre, noviembre y diciembre (gráfica 6b).

Son varios los factores que hay que considerar en la explicación de esta distribución estacional desequilibrada.

El primero estriba en las fuertes variaciones estacionales de los precios del maíz para la ciudad de México, cuyo periodo más bajo se ubicaba en los meses de noviembre, diciembre, enero, febrero y marzo;<sup>7</sup> a partir de abril los precios del maíz experimentaban fuertes cambios a la alza, con fluctuaciones que llegaban a ser *extraordinariamente violentas*.<sup>8</sup> Para todo el “común” de la ciudad — señala Enrique Florescano — los bajos precios de noviembre-marzo eran un respiro; la segunda mitad del año, una pesadilla.<sup>9</sup>

Los datos de las defunciones de Santa Catarina parecen seguir fielmente las variaciones de los precios del maíz en las diversas épocas del año. Por ello, probablemente las súbitas alzas en la mortalidad en la estación lluviosa obedezcan en cierto modo a la escasez y a la falta de granos propias del verano, toda vez que los niveles nutricionales se veían deteriorados, dejando a la población a merced de múltiples enfermedades.

Por otra parte, la estación lluviosa suponía sin duda un aumento en las condiciones ya de por sí insalubres de la ciudad, empeorando lo que Donald Cooper llamó *un medio natural amenazador*.<sup>10</sup>

La época de lluvias, combinada con las condiciones poco adecuadas de las redes de desagüe y abastecimiento de agua, contribuía en gran medida a la propagación de enfermedades gastrointestinales e infectocontagiosas,<sup>11</sup> básicamente por la proliferación de insectos, parásitos y bacterias provocada por las aguas estancadas.

<sup>7</sup> Florescano, 1969: 105.

<sup>8</sup> Florescano, 1969: 107.

<sup>9</sup> Florescano, 1969: 109-110.

<sup>10</sup> Cooper, 1980: 17-26.

<sup>11</sup> Cooper concluye:

Como se comprenderá el ambiente particular en que se encuentra situada la ciudad de México no sólo afectaba directamente la vida de sus habitantes, sino que también la amenazaba de muchas maneras. Aunque la relación entre dicho medio físico, especialmente a causa de los lagos, y la predisposición de la gente a ciertas enfermedades o epidemias es poco clara y, en ocasiones, incluso especulativa, en el caso de México parece tener suficiente importancia [Cooper, 1980: 26].

Este patrón estacional de las defunciones ha sido detectado en algunas parroquias rurales del altiplano central, tales como Acatzingo y Zacatelco.<sup>12</sup> De ahí que —a diferencia de lo que sucede en las concepciones y los matrimonios— en este esquema haya un movimiento estacional común a curatos rurales y urbanos de la meseta central. Tanto en el campo como en la ciudad, en el siglo XVIII la mortalidad acusa una cierta dependencia de las variaciones climáticas y agrícolas, por lo que las bajas y las altas en la curva de defunciones se pueden dividir de acuerdo con la estación de lluvias y la de secas.

La comparación directa de los índices estacionales de la mortalidad para periodos semejantes en la parroquia rural de Ocuituco, y la urbana de Santa Catarina (gráfica 6c) ofrece una visión más completa de las variaciones temporales. En Ocuituco y en Santa Catarina la dirección de estas fluctuaciones es invariablemente la misma; sin embargo, en el caso de la parroquia rural tales fluctuaciones se presentan mucho más marcadas, lo que indica una dependencia relativamente mayor de los factores agrícolas y climáticos en los curatos rurales.

Precisamente al contrario de lo que sucede en Francia en el siglo XVIII, donde los meses de calor acusan niveles inferiores a los de los meses de frío,<sup>13</sup> las parroquias del centro de México aquí analizadas denotan una alta sobremortalidad en primavera y verano.

Al igual que en Francia en la misma época,<sup>14</sup> los movimientos estacionales de la meseta central presentan tendencias más bruscas y acentuadas en el ámbito rural que en el urbano.

Por último, entre la estacionalidad urbana de París<sup>15</sup> y la de la ciudad de México —observada a través de Santa Catarina— no hay prácticamente semejanza alguna.

### *En tiempos de crisis demográficas*

No existe un patrón estacional de las defunciones común a todos los embates de la mortalidad provocados por brotes epidémicos. Sin embargo, cada uno de los padecimientos que causaron grandes

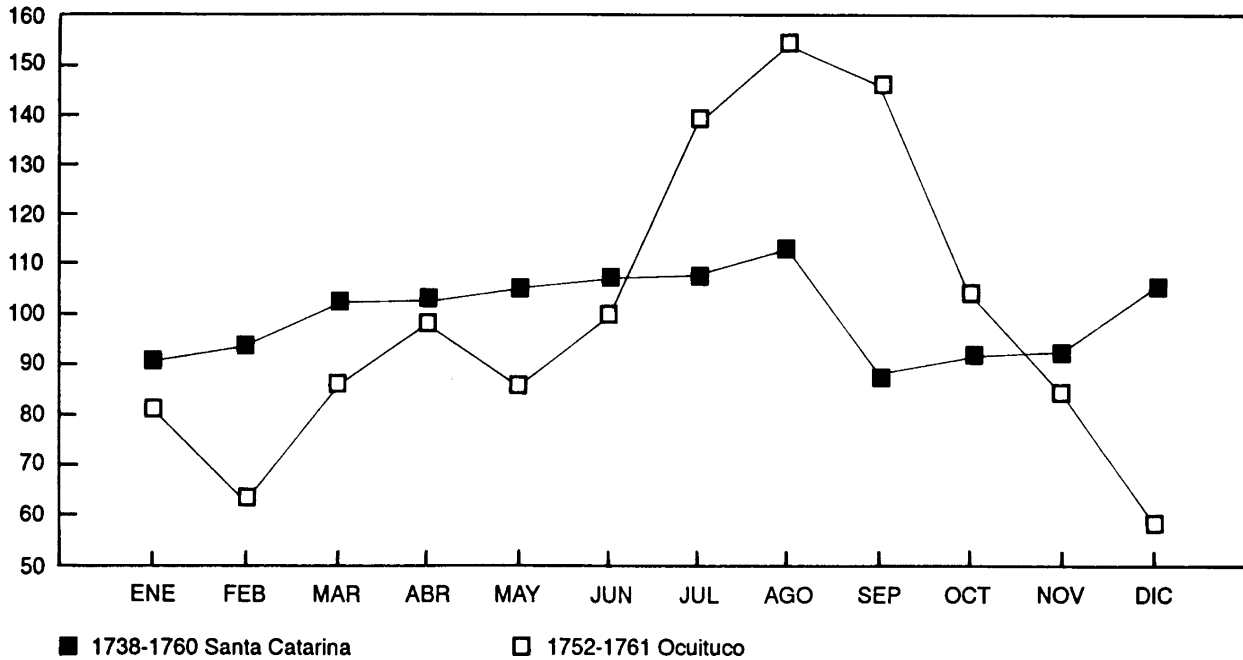
<sup>12</sup> Morin, 1973: 36; Calvo, 1973: 45.

<sup>13</sup> Dupâquier, 1988: 2, 239.

<sup>14</sup> Dupâquier, 1988: 2, 242.

<sup>15</sup> Dupâquier, 1988: 2, 242.

GRÁFICA 6c  
 Calendario de defunciones normales  
 (Santa Catarina y Ocuituco)



FUENTE: ASC, libros de Entierros.



estragos en las poblaciones coloniales presenta movimientos estacionales semejantes.

Buenos ejemplos de esto son el sarampión y la viruela. Durante la crisis de 1692, 1727, 1761, 1779 y 1797 el periodo de octubre a diciembre muestra los índices más altos de mortalidad (gráfica 7a); mientras que el menor número de muertes en los años ya referidos se da en la estación de lluvias, esto es, en los meses de abril, mayo, junio, julio y agosto.

De esta forma es evidente que el sarampión y la viruela invierten radicalmente el "patrón normal" de la distribución mensual de defunciones. Ante estas epidemias, los meses de octubre y noviembre —los menos peligrosos en tiempos normales— se vuelven periodos letales para la población. Un caso extremo y patético es la epidemia de viruela de 1797, cuando en el mes de noviembre falleció un total de personas equivalente al conjunto de defunciones acaecidas entre enero y octubre del mismo año.

Para el sarampión y la viruela, el principio de la sequía era el mejor momento para diezmar las poblaciones coloniales.

La viruela se ensañaba con la población al terminar la temporada de lluvias, más a causa de la sequía que del frío, multiplicando su letalidad bajo la especial protección del clima seco.<sup>16</sup> El movimiento estacional de las defunciones en 1779 y 1797 en la parroquia rural de Santa Inés Zacatelco acusa la misma distribución en favor de los meses de noviembre y diciembre.<sup>17</sup> Las crisis de 1692, 1727 y 1762 en Acatzingo presentan características semejantes.<sup>18</sup>

Una comparación directa entre la estacionalidad de las defunciones provocadas por la viruela en Santa Catarina en 1761, y Ocuituco para 1762, nos ofrece una muestra palpable de estos rasgos comunes, al mismo tiempo que hace posible la observación de las variantes que, dentro del modelo, adoptan parroquias urbanas y rurales (gráfica 7b). Ambas poblaciones presentan sus mayores índices en el periodo octubre-diciembre, si bien en Ocuituco estas alzas son mucho más pronunciadas.

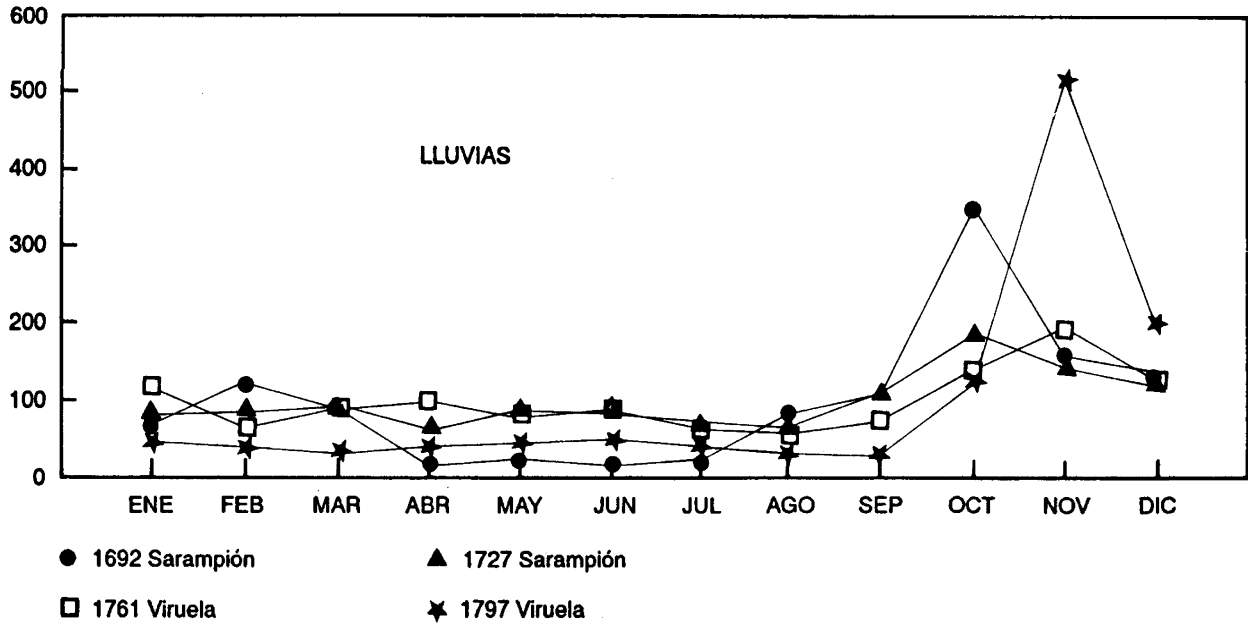
El matlazáhuatl, por su parte, presenta un calendario estacional específico y muy particular.

<sup>16</sup> Jean-Noël Biraben (comunicación personal, septiembre 1990) afirma que la letalidad de la viruela es muy variable, pudiendo ir de 5 a 10% en un clima relativamente húmedo, hasta 25 y 30% en un clima muy seco.

<sup>17</sup> Morin, 1973: gráficas "Crisis larvada de 1779" y "Crisis larvada de 1797".

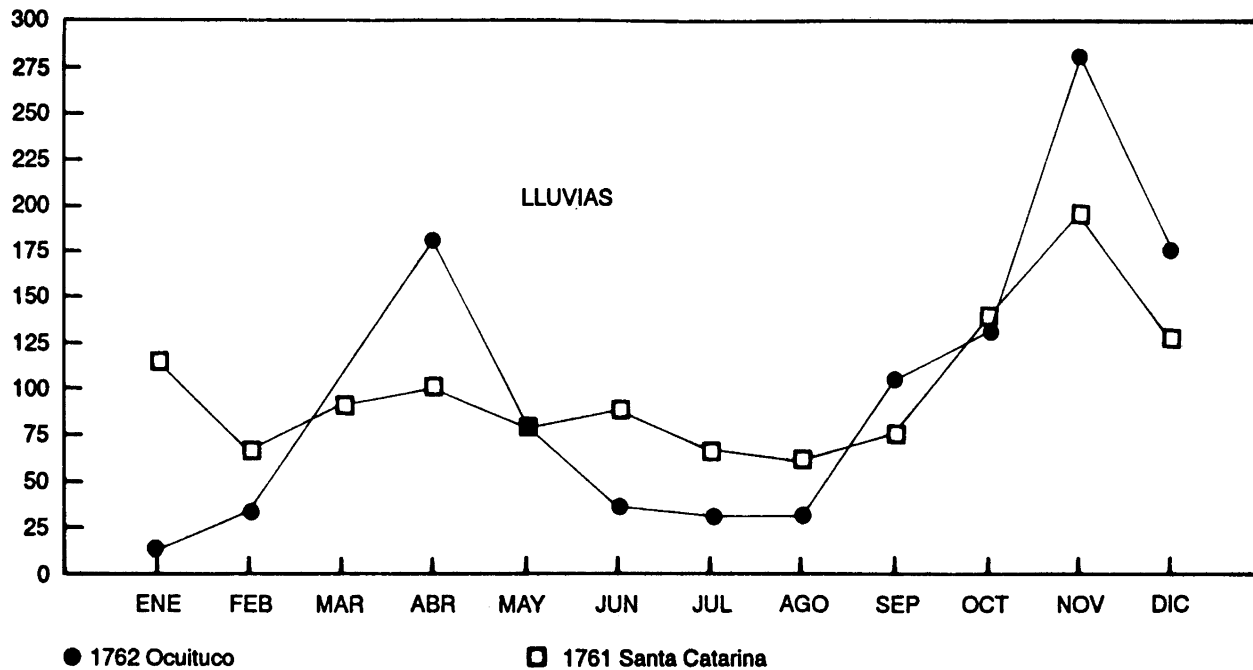
<sup>18</sup> Calvo, 1973: gráfica VII.

**GRÁFICA 7a**  
**Calendario de defunciones**  
**(En epidemias de sarampión y viruelas)**



FUENTE: ASC, libros de Entierros.

GRÁFICA 7b  
**Calendario de defunciones, 1761-1762**  
 (Viruela en Santa Catarina y Ocuituco)



FUENTE: ASC, libros de Entierros.

En 1737 el esquema de defunciones se invierte, de manera que el periodo que en otras crisis era el menos afectado ahora se muestra como el momento más cruento de la epidemia: febrero y mayo (gráfica 7c); en tanto que los meses de octubre, noviembre y diciembre, que fueron de mayor preocupación en las otras epidemias se presentan como de relativa calma con una mortalidad menor.

### LAS CRISIS DEMOGRÁFICAS, SIGLOS XVII, XVIII Y XIX

Las crisis demográficas son uno de los elementos más importantes en la constitución de la dinámica demográfica de las poblaciones del Antiguo Régimen. Sus continuos embates periódicos contra las poblaciones propiciaban severos cambios a corto, mediano y largo plazo en la evolución de éstas.

Mal llamadas originalmente “crisis de mortalidad”,<sup>19</sup> las crisis demográficas no significan únicamente una violenta alza de la mortalidad, sino una completa alteración de la dinámica demográfica de la población en cuestión, una serie de cambios y trastornos radicales en las curvas de concepciones, nacimientos y matrimonios.

Ningún país, reino o nación del Antiguo Régimen escapó a los estragos de las crisis demográficas, cuyos efectos variaban de acuerdo con la duración e intensidad de los violentos aumentos de la mortalidad. Cabourdin, Biraben y Blum también caracterizan las crisis demográficas por su extensión geográfica: local, regional y nacional.<sup>20</sup>

La duración de las crisis demográficas podía ser muy variable, entre meses y años, mientras que la intensidad de los embates de la mortalidad podía llegar a ser catastrófica, como fue el caso de la peste negra en Europa (1347-1352).<sup>21</sup>

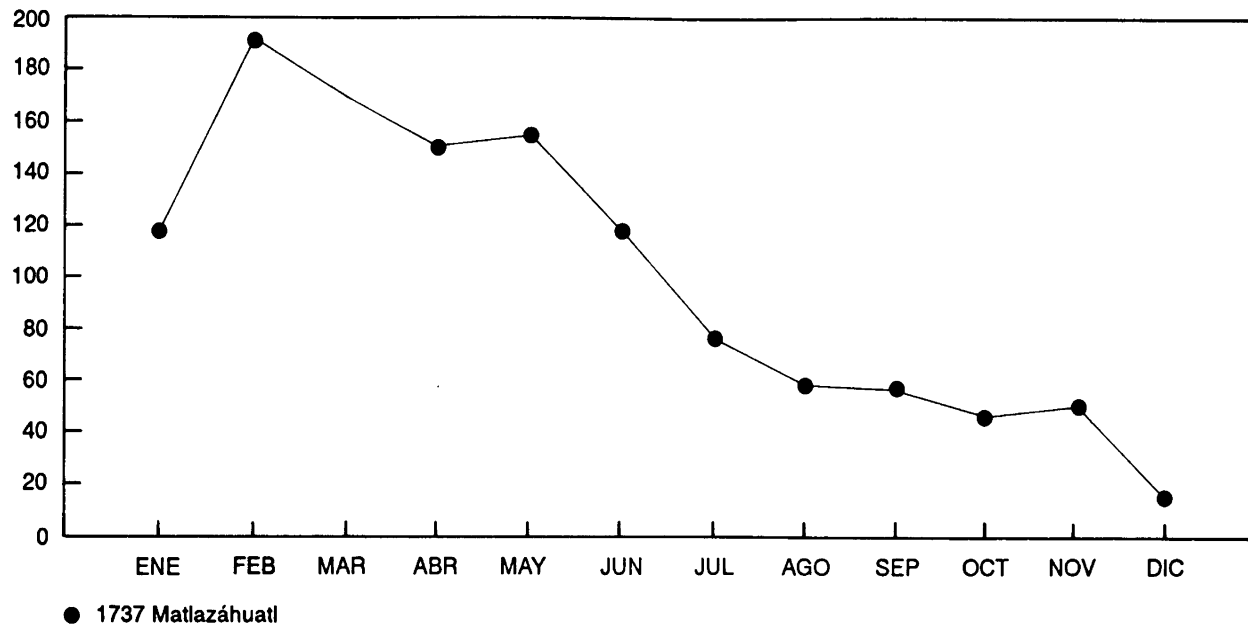
Los criterios para definir el inicio de una crisis de mortalidad

<sup>19</sup> Al respecto Cabourdin, Biraben y Blum señalan irónicamente: “*La mortalité, loin d’être en crise, se porte —si l’on peut dire— fort bien...*” (La mortalidad, lejos de estar en crisis, se comporta —por así decirlo— bastante bien), cit. en Dupâquier, 1988: 2, 216.

<sup>20</sup> En Dupâquier, 1988: 2, 176.

<sup>21</sup> Véase sobre sus efectos a todos los niveles: demográfico, económico, social, religioso, la monumental obra del doctor Jean-Nöel Biraben, *Les hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranéens*, Mouton, París-La Haya, 1976, 2 vols.

GRÁFICA 7c  
Calendario de defunciones  
(Epidemias de matlazáhuatl)



FUENTE: ASC, libros de Entierros.

son distintos; uno de ellos es el momento en que el número de defunciones es mayor que el de nacimientos; otro es cuando las concepciones se reducen por lo menos un tercio de lo normal y otro más, a partir del momento en que las defunciones duplican su número habitual.

Los aspectos demográficos de las crisis son claramente identificables. El primero y más importante lo conforma un alza excesiva y violenta de la mortalidad, aumento frente al cual la medicina de la época es totalmente incapaz de nulificar o siquiera de disminuir. Otro aspecto clásico en las crisis demográficas — sobre todo en lo que respecta a Europa Occidental — es la respuesta de la nupcialidad, manifiesta en la brusca caída de los matrimonios;<sup>22</sup> otro más lo constituye la inmediata inflexión de las concepciones.

Desde el punto de vista teórico han sido muchos los debates sobre la causa eficiente de las crisis demográficas, cuya explicación han fincado algunos historiadores y demógrafos en el rol de las crisis de subsistencias;<sup>23</sup> otros más han insistido en la importancia y prioridad que tenían los brotes epidémicos por encima de las coyunturas agrícolas y económicas en general. Es un hecho — señala Pierre Chaunu — que había crisis de subsistencias que no desembocaban en grandes mortandades, lo mismo que hubo violentas alzas en la mortalidad que no estuvieron precedidas por periodos de escasez y carestía.<sup>24</sup>

Aunque el hecho de que las crisis demográficas se desaten en momentos coyunturales sugiere que éstas son más que nada un trastorno pasajero de la evolución poblacional de un grupo humano, el análisis de éstas en el largo plazo permite descubrirlas como un rasgo inherente a las poblaciones del Antiguo Régimen, esto es, como una resultante periódica de la dinámica demográfica de tales conjuntos.

Si bien cada crisis demográfica tiene un comportamiento, extensión e intensidad específicos, hallazgos recientes de la demografía histórica urbana en Francia sugieren que cuanto más concentrada estaba una población en el Antiguo Régimen, más fuerte y vigorosa era la mortandad que atacaba a la población.<sup>25</sup>

En el largo plazo, los efectos demográficos de estas crisis

<sup>22</sup> Dupâquier, 1988: 2, 185.

<sup>23</sup> Sobre un balance de tal debate véase Dupâquier, 1988: 2, 181-184.

<sup>24</sup> Cit. en Dupâquier, 1988: 2, 180.

<sup>25</sup> Cit. Cabourdin, Biraben y Blum, en Dupâquier, 1988: 2, 187.

reportaban perturbaciones importantes en las estructuras familiares; de igual manera, las embestidas bruscas de la mortalidad propiciaban distorsiones en la pirámide de edades de la población atacada, con el consecuente surgimiento de “generaciones mermaidas o melladas”.

Una última característica general de las crisis demográficas es que en un momento posterior las poblaciones afectadas iniciaban una recuperación demográfica, basada en varios mecanismos: liberación del mercado matrimonial, reducción de los intervalos intergenésicos y disminución notoria de la mortalidad a niveles inferiores a los vigentes antes de que apareciese la epidemia, entre los más importantes.

Las crisis demográficas estaban, de esta manera, situadas en el centro de la puesta en marcha de los mecanismos autorreguladores de las poblaciones del Antiguo Régimen.

Para la demografía histórica no ha sido fácil concebir y diseñar los instrumentos metodológicos más adecuados para medir el efecto de las crisis demográficas en las poblaciones históricas, máxime cuando estamos ante datos y series imperfectas y que no siempre tienen una cobertura completa.

Sin embargo, hay acuerdo general entre los especialistas en que el índice propuesto por Jacques Dupâquier en 1975 en Montreal está entre los que mejor se adaptan a las fuentes de la época,<sup>26</sup>

<sup>26</sup> Dupâquier, 1988: 2, 177; Pérez Moreda, 1980: 103ss. La fórmula de cálculo es bastante simple:

$I_x$  = Índice de mortalidad de la crisis demográfica en el año  $x$ .

$D_x$  = Número de defunciones del año  $x$ .

$M(x)$  = Media anual de defunciones de los 10 años anteriores a  $x$  (v.g. para medir la intensidad de la crisis de 1737, se toma la media anual de defunciones entre 1727 y 1736).

$S$  = Desviación típica de los decesos durante los mismos 10 años anteriores.

La fórmula es:

$$I = \frac{(D_x - M_x)}{S}$$

Las escalas de magnitud de las crisis — también según Dupâquier — son:

				<i>Magnitud</i>
Crisis menor cuando	1	>	1	1
Crisis media cuando	2	>	1	2
Crisis fuerte cuando	4	>	1	3
Crisis mayor cuando	8	>	1	4
Supercrisis cuando	16	>	1	5
Catástrofe cuando	32	>	1	6

por lo que en este apartado se utilizará éste como el principal indicador del efecto de las crisis demográficas en las poblaciones estudiadas, y también se adoptarán la taxonomía y escala propuestas por dicho autor.

### **Un periodo razonable: 1670-1770**

Los registros de entierros en Santa Catarina comenzaron a ser capturados de manera sistemática en 1664. En un principio no se distinguieron en orden ni en calidad; sin embargo hacia 1670 la captación de información sobre las características de los difuntos entró en franca mejoría, lo que permite tomar esta fecha (1670) como punto de partida del análisis sobre la marcha de las crisis demográficas y evolución de la mortalidad.

En este primer periodo de un siglo de duración, la población de la parroquia sufrió los asedios y embates de nueve crisis demográficas de gran variación en duración e intensidad. Esto es una notoria alza de la mortalidad cada 11.1 años en promedio.

La primera gran crisis de este periodo se presentó en los años de 1692 y 1693, en medio de severas crisis agrícolas, carestía, escasez de granos y motines populares.<sup>27</sup> La epidemia fue ocasionada por el sarampión,<sup>28</sup> provocando que los entierros en Santa Catarina aumentaran más del doble de lo normal (cuadro 1a). La intensidad de la crisis, medida a través del índice de Dupâquier, fue de 11.3 puntos, lo que la convirtió en una crisis mayor.

Apenas cuatro años después, en los años de 1696 y 1697, la capital padeció el ataque de otra crisis propiciada por el matlazáhuatl,<sup>29</sup> cuyos estragos fueron aún más fuertes que los de la anterior. Esta epidemia triplicó en Santa Catarina las defunciones normales y su intensidad fue de 15.1, es decir una crisis mayor que estuvo a punto de convertirse en supercrisis.

Los albores del siglo XVIII fueron en Santa Catarina un periodo de relativa estabilidad en el que la población sólo se vio atacada por brotes de menor envergadura. El primero de ese siglo se dio durante los años de 1708 y 1711, a causa de una combinación de

<sup>27</sup> Gibson, 1986: 462 y 467; Florescano-Malvido, 1982:I, 173.

<sup>28</sup> Gibson, 1986: 462.

<sup>29</sup> Gibson, 1986: 462.



CUADRO 1a  
**Santa Catarina, 1670-1770**  
**(Intensidad de las crisis demográficas)**

<i>Años</i>	<i>Dx</i>	<i>Mx</i>	<i>Sx</i>	<i>Intensidad</i>	<i>Magnitud</i>
1692-1693	370	115.7	11.19	11.37	4
1696-1697	407	115.8	10.90	15.10	4
1708-1711	793	110.7	37.69	7.28	3
1720	209	150.4	33.84	1.73	1
1727	190	154.7	22.08	1.59	1
1737	409	139.0	14.05	19.21	5
1747	210	99.2	23.72	4.67	3
1761-1762	503	124.1	19.43	12.11	4
1768	205	125.6	29.01	2.73	2

FUENTE: ASC, libros de Entierros.

tabardillo y viruela;<sup>30</sup> su intensidad fue de 7.28, lo que equivale a decir que se trató de una crisis fuerte.

A partir de 1711 el curato vivió un cuarto de siglo sin verse seriamente amenazado por los brotes epidémicos. En 1720 la sequía ocasionó una ligera sobremortalidad con apenas 1.2 grados de intensidad, sin que los entierros del curato llegaran a aumentar más de 30%. En 1727 un nuevo brote pequeño de sarampión propició que los entierros aumentaran 33%, con una más bien modesta intensidad de 1.59. Estos dos brotes en 1720 y 1727 formaron dos crisis menores de muy poca importancia.

Así, después de los severos ataques de 1692-1693 y 1696-1697, la parroquia experimentó un largo periodo de 40 años de estabilidad demográfica interrumpidos sólo esporádicamente.

Sin embargo, en 1737 sobrevino la peor de las epidemias de todo el periodo. Cuarenta años se había tardado el matlazahuatl en regresar y, esta vez, su vuelta significó para la población del curato que los entierros aumentaran vertiginosamente hasta lograr una intensidad de 19.2, esto es, una supercrisis de magnitud 5.

El matlazahuatl de 1737 fue con mucho la epidemia más temida y recordada de la ciudad, prácticamente no hay cronista que no la refiera.<sup>31</sup> Los cálculos y estimaciones sobre el número de

<sup>30</sup> Gibson, 1986: 462.

<sup>31</sup> Cabrera y Quintero, Cavo, Humboldt, Sedano, Alzate, Alegre, etc., cit. en Gibson, 1986: 462.

víctimas que cobró en la capital son inciertos y difíciles de conciliar. Un testigo de la crisis, el presbítero Cayetano de Cabrera y Quintero, en 1743 en su obra *Escudo de armas de México*, calculó en más de 40 000 las muertes causadas por el matlazáhuatl.<sup>32</sup>

<sup>32</sup> Cabrera, 1981: 511, proporciona un cuadro completo de las sepulturas en parroquias, templos y conventos de la ciudad, debidas al matlazáhuatl:\*

El Sagrario	2 000
San Miguel	1 000
Santa Catarina	1 400
Santa Veracruz	5 000
San José	1 634
Santiago Tlatelolco	3 730
Santa María	860
San Pablo	2 758
San Sebastián	670
Santa Cruz Coltzinco	680
Santa Cruz Acatlán	568
Mixtecos	167
Guadalupe, Nuestra Señora	450
Santo Domigno	2 000
La Merced	1 000
Hospital Real	2 484
Jesús Nazareno	61
San Juan de Dios	3 177
San Hipólito	464
Espíritu Santo	426
Nuestra Señora de Betlemitas	2
San Juan de Letrán	576
La Candelaria	500
Xiuhenco	500
San Antonio Abad	1 000
San Lázaro	7 000
Total	40 157

\* Las cifras del padre Cabrera presentan algunas inconsistencias. Quizá la más grave sea la de atribuir a la parroquia de la Veracruz un número de sepulturas mayor que al del resto de las parroquias de españoles y castas juntas (El Sagrario, Santa Catarina y San Miguel), siendo que en tamaño es semejante a Santa Catarina y muy inferior al Sagrario. Proporcionalmente los fallecidos en El Sagrario son pocos, si se considera que su territorio abarcaba alrededor de la mitad de la ciudad. El hospital de San Lázaro presenta también un número desproporcionado de sepulturas (7 000) muy superior al conjunto formado por el resto de los hospitales. Probablemente el padre Cabrera, intentando magnificar la acción de la virgen de Guadalupe al "levantar la epidemia" incurrió en exageraciones. En el caso de Santa Catarina, los registros parroquiales asientan en 1737 poco más de 400 entierros, mientras que Cabrera afirma que fueron 1 400. Aunque indudablemente hubo un fuerte subregistro de las sepulturas, dada la virulencia del matlazáhuatl, la diferencia de mil muertos es exagerada.

Diez años después, en 1747, un brote de viruela ocasionó que los entierros en el curato se duplicaran, aunque esta crisis no presentó una intensidad considerable (4.67).

En los años de 1761 y 1762, el matlazáhuatl y las viruelas<sup>33</sup> se ensañaron de nuevo con la población de la ciudad, ocasionando en Santa Catarina una crisis mayor de 12.1 grados de intensidad. La epidemia dio inicio en el otoño de 1761 y se prolongó hasta el año siguiente.<sup>34</sup>

Finalmente, en 1768 el sarampión se volvió a presentar en forma epidémica y llegó a aumentar en 60% las defunciones de la parroquia, lo que propició una crisis media con una intensidad de 2.7.

En esta forma, entre 1670 y 1770 la población de Santa Catarina experimentó una dinámica demográfica razonable, si bien no óptima, mientras que en cien años sólo sufrió una supercrisis (1737) y tres crisis mayores (1692-1693, 1696-1697 y 1761), provocadas en su mayoría por los feroces ataques del matlazáhuatl. El espaciamiento entre estas severas crisis —entre 25 y 40 años— hizo posible que se diera una recuperación demográfica constante, y que la evolución poblacional del curato no sufriese lesiones definitivas e irreversibles. El resto de las crisis demográficas del periodo fue relativamente de poca importancia: dos crisis menores (1720, 1727) dos fuertes (1708, 1711) y una mediana (1768).

Una comparación de las crisis en Santa Catarina con las detectadas en los curatos rurales de Yautepec y Tianguistengo (cuadro 1b) sugiere que la población urbana tenía ligeras desventajas frente a las crisis demográficas. Sólo en 1762 en el caso de Tianguistengo y en 1768, en Yautepec, las crisis demográficas de este periodo fueron más violentas en el campo. En el resto de los brotes epidémicos se registraron proporcionalmente más defunciones en la ciudad.

Un caso extremo es el matlazáhuatl de 1737 que provocó una supercrisis en Santa Catarina de magnitud 5, en tanto que en los otros curatos sus estratos propiciaron crisis mayores de magnitud 4. Aunque es probable que en el campo haya habido un mayor subregistro de las defunciones reales en tiempos difíciles, parece claro que existía una ligera sobremortalidad urbana.

<sup>33</sup> Gibson, 1986: 463.

<sup>34</sup> Cooper, 1980: 71.

### Un periodo catastrófico: 1770-1820

Los últimos 50 años de vida colonial fueron — desde el punto de vista demográfico — definitivamente desastrosos para los habitantes de Santa Catarina. Los brotes epidémicos no sólo se tornaron mucho más frecuentes que en el periodo anterior, sino también más violentos. La población de la ciudad, y con ella la de Santa Catarina, tuvo que padecer los estragos de las crisis demográficas de manera más frecuente y se vio mucho más expuesta a los embates letales de las crisis demográficas.

En 1779, 1784, 1786, 1797, 1804 y 1813, fuertes crisis de mortalidad sacudieron y perturbaron la dinámica demográfica de la parroquia. Estas crisis se sucedieron una tras otra sin dar suficiente tiempo a la población de recuperarse demográficamente del ataque anterior. La frecuencia promedio de las crisis disminuyó en relación con el periodo anterior, pues ahora hubo en promedio una crisis cada 8.3 años, en tanto que para el lapso 1670-1770, dicho promedio fue de 11.1 años.

La más violenta de las epidemias se desató en 1779 con un brote de viruela que en el otoño provocó una mortalidad cuatro veces superior a la normal. La intensidad de esta crisis alcanzó los 21.5 puntos, magnitud que la convirtió en supercrisis (cuadro 2a).

Los primeros casos de viruela en la capital se manifestaron en el mes de agosto; el 20 de septiembre la epidemia fue oficialmente declarada por las autoridades sanitarias y civiles.<sup>35</sup> En octubre y noviembre la crisis alcanzó sus más altos niveles, y en diciembre comenzó a ceder y disminuir. Hasta fines de diciembre de 1779 se habían registrado en la capital cerca de 45 000 casos de viruela, la mayoría atendidos en los hospitales e instituciones de caridad,<sup>36</sup> además de casi 9 000 defunciones registradas. Los cálculos sobre el número de víctimas son variados y oscilan entre la estimación de Humboldt de 9 000 y la del oidor mayor, Cosme de Mier y Trespalcios, quien afirma que la viruela llevó a la tumba a más de 18 000 personas.<sup>37</sup> Los datos sobre las defunciones en Santa Catarina sugieren que la estimación más precisa corresponde a Mier, quien además tuvo personalmente en su poder los documen-

<sup>35</sup> Cooper, 1980: 79.

<sup>36</sup> Cooper, 1980: 89.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 89.

**CUADRO 1b**  
**Yautepec y Tianguistengo, 1700-1770**  
**(Intensidad de las crisis demográficas)**

<i>Años</i>	<i>Dx</i>	<i>Mx</i>	<i>Sx</i>	<i>Intensidad</i>	<i>Magnitud</i>
<b>YAUTEPEC</b>					
1720	102	83.6	20.12	0.91	0
1727-1728	483	100.8	27.28	9.31	4
1737-1738	403	86.6	23.56	8.79	4
1747	211	98.1	29.99	3.76	2
1762	361	120.0	25.09	9.60	4
1768	214	95.2	15.25	7.79	3
<b>SANTIAGO TIANGUISTENGO</b>					
1737-1738	534	60.3	35.9	12.03	4
1747-1748	289	45.5	23.8	7.28	3
1762	481	74.3	19.0	21.29	5
1768	162	58.0	24.0	4.32	3

FUENTE: Martín, 1985: app 2; AGN, Genealogía, 1138-1139.

tos relativos a la epidemia.<sup>38</sup> La estimación de Humboldt es sumamente conservadora, sobre todo si se tiene en cuenta que tan sólo en Santa Catarina fallecieron en 1779 cerca de 2 000 personas, de las cuales alrededor de 1 500 son imputables a la epidemia.

La población de esta parroquia, por otra parte, representaría no mucho más de 10% de la población total de la ciudad. Según el padrón de enero de 1779 el curato de Santa Catarina contaba con 11 000 habitantes. De ahí que —si la letalidad de la epidemia no fue excesivamente diferencial en el resto de las parroquias— el número global de defunciones debió de ser cuando menos 15 000 y muy cercano a los 18 000 estimados por el oidor Mier. De esta manera, pese a los esfuerzos conjuntos de las autoridades civiles, eclesiásticas y sanitarias<sup>39</sup> de la ciudad, la epidemia de

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 79ss. Cooper señala en su trabajo que los esfuerzos de las autoridades para hacer frente a la epidemia no estuvieron bien coordinados y tuvieron algunos yerros de consideración, pese a los grandes esfuerzos del arzobispo Alonso Núñez de Haro y Peralta. El error más grave —según Cooper— consistió en desdeñar la única medida preventiva de verdadera utilidad, esto es, la inoculación o trasplante de pus variolenta de brazo a brazo. Las autoridades no dieron todo el apoyo necesario a los médicos que proponían tal medida y la población —desinformada y temerosa— se rehusó a colaborar en la pequeña clínica que el

viruela en otoño de 1779 causó grandes estragos en la población y fue, por lo menos en Santa Catarina, la crisis demográfica más grave del periodo.

La crisis siguiente tardó apenas cuatro años y medio en desatarse. En 1784 la parroquia sufrió una crisis mayor con 12.8 de intensidad. Aunque las defunciones en Santa Catarina comenzaron a aumentar considerablemente desde 1783, la fuerte mortalidad de 1784 no tuvo mucha atención por parte de médicos y autoridades de la ciudad, si acaso algunas noticias en la *Gazeta de México* y en las crónicas de Sedano.<sup>40</sup>

Apenas dos años después, la población volvió a padecer los estragos de una nueva crisis demográfica, crisis fuerte por su magnitud con una intensidad de 6.2. Contra lo que sugieren la reacciones de la ciudad frente a estas epidemias de 1784-1786, la crisis de 1783-1784 tuvo un impacto mucho mayor en la población de Santa Catarina que la de 1785-1786; las bajas de la primera crisis fueron mucho mayores y la intensidad de 1784 fue dos veces mayor que la de 1786. Estas crisis llegaron acompañadas de malas cosechas y hambrunas en el reino,<sup>41</sup> de consecuencias fatales para las clases menesterosas de la Nueva España.<sup>42</sup>

Trece años después, Santa Catarina quedó a merced de una cuarta crisis semejante por su intensidad (11.4) a la de 1784. En este caso se trató de un nuevo brote de viruela un poco menos violento por su impacto demográfico que el de 1779.

---

doctor Morel había instalado en su casa para tal propósito. “El pueblo de la capital de la Nueva España — apunta Cooper — desdeñó una medida preventiva que bien hubiera podido salvar la vida a muchos de sus habitantes.”

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 95-99; y Sedano, 1974: II, 29. Este último señala:

*Dolor de costado, 1784.* La epidemia de esta enfermedad se comenzó a sentir en la ciudad de México a principios de 1784. Causó mucha mortandad, por lo que en febrero de dicho año se hicieron varias rogaciones y un solemne novenario a Nuestra Señora de Guadalupe en Su Santuario, y en 18 de abril se sacó en solemne procesión al Señor de Santa Teresa, Santo Cristo Renovado del Cardonal con la misma solemnidad que se hace la procesión del Corpus, a la que se siguió un devoto novenario en la iglesia de religiosas de Santa Teresa, donde está colocada y se venera la milagrosa efigie del Señor.

<sup>41</sup> Sedano, 1974: III, 3; Cooper, 1980: 108; Gibson, 1986: 471; Florescano, 1969: 154ss.

<sup>42</sup> Véase el apartado en este ensayo sobre dinámica demográfica urbana y ciclos agrícolas.

La epidemia de viruela de 1797 no fue:

la más funesta de las epidemias que se desencadenaron en la ciudad de México y en otras partes del virreinato en el siglo XVIII — se registraron muchas más defunciones en los brotes de 1737, 1761 y 1779 — pero sí se trata de la epidemia acerca de la cual tenemos más conocimientos, gracias a que ciertos documentos valiosos se salvaron fortuitamente.<sup>43</sup>

Son también diversos los cálculos sobre el número de muertes provocadas por esta crisis demográfica. La más apropiada parece ser la basada en los informes semanales que los párrocos de la ciudad enviaron al arzobispo sobre los fallecimientos ocurridos en sus respectivos curatos. Según este informe habrían sido más de 7 000 el número de víctimas. En Santa Catarina fallecieron en ese año 1 163 personas, de las cuales aproximadamente 700 son imputables a la epidemia, lo cual apoya decididamente la estimación del informe arzobispal.<sup>44</sup>

Vale señalar que — a diferencia de lo ocurrido en 1779 — los esfuerzos de las autoridades eclesiásticas, civiles y sanitarias se coordinaron de una manera más eficiente, lo que redundó en una mayor difusión de la inoculación y, con ello, en una notable reducción de la letalidad de la viruela.<sup>45</sup>

La nueva centuria no significó para la parroquia ningún mejoramiento en las condiciones de vida de la población. Tan sólo siete años después de la viruela de 1797, un nuevo ataque de esta naturaleza se ensañó con la feligresía en 1804, provocando una crisis fuerte con intensidad de 5.3. Aunque el número de fallecimientos en 1804 no llegó a tener la importancia de los anteriores brotes de 1779 y 1797 — al combinarse con la viruela anterior —, si fue un duro golpe a la ya de por sí mermada y disminuida población infantil del curato.

La sexta crisis demográficas de este periodo sobrevino en 1813 y fue semejante en su magnitud a las de 1784 y 1797. Las llamadas “fiebres misteriosas”<sup>46</sup> provocaron una crisis mayor con una intensidad de 12.8. Aunque no fue equiparable en su intensidad a la

<sup>43</sup> Cooper, 1980: 113.

<sup>44</sup> Cooper, 1980: 181.

<sup>45</sup> *Ibid.*, pp. 181ss. Cooper hace una descripción detallada de tales actividades, destacando la figura del arzobispo Núñez de Haro y la colaboración del oidor Mier.

<sup>46</sup> Cooper, 1980: 197.

crisis de 1779, la epidemia de 1813 provocó más de 2 100 fallecimientos, con lo que propinó el golpe final a la ya endeble dinámica demográfica de la parroquia. Por otra parte, la epidemia de 1813 fue combatida con mucho menos éxito que la viruela de 1797,<sup>47</sup> y quizá por ello sus estragos se cuentan entre los peores del siglo XIX para la ciudad en general.

El tifo de 1813 se ensañó sobre todo con la población de escasos recursos y su saldo de víctimas fue de aproximadamente 20 000 personas.<sup>48</sup>

De esta manera, el último medio siglo de vida colonial en Santa Catarina reportó un sistemático empeoramiento de las condiciones de vida en la capital, cuyo resultado se tradujo en una mayor virulencia y letalidad de las crisis demográficas y, sobre todo, en una mayor frecuencia del ataque de éstas.

Los datos sobre el efecto de estas crisis demográficas en las parroquias rurales del altiplano central nos brindan una perspectiva más amplia sobre el deterioro del nivel de vida urbano. Por ejemplo la viruela de 1779-1780 en Tianguistengo y Yautepec (cuadro 2b) provocó menores estragos que en Santa Catarina, pues las intensidades en aquellos curatos fueron de 14.8 y 14.3 (esto es, más de siete puntos menos).

La crisis de 1784 simplemente no se dejó sentir en Yautepec, mientras que en Tianguistengo sus efectos — si bien graves — no fueron ni la mitad de los causados en Santa Catarina. La crisis de 1786, por otra parte, no tuvo ninguna repercusión de importancia en estas parroquias rurales.

La crisis de 1804 en Tianguistengo tuvo casi la misma importancia que en Santa Catarina; y la de 1813 mostró una gran fuerza tanto en el campo como en la ciudad.

La evaluación del efecto de las crisis demográficas de este periodo indica que las diferencias urbano-rurales, ya prefiguradas en el periodo anterior, se fortalecieron en detrimento de las poblaciones urbanas, los cuales definitivamente quedaron más expuestas y frágiles.

<sup>47</sup> Cooper, 1980: 220.

<sup>48</sup> Cooper, 1980: 235. Esta estimación de Cooper parece ser acertada, si se considera que en Santa Catarina las defunciones imputables a la crisis fueron más de 1 700 y, como ya se ha dicho, este curato representaba aproximadamente una décima parte de la población total de la capital. Lo que implicaría que — de no haber fuertes variaciones y diferencias entre la mortalidad de Santa Catarina y la del resto de la ciudad — el total de víctimas oscilaría alrededor de 17 000 personas.



**CUADRO 2a**  
**Santa Catarina, crisis demográficas, 1770-1820**  
**(Intensidad según el índice de Dupâquier)**

<i>Año</i>	<i>Dx</i>	<i>Mx</i>	<i>Sx</i>	<i>Intensidad</i>	<i>Magnitud</i>
1779	1956	428	71	21.5	Supercrisis 5
1784	1207	451	59	12.8	Crisis mayor 4
1786	919	470	72	6.2	Crisis fuerte 3
1797	1163	553	53	11.4	Crisis mayor 4
1804	723	479	46	5.3	Crisis fuerte 3
1813	2114	564	121	12.8	Crisis mayor 4

FUENTE: ASC, libros de Entierros.

De esta manera, con excepción de 1813 los estragos provocados por las crisis demográficas de la región entre 1770 y 1820 siempre fueron más contundentes en la parroquia urbana de Santa Catarina que en las rurales aquí estudiadas.

Así pues, el panorama demográfico de Santa Catarina en el periodo 1770-1820 sugiere que la población urbana de la capital, y quizá la de otras ciudades también, sufrió un devastador deterioro de sus condiciones de vida que la puso a merced de epidemias cada vez más frecuentes y destructoras.

Aunque hay suficientes indicios para pensar que los registros parroquiales en Santa Catarina fueron mucho más precisos y completos a fines del siglo XVIII que en épocas anteriores, esto no constituye una explicación suficiente del porqué las epidemias fueron más violentas a fines de la época colonial. Además, es un hecho que las crisis demográficas entre 1770 y 1820 se presentaron con mucho mayor frecuencia que en épocas anteriores.

Las crisis demográficas —por último— representaban una seria amenaza para la existencia de todos los habitantes en general. Sin embargo, ciertos grupos humanos estaban definitivamente más expuestos que otros a los embates de los brotes epidémicos.

Los párvulos, por ejemplo, fueron la presa preferida de las crisis de 1707, 1747, 1761, 1799 y 1804 y constituyeron la mayor parte de las defunciones, con lo que elevaron las tasas de mortalidad infantil a más de 250 por mil.<sup>49</sup>

<sup>49</sup> Sobre la mortalidad infantil en general en el Antiguo Régimen véase Dupâquier, 1988: 222ss. En el caso de Santa Catarina la rapidez con que la viruela de 1779, 1797 y 1804 diezmaron a la población infantil (véase el apartado sobre movimientos estacionales) implica casi necesariamente la presencia de un fuerte

## CUADRO 2b

**Tianguistengo, crisis demográficas, 1770-1820  
(Intensidad según el índice de Dupâquier)**

<i>Año</i>	<i>Dx</i>	<i>Mx</i>	<i>Sx</i>	<i>Intensidad</i>	<i>Magnitud</i>
1779-1780	715	86	34	14.7	Crisis mayor 4
1779-1780*	765	131	32	14.3	Crisis mayor 4
1784	388	81	35	5.3	Crisis fuerte 3
1798*	347	139	36	5.7	Crisis fuerte 3
1804	164	92	17	4.0	Crisis fuerte 3
1813	405	82	23	13.5	Crisis mayor 4

FUENTE: AGN, Genealogías, 1138-1139.

\* Yauatepec (FUENTE: Martin, *op. cit.*, apéndices).

Otro grupo sumamente flagelado y que no ha recibido tanta atención por parte de los demógrafos es el de las mujeres. Un examen detallado de las crisis de mortalidad y su magnitud de acuerdo con el sexo de los afectados señala inequívocamente que las alzas en la mortalidad eran mucho más severas para las mujeres que para los hombres (cuadro 3 y gráfica 8).

## CUADRO 3

**Crisis demográficas, 1670-1820  
(Intensidad diferencial por sexo)**

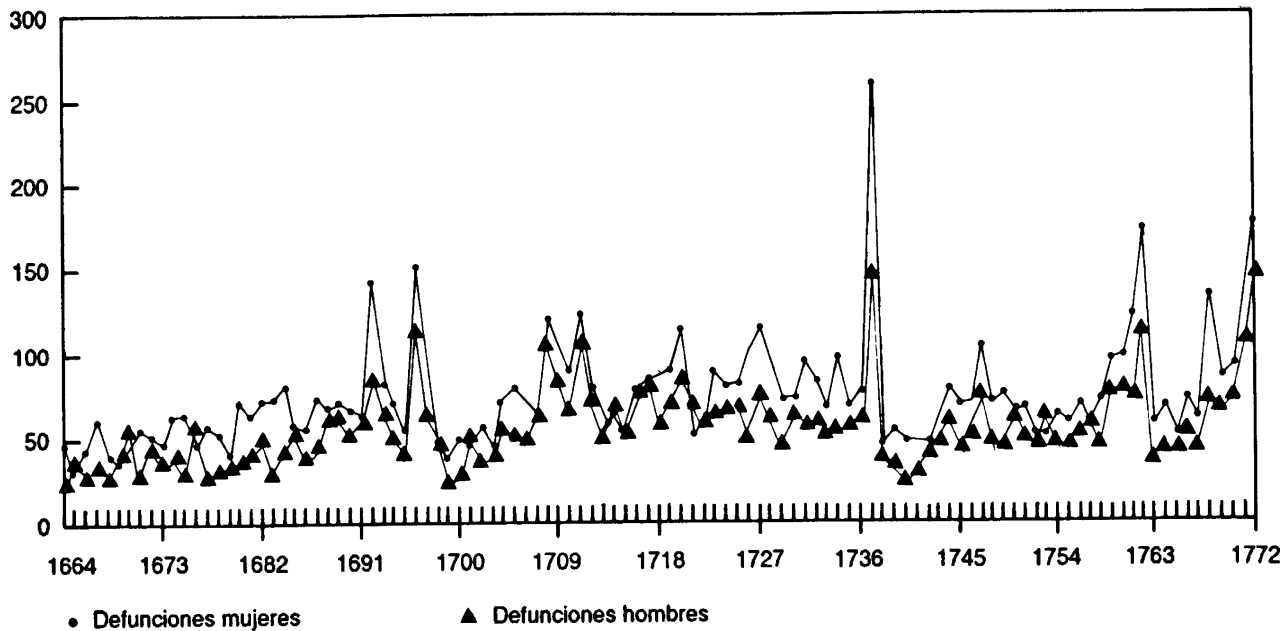
<i>Años</i>	<i>Hombres A</i>	<i>Mujeres B</i>	<i>Diferencia (B/A)</i>
1692-1693	3.88	9.73	2.50
1696-1697	5.21	10.42	1.99
1708-1709	11.99	11.85	-0.1
1720	0.83	1.71	2.06
1727	0.88	1.81	2.04
1737	15.78	14.33	-0.1
1747	2.78	3.48	1.25
1761-1762	4.26	5.99	1.40
1813	11.90	14.47	1.21

FUENTE: ASC, libros de Entierros.

En Santa Catarina la intensidad de las crisis se portó de manera distinta en un sexo y en otro. En 1692-1693 la crisis fue 2.6

subregistro en la mortalidad infantil, lo que convierte los cálculos al respecto en aproximaciones quizá muy poco confiables.

**GRÁFICA 8**  
**Santa Catarina, 1664-1772**  
**(Dinámica demográfica según sexo)**



FUENTE: ASC, libros de Entierros.

veces más fuerte para las mujeres que para los hombres; la de 1696-1697, 1.99 veces, la de 1720, 2.0 veces, y así sucesivamente las de 1727, 1747, 1761-1762 y 1813. Sólo en los casos de las crisis de 1708 y 1737 se presentó una sobremortalidad masculina muy ligera de apenas 10% de ventaja.

### LA INMIGRACIÓN

Los estudiosos de la demografía histórica urbana tienen que aceptar dos hechos, el primero: la migración a las ciudades es uno de los componentes clave de la dinámica demográfica urbana. Gran parte del crecimiento poblacional de los centros urbanos del Antiguo Régimen es causado por un fuerte saldo migratorio positivo en la relación que éstos mantienen con las áreas rurales.

El segundo: la importancia de la migración a las ciudades — sin embargo — es uno de los fenómenos poblacionales más difíciles de medir, dadas las fuentes con que se cuenta. Así, el fenómeno migratorio a las ciudades, aun cuando constituye una de las claves del crecimiento demográfico urbano de los siglos xvii y xviii, es el que menos conocemos y el que más obstáculos opone a su medición.

El interés de demógrafos e historiadores por conocer la importancia y el efecto de la migración rural-urbana y urbana-urbana ha ido en aumento últimamente, sin encontrar aún los mejores medios para cuantificar la magnitud de este proceso.<sup>50</sup>

Se han utilizado diversas fuentes a fin de obtener estimaciones confiables sobre la magnitud de flujos migratorios hacia las ciudades: padrones militares, padrones eclesiásticos, actas matrimoniales y actas criminales, entre las principales.<sup>51</sup>

La atracción urbana parece estar en función del tamaño de la ciudad en turno. Esto es, que cuanto mayor es la población de una villa, más fuerte es la atracción que ejerce sobre su *hinterland* y sobre otras villas de menor rango.<sup>52</sup>

Por otra parte, los habitantes de zonas urbanas no son sedentarios, sino que muestran una gran movilidad hacia el campo, o bien hacia otras ciudades. En realidad más que de migraciones debemos hablar de saldos migratorios favorables a las zonas urbanas.

<sup>50</sup> Van Young, 1988: 146-149, presenta un resumen detallado de los trabajos más recientes, sobre migración a las ciudades mexicanas a fines de la época colonial.

<sup>51</sup> Dupâquier, 1988: 100-103.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 116.

Para el caso de Santa Catarina, la migración a la ciudad se puede medir a partir de tres fuentes: 1) las actas matrimoniales, 2) los padrones parroquiales, y 3) el índice de masculinidad (número de hombres por cada 100 mujeres).

### Las actas matrimoniales

Salvo en raras ocasiones, las actas matrimoniales del curato habitualmente mencionan el lugar de origen de los contrayentes, puesto que los espondantes bautizados en otras parroquias requieren manifestar su curato de origen, a fin de que las amonestaciones y venias parroquiales sigan los trámites normales.

Gracias a esta costumbre en las parroquias de la Nueva España, estudiosos de las poblaciones coloniales han podido disponer de datos sistemáticos para detectar ciertos movimientos migratorios regionales y su variación en el tiempo, sobre todo para los casos de Nueva Vizcaya y Nueva Galicia.<sup>53</sup>

En el caso de Santa Catarina (véase cuadro 4) es claro que la migración al curato ya estaba presente a fines del siglo xvii y vivió un proceso de aumento acelerado en el xviii y principios del xix.

En el periodo 1685-1690 prácticamente un tercio de los hombres que se casaron en el curato provenían del interior del reino. Entre 1777 y 1797 esta proporción aumentó a 44% y se mantuvo sin grandes diferencias hasta fines de la época colonial.

El caso de las mujeres es ciertamente distinto, pues la presencia de novias foráneas a fines del siglo xvii no es muy numerosa, sino apenas de 13%. Sin embargo, en el siglo xviii la presencia de mujeres de fuera adquiere una gran importancia; entre 1777 y 1797 más de un tercio de las mujeres que se casan en Santa Catarina no nacieron en la ciudad de México. A fines de la época colonial este porcentaje aumenta ligeramente y alcanza el 36 por ciento.

Santa Catarina fue una zona periférica de la ciudad altamente sensible a las migraciones del interior del reino. Una revisión cuidadosa de los registros parroquiales indica que una gran parte de los parroquianos no eran nativos del curato, ni siquiera de la ciudad. Es difícil, sin embargo, tener una idea precisa de estos patrones de migración. De hecho, sólo las actas matrimoniales

<sup>53</sup> Swann, 1979 y Grenow, 1981.

## CUADRO 4

**Inmigración a Santa Catarina, 1685-1813  
(Proporción de espondantes forasteros)**

<i>Años</i>	<i>Hombres %</i>	<i>Mujeres %</i>	<i>Matrimonios</i>
1685-1690	30.7	13.4	195
1777-1797	44.1	35.7	1674
1810-1813	43.5	36.2	336

FUENTE: ASC, libros de Matrimonios.

asientan el lugar de origen de los parroquianos,<sup>54</sup> lo que sólo nos permite conocer las características de los inmigrantes que se casaron, dejando de lado la captación de todos los inmigrantes — sobre todo mujeres solteras, amancebadas y viudas — que no llegaron a desposarse en la parroquia.

Los lugares de origen se hallaban sumamente dispersos, aunque estaban situados casi en su totalidad en la Intendencia de México. De ninguna manera se trataba de inmigrantes provenientes de zonas alejadas en un radio de 300 kilómetros. Con excepción de Puebla que aportaba el 8% de los inmigrantes, ninguna ciudad importante del reino tenía un flujo considerable.

Así, los migrantes de Guadalajara, Zacatecas, Guanajuato, Valladolid, Orizaba, Pachuca, San Luis Potosí y Acapulco, apenas representaban en conjunto el 6% del total de inmigrantes.

La atracción que la parroquia, como parte de la ciudad, ejercía sobre estos puntos de origen, seguía varios patrones. El más marcado es sobre los puntos cercanos conectados a Santa Catarina por dos caminos reales, el de Tierra Adentro y el camino México-Zimapán.<sup>55</sup> Así encontramos en la parroquia una presencia muy importante de gente de Cuauhtitlán, Huichapan, San Juan del Río, Texcoco, Real del Monte, Pachuca, Ixmiquilpan, Actopan, Teotihuacán, Tepotzotlán, Tula, Querétaro, Huehuetoca, Ecatepec, Tlanepantla, Tepeji del Río, Atitalaquia, Apan, Zimapán; al igual que numerosos pueblos y rancherías de segundo rango situados en las franjas de dichos caminos.

La segunda zona de origen está constituida por las poblacio-

<sup>54</sup> Las siguientes conclusiones se derivan del análisis estadístico de las actas matrimoniales de la parroquia para los periodos completos de 1685-1691, 1730-1737, 1777-1779, 1782-1786, 1795-1797 y 1810-1813.

<sup>55</sup> Gibson, 1986: 373, mapa 10.

nes aledañas a la ciudad y las conectadas a ella por caminos directos hacia el norte y el poniente, como Guadalupe, Tacuba, Azcapotzalco, Chalco, Toluca, Tenango y Calimaya, entre otros.

Sin embargo, la zona que más inmigrantes aportaba está formada por aproximadamente 250 pueblos de los valles de México y Toluca, de donde proviene un flujo permanente y continuo.<sup>56</sup>

La distribución étnica de los inmigrantes presenta cambios a lo largo del tiempo. En el caso de las mujeres, la migración presentó grandes variaciones (cuadro 5).

A fines del siglo xviii el grupo de inmigrantes con más fuerza es el de mestizas y castizas, que aportan 59% de las novias foráneas, seguidas por las mulatas con 11%, y las indias con 10%. Las criollas apenas aportaban el 6.3 por ciento.

Esta situación se invirtió radicalmente en el siglo xviii: la gama racial de las mujeres migrantes en 1777-1797 favorecía a las criollas con 47%, la mayor parte provenientes de las ciudades de los caminos reales señalados y de las cabeceras.

La misma norma siguen mestizas y castizas, quienes representan 29%. Les sigue 19% de mujeres indígenas provenientes de los pueblos situados en los valles señalados. De todas estas mujeres, 13% son viudas.

Para el periodo 1810-1813 sólo tres grupos contribuían de manera importante. Las criollas alcanzaron 63% de las inmigrantes seguidas por indias con 23% y mestizas con 10 por ciento.

Así pues, la inmigración femenina vista a través de los registros matrimoniales presenta varias características dignas de señalarse. La primera es que se trata de un fenómeno ya presente a fines del siglo xvii y sumamente intenso en el siglo xviii y a principios del xix. La segunda es que sus constituyentes son criollas de las ciudades del interior del reino e indias de los valles del altiplano central.

<sup>56</sup> Pautas semejantes encontraron la doctora Alejandra Moreno Toscano y C. Aguirre en un estudio sobre tres zonas de la ciudad que abarcaban 20 000 habitantes de los 168 000 que arroja el censo de 1811. El 38% de este segmento de población eran inmigrantes.

De esos 20 000 habitantes Moreno Toscano y Aguirre tomaron a 430 familias donde ambos cónyuges fueran inmigrantes. Las áreas principales de origen eran Puebla-Atlixco, Tula-Querétaro, Pachuca-Tulancingo, Toluca-Tenango y los alrededores de la ciudad de México. Véase Moreno Toscano y Aguirre, "Migraciones hacia la ciudad de México durante el siglo xix: perspectivas de investigación", en Moreno Toscano *et al.*, 1974: 1.27.

**CUADRO 5**  
**Inmigración a Santa Catarina, 1685-1813**  
**(Grupo racial de los inmigrantes) (porcentajes)**

	<i>Mujeres</i>		
	<i>1685-1690</i>	<i>1777-1797</i>	<i>1810-1813</i>
Criollas	6.3	47.6	62.7
Indias	10.5	19.4	22.6
Mestizas	48.0	18.9	10.5
Negras	0.0	0.0	0.0
Moriscas	2.1	2.1	0.9
Castizas	11.2	10.3	2.8
Mulatas	11.2	1.1	0.3
Españolas	0.0	0.3	0.0
No indicado	10.7	0.3	0.2

	<i>Hombres</i>		
	<i>1685-1690</i>	<i>1777-1797</i>	<i>1810-1813</i>
Criollos	1.4	48.1	58.0
Indios	10.3	21.0	27.7
Mestizos	53.4	14.1	7.4
Negros	0.0	0.0	0.0
Moriscos	2.7	0.0	0.6
Castizos	6.8	9.7	4.3
Mulatos	19.1	1.4	0.0
Españoles	6.2	3.5	1.8
No indicado	0.1	2.2	0.2

FUENTE: ASC, libros de Matrimonios.

En el caso de los hombres, hacia fines del siglo xvii la gran mayoría de los inmigrantes eran mestizos (53%), seguidos de los mulatos (19%) y de los indios (10 por ciento).

Al igual que en el caso de las mujeres, el siglo xviii representa un brusco reacomodo en la composición étnica de los inmigrantes varones.

En el periodo 1777-1797 (cuadro 5), 48% son criollos, 21% indios y sólo 14% son mestizos. Para 1810-1813 la situación se agudiza en favor de los criollos y de los indios, quienes alcanzan 58% y 28% respectivamente.



El hecho de que los inmigrantes sean generalmente de los mismos pueblos y villas sugiere que este tipo de migración ocurría a través de vínculos familiares y comunitarios. Esta idea se refuerza ante la evidencia de que 13% de las mujeres se casaban con hombres de su mismo lugar de origen. Caso extremo eran las mujeres poblanas, 32% se casaron con poblanos. Cosa muy semejante ocurría entre las inmigrantes de San Juan del Río, Real del Monte, Actopan y Tulancingo.

Estas cifras revelan por lo menos los límites inferiores de los saldos migratorios urbanos, puesto que es muy probable que gran cantidad de los migrantes no llegaban a casarse. Por lo demás la proporción de cónyuges foráneos es semejante a los niveles encontrados en Burdeos y Ruán para el siglo xviii.<sup>57</sup>

Sin embargo las actas matrimoniales sólo nos permiten capturar un cierto grado de migrantes, los que llegan a contraer nupcias en la parroquia estudiada y dejan de lado la cuantificación de aquellos que — habiendo inmigrado — no llegaban a casarse.

El problema no sería tan grave si no existiesen diferencias significativas entre unos y otros; y sobre todo, si no existieran diferenciales fuertes en la inmigración según el sexo, lo que estaba lejos de ser así.

Por ello, el análisis de los registros de casamiento arroja una tenue luz sobre la magnitud de la inmigración a la ciudad, principalmente en lo que se refiere a los sitios de origen y a la calidad étnica de los migrantes. El desplazamiento hacia la capital virreinal de criollos y castas de otras ciudades del reino y de indios de los valles centrales, ha sido también detectado por otros estudios, lo mismo en las zonas de origen que en la ciudad receptora.<sup>58</sup> Asimismo, los registros de casamientos señalan claramente que la inmigración a la capital aparece delineada a fines del siglo xvii sobre todo en el caso de los hombres, y se torna un fenómeno irreversible en el siglo xviii para ambos sexos, proporcionando a la parroquia de Santa Catarina cuando menos dos quintas partes de sus cónyuges.

<sup>57</sup> Dupâquier, 1988: 120.

<sup>58</sup> Altman y Lockhart, 1976: 286; Van Young, 1988: 144ss.

### El método de Alexander von Humboldt<sup>59</sup>

Por otro lado, un cuerpo de datos cada vez más voluminoso y preciso tiende a demostrar que en las formaciones urbanas coloniales la estructura sexual de la población presentaba un marcado desequilibrio siempre en favor de las mujeres.

En 1803 Alexander von Humboldt, después de revisar los resultados del censo de 1790-1793, observó que mientras en Nueva España por lo general había tantos hombres como mujeres (cuadro 6), en ciudades como México, Querétaro y Valladolid, la población femenina aventajaba claramente a la masculina (78 hombres por cada 100 mujeres, véase cuadro 7).<sup>60</sup> Ante las dimensiones de tal desbalance, Humboldt trató de explicar a sus lectores:

La población de las grandes ciudades no es estable, ni se conserva por sí misma en un estado de equilibrio en cuanto a la diferencia de sexos. Las campesinas van a las ciudades para servir en las casas que no tienen esclavos; y gran número de hombres salen de ellas para trajinar como arrieros o para establecerse en los lugares donde hay considerables trabajos mineros. Cualquiera que sea la causa de esta desproporción de sexos en las ciudades, *el hecho existe...*<sup>61</sup>

No sin antes descartar la idea común de que en las latitudes tropicales nacen más niñas que niños, pero al mismo tiempo desconfiando de la cobertura del censo de Revillagigedo, Humboldt recurrió a los registros parroquiales de la ciudad de México para observar la relación entre sexos en las actas de bautizos y entierros. Obtuvo tales datos para un periodo de cinco años (1797-1802) en dos de las principales parroquias de la ciudad, una de españoles y castas y la otra india (el Sagrario y Santa Cruz y

<sup>59</sup> Este apartado se realizó basado en el análisis de la proporción hombres/mujeres en los registros parroquiales de sepulturas, tal como lo planteó Humboldt. Igualmente se recurre a los padrones parroquiales del curato a fines del siglo xvii y fines del xviii.

<sup>60</sup> Según el mismo censo de Revillagigedo (1790-1793) esta desproporción también aparecía claramente marcada en ciudades como Puebla, Guadalajara, Guanajuato, Zacatecas y Mérida.

Véanse Humboldt, Alexander von, *Ensayo político sobre el reino de Nueva España*, 6a. ed. castellana, Ed. Pedro Robredo, México, 1941, lib. II, cap. VII; y Dirección General de Estadística, *Primer censo de población de la Nueva España*, 1977, México, p. 106.

<sup>61</sup> *Ibid.*, lib. II, cap. VII.

CUADRO 6  
**Nueva España 1790-1793**  
**(Proporción hombres-mujeres)**

<i>Intendencia</i>	<i>Grupo</i>	<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>	<i>(Hombres/mujeres)</i> <i>× 100</i>
Guanajuato	Blancos	53 983	49 316	109.4
	Indios	89 753	85 429	105.1
	Castas	59 659	59 604	100.1
Michoacán	Blancos	40 399	39 081	103.4
	Indios	61 352	58 016	105.5
	Castas	44 704	43 704	102.3
Oaxaca	Blancos	12 923	12 882	100.3
	Indios	182 342	180 738	100.9
	Castas	11 623	10 566	105.6
Durango		60 727	59 586	101.9
Sonora		20 473	17 832	114.8
Sinaloa		27 772	27 290	101.8
Nuevo México		15 915	14 910	106.7
California		6 770	5 946	113.5
<b>Total</b>		<b>687 935</b>	<b>664 900</b>	<b>103.5</b>

FUENTE: Humboldt, *Ensayo...*, lib. II, cap. VII.

Soledad respectivamente), y encontró que el desbalance detectado en el censo no era desmentido, pues en ese mismo periodo habían sido enterrados 82 hombres por cada 100 mujeres en la parroquia del Sagrario.<sup>62</sup>

El censo de la ciudad de México levantado en 1811 confirmaba la existencia de una población predominantemente femenina, al igual que el de 1820 (cuadro 8).<sup>63</sup>

<sup>62</sup> *Ibid.*, lib. II, cap. VII. Las defunciones correspondientes a Santa Cruz y Soledad no las menciona. Las proporciones del censo de Revillagigedo para la ciudad de México eran de 73.5 en los criollos, 78.16 en el grupo indio, 71.5 en los mulatos, y 67.96 en las otras castas.

<sup>63</sup> Arrom, Silvia M., *Las Mujeres de la ciudad de México, 1790-1857*, traducción de Stella Mastrangelo, Siglo XXI, México, 1988. Arrom encuentra que tal tendencia se sostuvo a lo largo de la primera mitad del siglo XIX, basándose en los censos de 1842 y 1848. La relación hombres-mujeres para 1811 era de 72.5 para el total de la población.

Los datos que proporciona Humboldt para 1820, desglosada la población por

## CUADRO 7

**Proporción hombres-mujeres, 1793**  
**(Ciudades de México, Querétaro y Valladolid)**

<i>Ciudad</i>	<i>Grupo</i>	<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>	<i>(Hombres/mujeres)</i> <i>× 100</i>
México	Europeos	2 118	217	976.04
	Criollos	21 338	29 033	73.5
	Indios	11 232	14 371	78.1
	Mulatos	2 958	4 136	71.5
	Otros	7 832	11 525	67.9
Querétaro	Criollos	2 207	2 929	75.3
	Indios	5 394	6 190	87.1
	Castas	4 639	5 490	74.5
Valladolid	Criollos	2 207	2 929	75.3
	Mulatos	1 445	1 939	74.7
	Indios	2 419	2 276	106.2
Total		63 789	81 030	78.72

FUENTE: Humboldt, *Ensayo...*, lib. II, cap. VII.

Retomando la relación hombres-mujeres, los datos de este periodo nos permiten tratar cada grupo étnico o raza en particular, y separar — en las defunciones — a los adultos de los párvulos.

Así, comparando el índice de masculinidad en los bautizos de las castas y los entierros de adultos del mismo grupo (gráfica 9) se observa que mientras que los bautizos son alrededor de 100 hombres por 100 mujeres, los entierros de adultos marcan una diferencia muy pronunciada en favor de las mujeres.

Nótese que en el periodo 1783-1785 esta diferencia se diluye y mueren tantos hombres como mujeres, para después, en 1786, comenzar a disminuir otra vez en favor de la población femenina.

En la población de españoles y criollos (gráfica 10) las diferencias en favor de las mujeres se reducen a partir de 1782, para desaparecer en 1793-1795 y luego volver a manifestarse con más fuerza en el último quinquenio.

En la población indígena de los barrios encontramos la relación hombres-mujeres prácticamente equilibrada. Hay ligeramen-

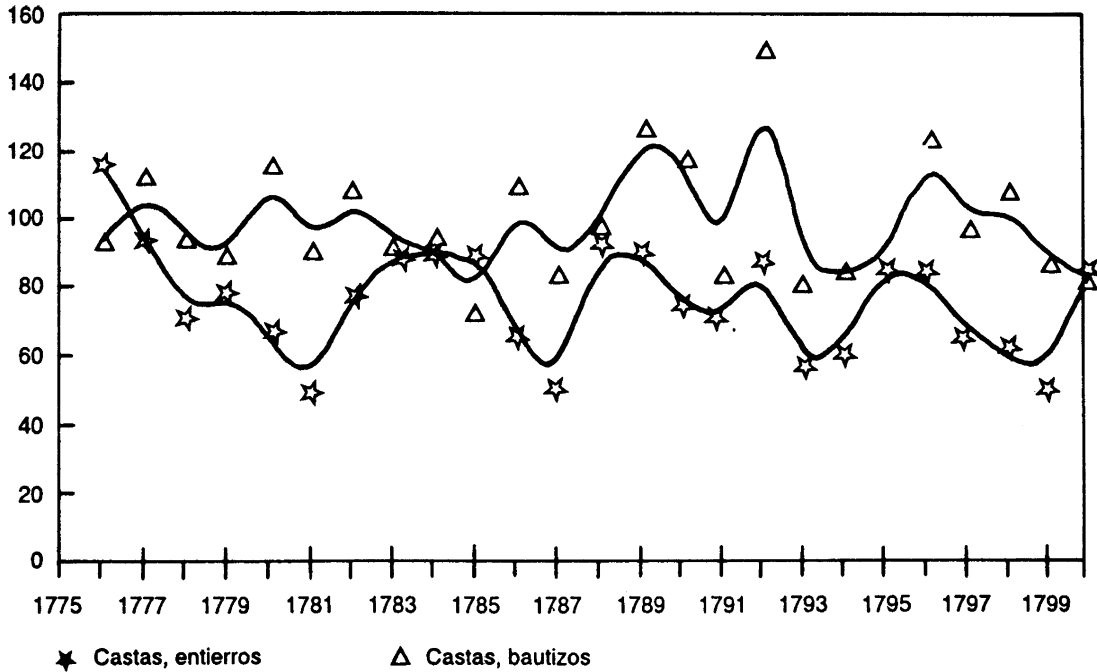
cuarteles, también ratifican tal desigualdad (la proporción total es de 78.55 — véase cuadro 8 —) y sólo en cuatro de los 34 cuarteles los hombres exceden a las mujeres.

**CUADRO 8**  
**Ciudad de México, 1820**  
**(Proporción hombres-mujeres)**

<i>Cuartel</i>	<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>	<i>(Hombres/mujeres) × 100</i>
1	4 511	6 145	73.4
2	2 806	3 948	71.1
3	1 043	2 530	41.2
4	1 672	1 951	85.7
5	4 159	5 471	76.0
6	3 030	4 054	74.7
7	2 025	3 114	65.0
8	1 162	1 026	113.2
9	1 820	2 304	78.9
10	1 740	2 185	79.6
11	4 608	4 248	108.4
12	1 761	2 147	82.0
13	1 819	2 627	69.2
14	4 492	6 526	68.8
15	1 345	1 945	69.1
16	1 438	1 923	74.7
17	2 795	3 394	82.3
18	254	1 060	23.9
19	3 414	3 626	94.1
20	1 488	1 452	102.4
21	1 202	1 801	66.7
22	1 634	1 931	84.6
23	1 327	2 011	65.9
24	814	1 493	54.5
25	2 271	2 634	86.2
26	2 409	2 914	82.6
27	380	355	107.4
28	1 362	1 527	89.2
29	1 469	1 931	76.1
30	1 201	1 681	71.4
31	2 904	3 519	82.5
32	1 423	2 116	67.2
33	1 640	1 742	94.1
34	6 290	6 507	96.7

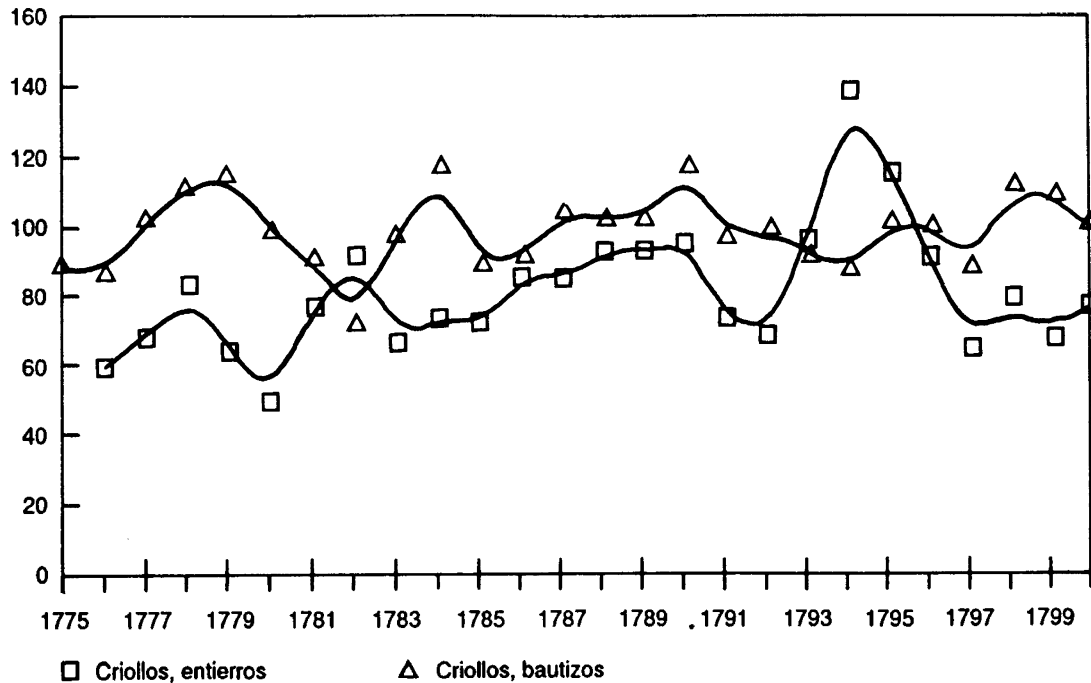
FUENTE: Humboldt, *Ensayo...*, lib. III, cap. VIII, apéndice.

GRÁFICA 9  
 (IM) castas, 1775-1800  
 (Hombres por cada 100 mujeres)



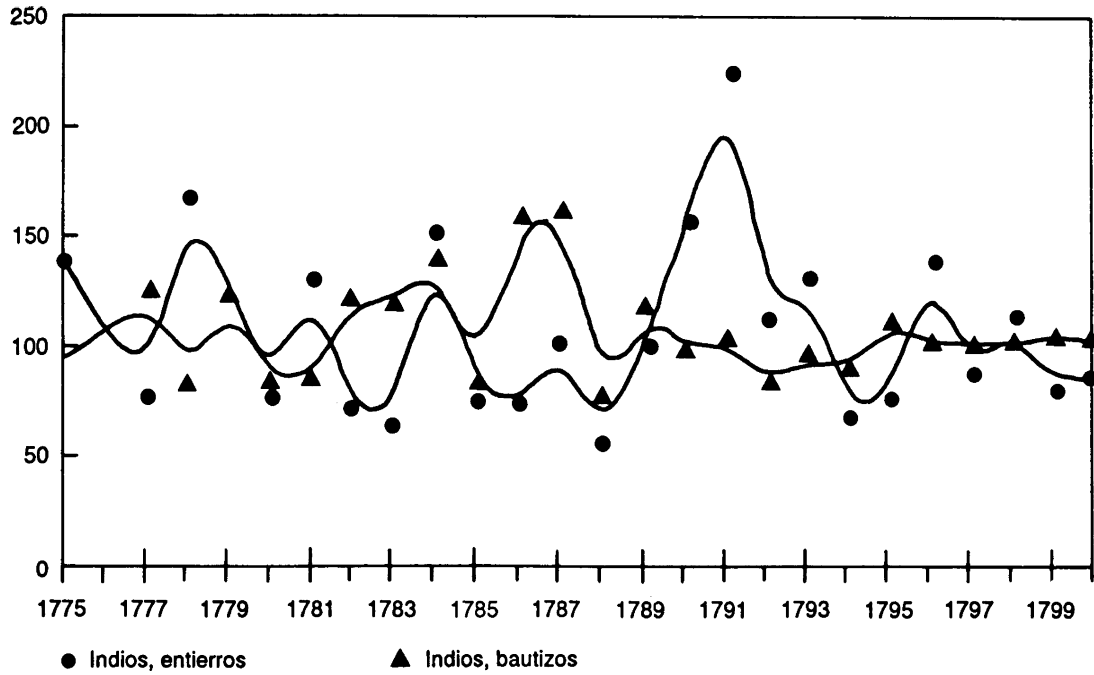
FUENTE: ASCM, Bautizos y Entierros.

GRÁFICA 10  
 (IM) españoles, 1775-1800  
 (hombres por cada 100 mujeres)



FUENTE: ASCM, Bautizos y Entierros.

GRÁFICA 11  
(IM) indios, 1775-1800  
(hombres por cada 100 mujeres)



FUENTE: ASCM, Bautizos y Entierros.



te más hombres que mujeres en las actas de defunción. Los indios de la periferia presentan mayores volúmenes que las indias, pero con saldos poco considerables (gráfica 11).

Sin duda se trata de una movilidad muy acentuada de mujeres jóvenes hacia la ciudad, si se toma en cuenta que la relación hombres-mujeres en los entierros de párvulos de todas las razas (gráfica 12), pese a presentar fuertes variaciones, oscila alrededor de la igualdad; es decir, que de no haber serias diferencias entre niños y niñas respecto a la mortalidad infantil, el desbalance entre los sexos correría a cargo exclusivamente de los adultos, y habría un excedente de mujeres sobre todo criollas y de sangre mezclada, en tanto que en el grupo indio de los arrabales la diferencia — si bien mucho menos notoria — estaría a favor de los varones.

La ventaja de utilizar la relación entre hombres y mujeres —siguiendo la idea de Humboldt— en las actas de entierros y bautizos para detectar desigualdades de la población según sexo, es que se eliminan los efectos perturbadores que toda evasión voluntaria masculina ocasiona en la captación de los padrones fiscales o militares. Esto es, que el subregistro por dicha causa carece de fundamento en el método de Humboldt. ¿Qué sentido tendría evadir voluntariamente un bautizo o un entierro o suponer que la cobertura que la parroquia tiene sobre estos eventos es distinta según se trate del sexo de quien se va a bautizar o a enterrar?

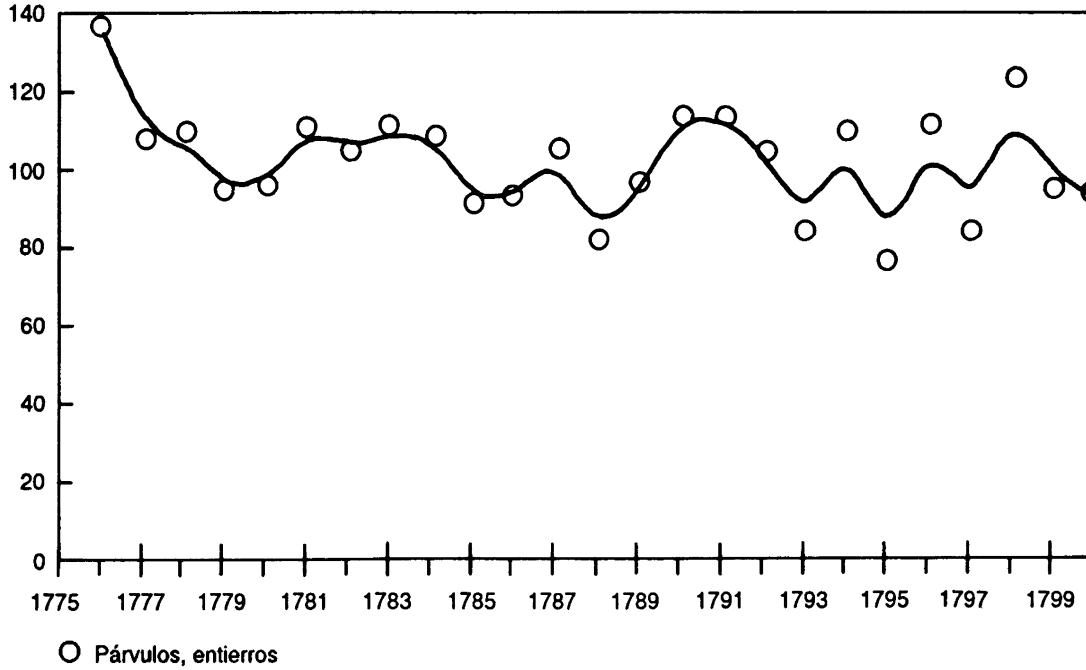
Santa Catarina —por ser una parroquia urbana que no dista más de cinco calles de los puntos más alejados de su circunscripción territorial— no tiene la desventaja de las parroquias rurales, cuyas iglesias siempre se encuentran alejadas para muchos de sus feligreses.

La desventaja de poner en práctica la idea de Humboldt radica en que —a diferencia de un censo bien captado— los desbalances de las proporciones captadas entre sexos no dan cuenta de la magnitud de la inmigración ni del saldo migratorio.

Si nos encontramos ante dos flujos migratorios —hombres saliendo y mujeres entrando— este método apenas sirve para detectar el desbalance, mas no para calibrar la magnitud de éste y menos para discriminar las aportaciones de cada movimiento poblacional.

Otro obstáculo consiste en la existencia de sobremortalidad en alguno de los sexos. Es claro que la reducción del índice de

GRÁFICA 12  
(IM) párvulos, 1775-1800  
Niños por cada 100 niñas (todas clases)



FUENTE: ASCM, Entierros de párvulos.

Santa Catarina obedece sobre todo a que las crisis demográficas cobraron más víctimas entre las mujeres que entre los hombres.

Sin embargo, este efecto se puede neutralizar tomando un plazo largo como periodo de observación, ya que para que en el largo plazo mueran consistentemente —lo mismo en periodos normales que en crisis demográficas— más mujeres que hombres, es porque necesariamente tiene que haber más de aquéllas que de éstos.

Así la idea de Humboldt sirve para detectar el predominio de la población de un sexo sobre la del otro, aunque no para identificar la magnitud de tal desbalance.

Esta magnitud podemos detectarla a través de los padrones eclesiásticos de la parroquia, una fuente más valiosa para precisar con nitidez las características de este desbalance; entre 1778 y 1788, en los primeros meses de cada año, el párroco —Juan Antonio Bruno— levantó junto con sus vicarios once padrones de su feligresía, registrando casa por casa el número de habitantes y separando la población blanca y mestiza antigua de la indígena recién incorporada a la parroquia.

Estos padrones eclesiásticos nos permiten captar la población existente y, al mismo tiempo, identificar las condiciones de alojamiento y habitación de los feligreses, así como el número de integrantes por familia.

La población total de la parroquia (excluyendo a los indígenas, que fueron empadronados aparte) presentó algunas variaciones en este decenio (1779-1788) y mantuvo un promedio de 10 000 habitantes (gráfica 13a). En tres ocasiones disminuye la feligresía de la parroquia de un año para el otro (1780, 1785 y 1787), sin duda a causa de las epidemias para 1779, 1784 y 1786.

La viruela de octubre-diciembre de 1779 aleja a la parroquia prácticamente de cualquier crecimiento natural inmediato, ya que el número de víctimas que cobra equivale casi al volumen de bautizados de los tres años anteriores.

En 1782 la población registra un aumento de 2 000 habitantes. Si se consideran los nacimientos registrados se puede observar que más de la mitad de este incremento correspondería al saldo migratorio favorable a la parroquia. Sin embargo, tal ganancia queda desvanecida ante la crisis de 1784, de modo que para el año siguiente la feligresía regresa a su nivel de 10 000 personas.

Entre 1785-1786 se registra un aumento de alrededor de 1 600

habitantes, de lo cual se infiere que el flujo migratorio se mantiene. No obstante, la epidemia de 1786 devuelve a la parroquia a su nivel original. El último año del cual tenemos información (1788) registra una población similar a la inicial (10 066 en aquella y 10 191 en ésta).

A pesar de que la población total se ve continuamente amenazada y de que el rango en el que se desenvuelve es más bien amplio (la diferencia entre el punto más bajo y el más alto es de 3 000 personas y el promedio de las observaciones de 10 000), la razón entre sexos presenta menores oscilaciones que la detectada en los libros de entierros.

Tal indicador para la población total de la parroquia (exceptuando a los indígenas) confirma también el predominio de las mujeres en proporciones semejantes a las encontradas en las actas de entierros, pero sin presentar las grandes variaciones de aquéllas (véase gráfica 13b).

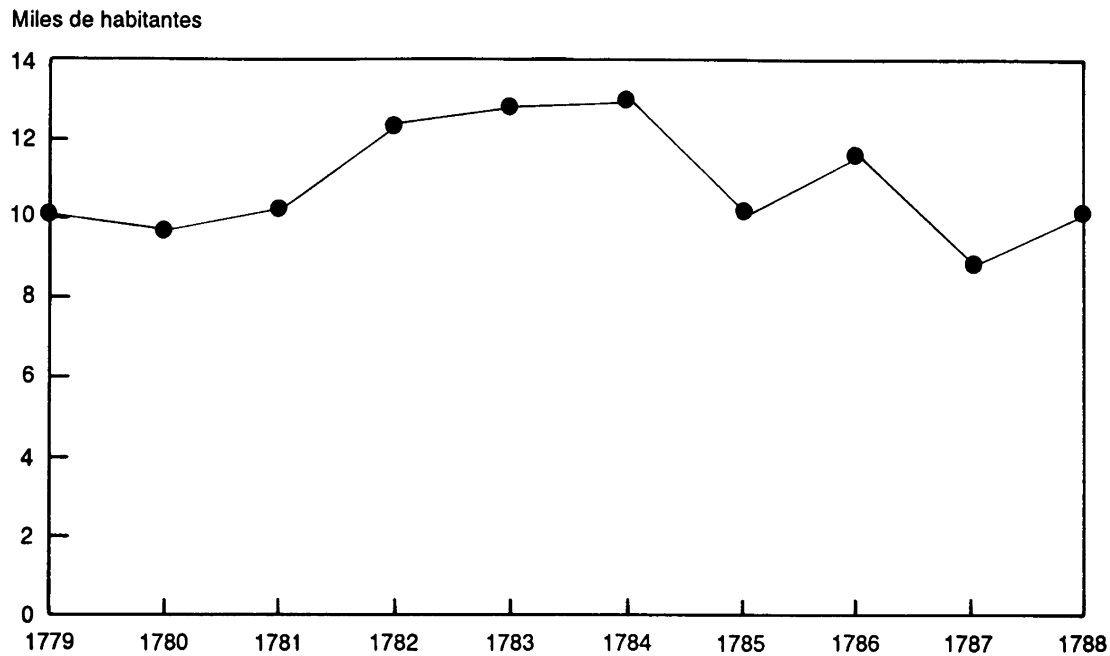
Durante este periodo (1779-1788) la población ha sido empadronada en diez ocasiones, y el número de hombres por cada 100 mujeres presenta como valor más bajo 72.24 en 1787 y como valor más alto 83.16 en 1784. Es decir el desbalance es constante, a pesar de que la población está variando en volumen.

En los padrones de naturales la epidemia de viruela de 1779 no parece haber impedido un incremento ligero en la población para 1780. La curva se estaciona en alrededor de 1 100 habitantes hasta 1784, cuando la epidemia y la hambruna ya señaladas hacen que el volumen poblacional del tramo 1786-1788 retroceda a los niveles de principios de la década (gráfica 14a).

La razón hombres-mujeres entre los barrios indígenas tiende más bien hacia el equilibrio de sexos (gráfica 14b); el punto más bajo es de 86.59 y el más elevado de 100.72; la mayoría de los índices queda alrededor de 98 hombres por cada 100 mujeres, lo cual haría evidente que el proceso inmigratorio de mujeres jóvenes no afecta la zona periférica de los indígenas y se orienta sobre todo a los atractivos que ofrece — sobre todo en empleo — el centro de la parroquia. De esta manera, si se observan los volúmenes de hombres y mujeres en la zona indígena a lo largo del decenio, se verá que, pese a que existen variaciones en la población total, el número de mujeres aparece equilibrado con el de varones.

Tal mayoría de mujeres podría ser típica de formaciones urbanas protoindustriales. R. Wall encontró que en un barrio del

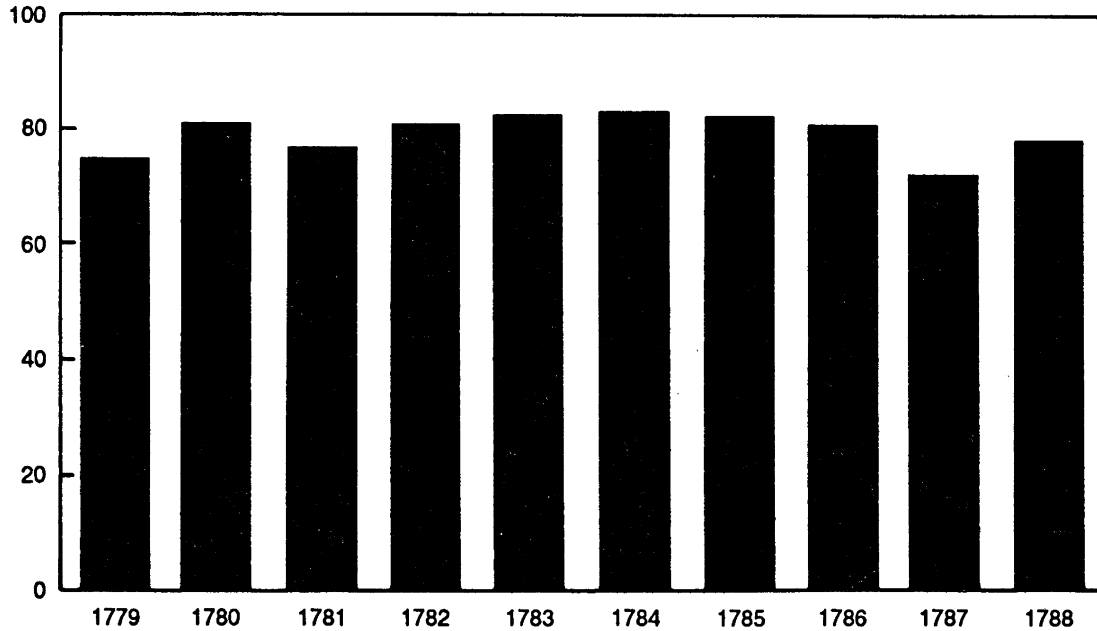
GRÁFICA 13a  
Españoles y castas  
(Población total, 1779-1788)



FUENTE: ASC, Padrones.

GRÁFICA 13b  
Españoles y castas  
Proporción entre sexos (Población total)

Número de hombres por cada 100 mujeres



FUENTE: ASC, Padrones.

sureste de Brujas había 10 mujeres por cada 6 hombres en 1814. Su primera reacción fue atribuir tal diferencia a la sobremortalidad masculina ocasionada por las guerras napoleónicas.

Sin embargo, ya en 1784 el índice presentaba la misma tendencia. Visto en detalle, el censo de 1814 revelaba la existencia de una gran inmigración de mujeres jóvenes que buscaban enrolarse en las pequeñas fábricas sederas del barrio.<sup>64</sup> A. Fauve-Chamoux encontró resultados similares para Reims en 1802.<sup>65</sup>

La afluencia de mujeres a la capital obedece a diversos factores analizados en un capítulo aparte.

A diferencia de lo sugerido en el análisis de las actas matrimoniales, tanto el “método de Humboldt” como los índices de masculinidad en los recuentos parroquiales, indican que la mayor parte de la inmigración estaba a cargo de la población femenina en edades jóvenes. La misma desproporción de esta inmigración femenina propició una cierta saturación de la población casadera del curato y —con ello— un serio impedimento para que estas mujeres tuvieran una adecuada representación en las partes de matrimonio. Sin embargo, éste parece ser el único punto importante de discrepancia entre los tres procedimientos aplicados a tres cuerpos documentales distintos (matrimonios, entierros y padrones eclesiásticos) para identificar el efecto y proporción de la inmigración.

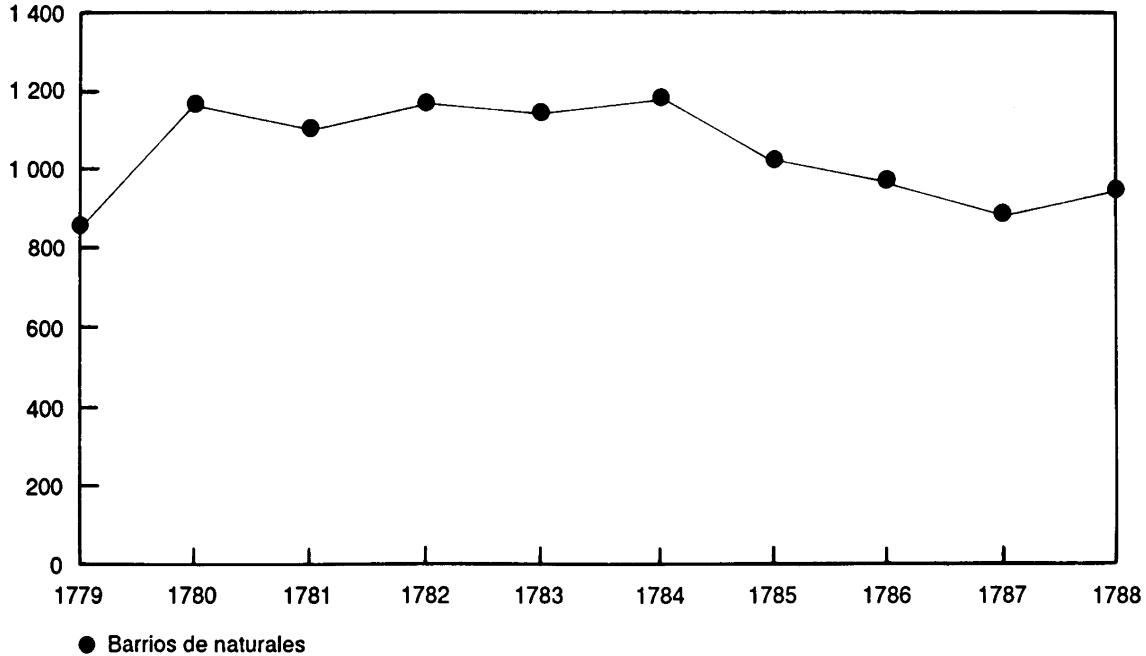
El análisis de las partidas de casamiento, la aplicación del “método de Humboldt” y el estudio de los *status animarum* de Santa Catarina coinciden en señalar la gran importancia que tuvieron las migraciones de otras partidas en los contingentes poblacionales de la parroquia.

El desequilibrio entre sexos a favor de las mujeres ya estaba presente en los padrones del curato de 1681, 1682 y 1683, en los que se registraron 75.3, 81.9 y 76.4 hombres por cada 100 mujeres respectivamente. Hay que agregar que el desbalance entre sexos a favor de las mujeres en las actas de entierro es un hecho irreversible desde 1725. Datos que, en conjunto, sugieren que la inmigración femenina estuvo presente en el curato desde fines del siglo xvii y experimentó un acelerado aumento en el siglo xviii,

<sup>64</sup> Wall, 1983, pp. 421-474.

<sup>65</sup> Fauve-Chamoux, 1983, pp. 475-493

GRÁFICA 14a  
Indígenas  
(Población total, 1779-1788)



FUENTE: ASC, Padrones de naturales.

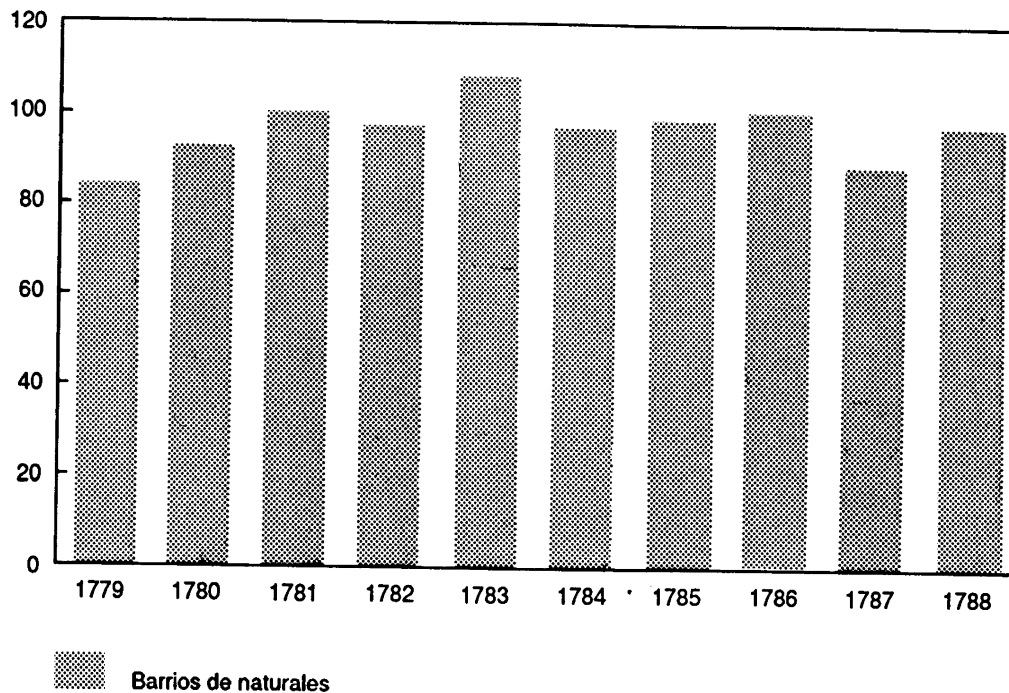


GRÁFICA 14b

Indígenas

Proporción entre sexos (población total)

Número de hombres por cada 100 mujeres



FUENTE: ASC, Padrones de naturales.

opacando incluso los saldos migratorios positivos que la población de la capital obtenía de la inmigración de varones.

Los datos de Santa Catarina confirman en general el papel de la inmigración como factor preeminente de la dinámica demográfica urbana. Gracias a los saldos migratorios positivos del curato, la dinámica poblacional pudo lograr sus reemplazos y crecer en volumen.

Aunque el problema de cuantificar aceptablemente el flujo de migrantes no quedó enteramente resuelto, los cálculos más moderados señalan que, en la segunda mitad del siglo xviii, por lo menos el 40% de los habitantes de la parroquia no habían nacido en la ciudad de México. La ciudad se fue convirtiendo paulatinamente desde fines del siglo xvii en la receptora principal de un gran número de efectivos demográficos, a quienes debe el curato de Santa Catarina una buena parte de su crecimiento.

#### FLUCTUACIONES ECONÓMICAS Y DINÁMICA DEMOGRÁFICA: LOS CASOS DE LAS CIUDADES DE MÉXICO Y PUEBLA, 1770-1820<sup>66</sup>

El historiador Jan de Vries propuso en 1982 cuatro criterios demográficos de orden cuantitativo para diferenciar en el Antiguo Régimen un espacio urbano de uno rural. Éstos consisten en: una población mayor de 10 000 habitantes, una alta densidad poblacional, una baja proporción de población dedicada a la agricultura y una estructura ocupacional suficientemente diversificada.

En la segunda mitad del siglo xviii las ciudades de México y Puebla cumplían sobradamente tales requisitos. El propósito de este trabajo consiste en evaluar las repercusiones que el movimiento de los precios del maíz tuvo en la dinámica demográfica particular de tales poblaciones urbanas preindustriales.

<sup>66</sup> Este apartado no hubiera sido posible sin la valiosa colaboración de Robert Mac Caa, a quien agradezco su participación e interés. Una versión preliminar de esta sección fue presentada en la VIII Reunión de Historiadores Mexicanos y Norteamericanos, celebrada en San Diego, California, en octubre de 1990. Los datos correspondientes a la parroquia del Sagrario en Puebla fueron levantados por José Luis Aranda, coautor de la ponencia, con cuyo permiso se publican en este trabajo. Agradecemos también los comentarios de Susan Socolow.

**CUADRO 9**  
**Relación entre bautizos y precios del maíz**  
**(México y Puebla)**

<i>Parroquia</i>	<i>Años</i>	<i>N</i>	<i>Constante</i>	<i>Rezagos</i>					<i>R2</i>	<i>NS</i>
				<i>0</i>	<i>1</i>	<i>2</i>	<i>3</i>	<i>4</i>		
El Sagrario	1778-1814	37								
Españoles			1 203.54	0.724011	-0.087186	0.124831	0.015914	-0.09536 <sup>d</sup>	4.489	0.99
Castas			113.72	0.147303	0.183039	0.297572 <sup>b</sup>	0.218703	0.096419	5.276	0.99
Indígenas			213.46	-0.046281	0.298328	0.149921	0.33333d	0.270846	3.071	0.99
Santa Catarina (todas las razas)	1774-1814	41	728.27	0.050048	-0.054444	-0.128552 <sup>c</sup>	-0.033176	-0.085267	4.467	0.99

Niveles de significancia estadística: <sup>b</sup> 5%, <sup>c</sup> 10%, <sup>d</sup> 20%.

## Metodología

Se tomaron las series demográficas de bautizos, matrimonios y sepulturas de las parroquias de el Sagrario para Puebla y de Santa Catarina para la ciudad de México, correspondientes a la segunda mitad del siglo XVIII. Ambas parroquias contaban con poblaciones sumamente heterogéneas. Españoles, indios y castas están representados en las dos parroquias; donde las fuentes lo permitieron se controló el grupo racial. Se tomaron también la serie de precios del maíz para la ciudad y el valle de México, estudiados y publicados por E. Florescano y R. Garner.

El método utilizado consistió en estimar el impacto de las variaciones anuales de los precios en las variaciones de bautizos, matrimonios y sepulturas.

Tal como lo hizo P. Galloway, el creador de éste método, se eliminaron las tendencias de las series dividiendo cada punto entre una media móvil oncenal. Se utilizó el modelo de retrasos o desfases de Galloway, a fin de calibrar los efectos de la variable independiente hasta cinco años después de haberse producido una variación, para de este modo captar los efectos que se pudieran dar “en cascada”. La corrección de los sesgos autorregresivos inherentes a toda regresión con series de tiempo se hizo con el procedimiento iterativo de Cochrane y Orcutt.<sup>67</sup> Los R cuadrados se calcularon en las variables sin transformar. La suma de los rezagos o desfases sirve para evaluar la significación de las combinaciones lineales de los coeficientes de regresión.

Además se tomaron las series de cuadrante de las parroquias señaladas con vistas a considerarlas como indicadores del nivel económico por el que pasaban las feligresías del Sagrario y Santa Catarina a lo largo del periodo señalado.

## Fecundidad

Sólo en el caso de Santa Catarina hay un efecto neto acumulado negativo entre bautizos y precios del maíz. Los efectos son considerables en el primer desfase y sobre todo en el segundo; la recuperación prevista en los momentos posteriores no se da.

<sup>67</sup> Galloway, 1985: 13.

En Puebla sólo los indígenas se muestran sensibles al momento inicial, pero inmediatamente después inician su recuperación; españoles y castas muestran tendencias inexplicables, quizá causadas por un fuerte subregistro de los eventos en los libros parroquiales.

## Mortalidad

Por la naturaleza de los brotes epidémicos, la relación entre precios y mortalidad debe ser muy fuerte en el rezago 0, disminuyendo su intensidad en el 1, para posteriormente acusar algún tipo de recuperación, ya que muchas personas se habrían muerto en el momento inicial facilitando una mayor recuperación justamente en los grupos más castigados en un primer momento.

En el cuadro 10 encontramos que la mortalidad en México y Puebla estaba sensiblemente ligada a las fluctuaciones de los precios del maíz. Dicha dependencia es más alta que la de otros estudios sobre ciudades en el siglo XVIII en Nueva España y en España.<sup>68</sup>

En Puebla, en españoles, castas, indios y aún en párvulos, la respuesta de la mortalidad a las alzas del maíz es inmediata en el rezago 0, y en el desfase primero el signo es negativo en todos los grupos. La recuperación esperada, lejos de darse, cede su sitio a nuevos embates de la mortalidad, secuelas del primer efecto.

En Santa Catarina la respuesta no es homogénea según grupos raciales. Los españoles presentan una reacción semejante a la de los criollos poblanos, mientras que los indígenas acusan una dependencia mucho mayor. Sin embargo, los grupos más perjudicados son los de mestizos y castas cuyo tributo en vidas en el retardo 0 es prácticamente el doble del de los españoles. Como lo habíamos previsto en el retardo 1, todos presentan reacciones negativas, aunque al igual que en el caso de Puebla, los rezagos 2 y 3 tienen signo positivo.

Los efectos netos en Puebla y en México son altamente positivos; Galloway<sup>69</sup> encontró niveles tan altos en los efectos netos de precios y mortalidad no infantil sólo en las regiones más pobres de Europa Occidental (España excluida) esto es, en Austria (1827-

<sup>68</sup> Reher, 1989: tabla 5; y Reher, 1988: tabla 2.

<sup>69</sup> Galloway, 1988: 51, tabla 5.

**CUADRO 10**  
**Relación entre defunciones y precios del maíz**  
**(México y Puebla)**

<i>Parroquia</i>	<i>Años</i>	<i>N</i>	<i>Constante</i>	<i>Rezagos</i>					<i>R2</i>	<i>NS</i>
				<i>0</i>	<i>1</i>	<i>2</i>	<i>3</i>	<i>4</i>		
El Sagrario	1788-1814	37								
Españoles			267.21	0.458326	-0.172167	0.425302 <sup>d</sup>	0.158349	0.174373	0.361*	
Indios y castas			46.57	0.441341 <sup>d</sup>	-0.187127	0.392948	0.226349	0.156043	1.479*	
Párvulos			103.67	0.462161	-0.772378	0.819498	0.368633	0.202911	1.206*	
Santa Catarina	1774*1804	31								
Españoles			126.7	0.421368 <sup>c</sup>	0.091664	0.115963	0.374101	-0.005958	1.369*	
Indios			62.3	0.582813 <sup>d</sup>	-0.326914	0.428977	0.252344	0.036819	1.192*	
Castas			75.4	0.808708 <sup>b</sup>	-0.278277	0.264743	0.316528	-0.092139	0.526*	
Párvulos			444.6	0.263915	-0.123635	0.328319	0.552591	-0.043939	1.443*	
Total			543.78	0.389633	-0.127241	0.311371	0.263652	0.138682	2.409	0.95

Niveles de significancia estadística: <sup>b</sup> 5%, <sup>c</sup> 10%, <sup>d</sup> 20%.

\* De poca o ninguna significancia.

1870) y en la Toscana (1817-1870); Reher encontró una vulnerabilidad mayor en los indios de Santiago de Marfil, en Nueva España (1757-1807).

Así, aquella frase según la cual el precio de las subsistencias es un verdadero barómetro demográfico encuentra firmes raíces en las poblaciones urbanas de México y Puebla.

## Nupcialidad

Si observamos el cuadro 11 encontramos una relación positiva entre precios del maíz y matrimonios celebrados. En el Sagrario de Puebla, al igual que en Santa Catarina, las alzas constituyen un estímulo para la nupcialidad (fenómeno contrario al detectado en poblaciones malthusianas europeas, donde la edad al contraer nupcias es el principal mecanismo de reajuste poblacional); en estas dos poblaciones urbanas mexicanas la nupcialidad no desempeña dicho papel, lo que sin duda deja a los contingentes a merced de los estrictos y periódicos ajustes a través de la mortalidad.

Dos factores merecen ser mencionados en esta asociación positiva de alimentos y matrimonios. El primero y más importante obedece sin duda al número de uniones que quedan disueltas ante el embate de las crisis demográficas, lo que redundará en un aumento del tamaño del mercado matrimonial. El segundo, de menor importancia, es de carácter religioso. Las crisis demográficas obligan a los incontinentes a tomar estado matrimonial *in articulo mortis*.

Sin embargo, lo más importante que nos enseña el cuadro 11 es la nula sensibilidad de las poblaciones urbanas novohispanas para autorregularse a través de ajustes en sus patrones nupciales, es decir el carácter netamente premalthusiano de dichos contingentes.

Las fluctuaciones en los precios del maíz constituyen, en muchos sentidos, una de las claves de la dinámica demográfica de los dos centros preindustriales aquí analizados. Frente a las alzas en el precio del principal artículo de subsistencia, la fecundidad se veía automáticamente inhibida, a causa sin duda de la violencia con que la mortalidad disolvía las parejas fértiles. Esto es más acusado en Santa Catarina que en el Sagrario de Puebla, donde este tipo de freno aparece con menos fuerza, lo que hacía a esta población más vulnerable a los embates de los aumentos en los precios del maíz.

CUADRO 11  
**Relación entre matrimonios y precios del maíz**  
**(México y Puebla)**

<i>Parroquia</i>	<i>Años</i>	<i>N</i>	<i>Constante</i>	<i>Rezagos</i>					<i>R2</i>	<i>NS</i>
				<i>0</i>	<i>1</i>	<i>2</i>	<i>3</i>	<i>4</i>		
El Sagrario	1784-1813	37	225.13	0.271154 <sup>d</sup>	0.074289	0.322565 <sup>b</sup>	0.134701	0.167386	2.324	0.95
Santa Catarina	1774-1814	41	203.84	-0.147026	0.166549 <sup>d</sup>	0.215586 <sup>b</sup>	0.349132 <sup>a</sup>	0.335511 <sup>a</sup>	2.356	0.95

Niveles de significancia: <sup>a</sup> 1%, <sup>b</sup> 5%, <sup>d</sup> 20%.



La nupcialidad, por su parte, tenía efectos negativos en un primer momento, sobre todo en Santa Catarina, los que posteriormente se revertían por la prontitud y frecuencia con la que se celebraban nuevas y segundas nupcias. La alta sensibilidad de los matrimonios hacia las coyunturas económicas debe entenderse en este caso como subproducto de la tremenda mortalidad vigente y de la facilidad con que ésta podía liberar el mercado matrimonial y generar muchos esposos potenciales. La respuesta de la nupcialidad en México y Puebla constituye, por su magnitud, un rasgo muy particular de la demografía urbana novohispana, no sólo a causa del gran número de uniones consensuales que ante una crisis demográfica terminaban por sacramentar sus relaciones, sino sobre todo a causa del gran número de uniones que eran disueltas por las acometidas de la mortalidad y de la rapidez con que viudos y viudas (más los primeros que las segundas) recurrían a nuevas nupcias.

La mortalidad estaba firmemente asociada a los aumentos en los precios del maíz y, aunque el análisis por grupo racial muestra que en general todos los estratos resultaron afectados, había una mayor dependencia de parte de las castas de México y de todos los feligreses del Sagrario de Puebla.

Los grupos menos afectados (españoles e indios de Santa Catarina) presentaban de todas formas niveles altos en comparación con los encontrados para Europa Occidental, aunque ciertamente menores que los de las zonas más pobres.

Estas grandes elasticidades que presentaban la nupcialidad y sobre todo la mortalidad frente a los cambios coyunturales en los precios del maíz nos sitúan frente a regímenes demográficos alejados del equilibrio malthusiano basado en los frenos preventivos.

Estas poblaciones poco preventivas tenían niveles de vida decididamente precarios, quizá inferiores a los de las poblaciones rurales de la misma época. En la homeóstasis o retroacción negativa de las poblaciones urbanas analizadas, el factor fundamental del equilibrio entre población y recursos fue sin duda la mortalidad, toda vez que los patrones de nupcialidad vigentes en México y Puebla se caracterizaron por edades precoces en el momento de la primera unión.

Si tomamos las obvenciones parroquiales (cuadros 12, 13 y 14) como indicadores del bienestar económico, encontramos que tanto matrimonios como bautizos aumentaban en el momento en el

CUADRO 12  
**Relación entre bautizos y obvenciones parroquiales**  
**(México y Puebla)**

<i>Parroquia</i>	<i>Años</i>	<i>N</i>	<i>Rezagos</i>					<i>sum lags</i>	<i>NS</i>
			<i>0</i>	<i>1</i>	<i>2</i>	<i>3</i>			
El Sagrario	1788-1815	28							
Españoles			-0.0472	1.2113 <sup>d</sup>	-0.0406	-0.1087	1.0148		
Indios			0.4605	0.8282	-0.5907	0.3222	1.0202		
Castas			0.2458	0.2391	0.5167	-0.0121	0.9895		
Santa Catarina (todos los grupos)	1774-1814	41	0.247386 <sup>b</sup>	0.010669	0.106469	0.271808 <sup>d</sup>	0.35974 <sup>b</sup>	1.562*	

Niveles de significancia: <sup>b</sup> 5%, <sup>d</sup> 20%.

\* Poca o ninguna importancia.

CUADRO 13  
**Relación entre matrimonios y obvenciones parroquiales**  
**(México y Puebla)**

<i>Parroquia</i>	<i>Años</i>	<i>N</i>	<i>Rezagos</i>					<i>R2</i>	<i>NS</i>	<i>sum lags</i>
			<i>0</i>	<i>1</i>	<i>2</i>	<i>3</i>	<i>4</i>			
El Sagrario	1788-1813	26	0.0831	0.0200	0.0563	-0.0226				0.1368
Santa Catarina	1774-1804	31	0.265534	0.789553 <sup>b</sup>	0.342508	-0.040006	0.366977 <sup>d</sup>	4.737	0.99	1.7245

Niveles de significancia: <sup>b</sup> 5%, <sup>d</sup> 20%.

CUADRO 14  
**Relación entre defunciones y obvenciones parroquiales**  
**(México y Puebla)**

<i>Parroquia</i>	<i>Años</i>	<i>N</i>	<i>Rezagos</i>					<i>R2</i>	<i>NS</i>	<i>sum lags</i>
			<i>0</i>	<i>1</i>	<i>2</i>	<i>3</i>	<i>4</i>			
El Sagrario	1788-1815	28								
Españoles			-0.1268 <sup>a</sup>	0.0687 <sup>b</sup>	0.1002 <sup>a</sup>	0.0764 <sup>b</sup>				0.1185
Indios y castas			-0.1578 <sup>a</sup>	0.620	0.1132 <sup>c</sup>	0.0958 <sup>c</sup>				0.1132
Santa Catarina	1774-1804	31								
Españoles			-0.183612	-0.256506	1.6905256 <sup>b</sup>	-0.471829	0.214306	3.606	0.99	0.9928
Indios			-0.772617	-1.220581	3.247485 <sup>b</sup>	-0.290925	0.010326	3.895	0.99	1.5645
Castas			-2.595474 <sup>a</sup>	1.574157 <sup>b</sup>	1.654008 <sup>c</sup>	-0.427241	0.737504	5.071	0.99	0.9428

Niveles de significancia estadística: <sup>a</sup> 1%, <sup>b</sup> 5%, <sup>c</sup> 10%.

\* Poca o ninguna importancia.

que los parroquianos disponían de mayores recursos, el cuadro 14 nos muestra que tanto para Puebla como para México los embates de la mortalidad eran definitivamente más fuertes cuando la gente contaba con menos recursos.

Este estudio muestra que la dependencia de los precios del maíz en Nueva España se agudizaba en el caso de las aglomeraciones urbanas del reino, mucho más frágiles que los habitantes rurales y con menores medios para hacer frente a las oscilaciones económicas; cualquier aumento en el precio de los alimentos fácilmente se traducía en un aumento de la mortalidad; esta vulnerabilidad de las ciudades novohispanas es la evidencia del régimen demográfico premaltusiano al que estaban expuestas estas poblaciones. La evolución de las series de cuadrante también confirma en general esta hipótesis.

#### LAS TENDENCIAS SEculares DE LA POBLACIÓN DE SANTA CATARINA: LOS ELEMENTOS DEL SISTEMA DEMOGRÁFICO URBANO

La dinámica demográfica de la población de Santa Catarina es una resultante de la interacción de sus distintos componentes. Esta relación experimentó dos tendencias claramente identificables: la primera entre 1664 y 1772 (gráfica 15); y la segunda de 1776 a 1820 (gráfica 16).

La primera se caracterizó por un balance positivo de bautizos y defunciones que permitió un crecimiento acelerado y ciertamente anormal de la feligresía, que en menos de cien años multiplicó por tres sus efectivos.

En 1681-1682 la población de Santa Catarina estaba compuesta por aproximadamente 750 familias y poco más de 4 000 habitantes.<sup>70</sup> En 1776 la parroquia contaba con casi 3 400 familias y más de 12 000 habitantes.<sup>71</sup>

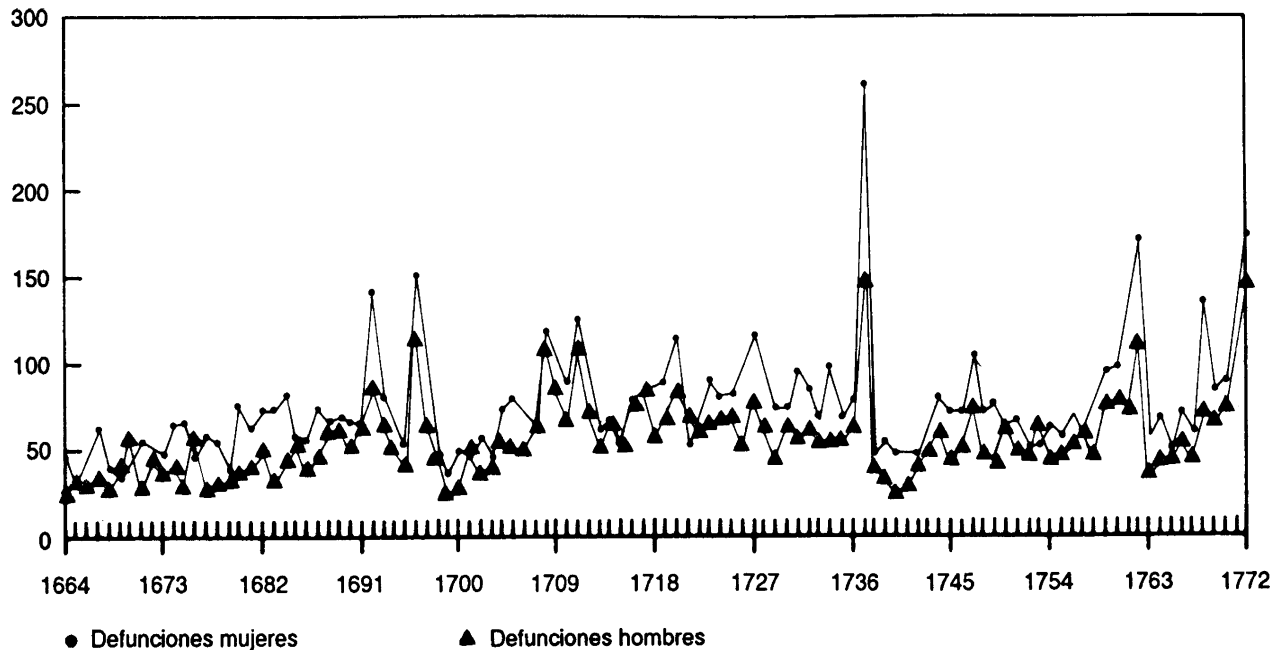
Desde fines del siglo xvii hasta bien entrada la segunda mitad del xviii la parroquia gozó de una evolución poblacional positiva con incrementos constantes en su volumen total.

Una parte fundamental de este éxito fue la relativamente poco dañina acción de las crisis demográficas, las que — con excepción

<sup>70</sup> ASC, Padrones, libros 1-2, caja 125.

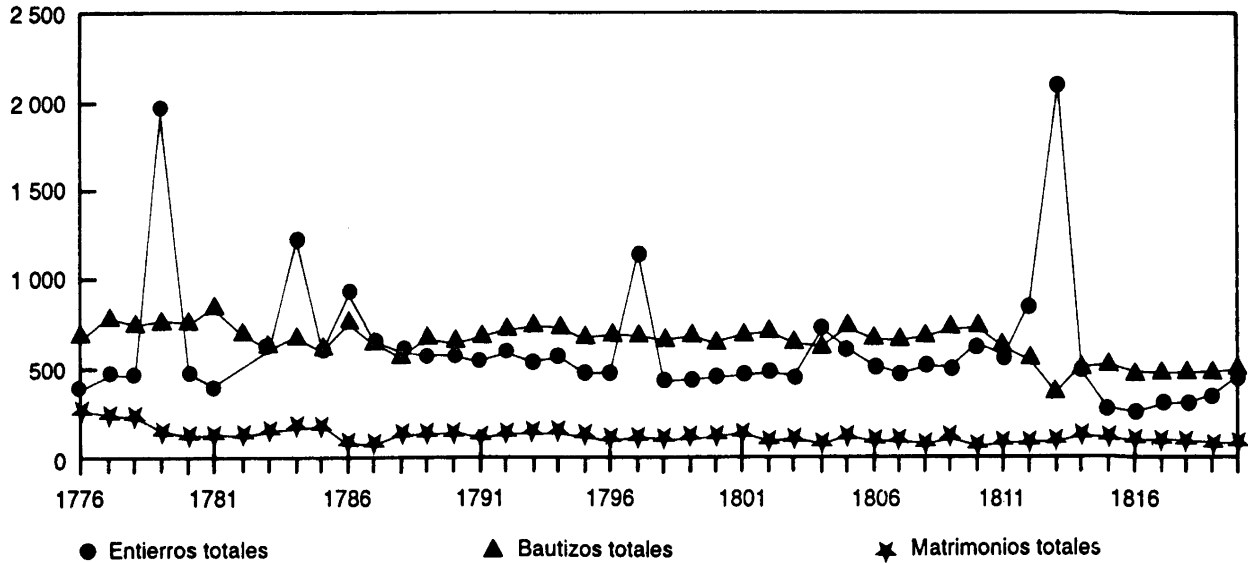
<sup>71</sup> ASC, Padrones, libros 3-4, caja 125.

**GRÁFICA 15**  
**Santa Catarina 1664-1772**  
**(Dinámica demográfica según sexo)**



FUENTE: ASC, Libros de Entierros.

GRÁFICA 16  
 Santa Catarina, 1776-1820  
 (Dinámica demográfica)



FUENTE: ASC, Entierros, Bautizos y Matrimonios.

del matlazáhuatl de 1737 — no significaron serias amenazas al desarrollo y al crecimiento de la población. Otro factor clave fue la acción de la inmigración que a lo largo del siglo XVIII proporcionó a la parroquia mujeres y hombres en edades reproductivas cuyas posteriores uniones se vieron reflejadas en el fuerte saldo positivo de los bautizos y de las defunciones.

Aun cuando las epidemias se ensañaban casi invariablemente con las mujeres y los niños, los intervalos entre una crisis demográfica y otra fueron lo suficientemente amplios para permitir una recuperación demográfica saludable y una serie de rápidos reajustes poblacionales que hicieron posible el incremento demográfico.

De esta manera, gracias al fuerte subsidio que a través de la migración recibía el curato del interior del reino, así como también a la aparición espaciada de las crisis demográficas, la población de Santa Catarina incrementó sus contingentes y pudo rebasar hacia 1770 los 10 000 habitantes. El crecimiento poblacional de la parroquia tuvo un ritmo de 1.15% anual en el periodo 1682-1776.<sup>72</sup>

El periodo siguiente fue radicalmente opuesto y sumamente sombrío; después de alcanzar su máximo punto en 1784, cuando llegó a casi 13 000 habitantes, la población del curato comenzó a experimentar una caída vertiginosa. En 1787 la parroquia vio reducidos sus efectivos a menos de 8 900 habitantes. Aunque en 1788 merced a una reactivación de la migración el curato rebasó nuevamente los 10 000 habitantes, los siguientes años presenciaron una fuerte aceleración del desplome demográfico.

Ese derrumbe significó una reducción considerable de la población parroquial, iniciada en 1785 y manifiesta hasta el fin de la época colonial. En 1809<sup>73</sup> Santa Catarina, lejos de haber crecido

<sup>72</sup> La tasa de crecimiento se calculó tomando como población inicial la población media de los años 1681, 1682 y 1683, esto es, 3 603.33 habitantes; y como población final, la población media de los años 1776 y 1779, esto es, 10 738 personas. La tasa se obtuvo asumiendo un ritmo de crecimiento exponencial, cuya fórmula es:

$$r = (1/h) \times [\ln (\text{población final/población inicial})]$$

Donde:

$r$  = tasa de crecimiento anual.

$h$  = tiempo en años transcurrido entre la fecha de observación de la población inicial y la fecha de observación de la población final.

$\ln$  = logaritmo natural.

<sup>73</sup> Este informe de 1809 corresponde a un padrón levantado por el párroco en el que se contabilizaron 8 231 adultos; 2 075 párvulos (en la zona central); y 369

contaba con 10 300 habitantes, esto es, apenas el nivel alcanzado casi 30 años antes. Siete años después, en 1816, el curato contaba con menos de 7 900 habitantes y su dinámica demográfica se hallaba en un claro y ya irreversible retroceso.<sup>74</sup>

Una revisión de las tasas anuales de crecimiento de este periodo apunta que los efectos de la inmigración entre 1776 y 1788 se vieron simplemente nulificados por las crisis demográficas de 1779, 1784 y 1786. La parroquia, pese a haber intensificado los saldos migratorios positivos, apenas pudo mantener un número equivalente al de su población inicial. Los años siguientes significaron un severo retroceso demográfico, entre 1789 y 1809 la población de españoles y castas decreció a  $-0.05\%$  anual.

Algo importante estaba sucediendo en la dinámica demográfica de Santa Catarina: por primera vez, después de más de un siglo, la inmigración era insuficiente para acrecentar el volumen poblacional. El caso de los indios de Tepito, La Concepción y Apahuastlán es aún más patético, si se considera que esta zona no era gran receptora de inmigrantes. Entre 1789 y 1809 la población indígena tuvo un desplome que la llevó a decrecer a un ritmo del  $-4.03\%$  anual.

Entre 1809 y 1816 la parroquia aceleró su derrumbe demográfico, apoyado sin duda por la epidemia de 1813, y presentó las más agudas tasas de reducción poblacional de su historia. En estos siete años la población de españoles y castas se redujo a una tasa de  $-4.3\%$  anual, en tanto que la de indígenas tuvo un ritmo más severo que alcanzó el  $-5.4\%$  anual.<sup>75</sup>

De esta manera la población de Santa Catarina terminó la época colonial en un nivel inferior al alcanzado en 1770 y con un volumen semejante al adquirido a mediados del siglo xviii. Pero a diferencia de la población de aquellos tiempos, el conjunto humano de la parroquia hacia 1820 tenía una dinámica demográfica

---

adultos y párvulos en los barrios indios adyacentes. AGN, Clero regular y secular, vol. 217, exp. 1, fs. 1-7.

<sup>74</sup> Este último informe de 1816 corresponde igualmente a un padrón parroquial en el que se contabilizaron 5 317 adultos; 2 321 párvulos (en la zona central); y 202 adultos con 51 párvulos en los barrios indios adyacentes. AGN, Cofradías y Archicofradías, vol. 14, exp. 8, 16 de octubre de 1816.

<sup>75</sup> Los cálculos de estas tasas se hicieron basados en la fórmula detallada anteriormente.



seriamente lesionada con una tendencia negativa difícilmente reversible.

Varios factores fueron determinantes en este desplome poblacional. Entre los más importantes están la virulencia y la alta letalidad de las epidemias del periodo, que fueron más fuertes y más frecuentes que en la época anterior.

Además la severidad de las epidemias tuvo un efecto adicional en este proceso al atacar preferentemente a mujeres y niños.

El agravamiento de la mortalidad diferencial en el periodo 1770-1820 tuvo la cualidad de lesionar sobre todo a mujeres, muchas de ellas en edades reproductivas, tornando sumamente difícil el reemplazo generacional y afectando los niveles de la fecundidad. Además, la saña con que las epidemias actuaron sobre la población infantil en 1779, 1797 y 1804 provocó una proliferación de generaciones huecas o melladas, cuyo potencial reproductivo fue necesariamente inferior al de los grupos de edad no afectados.

Aunque no contamos con ningún indicio de la existencia de prácticas anticonceptivas, los efectos netos de esta alta mortalidad femenina e infantil se tradujeron obviamente en fuertes inhibidores de la fecundidad normal.

Por otra parte, la corriente de inmigrantes se vio frenada en los inicios del siglo XIX, cuando uno de los principales polos de atracción demográfica de la parroquia, la Real Fábrica de Cigarros, fue trasladada al otro extremo de la ciudad en 1807.

Si bien su traslado no implicó en el corto plazo un masivo cambio domiciliario, es claro que Santa Catarina dejó de ser un campo receptor de población al verse desposeída de esta fuente de trabajo.

Por otra parte, las capas pobres de la parroquia mostraron una excesiva dependencia de las variaciones en los precios de los artículos de consumo básico, cuyas grandes variaciones siempre se vieron reflejadas en la curva de mortalidad. En niveles semejantes a los de las poblaciones europeas preindustriales más pobres, las curvas vitales de Santa Catarina evidenciaron una alta sensibilidad frente a las fluctuaciones de los precios del maíz.

El análisis de esta gran dependencia es una prueba clara de los niveles sumamente precarios de vida que enmarcaron la existencia de esta población, cuyo único factor de reajuste demográfico corrió a cuenta de la mortalidad. La población urbana de

Santa Catarina y la del Sagrario de Puebla atestiguan la vigencia del concepto de vulnerabilidad de las ciudades de Nueva España ante las crisis de subsistencias.

Como parte de una ciudad preindustrial, Santa Catarina tuvo en la época virreinal una mortalidad alta y especialmente crítica para mujeres y niños, proceso que generó una incapacidad crónica de asegurar el reemplazo generacional basado en el crecimiento natural; la fecundidad no fue entonces el componente relevante en la dinámica demográfica urbana, sino la inmigración, es decir, el crecimiento social.

En el momento en que los saldos migratorios descendieron y los niveles de vida se redujeron para multiplicar la intensidad y frecuencia de las epidemias, la evolución poblacional de Santa Catarina se vio en un callejón sin salida. Los ataques de la mortalidad propiciaron que los efectos netos positivos de la migración se convirtieran en fuegos de paja y no tuvieran gran importancia en la capacidad reproductiva del conjunto humano parroquial.

Así, en el sistema demográfico urbano de Santa Catarina la homeóstasis o retroacción negativa,<sup>76</sup> quedó a cargo de la mortalidad, ya que los patrones de nupcialidad se caracterizaron por edades precoces al contraer nupcias.<sup>77</sup> Al basar en la función de la migración la tarea del reemplazo generacional, la lógica demográfica de Santa Catarina dejó expuesto el crecimiento poblacional a las fluctuaciones y altibajos de los flujos migratorios, toda vez que las crisis de mortalidad en el periodo colonial tardío cercenaron cualquier posibilidad de crecimiento natural.

<sup>76</sup> Wrigley, 1985: 113ss.

<sup>77</sup> Cit. capítulo III.

### III. LAS ESTRUCTURAS SOCIODEMOGRÁFICAS: LOS SISTEMAS MATRIMONIALES DE LA CIUDAD DE MÉXICO, SIGLO XVIII

#### LA FERIA MATRIMONIAL Y LA ILEGITIMIDAD EN LA CIUDAD: UN MERCADO ASIMÉTRICO

Todas las fuentes hasta ahora disponibles para el siglo XVIII subrayan el excedente de población femenina joven en la ciudad de México. Tanto los padrones de 1756, 1790 y 1811, como algunos padrones parroquiales confirman la existencia de un notable desequilibrio entre sexos siempre en favor de las mujeres, sobre todo en las edades reproductivas. Ya son varios los estudios que han reparado en esta desigualdad.<sup>1</sup>

Esta situación constituyó una de las principales características del mercado matrimonial de la ciudad, pues el desbalance entre solteros y solteras generó una gran desigualdad entre los grupos casaderos prácticamente imposible de neutralizar.

Así, según el recuento parcial de 1756, en la ciudad había 88 solteros por cada 100 solteras, y 6 viudas por cada viudo.<sup>2</sup> El censo de Revillagigedo con cobertura en toda la ciudad corrobora los datos parciales del recuento anterior, 86 solteros por cada 100 solteras, y 4.7 viudas por cada viudo.<sup>3</sup> Los datos del censo de 1811 no son muy distintos: 86 solteros por cada 100 solteras y 4.6 viudas por cada viudo.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Véanse Arrom, 1988: 129-137; Valdés 1978: 60; y el apartado "La inmigración" en el capítulo II.

<sup>2</sup> Datos tomados de Vázquez, V., 1975: I, 197.

<sup>3</sup> Secretaría de Programación y Presupuesto, 1977: 122.

<sup>4</sup> AGN, Padrones, vols. 53-78, cuarteles 1, 2, 5, 9-11, 13, 14, 18, 20-23, 26, 28-31.

Un mercado o feria matrimonial con tal desbalance en sus componentes propiciado por la inmigración de jóvenes mujeres a la ciudad impuso a sus protagonistas ciertas restricciones, entre ellas la de imposibilitar definitivamente la práctica universal del matrimonio.

Dicho de otra manera, el excedente de población femenina casadera generó un desequilibrio permanente del mercado y una demanda insatisfecha de varones. Aunque no hubiera existido restricción social y cultural alguna para tomar pareja en la ciudad, aunque hubiera existido un libre mercado matrimonial — vamos a encontrar todo lo contrario — habrían quedado mujeres sin casarse, independientemente de que el matrimonio estuviese o no dentro de sus planes.

¿Qué mecanismos sociales se pondrían en marcha para equilibrar el mercado?

¿Podría este desequilibrio estructural explicar las prácticas de amancebamiento y concubinato, así como las altas tasas de ilegitimidad en la ciudad?

El amasiato y la ilegitimidad ¿serían entonces una competencia desleal o un mecanismo compensador del equilibrio del mercado?

Las tasas de ilegitimidad conocidas para la ciudad de México en el siglo XVIII son altas si se tienen en mente las parroquias rurales y eminentemente indígenas de Zacatelco, Tula y Acatzingo, donde los ilegítimos difícilmente alcanzan 10% del total.

Aunque no son lo bastante altas para sostener la afirmación de que la familia y la procreación de los hijos se daba de preferencia fuera del matrimonio en centros urbanos, sí constituyen un canal para encontrar pareja fuera de las condiciones que rigen el mercado matrimonial.

Dennis Valdés consultó para la mayor parroquia de la ciudad, La Asunción Sagrario, diversos segmentos temporales en los libros de bautizos en cuatro momentos del siglo XVIII (cuadro 1).

En los cuatro años que consultó Valdés para todo el siglo XVIII la ilegitimidad se mantuvo alrededor 30% cifra que, si bien es alta respecto a la de otras parroquias, no parece cuestionar muy en serio el carácter predominante de la fecundidad dentro del matrimonio.

Por otra parte los niveles que alcanza la ilegitimidad en la ciudad de México en el siglo XVIII no difieren mucho de los

CUADRO 1  
**El Sagrario (ciudad de México), 1724-1811**  
**(Tasas de ilegitimidad por raza, porcentaje)**

<i>Grupo étnico</i>	<i>1724</i>	<i>1753</i>	<i>1762</i>	<i>1782</i>
Españoles	36.9 <i>N</i> = 960	27.7 1 102	17.3 817	23.5 783
Mestizos y castizos	29.6 <i>N</i> = 351	30.5 470	29.0 231	35.7 193
Mulatos y castas	44.4 <i>N</i> = 371	34.2 266	30.0 123	53.0 13
Indios	34.8 <i>N</i> = 93	31.6 209	31.6 146	32.6 184

FUENTE: Valdés, 1978: 33 (datos reagrupados)

correspondientes a algunas ciudades francesas a fines de ese siglo y principios del XIX: París, 36.8%, Ruan, 19.1% y Lyon, 21.7 por ciento.<sup>5</sup>

Sin embargo, el Sagrario no era la única parroquia de la ciudad. En Santa Catarina, cuyo excedente de población femenina en edades reproductivas haría esperar mayores tasas de ilegitimidad,<sup>6</sup> no sucede así.

Los datos de Santa Catarina para el último cuarto del siglo presentan tasas menores de ilegitimidad que el Sagrario (cuadro 2).

Las tasas de ilegitimidad en Santa Catarina reflejan un nivel mucho más estable y más bajo que las del Sagrario. Uno de cada cinco niños era ilegítimo en Santa Catarina. Tres de cada diez en el Sagrario. Existe en la ciudad de México una fuerte relación entre la asimetría de su mercado matrimonial y el elevado número de nacimientos ilegítimos.

Sin duda, las uniones no sacramentadas de los padres de estos niños representaban una considerable oposición al matrimonio eclesiástico. Pero no perdamos de vista las dimensiones de esta competencia. No olvidemos que 70% de los bautizados en el

<sup>5</sup> Blayo, Yves "Illegitimate births in France from 1740 to 1829 and in the 1960s" en Laslett-Oosterveen y Smith, *Bastardy and its Comparative History*, E. Arnold, Londres, 1980, pp. 278-283, p. 282.

<sup>6</sup> Véase el apartado "La inmigración" en el capítulo II.

Sagrario y 80% de los que recibieron el sacramento en Santa Catarina provenían de uniones reconocidas por la Iglesia. ¿Qué tan frecuente era entonces el matrimonio? ¿Cuál era la proporción de los que nunca habían estado casados?

El trabajo de Silvia Arrom sobre el censo de 1811 nos da algunas pistas. Sobre un universo de 167 mujeres con edad entre 45 y 54 años, 84% de ellas estaban casadas o eran viudas.<sup>7</sup> En los hombres (n = 132), 83% había estado casado.

Más contundentes son los datos del censo de 1790-1793 donde 84% de las mujeres de 40 a 50 años o más eran viudas o casadas (n = 5 872), proporción que se repitió para las mujeres de 50 años o más (n = 4 453).<sup>8</sup>

Entre los hombres de entre 40 y 50 años de edad, 80% estaba o había estado casado (n = 4 757). De los mayores de 50 años la proporción era igualmente 80% (n = 3 723).

Si la costumbre de mantenerse al margen del matrimonio eclesiástico era poco común ya en edades avanzadas, es muy probable que muchas de las uniones consensuales devinieran con el tiempo en matrimonios santificados. No es nada raro encontrar en los expedientes matrimoniales la acotación al margen de amanecidos o incontinentes. Muchos de ellos terminaban casándose, bien por legitimar la descendencia o bien para salir de la real cárcel, donde ocasionalmente eran confinados a resultas de la denuncia del párroco.

Aun cuando tanto el censo de 1811 como el de 1790 son fuentes cuyos encuestadores no tenían entre sus preocupaciones la de diferenciar una unión consensual de una boda ante Dios, por

<sup>7</sup> Arrom, 1988: 167.

<sup>8</sup> El cuadro total con las proporciones de los casados alguna vez para la ciudad de México es el siguiente:

<i>Edad</i>	<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>
7-16	0.02292	0.04951
17-25	0.42610	0.54883
26-40	0.79788	0.81093
41-50	0.80344	0.83940
50 y más	0.80660	0.83651
Total	0.450305	0.50264

**CUADRO 2**  
**Santa Catarina, 1776-1800**  
**(Tasas de ilegitimidad, porcentaje)**

<i>Año</i>	<i>Tasa</i>	<i>Casos</i>	<i>Año</i>	<i>Tasa</i>	<i>Casos</i>
1776	26.0	787	1789	20.4	664
1777	25.2	750	1790	23.6	680
1778	18.6	775	1791	20.3	733
1779	21.3	763	1792	23.8	726
1780	20.2	861	1793	19.8	775
1781	21.4	705	1794	22.7	647
1782	17.9	625	1795	20.1	728
1783	17.3	686	1796	19.6	762
1784	15.9	616	1797	18.2	690
1785	18.1	773	1798	16.8	687
1786	19.0	656	1799	20.7	694
1787	17.3	576	1800	21.6	642
1788	22.6	688			
Total 20.5% (15 666)					

FUENTE: ASC, libros de Bautizos.

lo que muy probablemente contaron como casados y viudos a todos los que vivían o habían vivido en amasiato, no debemos menospreciar la importancia de estos resultados pues apuntalan la idea de que el amasiato y el matrimonio no eran enemigos irreconciliables y que existían varias maneras de desplazarse del uno al otro.

El amasiato parecer ser una resultante del éxito o fracaso con que cada potencial espondante —sobre todo mujer— tiene que resolver sus expectativas matrimoniales. Así vista, en el límite, la ilegitimidad más que representar un poderoso enemigo del matrimonio, sería un subproducto del desbalance entre sexos en edades reproductivas y el carácter permanentemente asimétrico de la feria nupcial.

Más que una alternativa frente al matrimonio, el amasiato aparecería como una forma arriesgada y poco ortodoxa de reproducirlo.

## LOS DETERMINANTES DE LA FERIA MATRIMONIAL

El mercado matrimonial de la ciudad de México en el siglo XVIII estaba muy lejos de ser un lugar de libre competencia. Los concurrentes debían atenerse a estrictas normas consuetudinarias que regían el intercambio de una manera rígida, cuando no francamente inflexible.

Se ejercían verdaderos monopolios a través del grupo sociorracial, la adscripción parroquial, el estado premarital, la posición económica, la condición laboral, traducidos todos ellos en estrictas endogamias que ejercían los contrayentes hacia todas direcciones.<sup>9</sup>

El matrimonio reflejaba muy bien el carácter corporativo y desagregado de las organizaciones del Antiguo Régimen, basadas en estructuras de parentesco;<sup>10</sup> los patrones de nupcialidad se llevaban a cabo siguiendo estrictamente las normas dictadas en los pequeños ámbitos familiares y parroquiales. No existía la libre competencia, el intercambio más bien se resolvía de acuerdo con criterios férreamente definidos por las costumbres y las características culturales de cada grupo sociorracial.

Comencemos con algunos indicadores sobre primeras nupcias para las mujeres en general (cuadro 3).

La media de edad en el sexo femenino al contraer las primeras nupcias es más bien temprana, 20.5 años (n = 6 100). Sin embargo, la media no es la medida estadística que mejor refleja el ritmo de

<sup>9</sup> Los resultados aquí presentados son el producto de tres años de identificación, captura y codificación en el ramo Matrimonios del Archivo General de la Nación.

Abarcan un universo de siete mil trescientos veinte expedientes matrimoniales aprobados por el juez eclesiástico, correspondientes al Provisorato Eclesiástico de Españoles y Castas entre 1720 y 1800 exclusivamente para la ciudad de México. Es el total de trámites matrimoniales existentes y aprobados en las tres series que sobre matrimonios existen en el Archivo General de la Nación.

El trámite consistía en solicitar la anuencia del juez provisor para que en la parroquia de los contrayentes se "corrieran" o leyeran las tres amonestaciones que estipulaba el Concilio de Trento como requisitos para obtener la licencia eclesiástica de casamiento.

Muchas solicitudes no fueron aprobadas, bien por que uno de los solicitantes desistía en su intento de casarse, bien porque un tercero presentaba un argumento de impedimento canónico, bien por deficiencias en la formación del expediente.

Ninguna de éstas fue considerada para la formación del banco de datos.

<sup>10</sup> Flandrin, Jean-Louis, *Los orígenes de la familia moderna*, Grijalbo, Barcelona, 1979, cap. I, pp. 19-68.



CUADRO 3  
**Ciudad de México. Primeras nupcias, 1720-1800**  
**(Edad al contraer nupcias)**

<i>Grupo étnico</i>	<i>Casos</i>	<i>Media</i>	<i>Mediana</i>	<i>Moda</i>	<i>Desviación</i>
<i>Doncellas</i>					
Españolas	3 718	20.57	20	18	4.99
Mestizas y castizas	1 560	20.13	19	18	5.02
Negras, mulatas y moriscas	819	21.10	20	20	5.68
Todas	6 100	20.53	19	18	5.10
<i>Varones</i>					
Españoles	3 738	25.65	24	22	6.93
Mestizos y castizos	1 300	22.67	21	20	5.66
Negros, mulatos y moriscos	783	24.62	22	22	6.67
Todos	5 828	24.76	23	20	6.75

FUENTE: AGN, Matrimonios.

desplazamiento de una cohorte hacia su primer casamiento. La moda general de edad es de 18 años, en tanto que la mediana, indicador más importante aún, es de 19 años, esto significa que a los 19 años más de la mitad de las mujeres doncellas que se van a depositar, sea cual fuere su grupo racial, ya lo han hecho.

Los varones también presentan edades tempranas en sus primeras nupcias. La media general de edad es de 24.7 años, en tanto que la moda es apenas de 20 años y la mediana de 23.

Silvia Arrom, en su estudio sobre el censo de 1811, encontró que las mujeres de la capital se casaban a los 22.7 años y los hombres a los 24.2.<sup>11</sup> Al parecer la edad encontrada por Arrom para las mujeres está algo sobrevalorada, pues el procedimiento de cálculo que utilizó —el método de Hajnal— requiere que no existan migraciones de consideración en el área de estudio.<sup>12</sup>

Consideremos ahora en estas primeras nupcias los patrones ciertamente distintos que privan de acuerdo al grupo étnico de los contrayentes.

### Las españolas

Las españolas —léase las criollas— se casan por primera vez a una edad promedio de 20.57 años, la edad modal en este grupo son los 20 años, la mediana 20. La desviación típica se reduce 4.9 años, lo que indica que el ingreso al matrimonio de las doncellas españolas no sólo principiaba a edades tempranas, sino que una vez puesto en marcha se efectuaba rápidamente. Antes de cumplir los 17 años 20% de las españolas ya están casadas, 27.5% de ellas antes de tener los 18; 49.2% antes de tener los 20, y 60% antes de cumplir 21 años. A los 23 años 75% ya están casadas, y a los 27, 90%. Esto quiere decir que las españolas inician muy temprano su ingreso al

<sup>11</sup> Arrom, 1988: 188.

<sup>12</sup> Smith, 1988; Rowland, 1988: 132. Probablemente la fuerte inmigración de mujeres jóvenes y solteras a la ciudad propició un aumento artificial en la proporción de solteras en edades tempranas y, con ello, un aumento en la edad al casarse obtenida. No obstante, no hay que descartar un leve aumento en el siglo xix de la edad al casarse en relación con los niveles del xviii para la ciudad de México. Por lo menos en la parroquia de San Miguel, es bastante claro que en el siglo xix las primeras nupcias se realizaban a edades más avanzadas que en el xviii, como se puede apreciar en el cuadro 9.

matrimonio y lo concluyen prácticamente a los 28 años, edad a la que prácticamente todas las doncellas españolas que eran casaderas ya se habían desposado.

Veamos ahora la velocidad para el matrimonio de los cónyuges de estas mujeres, donde encontraremos diferencias muy interesantes. De los hombres que se casan con españolas doncellas 25% lo hace antes de los 22 años. A los 24 años ya se ha casado 50% de estos varones. El inicio en el matrimonio se da a una edad mayor que la de las mujeres pero con la misma intensidad. Sin embargo, este movimiento presenta un brusco freno en las siguientes edades, pues 75% de los varones que desposan doncellas españolas lo hacen antes de los 31 años, y para que se llegue a 90% tienen que transcurrir otros diez años más. Por ello la media de edad de estos hombres que se casan con doncellas españolas es de 27.1 años, 7 más en promedio que la de sus esposas.

Así, los hombres que se casan con españolas lo hacen de dos maneras. La primera, a edades tempranas y con una intensidad igual a la que desarrollan las mujeres de su misma condición étnica. Y la segunda, a edades avanzadas y con un ritmo de ingreso más bien pausado y lento. He aquí la primera regla preferente del mercado matrimonial: los hombres son predominantemente mayores que sus esposas y esta diferencia de edades se acentúa si se trata de una esposa criolla.

La distribución que sigue el grupo étnico de los consortes de las criollas es bastante clara. Las doncellas españolas sólo se casan con españoles. Ésta es la segunda regla del monopolio que rige el mercado matrimonial de la ciudad de México: la endogamia racial (cuadro 4).

De las doncellas españolas, 86.8% se casa sólo con españoles. Del resto, 8.2% se casa con castizos y mestizos, y sólo 5% lo hace con mulatos, moriscos, negros y castas en general.

La tercera regla es de carácter espacial. Las mujeres de este grupo se casan sólo con miembros de la misma parroquia.<sup>13</sup> El 91.4% de las doncellas españolas que viven en la parroquia del

<sup>13</sup> Una *cuarta regla*, que indudablemente existe pero cuyas dimensiones no podemos sopesar en esta base de datos — por aparecer consistentemente mencionada — es la de la endogamia socioeconómica y gremial, ya demostrada por otros estudios en ámbitos como el de los comerciantes y grupos de la élite de la ciudad. Estudios para otras partes de América Latina han señalado esta característica, Socolow, 1989: 209-251.

CUADRO 4  
 Ciudad de México, 1720-1800.  
 Endogamia racial

<i>Grupo étnico</i>	<i>Españoles (%)</i>	<i>Mestizos y castizos (%)</i>	<i>Mulatos, negros, etc. (%)</i>	<i>Total de casos (%)</i>
<i>Matrimonio con solteros</i>				
Españolas	86.4	8.7	5.0	3 271
Mestizas y castizas	29.2	52.7	18.1	1 402
Mulatas, negras y moriscas	30.8	24.9	44.3	760
<i>Matrimonio con viudos</i>				
Españolas	88.6	6.1	5.3	622
Mestizas y castizas	35.5	45.7	18.8	197
Negras, mulatas y moriscas	36.3	22.1	41.6	113

FUENTE: AGN, Matrimonios.

Sagrario se casan con feligreses de allí mismo. En San Miguel, 84% de ellas hace lo propio. En la Santa Veracruz y en Santa Catarina también lo hace 84%. Los matrimonios con gente de otras parroquias, aunque se trate también de parroquias para españoles, no son muy frecuentes.

### **Castizas y mestizas**

La media de edad al casarse de las doncellas castizas y mestizas es apenas menor que la de las criollas, 20.1 años. Este grupo es el que presenta la mediana de edad más baja de la ciudad: 19 años, aunque la edad modal (18 años) y la desviación típica (5.02 años) son prácticamente las mismas que las de las criollas. La velocidad para ingresar en el matrimonio presenta el ritmo más acelerado de la ciudad, en las castizas y mestizas. De ellas, 25% ya están casadas antes de cumplir los 17 años; 31% antes de tener 18; 46% antes de los 19; 55% antes de los 20 años; 68% antes de los 21, y 80% sin tener aún 24 años. Con un ritmo más acelerado de ingreso en el matrimonio, las castizas y mestizas se distinguen del resto de las doncellas de la ciudad.

La edad de los esposos de estas mujeres presenta también una marcada diferencia con el modelo español. En 17% de los casos las mujeres son mayores que los hombres, iguales en el 9% y menores en 74% restante. En 63% de los casos, la diferencia de edades no rebasa los cinco años y sólo 14% de ellos la diferencia es mayor que 10 años, lo que indica que los matrimonios con grandes diferencias de edad no ocurren frecuentemente si la novia es mestiza o castiza. En este grupo se encuentran las menores diferencias de edad.

Cuando castizas y mestizas tienen un esposo mayor, éste lo es en promedio 6.7 años (la diferencia más baja de todas) aunque más de la mitad de los que son mayores que sus esposas en este grupo no las aventajan por más de 5 años. Cuando la mujer es mayor que el marido esta diferencia es, en promedio, de 3.8 años.

El perfil racial de sus consortes sigue las reglas ya detectadas de las españolas. La primera opción de castizas y mestizas no son los españoles, sino los mestizos y los castizos, si bien en este grupo la endogamia es menos rígida que en las criollas.

En este grupo, 52.7% se casa con castizos y mestizos. Después

hay una marcada preferencia por buscar esposo entre los españoles, la cual llega a 30% de las opciones de este grupo. El restante 18% de estas mujeres se casa con mulatos y castas en general. Sin embargo, de haber independencia estadística en la gama de elecciones, las bodas entre mestizas y criollos deberían ser el doble de lo que fueron, y las nupcias entre mestizas y castas 25% menores, por lo que bien se puede decir que había una mayor preferencia de mestizas y castizas hacia los mulatos que hacia los criollos, o bien — según se lea — una aceptación de mulatos hacia mestizas y un fuerte rechazo de criollos hacia éstas.

Así, en la elección del cónyuge las castizas y mestizas siguen el mismo patrón que las españolas, aunque con una rigidez menor. Encuentran esposo predominantemente entre los miembros de su mismo grupo racial. La segunda opción es conseguirlo entre el grupo de sangre negra, y la tercera y última, en el grupo de criollos y españoles.

Esta menor rigidez en mestizas y castizas del patrón de nupcialidad de las criollas puede obedecer a varias razones.

Por una parte, podría ser el resultado de una menor presión social sobre ellas en cuestiones matrimoniales, y a una mayor soltura por parte de sus familias y de ellas mismas para tener un perfil del cónyuge un tanto más laxo del que privaba en las familias de las criollas.

Por otra parte, bien puede ser que compartieran prácticamente con la misma intensidad que las españolas las aspiraciones de obtener cónyuges de las mismas características, pero enfrentarían mayores dificultades para llevarlas a cabo.

La regla de la endogamia parroquial es más estricta entre las castizas y mestizas que entre las criollas. De las doncellas castizas y mestizas de La Asunción Sagrario, 96% se casa con fieles de la misma parroquia. En San Miguel este porcentaje es de 91%; en la Veracruz, de 93% y en Santa Catarina de 87 por ciento.

### **Mulatas, moriscas, lomas y negras**

Aunque por un margen mínimo, este grupo presenta la media de edad al casarse más alta de la ciudad: 21.1 años. La mediana de edad es de 20 años, y la edad modal es de 20 años, 2 más que la correspondiente a criollas y mestizas.

El ritmo de ingreso de estas mujeres al matrimonio no presenta importantes diferencias y es prácticamente el común al de las demás doncellas, si bien no tan rápido como el de las mestizas y castizas. De ellas, 27% ya están casadas antes de tener 17 años; 46% antes de los 20; 70% antes de los 23, y 90% antes de los 28. Este grupo inicia su ingreso al matrimonio con la misma intensidad que el resto, sin embargo hay un leve freno después de los 24 años que se traduce en la necesidad de un par de años más para que mulatas y moriscas cierren su ciclo de entrada.

Los cónyuges de estas mujeres presentan rasgos peculiares. En 20% la mujer es mayor que el hombre (la proporción más alta del universo de datos) y en 28% las mujeres son mayores o bien de la misma edad.

A diferencia de castizas y mestizas, no conocen sino los matrimonios de edad desigual. En 40% de los casos la diferencia de edades rebasa los 5 años. En 10% los hombres aventajan por más de 10 años a sus esposas y en 10% también las esposas aventajan la misma a sus esposos. Cuando los hombres son mayores, la diferencia promedio es ciertamente grande: 7.5 años. Cuando la mujer es mayor que el esposo, la diferencia es en promedio de 4.2 años. Así, negras, mulatas, moriscas y lobas presentan fuertes diferencias de edades en ambas direcciones.

### *¿Quiénes son sus esposos?*

En este grupo encontramos la menor tasa de endogamia racial, aunque permanece vigente la regla de que preferentemente encuentran cónyuge entre los miembros de su misma condición.

De las mulatas, negras, lobas y moriscas, 44% se casa con varones de la misma condición racial.

La segunda opción de estas mujeres está en los criollos y españoles y alcanza 31.5% de sus uniones. La última opción la constituyen mestizos y castizos con el restante 24.5 por ciento.

Sin embargo, de acuerdo con las frecuencias esperadas, de haber independencia estadística en las elecciones, las doncellas de este grupo casadas con españoles deberían ser más del doble, y las casadas con mestizos y castizos un tanto menor de lo que arrojan los valores observados. Razón por la cual la segunda opción efectiva de mulatas, lobas, moriscas y negras no eran los criollos sino los mestizos. Así, aun en el grupo más abierto a los enlaces

exogámicos, la férrea estructura concéntrica electiva detectada en las criollas sigue manteniéndose vigente. Es evidente que los miembros de las castas prefieren casarse entre ellos, su segunda alternativa son los mestizos y castizos; su última opción, los españoles y criollos.

Las mujeres negras y de castas son el grupo de doncellas más abierto a contraer nupcias con el resto de los grupos raciales, si bien, al igual que las demás doncellas de la ciudad, el intercambio principal lo tienen con varones de su misma situación sociorracial.

La endogamia parroquial entre las castas es la más elevada de todas. Alcanza 97% en el Sagrario, 86% en San Miguel, 90% en la Veracruz y 95% en Santa Catarina.

### **Españoles: criollos y peninsulares**

A diferencia de las mujeres, los varones que se casan por primera vez en la ciudad de México en el siglo XVIII sí presentan marcadas diferencias de acuerdo con el grupo racial al que pertenecen (cuadro 3).

Los españoles (criollos o no) se casan a una media de edad nada temprana: 25.6 años; la mediana de edad está en los 24 años, la moda en los 22, y presentan una desviación estándar de 6.9 años, lo que indica una amplia variedad en las edades observadas y un ritmo de ingreso a las primeras nupcias más bien lento. Los hombres de este grupo comienzan su entrada al matrimonio a los 19 años, y antes de cumplir 22 ya está casado 30%; antes de cumplir los 26, 60% ya contrajo nupcias; en las edades posteriores viene un freno que retarda la entrada del resto, por ello se llega a 80% hasta los 30 años y 95% hasta los 40. Al contrario de lo que sucede con las mujeres, los españoles de entre 30 y 40 años de edad siguen aún realizando ingresos al matrimonio en primeras nupcias, efecto sin duda del desequilibrado mercado matrimonial ya antes señalado.

En sus primeras nupcias los españoles practicaban una endogamia tan estricta como la que privaba en las mujeres de ese mismo grupo. De sus enlaces, 81% eran homogámicos. Su segunda preferencia estaba constituida indistintamente por castizas, mestizas, negras, mulatas y moriscas, esto es, que si no encontraban cónyuge dentro de su grupo, los blancos criollos y peninsulares no tenían ninguna predilección en especial, o bien que esta indiferencia



hacia mestizas y castas revelaba el intenso rechazo que por igual recibían todas las mujeres no blancas.

Así, apenas en el 12% de las primeras nupcias donde el novio era español, la contrayente era mestiza o castiza, y las bodas donde éste tomaba la mano de una mulata, negra, loba o morisca, no llegaban a 7 por ciento.

Los españoles, al igual que las españolas, también cumplían al pie de la letra la estricta costumbre de desposarse con gente de la misma parroquia. En el Sagrario 92% de ellos buscaron y hallaron esposa sin salir del curato. En San Miguel hicieron lo propio 87%, en la Santa Veracruz 89% y en Santa Catarina el 85 por ciento.

Al igual que todos los varones que tomaban estado matrimonial por primera vez en la ciudad, los criollos y peninsulares sólo en ocasiones se casaban con viudas: tan sólo 9% de ellos lo hizo. Sin embargo, al casarse con una viuda lo hacían conservando las mismas reglas en los demás terrenos. En 78% de estos casos (españoles primerizos que desposan una viuda) la mujer debía tener condición de española, en 14% mestiza o castiza, y en 8% mujer con ascendencia africana. Así, sólo se apartaban ligeramente del guión original, y prácticamente seguían las mismas pautas que los que tomaban doncellas por esposas.

A la luz de estos casos no podríamos afirmar que los españoles que preferían viudas y eran preferidos por éstas para fines matrimoniales tuvieran un patrón de comportamiento esencialmente distinto de los demás.

En 74% de los casos los españoles son mayores que sus esposas, sólo 7.6% es de la misma edad y 18% son menores que ellas. En este grupo las diferencias de edades son muy marcadas. Casi 20% de los españoles que se casan por primera vez son mayores que su esposa 10 o más años y en 40% de los casos hay una diferencia mayor de 5 años en las edades de los contrayentes.

Si tenemos en cuenta los casos en que los españoles son mayores que sus mujeres, podemos visualizar mejor las dimensiones de estas diferencias. La mitad de ellos son mayores que sus esposas por cinco años o más, y la diferencia promedio es de 6.97 años. De esta manera, resulta claro que entre los españoles el patrón de nupcialidad indica que el hombre por lo general aventaja en edad a la mujer y que esta diferencia suele ser en general más bien alta.

## Mestizos y castizos

Los varones de este grupo presentan las edades más bajas de ingreso al matrimonio de la ciudad. En ellos, la media de edad es de 22.7 años, 2 menos que la de las castas y 3 menos que la de los españoles. La mediana de edad es de 21 años, 3 menos que la de españoles y 1 menos que la de negros, mulatos y moriscos.

Al igual que las mujeres de su grupo, mestizos y castizos presentan un ciclo de ingreso más rápido al matrimonio en primeras nupcias. De ellos, 28% se casa antes de cumplir los 20 años; 44.5% antes de los 21; 72% antes de los 25, y 85% antes de los 28, de tal suerte que, en menos de 10 años, mestizos y castizos completan su ingreso al matrimonio.

Los mestizos y castizos practicaron una endogamia muy rígida aunque menor que la de los españoles, que alcanzaba 60% de sus primeras nupcias.

Aunque su segunda opción en términos absolutos estaba formada por mujeres españolas, que se casaban con 24% de los novios mestizos, este volumen no cubre ni la mitad de los casos esperados en el supuesto de que existiera independencia estadística en las preferencias conyugales. Exactamente lo contrario acontece en las nupcias entre mestizos y castas, donde las frecuencias esperadas son menores que las observadas y, por ende, hay una atracción positiva en estas uniones.

Así, castizos y mestizos rechazaban y/o eran rechazados por los españoles, en tanto que atraían y/o eran atraídos generalmente por mujeres de su grupo y secundariamente por las castas.

Cuando los mestizos se casaban con viudas, el patrón general se repetía fielmente, aunque con leves cambios de matiz. Tenían un poco más intercambio con las españolas (de 24 a 29%), también reducían en algo los enlaces con mujeres de su color (de 61 a 52%), y aumentaban ligeramente su intercambio con mulatas, negras y moriscas.

La condición de viudez en la cónyuge representaba ciertamente, un modelo más laxo para los castizos y mestizos con mayores oportunidades de hallar esposa entre las criollas, pero siempre acatando a grandes líneas el patrón de nupcialidad del grupo.

Los castizos y mestizos son el grupo de varones que menores diferencias de edad presentan respecto a sus cónyuges. De ellos, 22.7% son menores que sus esposas (proporción mucho más alta

que la vigente en españoles y castas), 10.7% tienen la misma edad y 66.6% restante son mayores que ellas. Sólo 30% de los enlaces presentan diferencias mayores de 5 años y sólo 9% de los varones son 10 años o más mayores que sus prometidas.

Tomando sólo los casos en los que el varón es mayor, podemos observar que se trata de diferencias de muy poca monta. En 57% de estos casos el varón le lleva 4 años o menos a la mujer y, aunque la diferencia media sea de 5 años, las diferencias más frecuentes son 1 y 2 años.

Así, en cuanto a la diferencia de edades los mestizos y castizos manifiestan una pauta ciertamente distinta de la que opera en los españoles y se distinguen por una fuerte tendencia a contraer nupcias con mujeres de prácticamente la misma edad.

### **Mulatos, moriscos, lobos y negros**

La media de edad al contraer nupcias en este grupo es de 24.02 años, 1 año menos que la correspondiente a españoles y 2 años más que la de castizos y mestizos. La mediana de edad es de 22 años, al igual que la edad modal.

La velocidad de ingreso al matrimonio en este grupo está en un nivel intermedio entre la de los españoles y la de los mestizos, aunque más cercana al modelo español. Treinta por ciento de este grupo contrae nupcias antes de cumplir 20 años, 51% antes de los 24; 75% antes de los 29 y 90% antes de los 40 años.

Sus enlaces también eran eminentemente endogámicos, aunque este grupo presenta la menor tasa (44%) de enlaces con mujeres de la misma condición sociorracial. Su segunda opción, en un ejemplo de clara reciprocidad, estaba formada por mestizas y castizas, mujeres con las que llevaban a cabo 34% de sus uniones. El 22% restante representaba las uniones con españolas, cifra muy por debajo de lo que correspondería, si se tratara de un mercado matrimonial abierto y libre de marcadas simpatías y antipatías étnicas.

El más fuerte rechazo entre grupos se presentaba en las mujeres españolas a los hombres de este grupo de mulatos, moriscos, lobos y negros o —según se lea— de éstos a aquéllas, si bien vale señalar que esta repulsión no excedía en mucho a la ya mencionada entre mujeres españolas y varones mestizos o castizos.

Al igual que las mujeres de su grupo, los varones de esta condición racial presentaron las más altas tasas de endogamia parroquial de la ciudad. En el Sagrario sólo 5% de ellos tomó esposa de otra parroquia, en San Miguel los matrimonios de castas con mujeres del mismo curato constituyeron 88%, en la Santa Veracruz 92% y en Santa Catarina 95 por ciento.

Al contrario de lo que sucedía con castizos y mestizos, para las castas nada cambiaba si probaban suerte con las viudas. Su patrón de intercambio con las criollas nada variaba si éstas eran doncellas o viudas (21.5% con unas y 20.9% con otras) y el aumento marginal que obtenían con mestizas y castizas no llegaba a 5% de manera que la endogamia racial permanecía sencillamente inalterada.

Su comportamiento en cuanto a la diferencia de edades con sus cónyuges es bastante similar al de los españoles, aunque en niveles un poco más moderados.

De ellos, 20% tienen edades menores a las de sus mujeres; 8% tienen la misma edad que su esposa, y 72% son mayores que ella.

Al igual que en los españoles, en las castas 40% de los matrimonios presentan diferencias de edad mayores que 5 años a favor de uno de los cónyuges, y en 18% de los casos esta diferencia es de 10 o más años.

Cuando los varones tienen una edad mayor, la diferencia es en promedio de 6 años, 1 menos que los españoles y 1 más que los mestizos; en más de la mitad de este grupo la ventaja es de 4 o más años y 28% le lleva a su esposa 8 años o más.

A diferencia de mestizos y castizos, los mulatos, moriscos y castas en general presentan una pauta muy cercana a la de los españoles en cuanto a desposar mujeres con edades casi siempre menores.

## LAS SEGUNDAS NUPCIAS: ¿UN MUNDO APARTE?

### Las viudas

En general las viudas presentan una estructura de ingresos al matrimonio que va desde los 15 hasta los 60 años de edad.

Las viudas podían reingresar al matrimonio, prácticamente a cualquier edad, pues 90% de las que se volvieron a casar lo hicieron entre los 16 y los 40 años de edad.

Por ello, la media de edad al contraer segundas y ulteriores nupcias es de 31.2 años para las mujeres ( $n = 743$ ), la moda de 30 y la mediana también de 30 años. La desviación típica, en concordancia con esta dilatada estructura de reingreso al mercado matrimonial, presenta un elevado índice de 8 años.

De esta manera, 30% de las viudas que forman nuevos matrimonios lo hacen antes de los 26 años, 60% antes de los 31, y 90% antes de tener 40 años cumplidos.

### *¿Quiénes son los cónyuges de las viudas?*

Uno de los puntos sobresalientes de las nupcias de viudas es que sus consortes no las aventajan con tanta edad como sucede en el caso de las doncellas. La media de edad en que se casan los hombres que desposan viudas es de 33.5 años, apenas 2 años más que sus esposas, en tanto que la mediana y la moda de edad son de 30 años, esto es, el mismo nivel que presentan sus esposas.

Así, la primera regla que rige el mercado matrimonial de las doncellas, en la que sus cónyuges son predominantemente mayores que ellas, pierde mucha fuerza en el caso de las viudas, si bien los cónyuges de éstas siguen siendo algo mayores.

Hay diferencias importantes de señalar según el estado premarital de los que desposan mujeres viudas. Por ejemplo, las viudas que se casan con solteros tienen una media de edad al contraer nupcias de 29.5 años ( $n = 502$ ), mientras que sus esposos presentan una media de edad de 28.89 años. Es decir, cuando se trata de un matrimonio de una viuda con un soltero, ésta es mayor que aquél, o bien ambos son de la misma edad.

Si se trata de un matrimonio donde el esposo también es viudo ( $n = 228$ ), entonces la mujer tiene una edad promedio de 33.5 años en tanto que su novio tiene una de 43.4 años; de ahí que en los matrimonios de viudas con viudos, sea mucho más acentuada la regla de una gran ventaja en la edad del novio que en el caso de los matrimonios de viudas con solteros.

Sin embargo, 67% de las viudas que se vuelven a casar lo hacen con hombres solteros y sólo el restante 33% lo hace con viudos.

Las marcadas preferencias raciales (la segunda regla del mercado matrimonial de la ciudad) en el caso de las viudas no se presentan más laxas, si bien los niveles de endogamia racial siguen siendo bastante elevados.

De las españolas y criollas que contraen segundas y posteriores nupcias, 85% lo hacen con novios de su misma condición étnica. Apenas 10% se casa con mestizos y castizos, cerca de 5% lo hace con mulatos y castas, y menos de 1% con indios.

Así, para las españolas la condición de viudez no supone un relajamiento de las reglas que rigen sus primeros matrimonios en lo que a preferencias étnicas se refiere.

La edad media al matrimonio de españolas viudas es de 31 años y su velocidad de reingreso al matrimonio se apega, en general, al patrón común a todas las viudas de la ciudad.

Las castizas y mestizas viudas sí presentan una notable merma en sus niveles de endogamia racial y una mayor apertura a tomar esposo entre grupos distintos al suyo. Mientras que cuando son solteras, 57% de las mujeres de este grupo escogen marido entre hombres castizos y mestizos; cuando son viudas apenas 37% hace lo mismo. El porcentaje que se casa con españoles es de 36.5%; 4.6% se casa con indios, en tanto que el 22% restante lo hace con mulatos, coyotes y lobos. Así, en el caso de mestizas y castizas, la condición de viudez implica una apertura hacia los enlaces con criollos y con castas en detrimento de los varones de su propio grupo. En este caso la media de edad al casarse es de 31.5 años ( $n = 199$ ) y la velocidad de reingreso no presenta ninguna variante del patrón común a todas las viudas.

De esta manera, castizas y mestizas abandonan la endogamia racial en sus segundas nupcias y prácticamente dejan de dar importancia al grupo racial de sus segundos cónyuges.

Es importante señalar que la condición de viudez en mestizas y castizas impone a estas mujeres abandonar el modelo de nupcialidad de las criollas y adoptar uno muy parecido al que presentan mulatas y moriscas, el cual tiende a disminuir la importancia de la endogamia racial.

Las viudas mulatas, moriscas, coyotas, indias, lobas y negras que se vuelven a casar lo hacen prácticamente a las mismas edades que el resto de las viudas de la ciudad, 31.5 años de edad promedio, y su ritmo de reingreso al mercado matrimonial no tiene nada diferente al ya señalado en los otros grupos.

Al igual que las solteras de este grupo, las viudas de sangre mezclada no presentan marcadas preferencias raciales, pues 38% se casa con hombres del mismo grupo, 31% con criollos y el 31% restante con mestizos y castizos.

Si bien tanto los viudos como las viudas que volvían a contraer esponsales lo hacían en general con solteros y doncellas (78% de estos viudos desposan doncellas y 67% de estas viudas se casan con solteros), había matices étnicos en estas condiciones de reingreso.

Los españoles viudos, por ejemplo, se casaban con doncellas en 80% de los casos, los mulatos también en 80%, los mestizos en 74%, moriscos en 73%, y los indios en 69 por ciento.

En las mujeres, 70% de las viudas españolas se casa nuevamente con solteros, 67% de las mulatas hacen lo mismo, 63% de las castizas, 62% de las mestizas, y finalmente 58% de las indias.

Tanto en mujeres como en hombres, la oportunidad en la viudez de desposar un cónyuge soltero parece deslizarse a través de la condición étnica del viudo o viuda, de la gente reputada por blanca hasta la de sangre indígena.

Las endogamias parroquiales que imperan en las primeras nupcias también se mantienen en las segundas.

En el caso de las bodas de mujeres viudas, los porcentajes de matrimonios intraparroquiales siguen siendo muy altos: el Sagrario, 94.4%; San Miguel, 93.2%; Santa Veracruz, 92.7%, y Santa Catarina — el más bajo — 86.4 por ciento.

Los viudos varones se casan a una edad promedio de 38.7 años, la mediana de edad es de 38, y la moda de 40 años.

La edad promedio de sus mujeres depende en gran medida del estado premarital de éstas. Cuando se trata de una boda entre un viudo y una doncella, la edad de ésta es de 22.8 años, la mediana de 22 y la moda de apenas 20 años.

En cambio, cuando la mujer también es viuda, su edad promedio es de 33.8 años, la moda de 40 y la mediana de 33 años.

En las nupcias donde el varón es viudo, sólo en 6% de los casos la novia es mayor que el novio, y en más de 90% éste es el mayor. Cuando esto sucede, el promedio de años que el novio es mayor que su mujer es de 15 años, la moda de 10 y la mediana de 11. Cuando la mujer es mayor, la diferencia promedio es de 5 años.

Los españoles americanos o criollos viudos ( $n = 793$ ) se casan de preferencia con españolas, de la misma manera que cuando son solteros. De ellos, 81.1% se casa con españolas; 12.6% lo hace con mestizas y castizas; 4.5% con mulatas y moriscas; el resto — menos de 2% — se casa con indias.

Los españoles peninsulares presentan porcentajes endogámi-

cos más altos, 88% de ellos se casa con españolas criollas, 6% con castizas y 3% con mulatas.

Para los españoles en general, la condición de viudez no conlleva una relajación de las reglas homogámicas.

Los mestizos y castizos viudos ( $n = 218$ ) tampoco varían su tendencia a la endogamia, y mantienen el mismo nivel de enlaces dentro de su grupo (60% en solteros y 59.6% en viudos). Su segunda preferencia es hacia las mujeres españolas, con quienes realizan 22.5% de sus enlaces, 11% lo hacen con mujeres indígenas y — por último — 6.8 se casan con mulatas y moriscas.

Mulatos y moriscos viudos ( $n = 128$ ) también mantienen más o menos constantes sus patrones raciales de enlace. De ellos, 39.8% se casa con mujeres del mismo grupo, 29.7% lo hace con españolas, en tanto que 26% desposa mujeres mestizas y castizas; sólo el 3.9% restante se casa con indias.

Es importante señalar las fuertes repulsiones que existen entre el grupo de mestizos y castizos, por un lado, y el de mulatos y moriscos por el otro. Lo mismo sucede con el intercambio entre mulatos e indios.

El mercado de segundas nupcias presenta pocos rasgos originales frente al de los primeros esponsales. Más que un conjunto de características singulares, el sistema de las segundas nupcias de la ciudad constituye una variante del mercado matrimonial en general.

La endogamia racial continúa siendo la norma, si bien vale decir que en algunos grupos se da un relajamiento moderado. La diferencia de edades sigue siendo un factor imprescindible, al igual que la circunscripción parroquial.

Es importante destacar también que los viudos y viudas no constituyen un sistema cerrado, sino que la mayor parte de su intercambio matrimonial lo realizan con solteros y doncellas.

El acceso a doncellas y solteros está — por otra parte — sesgado por la raza del contrayente y no sería exagerado señalar que mientras más blanca sea la raza del o de la contrayente, mayores oportunidades tiene de desposar un soltero o una doncella, según sea el caso.



## LOS LÍMITES DEL MESTIZAJE: EVOLUCIÓN HISTÓRICA DE LA ENDOGAMIA RACIAL

Los matrimonios mixtos, y con ellos las tasas de endogamia, están sujetos a variaciones en el tiempo. Por ello las tasas de endogamia deben ser vistas no como una constante en el periodo que nos atañe, sino como producto de un proceso que opera más bien en el largo plazo. Por ello, la visión ofrecida sobre las preferencias raciales está obligada a matizarse y ser vigilada en su evolución histórica.

Una visión histórica en el largo plazo de los enlaces interétnicos en las parroquias más importantes de la ciudad nos permite conocer las diversas dinámicas que operaron en los procesos de endogamia étnica, o bien de mestizaje racial, en el mundo urbano colonial. A través de cortes en el tiempo podemos observar las tendencias seculares de las bodas interétnicas y, con ello, de la parte del mestizaje generado en el marco del matrimonio cristiano.

### **Santa Veracruz**

El grupo español de esa parroquia (cuadro 5) presenta un cambio muy importante en el siglo xviii hacia la endogamia. El cambio ya está consolidado hacia 1749-1751 en las mujeres y hombres de este grupo, cuyos niveles alcanzan 86 y 77% respectivamente.

En el periodo 1781-1783 se dan aumentos moderados en los hombres, quienes para 1810 alcanzan una tasa de endogamia de 95%. Las mujeres, por su parte, presentan niveles constantes de alrededor de 85% desde mediados de siglo.

Los mestizos y castizos muestran la tendencia contraria al español con un ritmo mucho más pausado.

Las mujeres de tal grupo tardan prácticamente 100 años en reducir 10% su tasa de endogamia, es decir de 61% en 1723-1725 a 50% en 1810-1812.

Los hombres acusan una disminución mayor en el mismo tiempo, de 69 a 44%. Es importante señalar cómo el siglo xviii significa para mujeres y hombres mestizos el abandono definitivo del patrón endogámico español y el paso a un sistema semiabierto.

Mulatos y moriscos muestran también notorias reducciones en sus enlaces homogámicos y en 1781-1783 tienen niveles muy bajos

CUADRO 5  
**Santa Veracruz**  
**(Matrimonios endogámicos)**

<i>Periodo</i>	<i>N</i>	<i>Españoles/criollos</i> (%)	<i>Mestizos/castizos</i> (%)	<i>Mulatos/moriscos</i> (%)	<i>Indios</i> (%)
<i>1723-1725</i>	<i>270</i>				
Mujeres		58.8	61.6	51.7	16.7
Hombres		64.1	69.1	32.6	11.1
<i>1749-1751</i>	<i>409</i>				
Mujeres		86.6	56.5	26.0	42.1
Hombres		77.3	68.4	34.7	32.0
<i>1781-1783</i>	<i>185</i>				
Mujeres		86.5	53.1	28.6	61.8
Hombres		81.1	52.0	20.0	72.4
<i>1810-1812</i>	<i>151</i>				
Mujeres		85.3	50.0	0.0	86.0
Hombres		95.5	44.4	0.0	78.2

FUENTE: AGN, Genealogías.

que ponen en peligro su reproducción como grupo, 28% en mujeres y 20% en hombres. Quizá por ello en ningún matrimonio entre 1810 y 1812 (n = 151) aparecen contrayentes de esta clasificación.

Los indios presentan el movimiento contrario. A lo largo del siglo XVIII se observa un aumento vertiginoso en sus niveles de endogamia racial. De 16 a 11% en 1723-1725 para mujeres y hombres respectivamente, pasan a 43 y 32% en 1749-1751, 62 y 72% en 1781-1783 y comienzan el siglo XIX con los niveles más altos, 86% en mujeres y 78% en hombres.

### La Asunción Sagrario

Los matrimonios interraciales en la parroquia más grande de la ciudad, el Sagrario, no presentan variaciones importantes a lo largo del siglo XVIII en los periodos (1723-1725, 1752-1754, 1781-1783 y 1810-1812) ya estudiado por Dennis Valdés,<sup>14</sup> de acuerdo con los cuatro grandes grupos propuestos por nosotros (españoles, mestizos-castizos, mulatos-negros-moriscos, e indios).

El grupo español (véase cuadro 6), después de reducir su tasa de endogamia de 96 a 75% entre 1665-1670 y 1723-1725, la mantiene en ese nivel durante el último siglo del virreinato, para aumentarla finalmente a 79% en 1810-1812. De esta manera, el siglo XVIII representa la estabilización del patrón endogámico para el grupo blanco del Sagrario.

En el grupo de castizos y mestizos opera una transformación muy distinta. La etapa 1694-1696 marca el nivel más alto de endogamia — 44.6% —, mientras que el siglo XVIII presencia una disminución gradual y paulatina de las nupcias homogámicas. Durante la primera mitad de la centuria tendrá niveles de alrededor de 30%, en tanto que al finalizar la época virreinal sólo un quinto o un cuarto de los matrimonios serán endogámicos.

Muy semejante será el proceso de mestizaje entre el grupo de mulatos, negros y moriscos. Para ellos el cambio definitivo hacia la exogamia se presenta a mitad de siglo y es seguido de una brusca baja de los matrimonios endogámicos. Finalmente hacia 1810 esta grupo es el de más baja tasa de endogamia (17 por ciento).

Los indios del Sagrario están en un punto intermedio entre

<sup>14</sup> Valdés, 1978: 35-41.

CUADRO 6  
**La Asunción Sagrario**  
**(Matrimonios endogámicos)**

<i>Periodo</i>	<i>Españoles/criollos</i> (%)	<i>Mestizos/castizos</i> (%)	<i>Mulatos/moriscos</i> (%)	<i>Indios</i> (%)
1665-1670	96.6	33.3	33.5	32.7
N	(1 212)	(147)	(262)	(52)
1694-1696	92.0	44.6	40.7	42.6
N	(525)	(242)	(363)	(68)
1723-1725	75.7	29.5	38.7	28.0
N	(728)	(328)	(284)	(75)
1752-1754	75.0	29.1	30.3	4.6
N	(905)	(381)	(224)	(65)
1781-1783	72.7	24.4	23.6	40.0
N	(740)	(266)	(144)	(100)
1810-1812	79.4	20.5	17.8	37.7
N	(650)	(156)	(28)	(138)

FUENTE: Valdés, 1978: 35-41.

los españoles y las castas. Su más bajo punto de endogamia se presenta en el periodo 1723-1725 (28%), para después presentar un nivel constante y cercano a 40 por ciento.

Parece claro que el Sagrario, al igual que la Veracruz, a fines de la época colonial presenciaban la fusión de mestizos con castas, la consolidación de la endogamia en los españoles y — en menor grado — en los indígenas.

### Santa Catarina

Para esta parroquia el patrón de nupcialidad presenta muy pocas variaciones a través del tiempo.

En el periodo 1730-1737 (n = 649) las preferencias nupciales son de esta manera (cuadro 7):

De las españolas, 74.5% se casa con españoles, 20.5% con mestizos y castizos, 2.7% con mulatos y moriscos y 2.3% con indios.

De las mestizas y castizas, 57% se casa con mestizos y castizos, 24.3% con españoles, 12.7 con mulatos y 6% con indios.

De las mulatas, 43% se casa con españoles, 35.7% con mulatos, 14.3% con mestizos y 2.4% con indios.

De las indias, 57.6% se casa con mestizos y castizos, 21.2% con indios, 12.2% con mulatos y 9% con españoles.

En cuanto a las preferencias femeninas sólo dos grupos rechazan la endogamia, las mulatas y las indias. Las mulatas tienen enlaces preferenciales con españoles, en tanto que las indias se casan en su mayoría con mestizos.

Para esta época la endogamia no es una regla general, sino más bien una práctica común en las españolas, mayoritaria en las mestizas y castizas, y secundaria en las indias y mulatas.

En los varones podemos encontrar estos aspectos igualmente intensos. De los españoles, 71% se casa con españolas, 21% con mestizas y castizas, 6% con mulatas y moriscas, y 2% con indias.

De los mestizos y castizos, 63.1% se casa con mujeres del mismo grupo, 25.3% lo hace con españolas, 7.9% se casa con indígenas, 2.5% con mulatas y moriscas.

De los mulatos, 55.7% se casa con mestizas y castizas, 24.6% con mulatas y moriscas, 13.1% con españolas y 6.6% con indias. De los indios, 50% se casa con mestizas, 23.3% con indias y 20% con españolas.

CUADRO 7  
**Santa Catarina**  
**(Matrimonios endogámicos)**

<i>Periodo</i>	<i>N</i>	<i>Españoles/criollos</i> (%)	<i>Mestizos/castizos</i> (%)	<i>Mulatos/moriscos</i> (%)	<i>Indios</i> (%)
<i>1730-1737</i>	649				
Mujeres		74.4	56.9	35.7	21.2
Hombres		70.8	63.1	24.6	23.3
<i>1777-1779</i>	599				
Mujeres		75.9	34.0	11.1	69.3
Hombres		66.9	46.6	10.0	60.9
<i>1782-1786</i>	719				
Mujeres		80.9	43.3	7.1	61.5
Hombres		74.9	49.7	9.5	59.5
<i>1810-1812</i>	336				
Mujeres		85.8	33.3	0.0	85.5
Hombres		89.2	38.5	0.0	70.7

FUENTE: ASC, libros de Matrimonios.

De esta manera se aprecia cómo entre los varones la tendencia hacia la endogamia se manifiesta solamente entre españoles y mestizos, quienes por otra parte mantienen un intercambio entre sí más o menos recíproco a fin de evitar en lo posible cualquier contacto con otro grupo. No sucede así con el resto, para el que la práctica homogámica es inusual.

Para el periodo 1777-1779 ( $n = 599$ ) podemos comprobar que las tendencias excluyentes han ganado terreno, principalmente en el grupo español.

Las españolas, por ejemplo, presentan 76% de enlaces endogámicos, 17.6% se casa con mestizos y castizos, y sólo el 6.4% restante se casa con mulatos, moriscos, negros e indios.

Mestizas y castizas, por el contrario, han abandonado la preferencia de su propio grupo para dar paso a sus matrimonios con españoles. De esta manera 40% se casa, 34% con gente del mismo grupo, 18% con indios y 7% con mulatos y moriscos.

En cuanto a las mulatas y moriscas 40.7% se casa con mestizos, 29% lo hace con españoles, en tanto que sólo 11% lo hace con gente del mismo grupo y 7.4% con indios.

Las mujeres indígenas han adoptado un modelo endogámico similar al español: 69.3% se casa con indios, 19.8% con mestizos, 9% con españoles, y el resto con los demás grupos.

De los varones españoles, 67% se casa con criollas, 27% con mestizas, 3% con mulatas y el 3% con indias.

De los mestizos, 47% se casan con mestizas, 31% con españolas, 14% con indias y el resto con mulatas.

De los mulatos, 47% se casan con mestizas, 37% con españolas, tan sólo 10% con mujeres de su mismo grupo y 6% con indias.

Por su parte, 61% de los indios se casan con indias, con mestizas 32%, con españolas 5% y con mulatas 2 por ciento.

Son varios e importantes los cambios detectados entre 1730-1737 y 1777-1779.

Los españoles han mantenido y reafirmado sus patrones endogámicos, consolidando por otra parte su relación simétrica con el grupo de mestizos y castizos. En éste ha habido cambios en hombres y mujeres en direcciones opuestas. Mientras que los hombres han consolidado un patrón muy semejante al español, las mujeres han dejado a un lado los enlaces endogámicos para buscar un comercio preferente con el grupo español.

Mulatos y moriscos, en ambos sexos, han seguido practicando

un sistema abierto, mientras que los indios han realizado un gran avance hacia la endogamia en detrimento de los enlaces con otros grupos. El único intercambio exogámico que ha permanecido en indios e indias es con el grupo de mestizos. Bien puede decirse que los indígenas sólo toman esposas entre las mismas indias, o entre las mestizas; que mestizos y castizos hacen lo propio con mujeres de su grupo y con españolas.

Para el periodo 1782-1786 ( $n = 719$ ) los cambios lentos hacia la endogamia se aceleran.

De las españolas, 81% se casan con españoles y 15% con castizos y mestizos, dejando fuera a los demás grupos.

De las mestizas y castizas, 43% se casan con mestizos y castizos, 33% con españoles y 19% con indios. Las mulatas se casan 50% con españoles, 28% con mestizos, 14% con indios, y apenas 7% con miembros de su mismo grupo. De las indias, 62% se casan con indios, 22% con mestizos y 14% con españoles.

De los varones españoles, 75% toman ya mujeres del mismo grupo, 17% se casan con mestizas, y el resto — menos de 9% — con los demás grupos. De los mestizos y castizos, 50% se casan con mujeres de su grupo, 30% con españolas y 15% con indias.

Mulatos y moriscos no presentan variaciones respecto a los periodos anteriores, en tanto que los indios alcanzan 60% de nupcias endogámicas y 30% de enlaces con mestizas, excluyendo a los demás grupos.

Para fines de la época colonial, 1810-1813 ( $n = 336$ ) Santa Catarina muestra pautas que en nada difieren de las detectadas en el Sagrario y la Veracruz. Las tendencias hacia la exclusión, lejos de atenuarse, se reafirman y alcanzan niveles nunca antes observados. Las españolas presentan ya 86% de nupcias endogámicas, 8% con mestizos y castizos, 6% con indios, y 0% con mulatos y moriscos. Mestizas y castizas se distribuyen en tres partes iguales para casarse con mestizos, españoles e indios. Las indígenas alcanzan una endogamia de 85.5 por ciento.

Los españoles varones llegan a 89% de enlaces endogámicos, 7.4% de nupcias con mestizas, en tanto que su intercambio con los otros grupos prácticamente desaparece.

De los mestizos y castizos, 44% se casan con españolas, con mestizas 38% y con indias 16 por ciento.

Los indios por su parte aumentan ligeramente sus enlaces endogámicos.



## Santa Cruz y Soledad

Es muy importante observar una de las parroquias de indígenas que hacia 1770, con la reforma de los curatos del arzobispo Lorenzana, empezaron a recibir gente de otros grupos étnicos.

Fundada en el siglo xvii para administrar servicios religiosos solamente a indígenas, Santa Cruz y Soledad es un curato ideal para observar las repercusiones de la reforma arzobispal en los matrimonios mixtos.

Así, hacia 1723-1725 el porcentaje de endogamia en los indígenas era 100% (véase cuadro 8), en tanto que a mediados de la centuria seguía siendo extenso — más en mujeres que en hombres — de un orden de 95 y 85% respectivamente. En 1789-1791, cuando ya había cumplido dos décadas la reforma arzobispal que obligaba a convivir juntos a todos los grupos raciales, los niveles de endogamia no difieren en nada de los observados en las otras parroquias. Las españolas muestran 76%, los españoles 74%, mestizos y castizos 46 y 50% en mujeres y hombres. Los indios varones presentan descensos apenas moderados respecto a sus estándares de siglo (85 a 80%) en tanto que las mujeres muestran un cambio más pronunciado (95 a 80 por ciento).

De esta manera, el análisis de las tendencias seculares de las bodas mixtas en las parroquias más importantes de la ciudad nos muestra que la endogamia se impuso en el grupo español desde muy temprano y avanzó paulatinamente hasta llegar a su punto máximo en los albores de la Independencia. Los mestizos y castizos terminaron por fusionarse con mulatos y moriscos, y por entablar circuitos marginales con españoles e indios, remodelándose y transformándose en el término genérico de castas. Lo mismo parece haber sucedido con moriscos, coyotes, lobos y mulatos. Términos que, con la excepción del último, estaban ya en desuso en los documentos parroquiales de la ciudad a fines del virreinato.

Los indios se constituyeron el tercer gran grupo resultante, esto a expensas del aumento sistemático de sus tasas de endogamia a lo largo del siglo xviii.

**CUADRO 8**  
**Santa Cruz y Soledad**  
**(Matrimonios endogámicos)**

<i>Periodo</i>	<i>N</i>	<i>Españoles/criollos</i> (%)	<i>Mestizos/castizos</i> (%)	<i>Mulatos/Moriscos</i> (%)	<i>Indios</i> (%)
<i>1723-1725</i>	59				
Mujeres		0.0	0.0	0.0	100.0
Hombres		0.0	0.0	0.0	100.0
<i>1749-1750</i>	56				
Mujeres		0.0	0.0	0.0	95.2
Hombres		0.0	0.0	0.0	85.1
<i>1789-1791</i>	336				
Mujeres		76.4	46.6	0.0	80.0
Hombres		74.0	50.0	0.0	80.0

FUENTE: AGN, Genealogías.

## LOS PATRONES DE NUPCIALIDAD Y SUS CONSECUENCIAS

Aunque en el nivel de las edades de ingreso al matrimonio no hay grandes diferencias según el grupo racial, sobre todo en las mujeres cuyas edades en primeras nupcias no son sustancialmente distintas y encajan perfectamente en un modelo premaltusiano, el mercado matrimonial del siglo XVIII de españoles y castas en la ciudad de México está sujeto a fuertes y muy peculiares restricciones de orden histórico y cultural.

El comportamiento nupcial del grupo español (criollos y peninsulares) constituye el centro del modelo, donde todas las restricciones de homogamia racial, diferencia de edad, endogamia parroquial y fuerte rechazo a los demás grupos se cumplen prácticamente al pie de la letra.

Este sistema de monopolios se difunde del grupo español al mestizo y al de las castas como las ondas en un estanque de agua.

Sin embargo, ninguno de estos dos grupos es capaz de reproducir fielmente el modelo español. Los castizos y mestizos hacen más por adoptar estos patrones que las castas en lo que respecta a la endogamia racial, no así en lo que se refiere a la diferencia de edad pues este grupo es en el que menos diferencias de esta naturaleza presentan sus contrayentes.

Las castas por su parte tienen matrimonios tan desiguales en edad como los españoles y su endogamia parroquial es la más alta de las parroquias no indígenas de la ciudad.

El patrón de nupcialidad de las castas es el más abierto de la ciudad y hay varios puntos por resaltar al respecto.

Negros, mulatos, moriscos, coyotes y lobos son quienes presentan las tasas de endogamia racial más bajas, es decir, quienes en términos relativos mayor comercio matrimonial tienen con las demás razas.

Sin embargo, de acuerdo con las proporciones de mujeres y hombres casaderos en los otros grupos, las castas son el grupo más rechazado en el matrimonio.

No está de más recordar que este grupo es el que más altas tasas de ilegitimidad presenta, de acuerdo con los datos de D. Valdés.

Así las cosas, el matrimonio en el siglo XVIII en la ciudad se resuelve en pequeños circuitos parroquiales donde las familias y clientelas realizan intercambios preferentes y casi prescriptivos respetando las reglas ya señaladas.

Si bien los estudios existentes sobre la endogamia racial en otros sitios de Nueva España señalan una relajación de las normas a fines del siglo XVIII,<sup>15</sup> es necesario poner matices en esta afirmación y distinguir este relajamiento según raza y sexo.

No hay indicios de que este descenso en la endogamia haya afectado considerablemente a españoles criollos (mujeres y varones), cuyas tasas no descendieron más allá de 70% en la mayoría de los casos.<sup>16</sup>

La consolidación de la endogamia racial en criollos se percibe aun en los estudios que más abogan por la desaparición de los sistemas cerrados, como es el caso de Oaxaca, donde John K. Chance encontró un patrón matrimonial para criollos igualmente marcado por férreas endogamias raciales.<sup>17</sup>

Para el caso de la ciudad de México, las parroquias aquí analizadas indican que el relajamiento de la endogamia racial afectó principalmente a mestizos y mulatos. Los grupos de mulatos y moriscos, que habían practicado la más abierta exogamia terminaron por confundirse con los mestizos para experimentar finalmente una cierta desintegración como grupo.<sup>18</sup>

A reserva de que los resultados que arrojen investigaciones sobre otros cuerpos documentales, la revisión actual de la ilegitimidad por grupos raciales deja claro que ésta está íntimamente vinculada a la asimetría del mercado nupcial en la ciudad, por un lado, y a la reticencia en los grupos a establecer uniones santificadas con personas de otra condición racial.

Las segundas nupcias, por otra parte, ofrecen pocas variantes del modelo principal, entre las que vale la pena destacar la reduc-

<sup>15</sup> Swann, 1979: 122-123. El autor señala además que, en algunos casos, los resultados no son comparables, a causa más que nada de falta de rigor estadístico o bien, inconsistencias en los datos.

<sup>16</sup> Swann, 1979: 121, presenta un cuadro con las investigaciones realizadas, en las cuales la tasa más baja para mujeres españolas (excepto Nuevo México) se dio en Antequera (1693-1700) y fue de 68.3%; para varones la más baja fue en Parral (66.5%); el resto fueron superiores a 70 por ciento.

<sup>17</sup> Chance, 1978: 172-173.

<sup>18</sup> Swann, 1979: 121, muestra que las tasas más bajas correspondieron a mestizos y pardos; Seed, 1982: 599, notó también la desaparición de mulatos y pardos en la ciudad de México; Anderson, 1988: 240, encontró algo similar para Guadalajara, ciudad en la que muchos mulatos y moriscos se deslizaron a categorías raciales más elevadas. Otras investigaciones han detectado igualmente este fenómeno. Véase Anderson, 1988: 240ss; Seed, 1982: 598ss; McCaa, 1984: 498ss.

ción de la diferencia de edad en los grupos de castas, y la disminución de la tasas de endogamia en los grupos más cerrados.

Por otra parte, la evolución histórica de los matrimonios mixtos confirma lo ya detectado en los patrones de segundas nupcias: la endogamia terminó por imponerse como norma en el grupo español e indígena durante el siglo xviii para culminar con los niveles más elevados en los albores del siglo xix.

Los mestizos, mulatos, moriscos, coyotes, lobos y castizos, practicaron un sistema cada vez más abierto y terminaron por reagruparse en el término *casta*, para de esta manera configurar el tercer gran grupo racial resultante de los patrones de nupcialidad vigentes en el siglo xviii.

Aun teniendo en cuenta todos los problemas que conlleva la asignación de un individuo a su grupo racial en la documentación colonial y las innegables situaciones en las que un individuo se podía deslizar de un grupo al otro,<sup>19</sup> el hecho es que para la capital del virreinato la endogamia racial mostró ser una fuerza ascendente entre españoles e indios y se manifestó con mayor empuje en los primeros que en los segundos.

La ciudad de México presentó un fenómeno peculiar a fines del virreinato según el cual, mientras moriscos, mulatos y mestizos se confundían y desintegraban en el término genérico de *castas*, las distinciones entre blancos y no blancos se reforzaban.<sup>20</sup>

El mestizaje sería entonces (por lo menos en la parte que proviene del matrimonio legítimo) un resultado limitado de los enlaces marginales de españoles, indios y castas; resultado también de la frecuencia con que se entablaban segundas nupcias en condiciones menos endogámicas; y sobre todo de la propia dinámica reproductiva de las castas y no de una paulatina y gradual apertura de las reglas endogámicas del mercado matrimonial general.

<sup>19</sup> McCaa, 1984; Anderson, 1988; Seed, 1982, presentan un minucioso análisis de este fenómeno de deslizamiento racial para la capital a mediados del siglo xviii, cuyos resultados indican que existía una fuerte relación entre las categorías raciales y la división del trabajo (pp. 601ss.), por lo que sólo los grupos que no detentaban un *nicho ocupacional*, bien definido (mestizos, castizos, moriscos) mostraban una amplia variabilidad en su *status* racial; otros deslizamientos ocurrían en el caso de castas que lograban mejorar sustancialmente su *status* económico. No hay, por lo tanto, indicios de que la variabilidad racial haya constituido un fenómeno de consideración en la ciudad de México en el periodo estudiado.

<sup>20</sup> Seed, 1982: 599-600.

CUADRO 9  
 Ciudad de México, 1855-1880  
 (Parroquia de San Miguel)

<i>Criollos y españoles</i> (edad al contraer primeras nupcias)						
	<i>Casos</i>	<i>Media</i>	<i>Mediana</i>	<i>Moda</i>	<i>Desviación</i>	<i>Mín/Máx.</i>
<i>1855</i>						
Mujeres	206	22.1	22	22	5.6	14/53
(cónyuges)	205	28.0	26	23	6.3	16/70
Hombres	183	26.1	25	23	5.5	16/52
(cónyuges)	183	22.0	22	22	6.7	14/53
<i>1865</i>						
Mujeres	203	22.7	22	22	5.0	13/48
(cónyuges)	203	28.9	27	20	8.4	18/69
Hombres	195	28.4	26	25	7.7	18/70
(cónyuges)	195	22.9	22	22	6.1	13/48
<i>1875</i>						
Mujeres	133	22.2	20	20	5.2	14/42
(cónyuges)	133	29.2	27	25	8.1	17/60
Hombres	125	28.4	26	25	7.2	17/60
(cónyuges)	125	22.3	20	20	6.6	14/48
<i>1880</i>						
Mujeres	176	22.9	22	18	5.8	14/45
(cónyuges)	176	30.1	28	25	8.5	19/70
Hombres	164	29.1	27	25	7.6	19/60
(cónyuges)	164	23.0	22	18	6.0	14/45

FUENTE: AGN, Genealogías.

Un ejemplo de la continuidad de las reglas matrimoniales mencionadas es el comportamiento de los matrimonios de criollos y españoles en la parroquia de San Miguel en la segunda mitad del siglo XIX — 1855 a 1880 — (cuadro 9). A pesar de que la población femenina ha retardado dos años la media de edad al contraer nupcias, la diferencia de edades entre los cónyuges sigue siendo entre seis y ocho años, la endogamia permanece sin cambios y los varones siguen casándose a edades muy avanzadas.

Así, en la ciudad de México el siglo XVIII se presenta como una etapa en la que los circuitos matrimoniales homogámicos fueron consolidados en españoles e indígenas, en tanto que el mestizaje se vio reducido a esferas matrimoniales marginales, ya del mercado de segundas nupcias, ya de las fracciones de blancos e indios que no encontraban pareja en su propio grupo, ya de una dinámica que terminó por fusionar los distintos tipos de castas identificados por la sociedad urbana colonial.





## IV. LAS ESTRUCTURAS SOCIALES: HOGAR, FAMILIA, MATRIMONIO Y PARENTESCO

### HOGARES Y FAMILIAS, 1680-1789: TAMAÑO Y ESTRUCTURA

Los padrones parroquiales nos proporcionan una fotografía instantánea de las condiciones de alojamiento y de la dimensión de los hogares de Santa Catarina. A fines del siglo xvii según los recuentos de 1681, 1682, 1683 y 1684 el número promedio de habitantes por familia oscilaba entre 4.5 y 5.8 miembros (cuadro 1). Sin embargo, el tamaño medio de las unidades domésticas siempre encubre diferencias importantes en la composición real de éstas.

Por ello, es necesario hacer el análisis considerando la distribución de los hogares, por una parte, y la de las personas, por la otra. Por ejemplo en 1681 los hogares seguían esta distribución: 22.2% estaban constituidos por 1 o 2 personas, 31.7% por 3 o 4, 24.1% por 5 o 6, y sólo 22% por 7 o más personas. Esta distribución deja la impresión de que la mayoría de la gente vivía en unidades domésticas reducidas.

No obstante, el análisis por habitantes de ese mismo padrón deja ver la poca importancia de los hogares reducidos para la población en general. De esta manera, en el mismo año de 1681 sólo 7.5% de la población vivía en hogares de 1 o 2 personas, 22.8 en hogares de 3 o 4, el 27.2% de 5 a 6 y 42.5% en hogares de 7 personas o más.

De esta suerte, aunque más de 50% de los hogares no cuenta con más de 4 personas, 70% de la población vive en unidades domésticas de 5 personas o más.

Esta composición presenta pocas variaciones en el resto de los padrones del siglo xvii.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> En 1682, por ejemplo, 53% de los hogares tenía un máximo de 4 personas,

## CUADRO 1

## Familias de criollos y castas tamaño medio, siglos xvii y xviii

<i>Año</i>	<i>Familias</i>	<i>Tamaño medio</i>
<i>Siglo xvii</i>		
1681	(701)	4.55
1682	(829)	5.87
1683	(582)	4.71
1684*	(305)	5.09
<i>Siglo xviii</i>		
1779	(3 525)	2.85
1780	(3 072)	3.16
1781	(3 219)	3.17
1782	(3 464)	3.57
1783	(3 587)	3.57
1784	(3 687)	3.51
1785	(3 403)	3.80
1786	(3 760)	2.67
1787	(3 285)	2.70
1788	(3 464)	2.94

FUENTE: ASC, Padrones.

\* Padrón incompleto.

Para el siglo xviii el tamaño de los hogares de Santa Catarina, sufrió fuertes cambios (cuadro 1). La composición entre 1779 y 1788 fue entonces mucho menor y osciló entre 2.7 y 3.8 miembros por hogar. Esto significa una reducción de más de un miembro por familia, atribuible a la inmigración que generó una proliferación de estructuras domésticas reducidas.

En un estudio basado en el censo de 1811 sobre las vecindades situadas al norte de la Alameda (parroquias de Santa Ana y Santa Veracruz) se encontraron resultados muy semejantes a los aquí expuestos. Había 37% de personas que no eran nativas de la ciudad y el promedio de miembros por familia era de 3.63 personas.<sup>2</sup>

En el caso de los indios de los territorios anexados a Santa

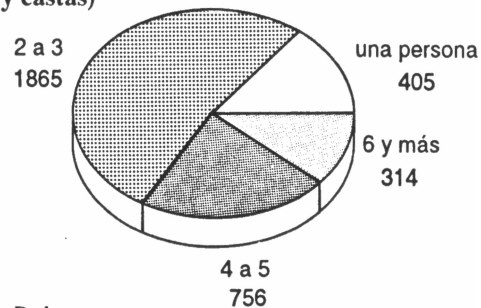
en tanto que 85% de la población residía en hogares con 5 o más personas; en 1683 la primera cifra fue 69% y la segunda, 72 por ciento.

<sup>2</sup> Seminario de historia urbana, 1976: 70.

GRÁFICA 1

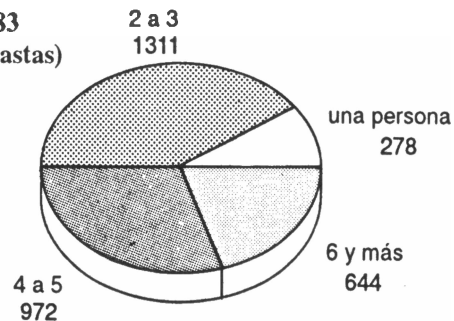
(Españoles y castas)

**Familias 1779**  
(Criollos y castas)



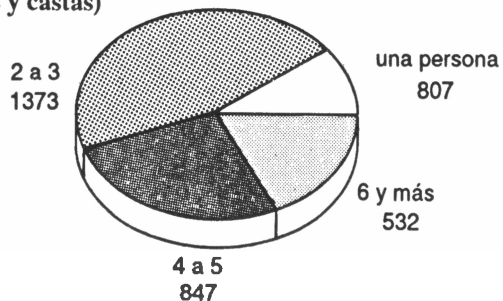
FUENTE: ASC, Padrones.

**Familias 1783**  
(Criollos y castas)



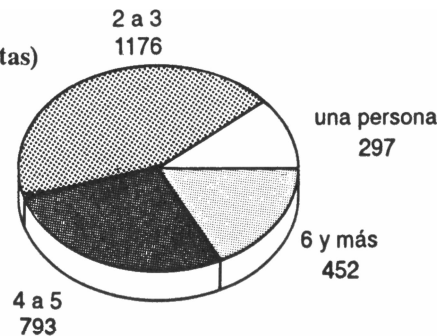
FUENTE: ASC, Padrones.

**Familias 1786**  
(Criollos y castas)



FUENTE: ASC, Padrones.

**Familias 1783**  
(Criollos y castas)



FUENTE: ASC, Padrones.

Catarina con la reforma parroquial de Lorenzana, las familias presentan tamaños semejantes a los de Santa Catarina en el siglo xvii, cuando la inmigración no había alterado la composición familiar. El tamaño medio de las familias indígenas entre 1779 y 1788 osciló entre los 3.5 y 4.7 miembros (cuadro 2).

Los padrones de fines del siglo xviii nos permiten conocer la dinámica habitacional de las unidades domésticas en la zona de criollos y castas, lo mismo que en la zona indígena.

En la primera, en 1779 casi 13% de los hogares empadronados se compone de una persona (gráfica 1), y 66% de todas las residencias tiene tres miembros o menos en total. Contrario a lo que sucedía en el siglo xvii, ahora las familias de seis y más personas apenas alcanzan 10% del total y son claramente identificables en el terreno, pues se trata de las familias de la élite y de las familias de panaderos. A lo largo del decenio, según los recuentos de 1782, 1785 y 1788, esta distribución familiar no varía mucho.

Si se tiene en cuenta que tanto el número de hogares como la población total de la parroquia presentan variaciones, las distribuciones similares de los hogares de Santa Catarina cobran mayor importancia, pues en medio de cambios considerables propiciados por la mortalidad y la inmigración, la población mantiene casi intactos sus patrones residenciales.

Para los indígenas de Tepito, La Concepción y La Magdalena, los resultados son un tanto distintos (gráfica 2). Las familias de un solo miembro representan (en los mismos años de 1779, 1782, 1785 y 1788) 6, 2.7, 7.6 y 3.6% respectivamente; mientras que las familias indígenas de seis o más personas alcanzan proporciones mucho más importantes: 28% en 1779, 15% en 1782, 26% en 1785 y 25% en 1788. Se advierte además que 41% de los hogares naturales tienen cuatro o más integrantes en 1779; en 1782, 63%; en 1785, 57%, y en 1788, 55 por ciento.

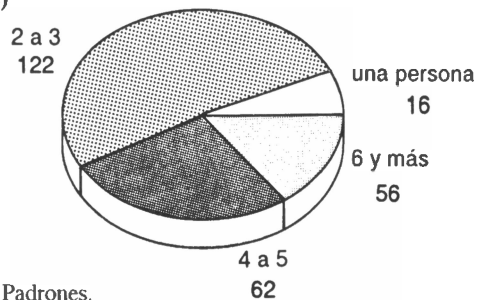
La tendencia de la zona central de la parroquia —que está atrayendo población— a presentar tamaños de familia reducidos queda mejor delineada con el análisis de la composición interna de los hogares censados, diferenciando el número de integrantes por sexo<sup>3</sup> (gráficas 3 y 4).

En 1779 las zonas de criollos y castas de Santa Catarina tenían 7% de hogares formados por hombres solos; 9% tenía una mujer

<sup>3</sup> Véase el apartado “Chichiguas ...” en este capítulo.

GRAFICA 2

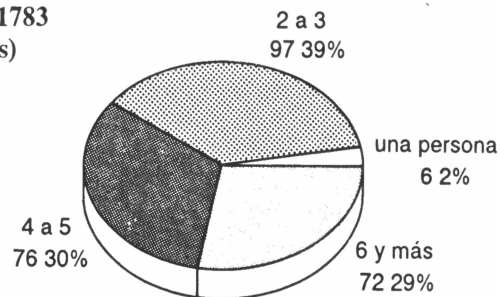
**Familias 1779  
(indígenas)**



FUENTE: ASC, Padrones.

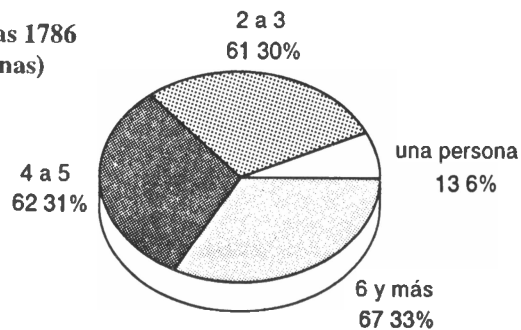
(Indígenas)

**Familias 1783  
(indígenas)**



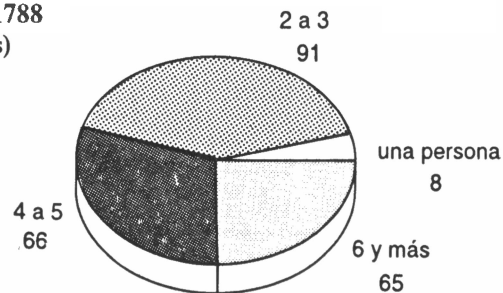
FUENTE: ASC, Padrones.

**Familias 1786  
(indígenas)**



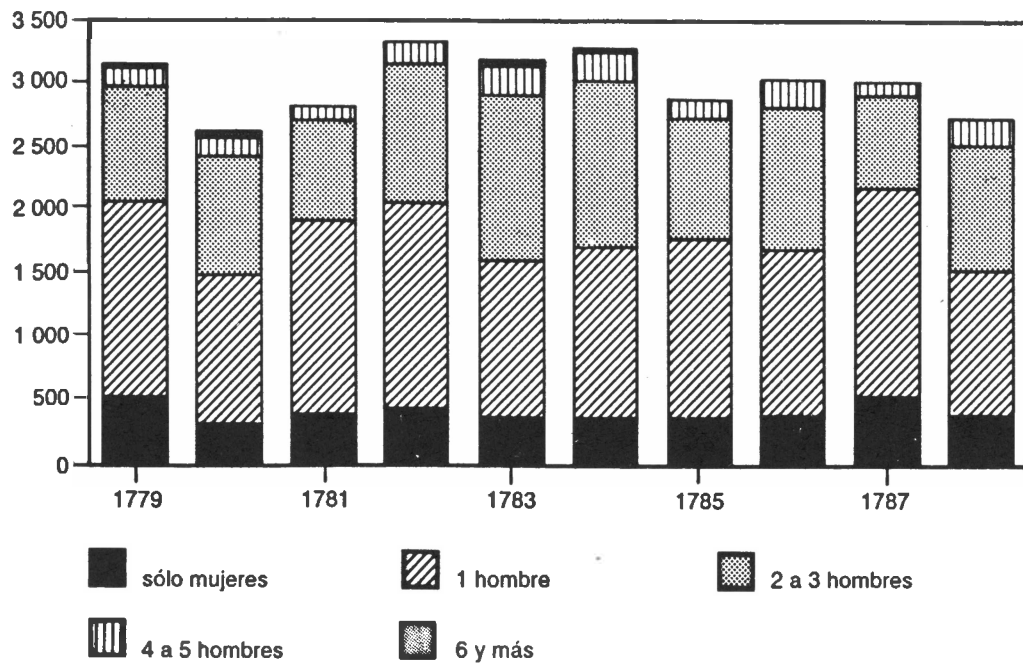
FUENTE: ASC, Padrones.

**Familias 1788  
(indígenas)**



FUENTE: ASC, Padrones.

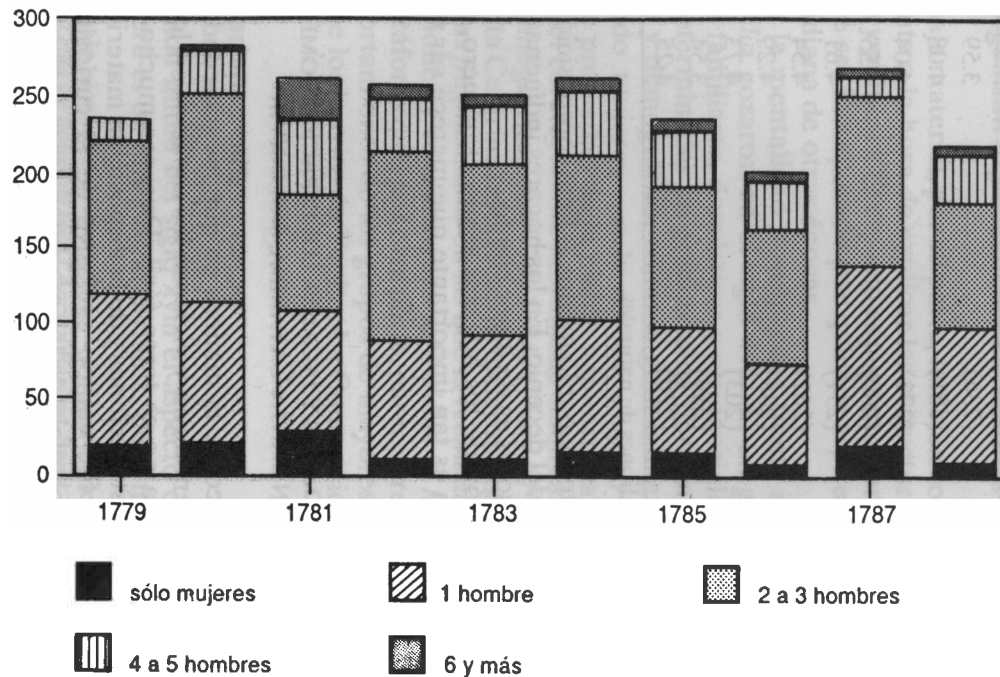
GRÁFICA 3  
**Hogares**  
 (Número de varones por familia)



FUENTE: ASC, Padrones.

**GRÁFICA 4**  
**Hogares**  
**(Número de varones por familia)**

Indígenas



FUENTE: ASC, Padrones.

**CUADRO 2**  
**Familias indígenas de Tepito y Apahuastlán**  
**(Tamaño medio, siglo XVIII)**

<i>Año</i>	<i>Familias</i>	<i>Tamaño medio</i>
1779	(236)	3.59
1780	(281)	4.08
1781	(273)	4.04
1782	(260)	4.55
1783	(251)	4.61
1784	(262)	4.54
1785	(238)	4.29
1786	(203)	4.73
1787	(259)	3.54
1788	(220)	4.25

FUENTE: ASC, Padrones de naturales.

y el 84% restante tenía por lo menos 2. Esta composición tampoco cambió a lo largo del decenio. En los hogares indígenas la proporción de hombres solos es de 4 por ciento.

La composición de los hogares según el número de mujeres en Santa Catarina es tan importante que merece ser tratada por separado.<sup>4</sup>

#### CASAS, VECINDADES Y JACALES: LOS ESPACIOS DOMÉSTICOS EN SANTA CATARINA, SIGLO XVIII

El análisis histórico de la manera en que las sociedades que nos antecedieron entendieron y vivieron los espacios en los que tuvo lugar su existencia no es tarea fácil. Durante mucho tiempo, el estudio de las construcciones y de la disposición material de casas, edificios y calles fue campo exclusivo de la curiosidad de los arquitectos y la nostalgia de los cronistas. Para los historiadores, el conocimiento de las construcciones habitacionales de antaño era importante en cuanto historia del arte, o bien simplemente por constituir “el marco de la vida material, el escenario en el que se desarrollaba la historia”.

<sup>4</sup> Véase el apartado “Chichiguas...”, en este capítulo.



El análisis del espacio urbano y habitacional de épocas pasadas ha recibido la atención de los historiadores sólo en fechas relativamente recientes, donde se ha puesto de manifiesto el carácter histórico, es decir cambiante, de la forma en que los hombres organizan espacialmente las distintas actividades de su vida.<sup>5</sup>

El paisaje material, por su parte, también constituye un fuerte determinante a la hora de explicar las estructuras habitacionales, domésticas y públicas. El espacio es pues una variable interactuante que debe ser incorporada por quienes aspiren a dar cuenta de la vida cotidiana de otras épocas.

Si bien la mentalidad novohispana frente a conceptos como *casa* y *familia* gozaron en el siglo XVIII de un gran consenso, las estructuras familiares, domésticas y residenciales particulares estuvieron determinadas en gran medida por fenómenos de orden económico y demográfico, como la gran inmigración de jóvenes —sobre todo mujeres— a la ciudad, el bajo nivel de vida, el régimen de propiedad de la planta habitacional, la estructura de empleo en el curato, la alta mortalidad habitual y los embates de las crisis demográficas de 1779, 1784, 1786 y 1797.

En Santa Catarina tales factores hicieron posible el surgimiento de *familias fragmentadas* en las que la *vecindad* cumplía muchas de las funciones y solidaridades atribuidas al *hogar*, la *casa* y la *familia*, metáforas que, por otra parte, parecen regir eficientemente el comportamiento de los grupos de mayores recursos y de los indígenas de los barrios de Tepito, La Concepción y Apahuastlán.

### El paisaje urbano: calles y casas<sup>6</sup>

En la segunda mitad del siglo XVIII el aspecto que presentaba la parroquia era el de una planta dividida, pues tenía, por un lado,

<sup>5</sup> El trabajo pionero más importante —a nuestro juicio— es el de Philippe Ariès, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Seuil, 1960 (trad. castellana, 1987).

<sup>6</sup> La descripción del paisaje físico exterior se hizo tomando como base un plano en perspectiva impreso en 1760 y elaborado por Carlos López, y delineado por Troncoso, el cual tiene la ventaja —para la parroquia— de que presenta la ciudad de oriente a poniente [véase el anexo].

El plano se encuentra en *Memorias de las obras del sistema...*, 1975: v. I. El apartado sobre la arquitectura habitacional fue elaborado sobre un estudio *in situ*

un sector que la hacía prácticamente idéntica en sus casas y edificios al centro de la ciudad.

Mientras que, por otro lado, contaba con un sector más bien identificable con los arrabales — sobre todo al norte y al poniente — que llamó en más de una ocasión la atención de funcionarios y viajeros por la miseria y sordidez de su paisaje.

Las mejores casas de la parroquia se ubicaban en las márgenes de la acequia que corría en dirección poniente-oriente por la plaza y chapitel del convento de La Concepción, las casas anexas al templo de La Misericordia, el huerto y las espaldas del convento de Santo Domingo, la casa del Apartado y el convento de los carmelitas descalzos, hasta desembocar en la compuerta vieja del albarradón de San Lázaro.

La acequia, situada a una cuadra de la iglesia de Santa Catarina, había servido de línea divisoria entre los territorios de la parroquia y los del Sagrario. Las tres manzanas — de Santo Domingo al Carmen — que quedaban del lado norte de la acequia, y que incluían algunas de las mejores edificaciones de Santa Catarina, le habían sido adjudicadas apenas en 1769.

Todas estas construcciones eran de dos pisos y uno de sus mayores privilegios era el de estar ubicadas al pie de las acequias, que servían de desagüe directo, y de las tuberías, que llevaban el

---

de las construcciones que aún quedan en pie sin muchas modificaciones posteriores. Se consultaron además planos del curato en el siglo XVIII que se conservan en la mapoteca de la Coordinación Nacional de Monumentos Históricos en el ex convento de Churubusco.

La relación de éstos es la siguiente (de acuerdo con la nomenclatura actual):

Nicaragua 1-3 esquina con Brasil  
 Nicaragua 15  
 Nicaragua 37  
 Nicaragua 67  
 Perú 100  
 Perú 102  
 Perú 104  
 Apartado 1-4 esquina con Argentina  
 Apartado 12  
 El Carmen 74  
 Brasil 84  
 Brasil 74  
 Ecuador 8  
 Ecuador 10  
 Paraguay 44 esquina con Brasil

*agua delgada* de la caja de La Mariscala, abastecida por el acueducto de Santa Fe-La Tlaxpana.

La mayoría de ellas contaban con su propia fuente privada y eran — junto con el convento dominico y el carmelita — las principales beneficiarias del agua dulce que conducían estas redes.

El centro de la parroquia lo configuraban viejas edificaciones conocidas como *vecindades*, que se concentraban sobre todo alrededor de la Lagunilla y en el costado norte de la iglesia parroquial. Algunas de ellas también se hallaban al pie de la calle real entre Santa Catarina y la parroquia de Santa Ana.

Así, la zona donde predominaban las casas de vecindad al igual que casas particulares pequeñas y modestas, quedaba al borde de la segunda acequia que atravesaba la parroquia y que corría en la misma dirección (poniente-oriente) y que servía de frontera entre la ciudad de españoles y los barrios indios.

Éstos se ubicaban, por ende, en la ribera norte de la acequia mencionada y sus casas habitación estaban menos concentradas. San Francisco Tepito, La Concepción Tequipehuca, Santa Lucía, La Magdalena y Apahuastlán eran los nombres de los pequeños núcleos situados en los salitrosos terrenos de la zona. Las edificaciones eran mucho más modestas y la construcción generalizada era el jacal.

La zona indígena quedaba circunscrita por el albarradón de San Lázaro y la calzada de Guadalupe, además de la acequia ya señalada.

De esta manera, Santa Catarina tenía representadas todas las edificaciones habitacionales de la ciudad: casas fuertes señoriales, vecindades enormes y jacales esparcidos en los terrenos estériles desecados.

A excepción del convento del Carmen no había ninguna otra construcción conventual. Santa Catarina era una planta en la que sólo se fincaban casas seglares.

Desde el punto de vista urbano, la plaza es el principio de la estructura del barrio. La plaza de Santa Catarina, así como las demás plazas, tenía como fin servir de mercado, por lo que carecía de árboles o zonas jardinadas. Enfrente se encuentra el templo parroquial, centro de actividades religiosas, corporativas y comunitarias.

El abastecimiento material del barrio se tenía en la plaza, en la cual existían barracas y puestos para tal fin. De una fuente con

llave la plaza recibía el agua por medio de una tubería de barro, procedente del acueducto de Santa Fe-La Tlaxpana. Estas tuberías tenían diferentes nombres según sus diámetros: de toro, de naranjas, de limones y de paja.

Hospitales y conventos, así como las principales casas como la del Apartado y el convento del Carmen, contaban con suministro de agua por medio de este tipo de tubería de barro.

Las demás casas más modestas, las vecindades y los corrales de indios, se abastecían de agua por medio de los aguadores que la llevaban de la fuente a domicilio.

El trazo de las calles está dado por las acequias que corren a lo largo y ancho del barrio, lo cual le da cierta irregularidad.

La acequia de la calle del Apartado corresponde a la traza original de la ciudad que marcaba el límite norte en el siglo xvi.

Las acequias servían de drenaje a cielo abierto tanto de algunas calles como de algunas casas que se encontraban a la orilla o en algunos casos, como en el convento del Carmen, que cruzaban por ellas.

La mayor parte de las casas de criollos eran semejantes en cuanto a su disposición y distribución, variaban solamente en su tamaño y cantidad de locales y accesorias para renta de acuerdo con la riqueza de sus dueños. En general, las casas de esta zona las podemos considerar casas de productos, pues rentaban la parte baja para comercios, almacenes, bodegas y accesorias para talleres y habitación.

En la planta baja y hacia la fachada, a los lados del zaguán se encontraban varias accesorias de las llamadas de "taza y plato". Éstas consistían en un local que daba a la calle, que servía de pequeño taller y venta de los productos que ahí se confeccionaban, y un entresuelo en el que habitaban el artesano y su familia.

Con el producto que se obtenía de la renta de estas accesorias, se ayudaba al sostenimiento de la casa. El resto de la planta baja constaba por lo general de una cochera, un patio al que se llegaba por el zaguán y al que daban la escalera, algunas bodegas y en ocasiones el despacho del señor de la casa. También había un pasillo que conducía a la azotehuela y a las caballerizas que estaban al fondo junto con los retretes o comunes.

La azotehuela daba acceso a la despensa y a los cuartos de sirvientes o parientes de la familia.

En la parte superior se desarrollaba la vida familiar y doméstica

de la casa. En este piso se encontraba un corredor en tres de los lados del patio, uno de los cuales daba al muro ciego de la colindancia y los otros conducían a la cocina, a la sala, al gabinete o estudio y a la asistencia a través de la cual se pasaba a la recámara. Éstas por lo general estaban pegadas al patio sin acceso directo del corredor. La existencia del comedor es poco frecuente. Muy probablemente los alimentos se tomaban en la sala o en las habitaciones colocando mesitas a base de una tabla y dos caballetes.

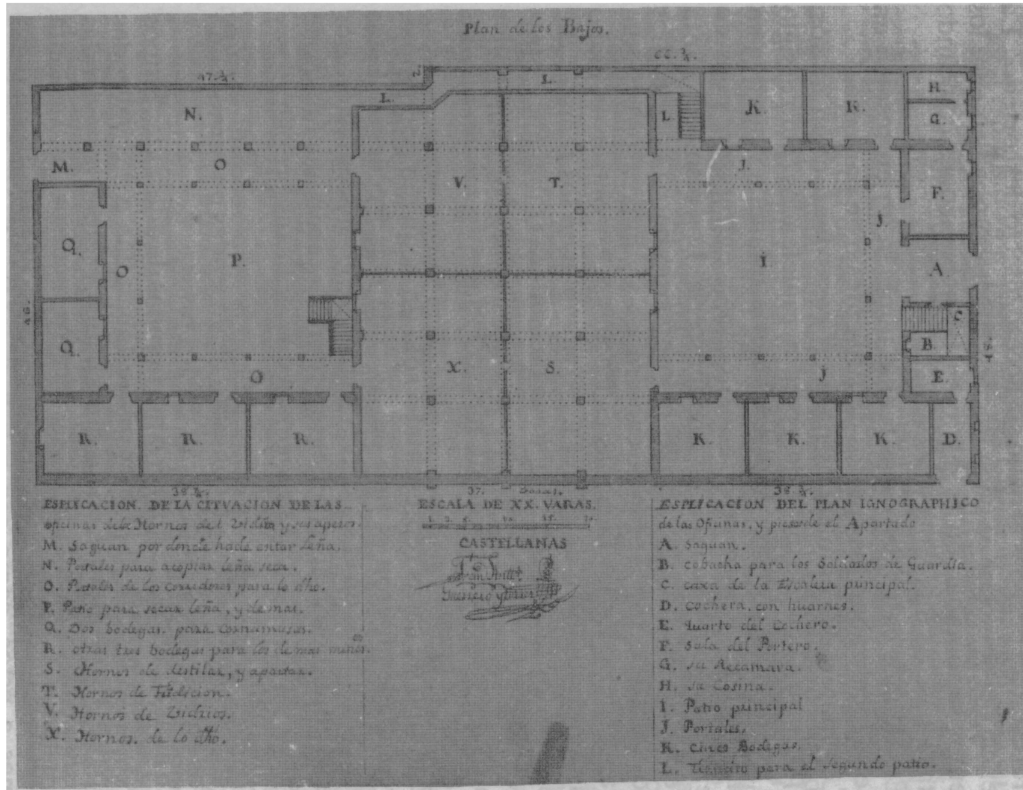
En algunos casos, las casas tenían también un entresuelo en el que se localizaban los cuartos de sirvientes o de parientes.

Los materiales empleados para las casas fueron: en muros, mampostería a base de tezontle o piedra, rajueleados (para el siglo xviii) y aplanados o enladrillados. Cantería aplanada y pintada en jambas, dinteles y cornisas. En los techos y entrepisos, vigas de madera con tabla y relleno de mampostería. Los pisos de planta baja eran de piedra, de ladrillo o losetas de barro cocido. Los marcos de los portones eran de cantera, en algunos casos labrada, de gran belleza. En las fachadas es frecuente encontrar un nicho con un santo también de cantera. No faltaban en los remates del techo superior las gárgolas, algunas de cantera trabajada y otras simples tubos de plomo, para desaguar los techos. Los barandales de balcones y escaleras eran de hierro forjado, lo mismo que las rejas de las ventanas.

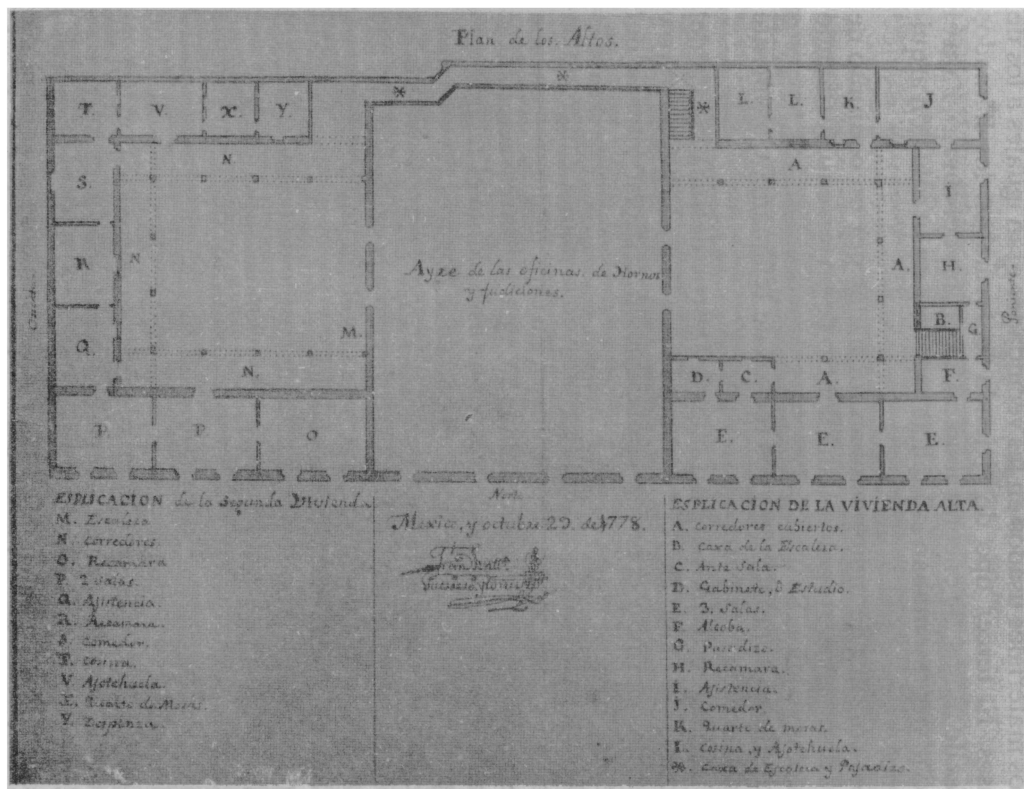
Este tipo de casas representaba sólo un pequeño porcentaje. Las vecindades fueron el tipo de vivienda más frecuente. Éstas tuvieron sus inicios en el siglo xvi y fueron de gran aceptación, por lo que se difundieron ampliamente. Representaban una fuente de ingresos para instituciones religiosas que eran sus propietarias y las alquilaban.

Las vecindades eran un conjunto de viviendas en torno a uno o varios patios; casi siempre eran de dos pisos.

En ellas convivían, a querer o no, familias de diferentes grupos raciales. Enfrente, en el primer piso estaban una o dos viviendas principales. En el interior, en los otros patios, estaban las viviendas de un solo cuarto para familias de escasos recursos. En la planta baja, además de este tipo de viviendas se localizaban los servicios comunes a éstos, como son caballerizas, lavaderos, retretes y cocina. Es curioso notar que en los planos de vecindades de la época no aparece señalada la localización de estos servicios, lo cual nos indica la poca importancia que se les daba.



Plano del apartado, 1778, planta baja, AGN, Catálogo de ilustraciones 498



Plano del Apartado, 1778, planta alta, AGN, Catálogo de ilustraciones 499

En las fachadas se encontraban accesorias de taza y plato a los lados del zaguán. Aunque en éste se albergaran habitaciones humildes, siempre se notaba una gran dignidad en la fachada, protegida por un nicho que albergaba una virgen o un santo.

Los materiales usados en las vecindades eran iguales a los de las casas. El tercer tipo de vivienda lo formaban los llamados *corrales* de indios. Se encontraban en las orillas del curato. Para el siglo XVIII ya presentaban influencia española en su solución arquitectónica.

Los corrales de indios estaban formados por un conjunto de jacales dispuestos irregularmente dentro de un terreno, formando callejuelas y patios. Se usaba el adobe aplanado en muros, los pisos eran de tierra compactada y los techos de tejamanil, claramente de construcción más perecedera y pobre.

Entre las casas más importantes del barrio destaca la casa del Apartado. Un plano de 1778 elaborado por Francisco Guerrero y Torres nos permite conocer la disposición espacial interna del inmueble.

En esta casa podemos ver dos zonas: en la planta alta, zona de habitación y en la zona baja de trabajo. En ésta última se separaba el metal procedente de las minas lo que le da características propias y especiales, así podemos ver en esta planta el zaguán que da al patio principal, éste tiene un corredor por tres de sus lados, al que dan, de un lado la casa del portero y del otro, la escalera y la cochera que también tiene acceso directo a la calle. Debido a la riqueza de lo que allí se trabajaba, había también una covacha para los soldados de guardia y cinco bodegas.

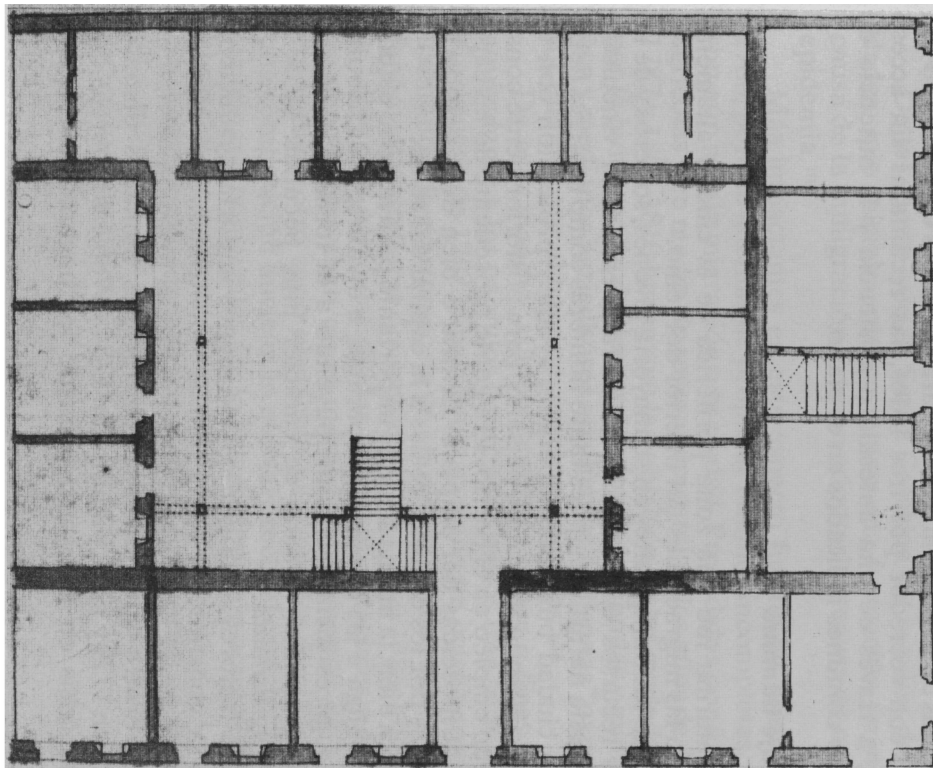
Al fondo del patio se encuentra un pasillo de tránsito hacia el segundo patio y una escalera para las viviendas superiores.

El corredor también da acceso a los hornos de fundición, de vidrios y de destilado y apartado, que se encuentran en cuatro grandes salones y tienen acceso al patio de trabajo. Este patio tiene un zaguán de servicio que da al oriente, un corredor por tres de sus lados al que dan cinco bodegas, y las entradas a los hornos.

En la planta alta se encuentran dos viviendas: la primera al poniente y la segunda al oriente. A la del poniente se llega por la escalera al corredor cubierto; éste rodea por tres lados el patio principal que conduce a las diferentes habitaciones que se marcan en el plano como tres salas; una de ellas con alcoba y gabinete.

El corredor también conduce a la asistencia y ésta a la recá-





Plano de vecindad, 1792, planta baja, AGN, Catálogo de ilustraciones 4790

mara. El comedor que se encuentra en la esquina no tiene acceso directo, sino a través del cuarto de mozas. A la cocina y a la azotehuela se entra por el mismo cuarto de mozas.

A la segunda vivienda se llega, por un pasillo, al patio posterior y presenta una solución arquitectónica semejante a la de la primera.

En estas casas podemos notar características típicas como son el patio con corredor por tres lados, las recámaras sin acceso directo, a través de una antesala o asistencia y la ausencia de retretes o comunes indicados en el plano.

### El paisaje humano

Santa Catarina fue una zona periférica de la ciudad altamente sensible a las migraciones del interior del reino.<sup>7</sup>

Siendo los inmigrantes en su mayoría jóvenes, solteros y de no grandes recursos económicos, no es raro encontrar vínculos y redes de esta naturaleza, pues tanto hombres como mujeres llegaban a la ciudad buscando albergue, ayuda y protección con un pariente o cuando menos un paisano, para posteriormente conseguir algún empleo en el barrio. Era gente procedente de las capas rurales desposeídas del altiplano central o bien de las ciudades conectadas por los caminos reales a la capital del reino.

Ahora bien, la inmigración es importante para nuestro estudio porque obliga a las familias a separarse, a dividirse y distribuirse en dos lugares distantes, contribuyendo a la formación de una estructura familiar urbana de carácter muy peculiar: la de la *familia fragmentada*.<sup>8</sup>

Otros factores demográficos no menos importantes hicieron posible la constitución de la *familia fragmentada*: las crisis de mortalidad de 1779, 1784, 1786 y 1797.<sup>9</sup> Las principales víctimas de estos brotes epidémicos fueron grupos humanos distintos: párvulos en 1779 y 1797, y adultos en 1784 y 1786; las repercusiones de estas crisis en la composición de los hogares fueron muy

<sup>7</sup> Cit. capítulo II, apartado "La inmigración".

<sup>8</sup> Arlette Farge, en su trabajo sobre familias urbanas parisinas "Familias. El honor y el secreto", encuentra migrantes con familias fragmentadas muy similares. El trabajo forma parte del volumen III de la *Historia de la vida privada*, dirigida por Philippe Ariès y Georges Duby, pp. 581-617 (trad. castellana, Taurus, Madrid, 1989).

<sup>9</sup> Cit. capítulo II, apartado "Las crisis demográficas..."

severas, sus resultados se pueden adivinar fácilmente: huérfanos, abandonados, expósitos, arrimados, allegados, viudos y viudas.

Familias que, en virtud de las bajas de sus miembros, tuvieron que reagruparse a la manera de los inmigrantes: alojarse con un pariente o conocido, recibir a un ahijado huérfano, recibir a una viuda como arrimada.

De tal suerte que en Santa Catarina las familias de las vecindades, que inicialmente no tenían una formación *fragmentada* a causa de la inmigración, podían adoptarla a causa de una violenta epidemia.<sup>10</sup>

Más impactantes en este aspecto fueron las crisis de 1784 y 1786, porque además de propiciar familias incompletas, estimularon aún más la migración a la ciudad. Precedidos por fuertes crisis agrícolas y en medio de severas epidemias, los años de 1784-1786, 1787 y 1809-1810 hacen que la población de las ciudades aumente por la inmigración de desempleados de haciendas y minas, pequeños y medianos agricultores arruinados, indígenas "expulsados de sus pueblos por el hambre, vagos y mendigos".<sup>11</sup>

De esta manera, si bien la viruela cobra a fines de 1779 el equivalente a los párvulos bautizados en los tres años anteriores, para enero de 1782 la parroquia ya tiene un incremento de 2 000 habitantes, la gran mayoría de ellos llegados de fuera de la ciudad; fenómenos similares ocurren en 1784-1785 y 1786-1788.

Por otra parte, las rígidas endogamias raciales y sociales que en general privaban en el mercado matrimonial de la ciudad<sup>12</sup> constituían otro serio obstáculo para que las familias adoptaran una composición nuclear, lo que favorecía el carácter inestable de los hogares conyugales. En la misma dirección actuaba el desequilibrio del mercado matrimonial de la capital.<sup>13</sup>

La ilegitimidad, entre 20 y 30% de los bautizados anuales, por ello, más que ser una causa de la familia fragmentada, es un indicador más de ésta.

<sup>10</sup> Sobre la virulencia de estas crisis epidémicas en la ciudad de México en general, véase el trabajo de Cooper, 1980.

<sup>11</sup> Florescano, 1969: 156.

<sup>12</sup> Cit. capítulo III.

<sup>13</sup> Cit. capítulo II, apartado "La inmigración".

### **Familia y vecindad: las dimensiones de la convivencia cotidiana**

Sin embargo, la familia [urbana] no vive metida en sí misma; fragmentada, diseminada y, pese a ello, unida, está continuamente “expuesta” y no goza de ninguna intimidad, en el sentido en que podemos entenderlo actualmente. Su apertura es proporcional a su imposibilidad de bastarse a sí misma.<sup>14</sup>

Una fuente de valor inapreciable para la historia de los padrones habitacionales y las estructuras familiares de esta época es la de los padrones eclesiásticos de la parroquia, que nos permiten precisar con nitidez estos aspectos. Entre 1778 y 1788, en los primeros meses de cada año, el párroco — Juan Antonio Bruno — levantó junto con sus vicarios 11 padrones de su feligresía, registrando casa por casa el número de habitantes y separando la población blanca y mestiza antigua de la indígena recién incorporada a la parroquia.

Más allá de los resultados demográficos de los padrones es muy importante destacar su valor como fuente cualitativa. En Santa Catarina los censores eclesiásticos a menudo añadían a la información de sus feligreses algunos informes marginales sobre la ocupación, el estado matrimonial (muchos estaban amancebados) y a veces sobre el carácter individual de estas personas. Por ello la descripción que el párroco y sus ayudantes hicieron de sus feligreses y de las casas del curato constituye un gran apoyo para abordar la vida cotidiana del barrio y sobre todo las relaciones entre el cura y los fieles.

Así, en 1779 el padre Bruno tuvo el cuidado de señalar precisamente dónde vivían las tres mujeres que estaban “depositadas” en la parroquia, una de ellas “Mariana Luz, india depositada para casarse”. Igualmente señaló a todos aquellos que no se saben sus apellidos, hecho ciertamente común en las vecindades del centro de la parroquia.

Hubo casos extremos de padres y madres que dicen ignorar los nombres de sus hijos pequeños; el colmo de ellos “José Medrano alguacil con un hijo que no sabe su nombre”.

El cura indicó dónde vivía Bernarda, una mujer que por algún delito había estado “retraída” en la iglesia parroquial, y también anotó a todos los que, siendo indios, vivían en la zona de españoles

<sup>14</sup> Farge, Arlette, en Ariès-Duby, 1989: III, 585.

y castas, junto a los que siendo españoles y castas, vivían en la zona indígena.

Aunque su representación numérica no era realmente importante, esta doble transgresión indica cuánta distancia separaba a las leyes urbanas coloniales de la realidad.

Aparecen también los indios de San Sebastián reticentes a aceptar su nueva parroquia, aunque no son los únicos en protestar; otros mestizos y españoles hacen lo propio con la Santa Veracruz o el Sagrario, como don Manuel Quirós, quien “no quiso decir ni su nombre, ni el de su mujer, dice ser de Catedral”. En el padrón también encontramos las discrepancias entre el declarante y el censor sobre todo en materia de estado matrimonial.

Así, el párroco señaló al margen de “María Antonia Gómez doncella” la frase “digo soltera”, descartando el *status* postulado por la mujer. Otros aparecen mostrando poco respeto al cura, como los indios José Antonio y Juan José, a quienes se señala como “altaneros”.

Muy importante en la geografía parroquial fue para el cura anotar los puntos que servían de referencia a la comunidad, alguna casa dedicada a algo en especial como la de las *Chilaquileras* en el barrio indio de Tepito, el *Apartado*, o la *Real Fábrica de Cigarros* frente a la iglesia. Se señalan también las casas importantes, el oidor Villaurrutia, las familias Fagoaga, las familias de los ministros del curato y la del alguacil mayor. Asimismo se menciona algunos oficios como el de “naipero, dorador, tintorero, boticario, cirujano, zapatero, claverero (llavero o custodio), chichigua (nodriza), cochero, molendera, panadero, herrero, carbonero, cuetero [cohetero], el maestro tejedor de rebozos”.

El padre Bruno ubicó igualmente los lugares sociales de reunión y convivencia de la feligresía: las tres pulquerías, dos vinaterías, y varias tocinerías, figonerías, almuercerías y atolerías; los establecimientos especializados y únicos en la parroquia: la platería, la hojalatería, la alhóndiga, la sombrerería y la barbería. Mención aparte merecen la “Alquiladuría de ropa y la plaza de Santa Catarina”.

En el padrón aparece un sinnúmero de anotaciones sobre el tipo de casa en que residían los fieles. Varias son las vecindades de uno dos y hasta tres patios, con sus accesorias, cuartos, corrales y cobachas, una suerte de cuartos pequeños que albergaban una o más familias de por lo general cuatro o cinco personas.

Casi invariablemente las vecindades pertenecían a un templo y en ocasiones su renta estaba destinada a un culto particular. Así la Cofradía de la Preciosa Sangre de Cristo de Santa Catarina tenía en propiedad inmuebles de esta naturaleza, lo mismo que casas para arrendar a familias con más recursos. Había también vecindades y casas propiedad de la parroquia, cuya renta era destinada al culto del Santísimo Sacramento. Otras vecindades eran propiedad del convento de La Enseñanza o de La Casa de Cuna.

Las vecindades eran identificadas por el nombre de los templos propietarios, los cuartos y aun las covachas eran arrendados por separado, por lo que era común encontrar un cuarto vacío seguido de uno con seis o siete habitaciones. En la vecindad de la Casa de Cuna, por ejemplo, había 12 cuartos — 2 vacíos —, 2 corrales, 3 accesorias, y vivían 63 personas. Esto es, 4.2 habitantes por cuarto ocupado. En la de La Enseñanza vivían 52 personas en 12 cuartos y accesorias, o sea 4.3 personas por cuarto. En la vecindad del padre Bolea vivían 58 personas en 12 cuartos (4.8 por cuarto).

La más grande en la parroquia era una vecindad ubicada frente al Apartado. Tenía 88 personas en 16 cuartos, 2 corrales y 3 accesorias, es decir, 4.19 personas por cuarto.

Las casas de Santa Catarina para habitación de particulares estaban también en manos de templos, conventos o bien altares o colaterales de un santo o virgen en especial. Entre ellos estaban el convento de Santa Catalina de Siena, el Carmen, y los altares de san Juan Nepomuceno, Nuestra Señora del Socorro, y el del Santísimo Sacramento en la Catedral. No obstante también había particulares que eran dueños de sus propias casas y éstas se identificaban por el apellido de aquéllos. Así, encontramos la Casa de la Parraleña, de la Poblana, de Quijano, de Roldán, de Figueroa, de Garnica. Otras más son conocidas por el sobrenombre que el vulgo les puso, o bien por el oficio o ejercicio del jefe de familia, tales como la Casa de las Palomitas, la de los Cuatro Vientos, la de las Dos Puertas, la del Cantor de la Profesa, la del Sacristán de la Concepción, la del Maicero de la Alhóndiga de Tezontlale y la de Las Golondrinas.

La zona de españoles y castas no representa un conjunto homogéneo en el interior de sus formaciones familiares.

Las grandes casas de la parroquia viven con un gran número de personas contabilizadas por el párroco como “de la familia del

señor o cabeza". Sólo en estos casos predomina la familia troncal, dándose una igualdad entre "hogar, casa y familia".

Así las cosas, las grandes casas de la parroquia coinciden con la imagen de la familia tradicional, en la que los criados y sirvientes forman parte de la familia del dueño de la casa. Por ello, en estos casos el párroco incluye como *familiares* del señor a todos los corresidentes, sean o no parientes consanguíneos o políticos.

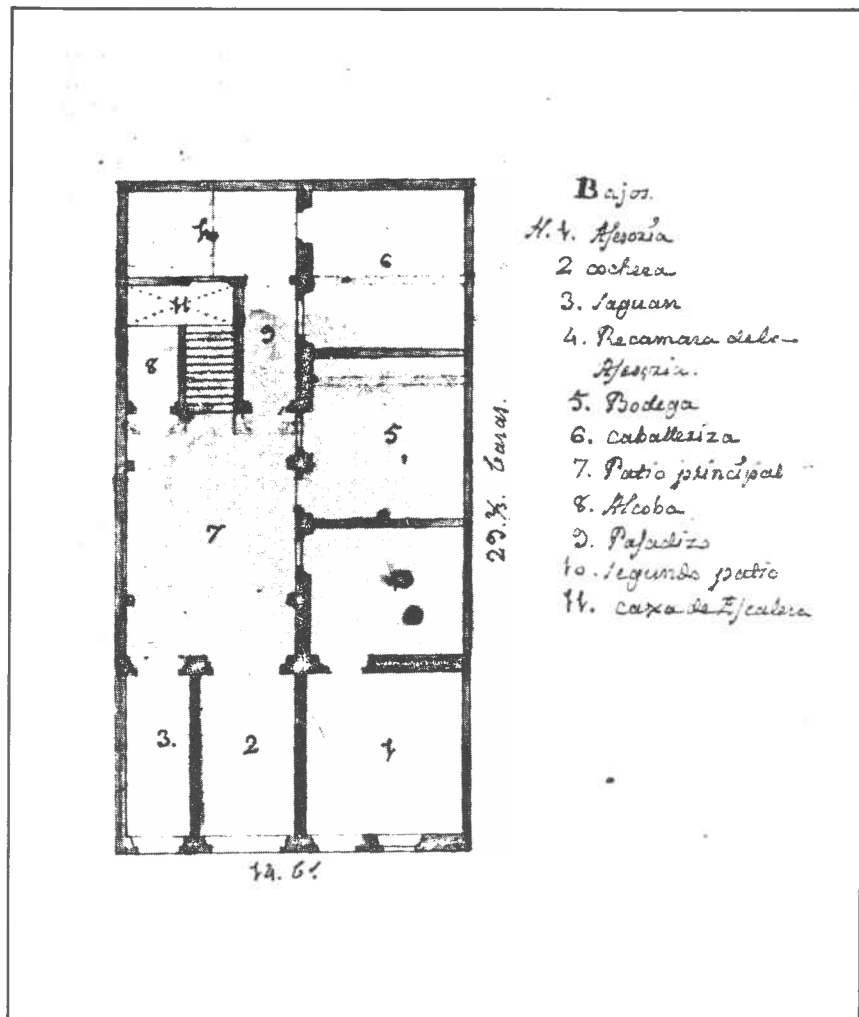
De esta manera, el maestro don Nicolás Salvatierra vive en casa propia con Josefa González, su esposa; sus hijos don Mariano, doña María y doña Petra, el mayor de siete años de edad (lo que no impide que el párroco les dé el tratamiento de don); también son miembros de la familia Salvatierra el indio Manuel, criado, y la doncella india María, arrimada.

En los estratos económicos altos de la parroquia las mujeres también pueden encabezar a sus familias y dirigir la casa; así, también es *cabeza de familia* la viuda de Michelena quien sustenta bajo su techo a sus hijos José y María Ignacia, soltero y doncella respectivamente y a sus criados el mestizo Pedro Avena casado con Basilia y sus hijas, Eufrasia, Bárbara y Agustina.

Lo mismo el bachiller Miguel Galindo y Ávila — miembro del clero medio —, quien sostiene a sus sobrinas María Dávila, María y Nicolasa Galindo, a sus sobrinos Juan y Santiago, a las criadas María del Rosario y Laureana, y a su sirviente Diego Martínez.

Asimismo, don Felipe Barbosa y su mujer doña Magdalena Díaz de Tagle, con sus tres hijos párvulos, sus criadas, las doncellas Isabela, Cecilia, Juana y Micaela, o sus criadas solteras, Juliana y María Manuela, su chichigua Manuelita, y sus criados José Mariano y Miguel.

Mas claro es el ejemplo de la familia de don Francisco Fagoaga y Arozqueta, primer marqués del Apartado, casado con doña María Magdalena Villaurrutia; con sus hijas María Josefa de seis años y Josefa María de cuatro, y con el pequeño Francisco Antonio, aún de pecho; con sus primos Luis Fagoaga, Francisco Alza, José Echeverría y Prudencio de Tarbe, sus cajeros José Ygnacio Ynciarte, Miguel Garbuna, Sebastián Oláuregui, Manuel Joaquín de Zuma y Manuel Tomás de Anduiza; las primas del marqués Ana María Aldaco, Ana Chávez y Ana Barrios; sus costureras Gertrudis y Luisa, sus ocho mandaderas, sus criados Miguel, Cayetano, José María y la esposa de éste con cuatro hijos; y finalmente con los otros tres sirvientes y la sirvienta de la portería.

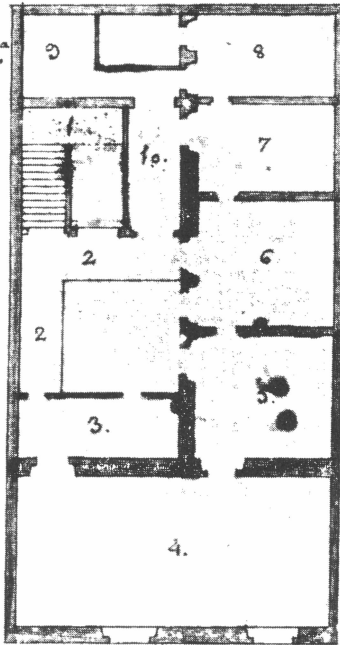


Plano de casa particular, planta baja, AGN,  
 Catálogo de ilustraciones 3095, 1774



Plano de el Hto de una casa por la calle de Tacuba  
 frontera de la Botica, y del Hto. la que linda por uno,  
 y otro lado tambien con casas del Hto.

Planta 4.<sup>a</sup>



- 1. casa de ...
- 2. corredores
- 3. Gabinete
- 4. Sala
- 5. Recamara.
- 6. Oficina
- 7. quarto de mozo.
- 8. Cocina
- 9. Hto. de ...
- 10. Papalizo.

fondo de Norte a Sur con 20.3. Varas.

Calle de Tacuba con 14. Varas

Plano de casa particular, planta alta, AGN,  
 Catálogo de ilustraciones 3096, 1774

*Esto es, 38 personas que dependen del marqués, trabajan para él, viven en su casa y son sus familiares.*

No muy distinta era la familia de don Juan Bautista Fagoaga, el hermano menor del marqués, quien vivía con su esposa María Manuela Leizaur, sus hijas María Manuela, Josefa Jacinta y María Josefa; el ama de llaves doña Juana Ynciarate; la criada Manuela Cabrera, viuda mestiza; María Gertrudis, Francisca, Rosa y Josefa, también criadas; el marido de una de ellas, los cajeros Vicente Arrieta, José R. Arteaga y Manuel Antonio; y finalmente los criados de "escalera abajo" Alejandro, Manuel, José Antonio, Hermenegilda y Rafael. En total, 19 personas en su casa.

Igual puede decirse de la familia del señor oidor don Antonio Villaurrutia, recién viudo en 1778, quien vivía con sus tres hijos, Antonio, Ciro y María Gertrudis, la costurera María Josef, las mozas Manuela, María, Dolores, Bárbara y Gertrudis; los mozos Faustino y Ramón; el portero, su mujer y un infante. Catorce personas de su familia.

Una última gran familia, la de don Isidro Romana y su señora doña Margarita de Hurtado; con sus hijos Mauricio, Andrés y Guadalupe, de 8, 6 y 2 años respectivamente. Sus dos niñas de pecho María Joaquina y María Josefa; las chichiguas de éstas, Petra Celis, mulata soltera y María Manuela, india también suelta. La recamarera, la cocinera, la pilmama, el mozo y finalmente el cochero, todos ellos forman una familia de 14 personas.

Éstas son las grandes familias de la zona central, pero no son las familias más comunes de Santa Catarina.

La formación familiar predominante está compuesta de pocos miembros, quienes a veces no son parientes sino apenas paisanos o conocidos. Hogares formados por familias fragmentadas en los que las figuras de la madrastra, el padrastro, los arrimados, los recogidos y los tíos lejanos son dominantes.

Los indígenas de los barrios, por su parte, tienen una gran ventaja sobre las castas y españoles pobres de la parroquia. No son inquilinos y, aunque sus jacales son las construcciones más pobres, no están sometidos a la convivencia comunal de las vecindades. Cada corral o jacal está separado de los demás.

Las estructuras residenciales y la manera en que una comunidad organiza y vive su espacio están estrechamente relacionadas con fenómenos de carácter económico, demográfico y cultural.

Las diferencias habitacionales en Santa Catarina no daban

cuenta solamente de distintos niveles económicos, sino también de diversas maneras de llevar a cabo las actividades cotidianas en la comunidad. Las casas señoriales del curato representaban fielmente la estructura patriarcal de la familia troncal en la que el jefe de familia, o bien su viuda, constituían el núcleo alrededor del cual giraban cónyuge, hijos, parientes, sirvientes y empleados en general. En estas casas el espacio interior comienza a especializarse en función de las jerarquías que privan en dichas familias extensas, organizadas en derechos y obligaciones de manera vertical y claramente diferenciada.

Así, por muy familiares que sean del señor de la casa, los sirvientes y mozos residen en habitaciones contiguas a los sitios donde ejercen el trabajo para el que fueron contratados. De manera que las mozas viven junto a la cocina, el cochero junto al zaguán y el cajero o maestro de oficio junto a la tienda o taller. Ello, lo mismo para las casas donde la cabeza de familia es un clérigo con buenas rentas que para aquellas dirigidas por comerciantes prósperos o funcionarios acomodados.

El plano de la Casa del Apartado, levantado en 1778 — poco después de ser expropiada a la familia Fagoaga —, ilustra muy bien esta situación. En él se advierte que los guardas y el portero tienen sus habitaciones junto a la puerta, el cochero junto a la cochera, y las mozas justo entre el comedor y la cocina en los altos del edificio.

El apartador y su ayudante debían residir en las recámaras de la planta alta, según las Ordenanzas del Apartado, las que al parecer recogían las costumbres y reglas implantadas por los antiguos dueños, incluida la de iniciar labores a las seis de la mañana.<sup>15</sup> En estas casas señoriales, no obstante el gran número de miembros residentes existía una disposición interior que favorecía cierta privacidad aun frente a los habitantes de más bajo rango familiar.

La parte baja de la casa funciona como “local de la empresa familiar” (esto sobre todo en los comerciantes), lo mismo para atender a la clientela que para almacenar mercancías. La planta alta, por otra parte, está dispuesta con alcobas, recámaras, gabinetes, pasillos, antecámaras y ocasionalmente comedores que hacían posible una cierta intimidad y autonomía.

La arquitectura interior de estas casas ya manifiesta una

<sup>15</sup> Fonseca y Urrutia, 1849: I, 285-296.

búsqueda de comodidad y la privacidad<sup>16</sup> que se traduce en la relegación de los domésticos a habitaciones aparte.

En las vecindades, por el contrario, los distintos componentes de la familia fragmentada (inmigración, sobrepoblación femenina, alta mortalidad, alta ilegitimidad, rigidez del mercado matrimonial, crisis demográficas) dan pie a estructuras familiares menos verticales, donde con frecuencia no hay hombres adultos. Por ello, muchos hogares son encabezados por madres solteras y viudas (verdaderas o ficticias). La familia de las vecindades, siempre bajo continuos cambios y siempre reconstituyéndose, no diferencia el espacio doméstico ni aspira a generarlo como sucede con la familia burguesa. En ello incide el hecho de no tener una casa propiamente dicha, esto es, un inmueble patrimonial habitable. La familia fragmentada vive en departamentos alquilados de un solo cuarto.

Esto no sólo implica el hacinamiento y la promiscuidad, sino también toda una serie de espacios y actividades que se tenían forzosamente que compartir y coordinar con el resto del vecindario. Las letrinas eran comunes a toda la vecindad, el uso y el abastecimiento de agua también, los lavaderos, el patio y el fogón para cocinar.

Estos espacios vecinales comunes indudablemente generaban fricciones y tensiones entre los miembros de la vecindad, pero igualmente creaban lazos afectivos y fuertes solidaridades entre ellos, que por lo general intentaban mitigar la carencia de las ventajas ofrecidas por la familia troncal. La familia popular de esta época — dice Arlette Farge refiriéndose a las familias pobres de París — tiene una característica principal:

que está totalmente influida —y hasta constituida— por sistemas de dependencia ajenos a ella. Su esencia reside en estar diariamente enfrentada a los demás, en una inevitable trama de solidaridades y contrasolidaridades que surgen *de los espacios sociales que está obligada a aceptar*.<sup>17</sup>

El hecho de que sea inquilina siempre y de que sus recursos económicos sean reducidos genera igualmente una solidaridad frente al propietario y al medio que —en general— le es hostil,

<sup>16</sup> Flandrin, 1979: 119 ss. describe procesos semejantes para Francia en la misma época.

<sup>17</sup> Farge, 1989: 585 (las cursivas son mías).

situación nada distinta de la encontrada en el siglo XVIII en los artesanos, menestrales y obreros de Lyon, quienes vivían en alojamientos de alquiler compuestos por una sola habitación.<sup>18</sup>

Esta estructura habitacional, al parecer inherente a los artesanos y asalariados de las ciudades protoindustriales del siglo XVIII, obligaba a que la única función del cuarto ocupado fuera la de *dormitorio*. Los miembros de la familia fragmentada tenían que llevar a cabo el resto de sus actividades fuera de su vivienda con excepción de los artesanos, que vivían en una accesoria y tenían taller y vivienda.

El hecho de que los modelos residenciales de las familias modernas de nuestros días tengan su génesis en los de las familias aristócratas y burguesas del siglo XVIII<sup>19</sup> torna un tanto exótica la imagen de la vida diaria en las vecindades de este periodo.

Sin embargo, debe señalarse que ante una serie de fenómenos económicos, demográficos y culturales, las castas y españoles pobres de la ciudad tuvieron pocas oportunidades, dentro de sus familias fragmentadas, de acatar el modelo monárquico, patriarcal y troncal del hogar predominante en los estratos altos, y que la diferenciación de los espacios habitacionales en términos de interior-exterior, público-privado, no tenían mucho sentido, al igual que las nociones de privacidad e intimidad.

A diferencia de lo que sucedía con las familias acomodadas de Santa Catarina, que ya empezaban un lento proceso hacia la resolución de los espacios cada vez más especializados y cada vez más privados, las familias de menos recursos de la parroquia concentraban el máximo de actividades humanas en un mínimo de espacios necesariamente colectivos.<sup>20</sup>

Los indígenas de las parcialidades adyacentes —por su parte— al no estar sometidos a la migración del interior y al tener jacales que, si bien pobres, estaban aparte, tenían familias pequeñas y casi siempre nucleares, cuya convivencia estaba exenta de las cargas inquilinarias colectivas propias de las vecindades.

Por desgracia, el carácter precario de sus construcciones habitacionales impide seguir el rastro de su vida doméstica.

De esta suerte, las actividades que hoy llamamos domésticas y los espacios familiares de Santa Catarina se organizaban y se vivían

<sup>18</sup> Flandrin, 1979: 122-124.

<sup>19</sup> Flandrin, 1979: 123.

<sup>20</sup> Farge, 1989: 544.

de distintas maneras según la posición económica, rango social, grupo étnico, *status* habitacional y patrones culturales, siempre interactuando y generando a su vez dinámicas de convivencia que producían una gama muy diversa de actitudes y comportamientos colectivos frente a los ámbitos y atribuciones de la casa y la familia.

#### CHICHIGUAS, COSTURERAS Y CIGARRERAS: LAS MUJERES DE LA PARROQUIA

En 1785 Hipólito de Villarroel proponía amurallar la ciudad para —junto con otras medidas— limpiarla de “zánganos” y evitar que llegase más “gente ociosa y perdida”.<sup>21</sup> Atribuía la gran cantidad de hombres y mujeres inmigrados a varias causas, entre ellas el establecimiento en la ciudad de la fábrica de cigarros y la costumbre de contratar mujeres para amas de leche.<sup>22</sup> En el caso de Santa Catarina la migración femenina se dirigió a las partes industriales de la parroquia. La afluencia de mujeres obedece a diversos factores.

El primero se inscribe en el marco de las Reformas Borbónicas. Como es sabido, una de las actividades económicas que la Corona buscó centralizar y monopolizar en este amplio programa de reformas fue la producción y fabricación de puros y cigarros.

En 1766 Carlos III decretó el establecimiento del estanco del tabaco; mientras se realizaba la construcción de la Real Fábrica

se acondicionaron unas casas cerca de la parroquia de Santa Catarina [...] en la fábrica se elaboraban puros y cigarros, de cuyas materias primas, el tabaco, venía de Veracruz. La entrada de estos productos era por el norte, por la calzada de Peralvillo.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Villarroel, Hipólito, *México por dentro y fuera [...], enfermedades políticas que padece la capital de la Nueva España...*, Porrúa, México, 1979, ed. facsimilar 618 p., pp. 253 ss.

<sup>22</sup> *Ibidem*, pp. 247 y 249.

<sup>23</sup> Lombardo de Ruiz, Sonia, *La Ciudadela: ideología y estilo en la arquitectura del siglo XVIII*, UNAM/INE, México, 1980, p. 19 ss.

Sobre la Real Fábrica de Tabaco y la organización del trabajo, véanse los trabajos de Ma. Amparo Ros, *Padrón de indios tributarios de la Real Fábrica de Tabaco*, Seminario de Historia Urbana, DIIH/INAH, México, 1975, y “La Fábrica de Tabaco de México. Siglo XIX”, en *Investigaciones sobre la Historia de la ciudad de México II*, Seminario de Historia Urbana, DIIH/INAH, México, 1975.

A dos calles de la iglesia se instaló la fábrica con entradas separadas para ambos sexos, y a partir de entonces las calles adyacentes tomaron por nombre fábrica de mujeres y fábrica de hombres (véanse mapas).

Así, una medida política terminó acentuando un desbalance que ya se venía presentando entre los contingentes de ambos sexos, la fábrica de cigarros recurrió al empleo masivo de la mano de obra femenina en su intento por reducir los costos de manufactura. A decir de investigaciones recientes sobre la fábrica de cigarros, 43% de los trabajadores a destajo eran mujeres. Las condiciones de trabajo eran más desventajosas para las empleadas que para los empleados, lo mismo en las cargas laborales como en el pago a destajo de éstas.<sup>24</sup>

La presencia de cigarreras y cigarreros en los documentos de la parroquia es bastante notoria, esto incluso en la vida de las corporaciones religiosas de Santa Catarina. De manera indirecta la instalación de las fábricas de tabaco estimuló igualmente la venta de alimentos y bebidas en la parroquia.

Otro gran empleador de mujeres es sin duda el grupo criollo-residente de Santa Catarina, compuesto por grandes aristócratas en su cúpula (las familias Fagoaga, el oidor Villaurrutia, etc.) y pequeños comerciantes, clérigos, letrados y artesanos en su base.

El servicio doméstico era ampliamente diversificado, como se aprecia en las menciones que acota el párroco sobre las mujeres de las casas grandes: recamareras, nanas, criadas, cocineras, etcétera.

Un lugar especial merece —como lo había señalado Villarroel— un grupo de mujeres que se emplean como nodrizas o *chichiguas*,<sup>25</sup> que son invariablemente registradas en casas con mucha servidumbre pero también en hogares pequeños y viviendas o cuartos de vecindad: “todas cuantas indias, mulatas, coyotas, lobas y otras castas se solicitan para chichiguas o amas de leche”.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Ros, Ma. Amparo, “La Real Fábrica del Tabaco: ¿Un embrión de capitalismo?” en *Historias*, núm. 10, julio-septiembre de 1985, pp. 51-63, p. 62.

<sup>25</sup> Chichigua o chichihua es un mexicanismo (véase en Francisco J. Santamaría, *Diccionario de mejicanismos*, 2a. ed., Porrúa, México, 1974, 1207 p.

En el mundo náhuatl prehispánico el *chichihualcuil* era un árbol nodriza que se encargaba de amamantar en la vida ultraterrena a los infantes fallecidos en edades lactantes.

Existe una representación pictórica de dicho árbol en el *Códice Vaticano Ríos*, lám. IV.

<sup>26</sup> Villarroel, *op. cit.*, p. 249.

A juzgar por la frecuencia con que aparecen, la práctica del amamantamiento a sueldo estaba bastante difundida en la parroquia y era lo suficientemente remunerada para hacer posible que mujeres sin familia pudieran subsistir.

También Fernández de Lizardi dedicó varias líneas en *El Periquillo Sarmiento* a criticar ferozmente la contratación de nodrizas:

Mi madre era bonita, y mi padre la amaba en extremo; con esto y con la persuasión de mis discretas tías se determinó *nemine discrepante* a darme nodriza, o *chichigua*, como acá decimos. ¡Ah hijos! Si os casáis algún día y tuviéreis sucesión, no la encomendéis a los cuidados mercenarios de esta clase de gente.<sup>27</sup>

A despecho de las prédicas de Lizardi, tanto ricos como pobres seguían la costumbre de asignarle una ama de leche a los niños, cada uno en la medida de sus posibilidades. El oficio de nodriza no era entonces poco común y sólo las familias ricas tenían chichiguas de planta. El resto de la población tenía que aceptar una nodriza compartida. Por otra parte, era normal también que un infante hubiese tenido varias chichiguas durante su lactancia, lo que utilizó Lizardi para satirizar la costumbre:

digo que mi primera nodriza era de un genio maldito, según que salí de malintencionado, y mucho más cuando no fue una sola la que me dio sus pechos, sino hoy una, mañana otra, pasado mañana otra, y todas o las más a cual peores, la que no era borracha era golosa; la que no era golosa estaba gálica;<sup>28</sup> la que no tenía este mal, tenía otro, y la que estaba sana, de repente resultada encinta; y esto era por lo que toca a las enfermedades del cuerpo, que por lo que toca a las del espíritu, rara sería la que estaría aliviada. Si las madres advirtieran, a lo menos, estas resultas de su abandono, quizá no fueran tan indolentes con sus hijos.<sup>29</sup>

Algunos de los hogares habitados por una o dos mujeres señalan como oficio de las residentes el de chichiguas, por lo que quizá sea factible que, además de aquellas que hacían visitas a domicilio, hubiese otras que recibieran a los niños en sus casas.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Fernández de Lizardi, José Joaquín, *El Periquillo Sarmiento*, UNAM, México, 1982, 2 tomos, cap. I, p. 48.

<sup>28</sup> Con morbo gálico o sífilis.

<sup>29</sup> *Ibidem*, lib. I, cap. I, p. 49.

<sup>30</sup> Tal práctica para familias de menores recursos ha sido documentada para



Es importante señalar la participación de mujeres como parteras profesionales, quienes gozaban de cierto prestigio y estaban incluso autorizadas a administrar el sacramento del bautismo a los recién nacidos que se encontraban al borde de la muerte, o bien a los nacidos muertos. Así, en 1811 el párroco asentó la siguiente acta de entierro: “se dio sepultura eclesiástica a los cadáveres de tres niños de un parto, llamados Lucios, quienes fueron bautizados por la partera en caso de necesidad, hijos legítimos de...”<sup>31</sup>

Sin embargo el grueso de las expectativas de ocupación femenina no lo constituían las chichiguas o las parteras. Eran mucho más las mujeres empleadas o autoempleadas en la elaboración y venta de comida (en locales establecidos o bien, en puestos ambulantes) para las trabajadoras y trabajadores de la parroquia. Una de estas casas aparece en los padrones como dedicada únicamente a la elaboración y venta de chilaquiles; son frecuentes las menciones de meseras, figoneras, atoleras, etcétera.<sup>32</sup> También se mencionan en pulquerías, panaderías, tocinerías.

La pequeña industria sedera — que comprendía tres talleres en Santa Catarina — pudo ser también un polo atrayente de población femenina,<sup>33</sup> al igual que la mayor parte de los talleres de costureras e hilanderas de la ciudad, que — a juzgar por el censo de 1811 — se encontraban en la parroquia.<sup>34</sup>

La fábrica de tabaco — por señalar un ejemplo — ocupaba en 1785, según Villarroel, de 7 000 a 8 000 hombres y mujeres; es claro, sin embargo, que muchos de los cigarreros no eran feligreses de Santa Catarina y residían en otras partes de la ciudad.

El excedente femenino no sólo se manifestaba en los paisajes externos de la parroquia, sino que en el interior de las familias de Santa Catarina también produjo estructuras familiares específicas y muy diferentes del patrón patriarcal predominante en los hogares más antiguos.

algunas zonas de Europa Véanse Badinter, Elisabeth, *L'amour en plus...*, Flammarion, París, 1980 (trad. castellana, Paidós/Pomaire, Barcelona, 1981).

<sup>31</sup> ASC, libro de Defunciones de Párvulos, caja 88, 1811.

<sup>32</sup> Sobre los distintos empleos de las mujeres de la ciudad en el sector de servicios, véase Arrom, *op. cit.*, cap. IV.

<sup>33</sup> En 1754 las tres sederías de la parroquia tenían propietarias mujeres, Arrom, *op. cit.*, p. 208.

<sup>34</sup> González-Angulo, Jorge, *Artesanado y ciudad a finales del siglo xviii*, SepOchentas, núm. 49, FCE, 248 p., pp. 112-113.

Así, muchas mujeres encabezan sus familias en el sentido usual de la época, es decir muchas mujeres son el sostén económico de la casa.

El número de familias de mujeres solas en el decenio 1779-1789 oscila alrededor de 500 en un conjunto que apenas rebasa los 3 000 hogares (gráfica 5).

Es decir, que alrededor de un sexto de las familias de Santa Catarina están compuestas nada más por mujeres. Lo que no sucedía en la zona indígena, cuyos hogares no se vieron tan afectados por la inmigración (gráfica 6).

De esta manera, la ventaja de la población femenina sobre la masculina se manifiesta con estructuras y tamaños de familias específicas sólo en la zona cuyos predios son de mayor precio, en la zona habitacional de criollos y castas.

El flujo de población femenina joven hacia Santa Catarina no sólo alteró el balance entre los hombres y mujeres nativos, sino que generó —lo que sin duda es más importante— estructuras familiares específicas y distintas de las habituales.

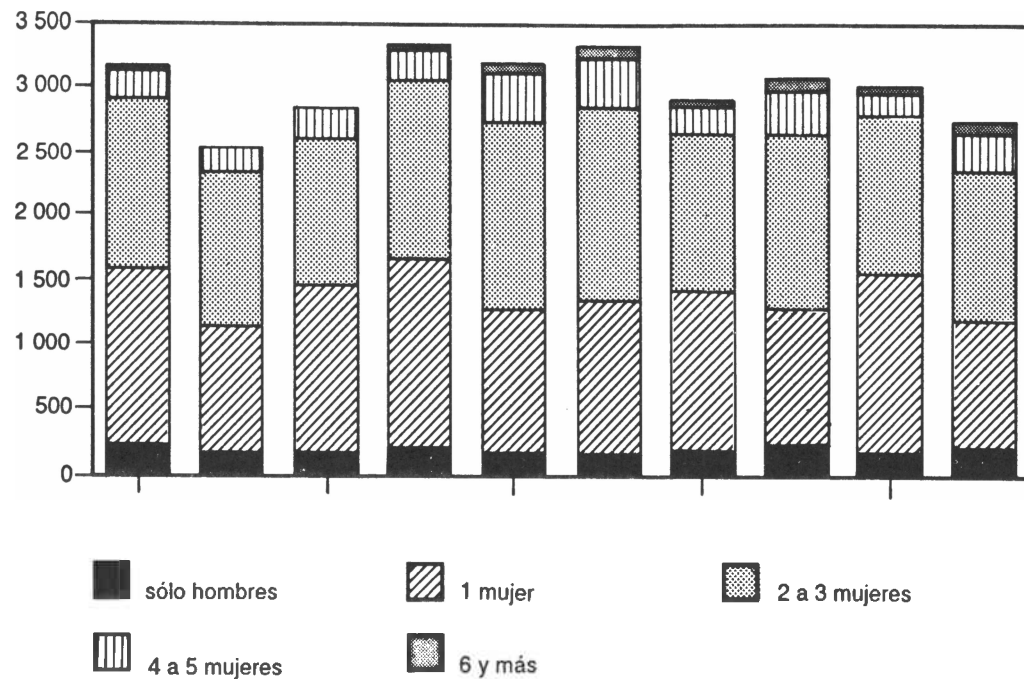
Un número importante de hogares habitados por mujeres solas, otros más con miembros de los dos sexos pero encabezados por mujeres, tamaños reducidos en las formaciones familiares de tales viviendas y una atractiva participación femenina en los empleos de la parroquia, son tan sólo algunos de los aspectos del nuevo paisaje urbano configurado a raíz de la migración.

El inusitado éxito del estanco del tabaco, la diferenciación y jerarquización del uso del suelo urbano,<sup>35</sup> la expansión y prosperidad de la pequeña industria manufacturera, el florecimiento de los servicios —sobre todo en la elaboración y venta de comidas y bebidas— generado sobre todo por la demanda de los grupos asalariados, así como los hábitos señoriales del grupo criollo —traducidos en una fuerte demanda de servicios domésticos—,

<sup>35</sup> En 1794 Ignacio Castera, alarife mayor de la ciudad por el ayuntamiento, elaboró un plano de ésta con algunas reformas que proponía para la planta urbana. En él incluía también una cotización de los predios de acuerdo con la zona en que se ubicaban. Esta jerarquización no tenía nada de nuevo, pues los solares de mayor precio eran los situados en el centro de la ciudad e iban perdiendo valor conforme se alejaban de éste. Así, la zona de españoles y castas de Santa Catarina quedaba como territorio de segundo rango, en tanto que la indígena —casi sobre decirlo— pertenecía a los terrenos más depreciados. El mapa se encuentra en el Archivo Histórico del Ayuntamiento y ha sido publicado en numerosas investigaciones. Una de ellas: Lombardo de Ruiz, op. cit., plano núm. 3.

**GRÁFICA 5**  
**Hogares**  
**(Número de mujeres por familia)**

Criollos y castas



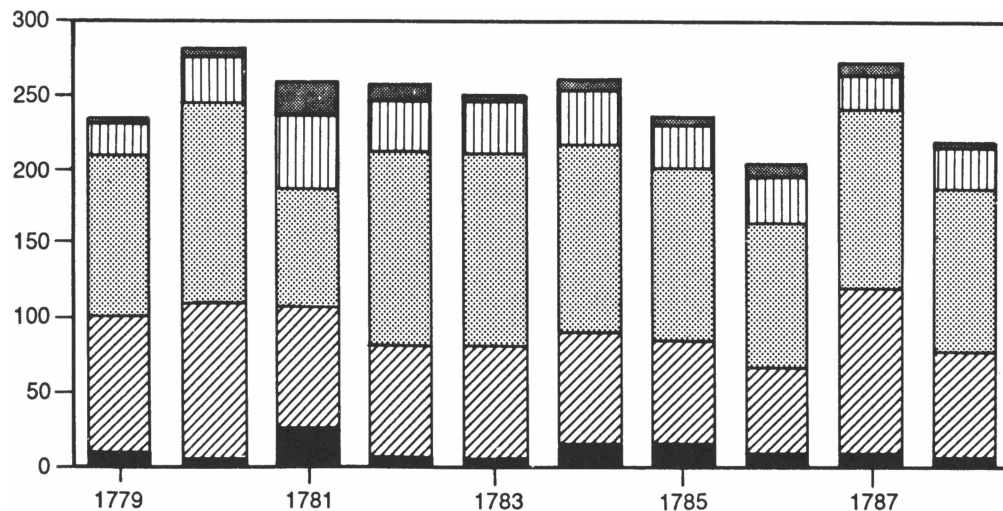
FUENTE: ASC, Padrones.

# GRÁFICA 6

## Hogares

(Número de mujeres por familia)

Indígenas



■ sólo hombres

▨ 1 mujer

▤ 2 a 3 mujeres

▧ 4 a 5 mujeres

▩ 6 y más

FUENTE: ASC, Padrones.

son todos ellos factores decisivos en el fenómeno migratorio que tiene lugar en la parroquia y en el posterior desbalance entre los dos sexos.

Las distintas formaciones familiares encontradas en el panorama parroquial presentan un amplio margen de posibilidades para analizar el papel de la mujer dentro de la familia, si bien cabe la aclaración de que estas diversas agrupaciones familiares tienen mucho que ver con el paisaje urbano y la organización del espacio que se encuentra en Santa Catarina.<sup>36</sup>

Muy importante de señalar es el hecho de que la mayor parte de la población trabajaba donde vivía o vivía donde trabajaba. La mayor parte de las casas de la parroquia, lo mismo la residencia del marqués del Apartado que el más modesto expendio de pulque o comida en las grandes vecindades, tenían algo en común: eran lo mismo casas habitación que centros de trabajo. No existía una clara demarcación de los espacios domésticos o privados y los públicos o laborales.

Esto es muy importante a la hora de considerar los roles que tanto hombres como mujeres desempeñaban en el hogar, la familia o el trabajo, ya que no existía una organización del espacio urbano parroquial en términos de doméstico y público.

Los artesanos y menestrales de las vecindades vivían en sus talleres, lo mismo hacían el párroco y sus vicarios en la iglesia; los talleres de las hilanderas eran sus cuartos y accesorias de vecindad, y los puestos de la plaza parroquial servían en la noche de habitación y refugio a los cajeros de bajo rango y dependientes que allí laboraban.

Por lo tanto, difícilmente podría aceptarse que haya existido una asignación del espacio en términos de doméstico y público, y menos aún que esta jerarquización estuviera asociada a mujeres y hombres respectivamente.

Las actividades que hoy se tomarían como funciones privadas se realizaban incluso en los centros laborales con mano de obra asalariada. Un buen ejemplo de la conjunción de funciones lo constituyen las cigarreras, quienes acudían a la fábrica en compañía de sus hijos menores y de pecho y realizaban junto a ellos sus cargas de trabajo. En 1795, el administrador de la fábrica se quejó de esta situación, considerándola un abuso que iba en perjuicio de

<sup>36</sup>Ver apartado sobre la planta urbana, calles y casas.

la productividad en la fábrica. El funcionario -- Miguel Puchet y Herranz -- calculaba que:

además de doscientas criaturas de pecho que se consideran diariamente en esta fábrica y se toleran a las pobres madres para que ocurran a su sustento, existen como trescientas entre hijos, hijas y parientes de las mismas operarias, de dos años para arriba, las cuales handan vagando, jugando y enredando en las oficinas de las mujeres y osando a veces muchas suziedades y porquerías que resultan inmediatamente contra los consumos, por lo que el público escrupuliza en esta parte, y no sin fundamento.<sup>37</sup>

Herránz estaba en contra de que los niños se criaran dentro de la fábrica y sostenía que las madres operarias se distraían de sus ocupaciones amamantando, buscando o regañando a sus hijos, además de mencionar los continuos pleitos de los infantes que con frecuencia terminaban en riñas de las mujeres mayores.

Sin embargo -- consciente de que las operarias no tenían donde dejar a sus hijos -- no proponía que se prohibiera la entrada de menores a la fábrica -- medida prácticamente irrealizable --, sino que una bodega en desuso se destinase como *recogimiento*, donde una operaria joven, además de cuidarlos, les enseñaría a rezar el rosario y algo de doctrina religiosa. El salario de esta operaria-niñera lo pagarían con pequeñas tandas las madres trabajadoras.

La propuesta de Herránz encontró apoyo en la Dirección General del Tabaco, quien recomendó su aprobación para utilidad de las operarias y de la fábrica.

El administrador especificaba que la guardería o recogimiento debería ser sólo para los niños grandes aceptando que los lactantes deberían quedarse junto a las operarias: "pues éstas deben estar a sus lados hasta que tenga la edad competente."<sup>38</sup>

Al año siguiente Herránz consiguió una carta con firmas de apoyo de las cigarreras, quienes aceptaban que se recogiera a sus hijas en "clase de miga", y se comprometían a pagar con la manufactura de una cajilla de cigarros por cada hija que tuviesen en la miga. La idea fue propuesta también para las fábricas

<sup>37</sup> AGN, Real Hacienda/Tabaco, vol. 172, exp. 2, 1795.

<sup>38</sup> AGN, Real Hacienda/Tabaco, vol. 172, exp. 2, 1795.

de Guadalajara, Orizaba, Puebla y Querétaro, quienes la rechazaron.<sup>39</sup>

Sin embargo, las cigarreras de Santa Catarina — como quizá todas las cigarreras — no se hacían acompañar de sus hijos a la fábrica sólo por no tener dónde dejarlos, sino también porque éstos colaboraban con ellas en sus tareas de torcer el tabaco; máxime si se considera que el salario de las tabacaleras era a destajo y que — si bien estaba estrictamente prohibido — el trabajo complementario infantil era, en palabras de Herránz, *un abuso irremediable*.<sup>40</sup> El administrador notaba además que muchas de las acompañantes de las operarias no eran propiamente sus hijas, sino que las acompañaban en calidad de “ahijadas, arrimadas, criadas, parientes” y, a veces, ni eso siquiera; y que luego, por medio de una gratificación que les daban fuera de la fábrica, eran introducidas por las operarias a torcer el tabaco para ellas; y — después de un tiempo — solicitaban que: “se les dé papeles de propiedad [del oficio], y alegando derechos que no debían obtener”.<sup>41</sup>

Como el resto de los parroquianos, las cigarreras de Santa Catarina entremezclaban los espacios y las funciones familiares y laborales hasta llegar a confundirlas, dadas las condiciones en que trabajaban y vivían. Consideraban el trabajo como un lugar donde se ejecutaban funciones familiares como el amamantamiento o la adoctrinación; pero al mismo tiempo aceptaban que su proge nie tenía una función laboral. Ni el mismo administrador con ideas *reformadoras y modernas* se atrevió a cuestionar la convivencia de las operarias con los lactantes durante toda la jornada de trabajo.

La misma yuxtaposición de funciones se producía en los espacios abiertos de la parroquia: sus calles y plazas. No sólo en el caso de las fondas, pulquerías, figonerías y pulperías era confusa la demarcación de dónde terminaba el establecimiento para que comenzara la calle, sino también en los talleres de carroceros, herreros, carpinteros, en la alquiladuría de ropa o en la misma fábrica de cigarros y sus espacios externos, como lo señala un informe de 1793 de Herránz, atribuyéndolo al exceso de operarias:

<sup>39</sup> AGN, Real Hacienda/Tabaco, vol. 172, exp. 2, 1796.

<sup>40</sup> Otra de las ventajas que veía Herránz en la instalación del recogimiento era la “precaución de lo que llaman fletes: pues muchas madres que trahen a sus hijas con el sólo fin de que tuerzan [tabaco] ocultamente se retraheran de ejecutarlo”, AGN, Real Hacienda/Tabaco, vol. 172, exp. 2, 1795.

<sup>41</sup> AGN, Archivo Histórico de Hacienda, leg. 856, exp. 6, 1793.

para ejercer sus funciones [las operarias cigarreras] lo hacen en la mayor incomodidad así por lo estrecho en que están, como por que no cabiendo en las oficinas tienen que salirse a los callejones de tránsitos muchas de ellas a sufrir toda intemperie que les será más luego que llegue el verano acarreándoles funestas consecuencias a su salud.<sup>42</sup>

Una vez hechas estas salvedades, se puede abordar el problema del lugar que ocupaban las mujeres en la familia. Indudablemente éste estaba fuertemente condicionado y variaba de manera considerable de acuerdo con el nivel socioeconómico de la familia.

En la esfera más alta las familias acaudaladas proporcionaban a las mujeres las vías harto conocidas del celibato religioso o el matrimonio concertado por los padres para las hijas, o bien la soltería meritoria para las tías, sobrinas, parientes arrimadas y criadas de confianza.

Sin embargo, esta visión deja de tener éxito y contundencia cuando se intenta explicar el comportamiento del resto de las familias.

En la parroquia, como se ha mencionado, muchas mujeres encabezaban sus propios grupos familiares y mantenían una posición de abierta independencia.

La mayoría de ellas eran solteras y su número sobrepasaba fácilmente los grupos de mujeres casadas y de viudas juntos;<sup>43</sup> 49% de las mujeres adultas son solteras, en tanto que las viudas representan 20% y las casadas el 31% restante (cuadros 3 y 4); es decir que, juntando a las solteras con las que ya no tienen marido, en el momento en que se levantó el padrón 7 de cada 10 mujeres de la parroquia no llevaban vida marital en ese momento.

Es probable que dentro de los planes de muchas de estas mujeres no estuviera el matrimonio, máxime si se considera que una buena parte de ellas gozaba de independencia económica y familiar. Otra alternativa viable podía ser el amasiato, que no necesariamente implicaba las subordinaciones y relaciones conyugales jerarquizadas del matrimonio.

<sup>42</sup> AGN, Archivo Histórico de Hacienda, leg. 856, exp. 6, 1793.

<sup>43</sup> Los datos sobre el estado matrimonial los pudimos obtener del censo de 1811 para el cuartel núm. 2, el cual se inserta casi en su totalidad en la demarcación parroquial, si bien ésta (véase mapa) comprende además fragmentos de otros cuarteles.

AGN, Padrones, vol. 77, cuartel 2, p. 350.



De esta manera, nuestra parroquia se compone de mujeres asalariadas o autoempleadas que viven a expensas de su propio trabajo y que constituyen el sostén de sus familias.

Algunas de ellas son viudas, pero la mayoría son solteras jóvenes inmigradas — de otras ciudades del reino o de otras partes de la misma ciudad —, que han encontrado en la oferta de empleo parroquial formas familiares distintas de las generadas por el contrato matrimonial.

De carácter más tradicional y mucho más apegado al modelo de familia nuclear resulta el papel desempeñado por las mujeres indígenas de la periferia, con un número de miembros mayor y con una mayor sujeción a la autoridad paterna o conyugal.

Situados al margen de los cambios económicos y sociales que se estaban operando en la zona urbana céntrica de la parroquia, los reducidos grupos indígenas mantuvieron estructuras familiares nucleares asentadas en Tepito, la Concepción y la Magdalena.

Algunas de estas familias se movilizaron hacia el centro de Santa Catarina y se integraron a la nueva dinámica.

Las mujeres del curato tuvieron varias desventajas frente a la población masculina, dos de ellas, las más importantes, son: en primer término, una gran sobremortalidad ocasionada por las condiciones socioeconómicas de la mayor parte de la población femenina. En segundo, un trato desigual en los centros de trabajo asalariado. Las mujeres de Santa Catarina estaban asistiendo al despegue de diferenciaciones sexuales en el empleo, tan frecuentes en los siglos posteriores, a ese momento en el que los tratos desiguales del trabajo asalariado comenzaban a delinearse.<sup>44</sup>

Un sexto de los hogares de Santa Catarina se componían sólo de mujeres. Es decir, al levantar el censo el padre Bruno encontró alrededor de 500 cuartos de vecindad, jacaes o casas modestas, donde sencillamente no había hombres de ninguna edad.

No sólo en su estructura se diferenciaban las familias de las vecindades de las del patriciado urbano, que eran familias extensas con una amplia red de parientes y clientes.

El tamaño reducido de las primeras, así como la íntima convivencia de los vecinos en la que trabajo y vida se confundían francamente, daba pie sin duda a una red de solidaridades vecina-

<sup>44</sup> Farge, Arlette, "L'histoire ébruitée, des femmes dans la société pre-révolutionnaire parisienne", en Dufrancatel-Farge, *et al.*, *L'histoire sans qualités*, éditions Galilée, París, 1979, pp. 15-39, p. 18.

les más importantes que las brindadas por el parentesco.<sup>45</sup>

Diversas instituciones, como las cofradías de pobres de la parroquia o las agrupaciones mutualistas de las cigarreras, daban cuenta de esta solidaridad vecinal entre los pobres.

Dentro de la familia sería injusto atribuir a los hogares de estas mujeres los vínculos marcadamente patriarcales que prevalecían sólo parcialmente en la élite criolla y que inevitablemente se asocian *a priori* con el mundo novohispano.

Así pues, en el marco de unas condiciones demográficas difíciles para todos, pero particularmente duras para ellas, ante un trato marcadamente desigual en los centros de trabajo asalariado del lugar, y con pocas posibilidades de movilidad social ascendente, las mujeres de Santa Catarina libraron —en la segunda mitad del siglo XVIII— una lucha más o menos exitosa por su subsistencia y encabezaron muchas de sus familias, tratando de sostenerlas por distintos medios. Todo ello en un mundo hostil, donde ser costurera, chichigua o cigarrera era la única oportunidad para no rebasar la entonces muy tenue demarcación entre la pobreza y la miseria.

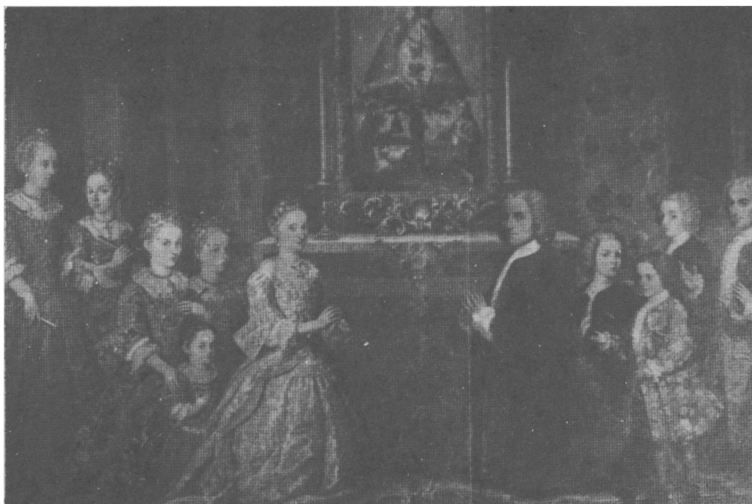
#### ESPOSOS, PRIMOS Y COMPADRES: EL CASO DE LA FAMILIA FAGOAGA

Ordinariamente los casamientos de los ricos se reducen a tales y tan vergonzosos pactos que más bien se podrían celebrar en el consulado, por lo que tienen de comercio, que en el provisorato, por lo que tienen de sacramento. Se consultan los caudales primero que las voluntades y calidades de los novios.

El misántropo en *El Periquillo Sarmiento*, lib. V, cap. VI.

Son las seis de la tarde del 26 de febrero de 1786 y el doctor en cánones de la santa Iglesia metropolitana, don Manuel Ignacio

<sup>45</sup> Sobre estas diferencias en el Antiguo Régimen, véase —para el caso de Francia— Flandrin, Jean-Louis, *Los orígenes de la familia moderna*, trad. de Marco A. Galmarini, ed. Crítica/Grijalbo, Barcelona, 1979, cap. I, “Los vínculos del parentesco”, en particular pp. 62-66,



Familia Fagoaga

Beye de Cisneros deja su asiento en el cabildo eclesiástico de la catedral para subir a su coche y tomar el rumbo del convento de Santo Domingo.

Se dirige a la casa de don Juan Bautista Fagoaga, hermano menor del primer marqués del Apartado, situado en la esquina del puente de Leguizamo, separada apenas dos calles del Real Apartado, al pie de la acequia que surte de agua a Santo Domingo y al Carmen de México.

El padre Beye presenciará el matrimonio que por palabras de presente van a contraer doña María Josefa Ramona Fagoaga Leyzaur, joven mujer de veinte años de edad, hija de don Juan Bautista, y don Joaquín Gutiérrez de los Ríos, caballero de la Orden de San Juan y alcalde mayor de Celaya.

La ceremonia va a realizarse a las siete de la tarde y en la casa de una de las partes, tal como lo acostumbran muchas de las familias de la ciudad, sin importar la condición humilde o privilegiada de la residencia.

Quienes no gustan de desposarse en sus casas, prefieren hacerlo muy temprano, a las seis o siete de la mañana y a las puertas de la iglesia parroquial.

En esta ocasión serán mucho más los familiares de la novia presentes que los del novio, oriundo de Córdoba — la de Andalu-



Josefa Arozqueta de Fagoaga ca. 1696-1772

cía — quien no tendrá un pariente dentro de los testigos calificados de la ceremonia. No así en el caso de la joven María Josefa, la que pese a haber nacido en la villa de Rentería, en Guipúzcoa — tendrá a su lado a prácticamente toda la familia. Sus padres, sus hermanas y hermanos, sus sobrinos, sus primos y su tío, el marqués del Apartado, quien será testigo de la boda junto con el marqués de Castañiza y don Fernando Mangino, el superintendente de la Real Casa de Moneda.

En el plano litúrgico, ninguna misa enmarcará los esponsales y ninguno de los presentes se extrañará de ello.

El padre Beye llevará a cabo su discreto papel dentro de la ceremonia, la cual será sencilla y consistirá solamente en una lectura de las moniciones acostumbradas a los espondantes y los presentes, seguida de la toma de palabra a los novios, en la que éstos ratificarán su libre decisión de tomar estado matrimonial para tomarse las manos y después recibir la bendición del oficiante.

Al oscurecer de esa tarde ya estarán doña María Josefa y don Joaquín formalmente casados.

Antes de que la velada termine, el señor de la casa, Juan Bautista Fagoaga, volverá a agradecerle al padre Beye sus gestio-

nes para obtener las dispensas de las amonestaciones públicas de los ya desposados. Para el canónigo fue relativamente fácil obtener tales dispensas del obispo de Michoacán y del arzobispo de México.

Al padre Beye — por otra parte — no le sorprenderá la diferencia de edades entre el novio y la novia. A decir verdad, por lo menos a la familia Fagoaga le complacerá que Joaquín de los Ríos ya sea hombre maduro y respetable.<sup>46</sup>

En los años siguientes el nuevo matrimonio viviría en la casa de los padres de la novia<sup>47</sup> y don Joaquín se integraría por completo a las actividades e intereses de las familias Fagoaga.

No muy distintos habían sido los matrimonios de los adultos casados de la familia que presenciaban las nupcias.

El mismo marqués del Apartado se había casado en 1772 con la hija del oidor decano de la Real Audiencia de México, don Antonio de Villaurrutia, cuando ésta todavía no había cumplido los veinte años, en tanto que don Francisco — el marqués — ya rebasaba los 47. Su joven prometida — María Magdalena — había nacido el año de 1753 en la isla de Santo Domingo cuando su padre era oidor de aquel tribunal. Y así, la nueva marquesa, doña María Magdalena, se había casado con un hombre que era 28 años mayor que ella, que había concertado tal enlace con su padre y no con ella.<sup>48</sup>

Las hijas del marqués tuvieron la misma suerte que su madre y sus primas. María Josefa Fagoaga Villaurrutia, la primera hija del marqués, se casaría exactamente a la misma edad que su madre — 19 años — con un coronel de los reales ejércitos, que también seguramente le doblaba la edad, ni más ni menos que el conde de Alcaraz.<sup>49</sup>

<sup>46</sup> Esta reconstrucción se basó en el acta de matrimonio asentada en los libros de la parroquia. Para estas fechas era común en Santa Catarina que el párroco señalara la hora de la ceremonia, el lugar donde se llevaba a cabo y los demás datos arriba citados. ASC, libro XV de Matrimonios de Españoles, caja 73, 1786.

<sup>47</sup> ASC, libro XV de Padrones, caja 126, 1788.

<sup>48</sup> AGN, Provisorato Eclesiástico-Matrimonios, 2a. serie, caja 87, exp. 45, 1772.

<sup>49</sup> ASC, libro XV, caja 73, 1792. El acta parroquial no asienta las edades de los contrayentes. Sin embargo, sabemos la edad de María Josefa por su acta de bautismo que señala la fecha de nacimiento [20 de noviembre de 1772] de la niña María Josefa Phelix Francisca Ignacia Teresa Fagoaga y Arozqueta Villaurrutia y



María Magdalena Villaurrutia de Fagoaga, n. 1753 en Santo Domingo.  
Primera marquesa del Apartado

La boda se había celebrado en la capilla de San Francisco Javier, oratorio particular que los Fagoaga tenían en su hacienda de Tlanepantla. La tercera hija de los marqueses — María Ygnacia Elena Joaquina — se casaría con un malagueño, don Manuel Rangel, también de grado militar, teniente coronel de caballería, sargento mayor del regimiento de lanceros de Veracruz, también de seis a siete de la tarde y también con dispensa arzobispal. .

La boda se celebraría en la casa del conde de Alcaraz y estaría amadrinada por su hermana María Josefa — ahora condesa de Alcaraz — sólo que María Ygnacia no tendría los 19 años de su madre y de su hermana, ella — María Ygnacia — contaría con 15 años y 4 meses de edad.<sup>50</sup>

Ambas bodas serían concertadas entre los pretendientes — ambos españoles de la península — y el padre de las novias.

La segunda hija del marqués, Josefa María (no confundir con

---

Ossorio, bautizada el 23 de noviembre de 1772. ASC, libro XV, Bautizos de Españoles, caja 4, 1772.

<sup>50</sup> ASC, libro XV de Matrimonios de Españoles, caja 73, 1799. Sobre la edad de María Ygnacia: ASC, libro XIV, Bautizos de Españoles, caja 4, 1778. María Ygnacia tuvo como padrino a su primo hermano, José Mariano Fagoaga y Leyzaur.

María Josefa) rompería en algo la norma — pero sólo en algo —, al casarse a los 24 años con su primo hermano José María Fagoaga Leyzaur, que en la fecha de la boda — 1801 — era 11 años mayor que su prometida.<sup>51</sup> Las nupcias fueron apadrinadas por quienes evidentemente las habían pactado, es decir, el padre del novio, don Juan Bautista Fagoaga, y la madre de la novia, doña María Magdalena Villaurrutia, ya entonces viuda de Fagoaga, marquesa del Apartado.

Toda la boda fue literalmente en familia, pues el ministro religioso que llevó a cabo la ceremonia fue el presbítero prebendado de la catedral metropolitana, doctor Ciro Ponciano Villaurrutia, hermano de doña María Magdalena y tío de la novia.

El primero de los Fagoaga que vino a Nueva España comenzó con los matrimonios de este tipo.

Don Francisco Fagoaga e Yragorri, natural de Oiartzun en Guipúzcoa, se casó a los 37 años con la joven hija de un comerciante, también vasco, Juan Bautista Arozqueta, en 1716.<sup>52</sup> La boda fue celebrada por el tío de la novia, fray José de Heras, en ese entonces comendador de la orden regular de La Merced.

Así, considerando las circunstancias que compartieron lo mismo el abuelo que los nietos y lo mismo la abuela que las nietas, se puede decir que los Fagoaga se casaban siempre de la misma manera y bajo condiciones muy semejantes.

Siempre mujeres muy jóvenes desposadas con hombres ya maduros; siempre con gente de su misma condición racial, de su misma condición social, con un rango económico y caudales también semejantes; siempre bajo una fuerte influencia del padre de la novia y siempre con elementos que venían felizmente a mantener y mejorar los distintos negocios y actividades económicas de la familia.

A partir de los estudios de David A. Brading sobre familias de mineros y comerciantes destacados en el mundo novohispano, numerosas investigaciones han hecho de las élites coloniales su princi-

<sup>51</sup> ASC, libro XV de Matrimonios de Españoles, caja 73, 1801. La edad de Josefa María la obtuvimos a partir de un padrón parroquial de 1784, donde aparece mencionada con 7 años de edad.

ASC, libro XI, padrones, caja 127, 1784. La fecha de nacimiento de José María Fagoaga y Leyzaur (1764) aparece en Ladd, 1984, p. 281.

<sup>52</sup> AGN, Genealogías-el Sagrario, México, Matrimonios de Españoles, rollo 15, 1716.



Francisco Cayetano Manuel Fagoaga Arozqueta, 1724-1799. Primer marqués del Apartado



pal objeto de estudio,<sup>53</sup> insistiendo en el carácter diversificado de sus actividades económicas y poniendo de relieve el papel primordial que desempeñaron el matrimonio y el compadrazgo en la constitución de alianzas y clientelas de estos grupos privilegiados.

También se puso de manifiesto el carácter marcadamente patriarcal y endogámico de las nupcias celebradas por estas familias, demostrando que las alianzas matrimoniales tenían una lógica específica cuyo propósito primordial era el de constituir y reforzar los vínculos de las élites con quienes representaban una potencial ayuda económica y política para la conservación y mejoramiento de la firma comercial.

Las familias de las élites orientaban sus matrimonios en función de estrategias diseñadas para mantener y aumentar el poder económico y la influencia social de la *casa* o apellido.<sup>54</sup> A la hora de definir las preferencias matrimoniales de la élite, predominaba la búsqueda de aliados que, en forma genuina y definitiva, apoyasen a la casa con la que emparentaban, ya sea desde un buen cargo en el gobierno virreinal o bien con un caudal o unas influencias considerables.

Tales prioridades generaban patrones de casamiento muy particulares cuyas principales características eran la fuerte endogamia social, la recurrencia a hombres ya grandes de edad y con posiciones influyentes en la sociedad novohispana, y con esto, la marcada y profunda diferencia de edades entre el novio y la novia. También podemos considerar como inherentes a esta lógica matrimonial la poderosa influencia del dirigente de la casa en las decisiones matrimoniales de sus hijas e hijos, en suma, considerar al matrimonio como una *alianza concertada* en beneficio de la familia:

como el matrimonio continuó siendo el mecanismo principal para adquirir y mantener riqueza y posición social en esta sociedad, la elección del cónyuge resultaba decisiva. La investigación de los patrones nupciales, de toda una generación revela patrones recurrentes.<sup>55</sup>

<sup>53</sup> Me refiero sobre todo a los trabajos de Doris Ladd, 1984, y John E. Kicza, 1986.

<sup>54</sup> Kicza, 1986, p. 54-55, 166, 177ss; y Ladd, 1984, p. 39, 68 ss.

<sup>55</sup> Kicza, 1986, p. 54.



María Josefa Félix Ignacia Teresa Fagoaga Villaurrutia, n. 1772.  
Condesa de Alcaraz

Como parte de ese sistema de alianzas a través del parentesco, se ha otorgado un sitio privilegiado al parentesco espiritual del compadrazgo, sobre todo en el trabajo de Doris Ladd (1984).

Los Fagoaga, están claramente inscritos en esta lógica detectada en el comportamiento de las élites. Sin embargo ¿hasta qué punto establecieron vínculos de compadrazgo con personas prominentes que podían aportar a la familia poderosas alianzas?

Tenemos la información para una veintena de bodas y bautizos de la familia, ocurridos entre 1716 y 1801 y asentados en los libros parroquiales del Sagrario y de Santa Catarina (apéndice 1). En este apéndice aparecen tanto testigos como padrinos, una lista que incluye a 27 personas. ¿Quiénes son?

Se ha sostenido de una manera atractiva y sugerente que para las élites novohispanas:<sup>56</sup> *el compadrazgo era la más importante de las relaciones y en ella el incesto era tabú.*

No obstante, las Fagoaga recurrieron sistemática y abrumadoramente a sus propios parientes directos para establecer los vínculos de parentesco espiritual que se generan con el bautismo y el matrimonio. De las 36 personas mencionadas como padrinos o testigos, 44% son parientes consanguíneos directos de quien recibe el sacramento.

María Josefa Fagoaga Villaurrutia bautizó a su hermano menor Francisco Antonio en 1788 y luego atestiguó en la boda de su hermana María Ygnacia en 1799.

No muy distinto fue el comportamiento de Juan Bautista Fagoaga y Arozqueta, que fue padrino en los matrimonios de tres de sus sobrinas en 1792, 1799 y 1801.

José Mariano Fagoaga Leyzaur fue padrino en el bautizo de su prima hermana María Ygnacia en 1778 y la situación se repitió exactamente en 1783, cuando Juan José Fagoaga Leyzaur llevó a la pila a su primo hermano José Francisco.

Antonio Villaurrutia fue padrino en el bautizo de su primera nieta. Esta costumbre de buscar en la misma familia compadres y testigos fue inaugurada por Juan Bautista de Arozqueta, suegro del primero de los Fagoaga en Nueva España. Arozqueta llevó como testigos y padrinos de la boda de su hija en 1716 a miembros de su parentela, y un año después él mismo apadrinó a la primera hija de los Fagoaga-Arozqueta.

<sup>56</sup> Ladd, 1984, p. 43.



Ignacia Tadea Arozqueta, n. 1703. Hermana de Josefa Arozqueta.  
Ingresó a los 17 años al Real Convento de Jesús María

La madrina de la criatura fue su bisabuela, María de Alcocer y Sariñana. En 1723 Juan Bautista Arozqueta volvió a ser el padrino de una nieta suya, Ygnacia Gertrudis.

En otros ocho casos los testigos y padrinos son parientes políticos de los Fagoaga, en su mayoría hombres que entraron a la familia a través de su matrimonio con hijas del marqués del Apartado o de su hermano.

Estos parientes políticos son el marqués de Castañiza, el conde de Medina, el ya mencionado Joaquín Gutiérrez de los Ríos y Antonio Basoco. Todos ellos gente prominente de la ciudad y con los estrechos vínculos económicos y sociales con la familia Fagoaga que Brading describió magistralmente.

Sin embargo, todos ellos actuaron como padrinos o testigos de honor en las ceremonias de la familia cuando ya formaban parte de ella, no antes. Al momento de establecer estos lazos de compadrazgo con los Fagoaga, los arriba citados ya eran miembros activos de esa familia.

La familia Fagoaga orientaba sus elecciones de compadrazgo hacia su propia parentela, reforzando los lazos internos y tratando de fortalecer los vínculos y responsabilidades de los miembros para con la familia. En ello influyen las obligaciones morales que la iglesia atribuía al compadrazgo, donde recae en el compadre la tarea de sustentar al ahijado a la muerte de los padres de éste. ¿En quién hacer recaer esta obligación sino entre los mismos miembros mayores de la casa que además encabezarían efectivamente los negocios de la familia al fallecer el señor?

Entonces ¿en qué casos se justifican estas ideas sobre el compadrazgo como alianza externa para la familia Fagoaga? En siete de nuestros casos se eligieron como padrinos o testigos personas que estaban vinculadas a los negocios de la familia. Así se explica la aparición del superintendente de la Real Casa de Moneda, en 1786 — fecha en la que los Fagoaga ya no tenían la concesión del Apartado — o la aparición de Miguel de Amazorraín en 1721 cuando bautizó a una hija de Francisco Fagoaga Yragorri. Amazorraín, fue cajero del primero de los Fagoaga y luego figuró en la lista de albaceas alternativas en el testamento de éste.

Así, aparecen también Francisco de Echeveste y José de Aguirre y Elizondo, quienes, junto con Amazorraín y otros más, tienen un elemento que parece gravitar en la decisión de los Fagoaga para incluirlos: son vascos.



Agustina María y Ana Javiera Fagoaga Arozqueta, nacidas en 1717 y 1721 respectivamente. Al igual que su tía Ignacia Tadea, ingresaron como monjas al Real Convento de Jesús María

La familia Fagoaga tenía de esta manera muy bien definidas sus preferencias sobre las alianzas que entraña el parentesco espiritual del compadrazgo.<sup>57</sup>

Recurrían definitivamente a sus familiares directos en primer lugar, en ellos recayó la mayoría de los compadrazgos sin importar que los vínculos familiares se multiplicaran en detrimento de posibles alianzas con otras familias y clientelas.

Sólo como segunda opción los Fagoaga acudieron a sus parientes políticos directos y en ningún caso el compadrazgo fue anterior al matrimonio.

Cuando tenían que buscar a alguien de fuera de la familia para emparentar con él, situación más bien rara, los Fagoaga buscaban

<sup>57</sup> Me refiero, desde luego, a las alianzas en las que los Fagoaga eran la familia receptora y, por ello, quienes tenían la iniciativa de proponer el establecimiento de lazos de parentesco espirituales. Sin embargo, hemos dejado de lado los compadrazgos en los que los Fagoaga eran la parte invitada. Con ello desafortunadamente se pueden dejar a un lado vínculos importantes.

entre colaboradores cercanos, cajeros que llevaban mucho tiempo trabajando con ellos, o bien entre personas con ascendencia en la misma provincia o *pais*, en términos de la época, con quienes existieran fuertes vínculos, incluso entre clientelas religiosas.<sup>58</sup>

El resto de los testigos y padrinos son clérigos y miembros de órdenes regulares asentadas en la ciudad, algunos de ellos parientes lejanos de la familia.

Nos faltaría echar una rápida ojeada a la lista de sacerdotes que administraron tales sacramentos. Los Fagoaga, como exigía su *status* de *gente principal*, trataban de elegir para oficiantes de sus ceremonias a miembros destacados del clero regular y secular de la ciudad. Por ello, todos los oficiantes tenían buenos cargos dentro de la jerarquía eclesiástica y muchos de ellos alcanzaron puestos importantes en el cabildo eclesiástico de la Iglesia metropolitana.

Algunos, como fray José de Heras o el doctor Ciro Villaurrutia eran parientes políticos cercanos de la familia. En el caso del maestro Juan Antonio Bruno, su presencia en la lista se explica por ser el párroco de Santa Catarina, curato donde residían desde 1770 los Fagoaga y al que apoyaban de muchas maneras.

Los doctores Beye de Cisneros, Serruto y Bermúdez de Castro alcanzaron gran notoriedad en la época,<sup>59</sup> al igual que Manuel Flores, secretario del arzobispado. En todos estos casos parece haber sido el parentesco, cuando no la amistad, el que orientó las preferencias de la familia a lo largo del siglo XVIII, si bien no hay que olvidar que algunos de los matrimonios de los Fagoaga requirieron dispensas especiales, ya de parentesco, ya de amonestaciones.

Con todo, la elección de los oficiantes sigue la misma pauta

<sup>58</sup> Es abrumadora — por ejemplo — la participación en la cofradía para vascos de Nuestra Señora de Aránzazu o en la creación del Colegio de San Ignacio de Loyola de casi todos los personajes que hemos mencionado. La marcada preferencia de estas familias por gente originaria o descendiente de la misma provincia se manifestaba incluso en los cajeros de Francisco Fagoaga Yragorri, cuyos nombres eran: Lorenzo de Incháurregui, Manuel de Arbide, Juan José Fagoaga, Agustín de Imenarrieta, Juan Bautista Arizavala y Luis Fagoaga. AGN, vínculos 8, exp. 1, 21 de agosto de 1737.

<sup>59</sup> Véase en el *Diccionario de Historia, Biografía y Geografía de México*, 1986, vol. I, pp. 83, 247, y vol. II, pp. 908, 1240 y 1486, las biografías de fray Baltasar Alcocer y Sariñana, el doctor Carlos Bermúdez de Castro, el doctor Cayetano Antonio de Torres Quiñón, el doctor Antonio Rubín de Celis y el religioso José Mariano Medina y Torres, conde de Medina, respectivamente.

que la de los padrinos y testigos; se recurre sistemáticamente a la familia, luego a la parentela lejana y después a la amistad o a quienes tienen ascendencia de Guipúzcoa, Vizcaya o Álava.

¿De dónde venían estas costumbres?

Un examen cuidadoso del comportamiento de la familia Fagoaga en los archivos parroquiales de Oiartzun y Errentería,<sup>60</sup> sus pueblos de origen en el siglo xvii, revela que tales hábitos eran la norma familiar aun antes de que Francisco Fagoaga se embarcara al Nuevo Mundo.

Hay indicios de que las familias Fagoaga, Aldaco y Echeveste, todas emparentadas entre sí, apadrinaban recíprocamente a sus hijos de manera sistemática<sup>61</sup> sin que ninguna de ellas se distinguiera en el pueblo por su alto rango social o su prominente posición económica.

En el siglo xviii los cinco hijos de Juan Bautista Fagoaga, hijo de Francisco, quien se casó en Errentería y vivió en el País Vasco buena parte de su vida, fueron sistemáticamente apadrinados por parientes cercanos. En 1762 María Josefa Jacinta fue apadrinada por María Ignacia Leyzaur, su tía y José Antonio de Alza.<sup>62</sup>

En 1764, cuando nació en Oiartzun José Mariano Ángel — a la postre distinguido político mexicano —, fue apadrinado por sus tíos José Mariano Fagoaga y María Manuela Fagoaga.<sup>63</sup> En 1778, 24 años más tarde, en México, José Mariano vería repetirse exactamente la misma escena, sólo que ahora el padrino sería él y la ahijada su prima Ygnacia. En 1765 María Josefa fue apadrinada por José Juan Fagoaga y María R. Larburu.<sup>64</sup>

La familia Fagoaga tenía entonces firmemente internalizada la costumbre de buscar compadres y padrinos entre parientes

<sup>60</sup> Elizbaturriko Artxiboa Donostia (en adelante EAD o Archivo Histórico Diocesano de San Sebastián), Libros Parroquiales de Oiartzun (Oyárun) y Errentería (Rentería).

<sup>61</sup> EAD, Libros Parroquiales de Oiartzun, libro V de Bautizos, 9 de noviembre de 1682. Diego José Fagoaga, hijo de Juan Fagoaga y Magdalena Yragorri (y hermano menor de Francisco Fagoaga Yragorri) fue ahijado de Salvador de Aldaco, esposo de María Yragorri.

<sup>62</sup> EAD, Libros Parroquiales, Errentería, libro VIII de Bautizos, 17 de agosto de 1762.

<sup>63</sup> EAD, Libros Parroquiales, Errentería, libro IX de Bautizos, 1 de marzo de 1762.

<sup>64</sup> EAD, Libros Parroquiales, Errentería, libro IX de Bautizos, 3 de noviembre de 1765.



directos mucho antes de que Francisco Fagoaga viniera a México, y mucho antes de que sus actividades económicas en el comercio y la minería le granjearan una posición destacada entre la élite de la Nueva España.

Tal costumbre aparece entonces como un rasgo inherente a los sistemas familiares troncales del Antiguo Régimen, sin que en esto intervengan demasiado la posición social o las expectativas de alianzas.

Pasemos ahora a la comparación de las tendencias matrimoniales encontradas en las familias Fagoaga con las vigentes para el País Vasco,<sup>65</sup> con las que indudablemente existían puntos en común. Uno de ellos era la edad, ésta, en el País Vasco, estaba en torno a los 27 años y era sin duda la edad más alta de toda la península ibérica.<sup>66</sup>

No había muchas semejanzas entre la edad de ingreso al matrimonio de las mujeres de la familia Fagoaga y las mujeres de Guipúzcoa. De hecho, la edad entre las mujeres al contraer primeras nupcias era muy alta en San Sebastián (27.1 años) y en Guipúzcoa en general.<sup>67</sup> Sin embargo esta comparación no dice mucho, puesto que es bien sabido que la presión demográfica y el sistema vasco familiar y de transmisión de la tierra eran factores decisivos en el ingreso tardío de las mujeres al matrimonio,<sup>68</sup> aspectos que —desde luego— no tuvieron la misma importancia en América.

Los Fagoaga casaban a sus hombres como en Guipúzcoa y a sus mujeres como en Nueva España.

En la ciudad de México, la inmensa mayoría de matrimonios —de acuerdo con los datos del capítulo III— se llevaban a cabo sin rebasar los límites del grupo racial y sin rebasar los pequeños ámbitos parroquiales, que funcionaban a manera de *doble monopolio*, dándole a los patrones de nupcialidad de la ciudad características muy particulares.

Como se ha visto, no se puede hablar de la existencia de un mercado matrimonial para la ciudad, sino que se trata de pequeños y localizados circuitos independientes que sólo esporádicamente encuentran un intercambio muy marginal y más bien fragmentado.

<sup>65</sup> Ortega Berruguete, 1988: 47-74.

<sup>66</sup> Ortega Berruguete, 1988: 52.

<sup>67</sup> Ortega Berruguete, 1988: 50.

<sup>68</sup> Ortega Berruguete, 1988: 68-71.

Una ciudad que en el ámbito de sus pautas matrimoniales funciona como un conjunto de pequeños pueblos o localidades diferentes marcadas por la división de sus grupos raciales y por sus esferas parroquiales.

Los matrimonios de la ciudad se caracterizan entonces por estar bajo la férula de intensas endogamias que impiden encontrar pareja en otra parroquia, y, sobre todo, en otro grupo racial, lo que significaba que, en general, las familias buscaran y encontraran parejas para sus hijos entre su propia parentela.

Si consideramos además tanto la edad de las mujeres españolas al casarse como las de sus consortes, los datos aquí presentados sugieren que, entre los españoles, ésas eran las normas. Por lo que no se puede decir que existieran notorias distinciones entre las pautas matrimoniales de los criollos en general y las detectadas en familias prestigiadas como la de los Fagoaga.

Al parecer era común, para la mayoría de los padres de familia en la ciudad, procurar el mejor matrimonio posible para sus hijos en términos económicos y sociales, esto es, la búsqueda de “parejas aceptables”, dicho en términos de Susan Socolow.<sup>69</sup>

Asimismo, era común que la mayor parte de las bodas fueran entre miembros de un mismo estrato social e incluso entre miembros cuyas familias compartían el mismo oficio o la misma actividad.

No era nada anormal que un maestro zapatero o talabartero buscara casar a su hija con un oficial destacado y trabajador de su propio taller.

Después de todo, la organización corporativa y gremial era común a todos los oficios y actividades económicas coloniales, por lo que no se puede hablar entonces de la existencia de una estrategia familiar propia y exclusivamente elitista, aunque evidentemente no todos los grupos sociales contaban con los mismos medios y recursos para llevar a cabo estas aspiraciones.

Una fuente literaria que constituye una valiosa ayuda para conocer cuán difundidos estaban estos valores en la sociedad urbana colonial es *El Periquillo Sarmiento*.

Las mujeres honestas de la novela, como el caso de María Guadalupe Rosana o María Sánchez, la segunda esposa de Peri-

<sup>69</sup> Socolow, 1989: 209-251, utiliza este término (*acceptable partners*) en su trabajo sobre las opciones matrimoniales en Buenos Aires y Córdoba entre 1778 y 1810.

quillo se casan jóvenes y *por asegurar honor y subsistencia*<sup>70</sup> con hombres con una posición estable y una solidez moral que sean suficientes para obtener tales fines.

Por el contrario, los matrimonios en los que el varón también es joven y es él quien elige al cónyuge — no sus padres —, siempre están asociados en la novela con la voluptuosidad, la inexperiencia y el capricho. Por ello, el autor les destina un fin invariablemente desastroso.

El primer matrimonio de Periquillo es el mejor ejemplo y su culminación es la muerte de la esposa en medio de graves apuros y de una sórdida ruina económica, con el consecuente arrepentimiento de Periquillo y de la madre de su desafortunada esposa, quienes directamente concertaron tal matrimonio.<sup>71</sup>

Por otra parte, siempre son los padres de familia los que definen el matrimonio de sus hijas, tengan o no algún oficio o beneficio, y así el Trapiento Tadeo, tratando de remediar el error que su padre cometió al impedir que una hija se casara con Jacobo el misántropo, se dirige a él diciéndole:

y a ti querido Jacobo [...] para desenojarte de los agravios que te infirió mi padre negándote a mi hermana *por ser tu pobre*, pongo a tu disposición mis haberes con *la mano de mi hija si la quisieres*. Es muchacha, tierna, bien criada y nada fea. Si gustas, enlázate con ella, que ya no es [mi hermana] Isabel, es Rosalía, quiero decirte que es rama del mismo tronco.<sup>72</sup>

Desde luego que Jacobo aceptó y el matrimonio quedó arreglado antes de que Rosalía conociera a su futuro esposo.<sup>73</sup> Así, los personajes de Lizardi se muestran tan preocupados por hacer del matrimonio un mecanismo, cuya lógica se ha comenzado a advertir en las familias de la élite pero que podría ser vigente para una capa más amplia de la población de muchos menores recursos económicos, pero igualmente obsesionada por la sangre, el paren-

<sup>70</sup> Fernández de Lizardi, 1982, vol. II, lib. V, cap. V, p. 353, y vol. II, lib. V, cap. VII, p. 382.

<sup>71</sup> Fernández de Lizardi, 1982, vol. II, lib. III, cap. VI, pp. 112-131.

<sup>72</sup> Fernández de Lizardi, 1982, vol. II, lib. V, cap. VI, p. 372.

<sup>73</sup> Desde luego que en ocasiones los padres encontraban una feroz resistencia por parte de los hijos, como lo ha demostrado para la ciudad de México Patricia Seed en su libro *To love, honor and obey in colonial Mexico*, Stanford, 1988, Stanford University Press.

tesco y el honor,<sup>74</sup> e igualmente amenazada por un ámbito hostil que la obliga a ordenar sus acciones a partir de la obtención de alianzas en el matrimonio, el gremio o la cofradía.

Uno de los benefactores del *Periquillo* — Antonio Sánchez — casó a su hija con nuestro personaje páginas después de declarar que venía a México a *poner a su hija en un convento*.<sup>75</sup>

Interesante hubiera sido preguntarle a Lizardi cómo diferenciar el tipo de matrimonio criticable en los ricos comerciantes del que el propio Pensador Mexicano defendía y alababa en boca de Antonio Sánchez, quien aceptaba desposar a su hija con el ya cuarentón Pedro Sarmiento en estos términos:

es preciso considerar que usted [se dirige al Periquillo] tendrá 40 años según su aspecto, edad bastante para ser padre de la novia, y esto puede detenerla para querer a usted. Sé dos cosas comunes: *La una, que un moderado exceso en la edad de un hombre respecto a la de la mujer, tan lejos está de ser defecto, que antes debería verse como circunstancia precisa para contraerse los matrimonios, pues cuando los jóvenes se casan tan muchachos como sus novias, acaban mal los matrimonios [...] Esto quiere decir que yo apruebo y me parece bien que usted se case con mi hija; pero ignoro si ella querrá casarse con usted. Es verdad, y ésta es la otra cosa que sé, es verdad que ella es muy dócil, muy inocente, me ama mucho y hará lo que yo le mande; pero jamás la obligaré a que abrace un estado que no la incline ni a que se una con quien no quiere, en caso de que ella elija matrimonio*.<sup>76</sup>

La hija aceptó, por asegurar a sus padres una vejez tranquila. Con todo, no debemos olvidar que se trata de una novela y que, en realidad, las cosas se presentaban mucho más difíciles para padres e hijos a la hora de definir la manera de casarse.<sup>77</sup>

El matrimonio ponía en juego demasiados intereses como para que las resoluciones de Lizardi a las bodas de sus juiciosos personajes tuvieran muchos puntos en común con la realidad; no obstante ello, las bodas felices de *El Periquillo* dan cuenta de las aspiraciones más o menos difundidas entre criollos y castas por hacer del matrimonio una alianza más frente a un medio hostil.

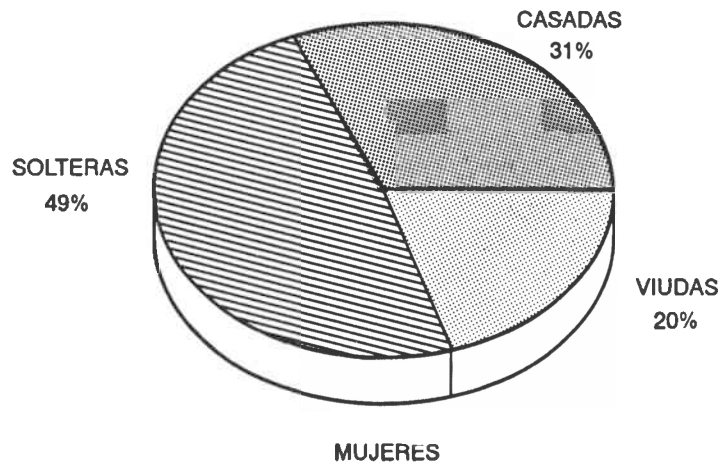
<sup>74</sup> Sobre dos distintas posiciones sobre la evolución del concepto de honor en Nueva España, véase Seed, 1988, y Gutiérrez, 1991.

<sup>75</sup> Fernández de Lizardi, 1982, vol. II, p. 379.

<sup>76</sup> Fernández de Lizardi, 1982, vol. II, lib. V, cap. VII, p. 381. Las cursivas son mías.

<sup>77</sup> Seed, 1988.

**GRÁFICA 7**  
**Santa Catarina, 1811, estado matrimonial**  
**Mujeres, total (sólo en el II cuartel)**

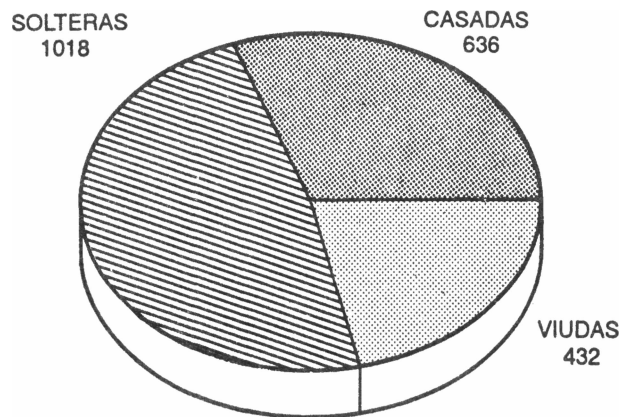


FUENTE: AGN, Padrones vol. 77, f. 350.

## GRÁFICA 8

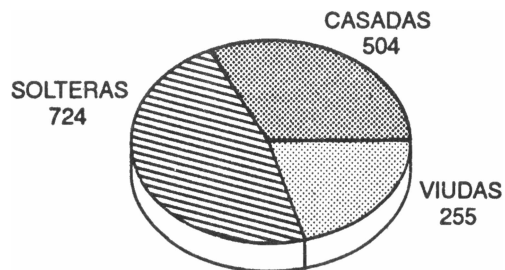
Santa Catarina 1811

Estado matrimonial criollas (sólo en el II cuartel)



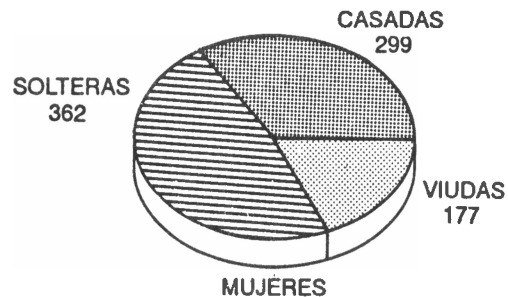
Santa Catarina 1811

Estado matrimonial indias (sólo en el II cuartel)



Santa Catarina 1811

Estado matrimonial castas (sólo en el II cuartel)



FUENTE: AGN, Padrones vol. 77, f. 380.

## APÉNDICE I

**Padrinos y testigos en las ceremonias religiosas de la familia Fagoaga**

<i>Beneficiario[s]</i>	<i>Sacramento</i> <sup>78</sup>	<i>Año</i>	<i>Padrinos y/o testigos</i>
<b>Familia Fagoaga-Arozqueta</b>			
Francisco Fagoaga y Josefa Arozqueta	mat.	1716	Joseph de Arozqueta Fray Baltazar Alcocer
Agustina María	bau.	1717	Juan Bautista de Arozqueta María de Alcocer y Sariñana
Juana María	bau.	1719	Joseph de Aguirre y Elizondo
Josep Joachin Phelipe	bau.	1720	Domingo Carlos Matheos
Ana Viviana Xaviera	bau.	1721	Miguel de Amazorraín
Ygnacia Gertrudis Marta	bau.	1723	Juan Bautista de Arozqueta
Francisco Manuel Cayetano	bau.	1724	Joseph de Aguirre y Elizondo
Antonio Julián	bau.	1725	Domingo Matheos
María Ysabel	bau.	1729	Francisco de Echeveste
Juan Bautista	bau.	c.a.1727	No indicados
<b>Familia Fagoaga-Villaurrutia</b>			
Francisco Fagoaga A. y María Magdalena Villaurrutia	mat.	1772	No indicados
María Josefa Phélix Francisca Ygnacia Teresa	bau.	1772	Antonio Villaurrutia
Josefa María	bau.	1775	No indicados
María Ygnacia Elena Joaquina	bau.	1778	José Mariano Fagoaga y Leyzaur
José Francisco Ignacio Bizente	bau.	1783	Juan José Fagoaga y Leyzaur

<sup>78</sup> bau. = bautizo, mat. = matrimonio.

APÉNDICE I  
(continúa)

<i>Beneficiario[s]</i>	<i>Sacramento</i>	<i>Año</i>	<i>Padrinos y/o testigos</i>
Francisco Antonio Romualdo Joaquín Ygnacio José María	bau.	1788	María Josefa Fagoaga y Villaurrutia
María Josefa Fagoaga Villaurrutia y José Antonio Rangel	mat.	1792	Conde de Medina. Joaquín Gutiérrez de los Ríos. Antonio Basoco
María Ygnacia Fagoaga Villaurrutia y Manuel Rangel	mat.	1799	José Francisco Fagoaga V. María Josefa Fagoaga V. P. Antonio Ruvin Juan Bautista Fagoaga A.
Josefa María Fagoaga Villaurrutia y José María Fagoaga Leyzaur	mat.	1801	María Magdalena Villaurrutia viuda de Fagoaga, marquesa del Apartado Juan Bautista Fagoaga Arozqueta, conde de Medina. Doctor Juan Evangelista Gamboa, canónigo de la Catedral. Joaquín Gutiérrez de los Ríos.

**Familia Fagoaga-Leyzaur**

María Manuela Josefa	bau.	1761	José Antonio de Alza María Asunción de Lecuona
María Josefa Jacinta Hermenegilda	bau.	1762	José Antonio de Alza María Ignacia Leyzaur
José Mariano Ángel	bau.	1764	José Mariano Fagoaga María Manuela Fagoaga
María Josefa Ramona	bau.	1765	José Juan Fagoaga María Ramona Larburu
José Juan Sebastián	bau.	1768	No indicados



APÉNDICE I  
(Concluye)

<i>Beneficiario[s]</i>	<i>Sacramento</i>	<i>Año</i>	<i>Padrinos y/o testigos</i>
María Josefa Ramona Fagoaga Leyzaur y Joaquín Gutiérrez de los Ríos	mat.	1786	Francisco Fagoaga Arozqueta, marqués del Apartado. Juan Ygnacio Castañiza, marqués de Castañiza. Fernando Mangino, superintendente de la Real Casa de Moneda.
María Josefa Jacinta Fagoaga Leyzaur y Luis Chaves	mat.	1792	Juan Bautista Fagoaga A. María Manuela Leyzaur de Fagoaga. Doctor José Serruto Coronel Joaquín Gutiérrez de los Ríos P. Manuel López, cura de Tacubaya. José Juan Fagoaga Leyzaur
José María Fagoaga Leyzaur y Josefa María Fagoaga Villaurrutia	mat.	1801	(Véase arriba)

APÉNDICE II

**Oficiantes de las ceremonias religiosas de la familia Fagoaga**

---

**Oficiantes**

**Fagoaga-Arozqueta**

- 1716 Fray Joseph de Heras, comendador de la Orden de la Merced
- 1717 Doctor Carlos Bermudes de Castro, catedrático de Cánones de la Real Universidad, gobernador del arzobispado, ordinario del Santo Oficio, prebendado de Catedral.
- 1719 Doctor Carlos Bermudes de Castro.
- 1720 Doctor Carlos Bermudes de Castro.
- 1721 Doctor Carlos Bermudes de Castro.
- 1723 Doctor Carlos Bermudes de Castro, arzobispo electo de Manila.
- 1724 Doctor Carlos Bermudes de Castro.
- 1725 Fray Joseph de las Heras.
- 1729 Doctor Joseph Codallos Rabal, prebendado de Catedral.

**Fagoaga-Villaurrutia**

- 1772 Doctor Cayetano de Torres, maestre escuela y dignidad de la Catedral.
- 1778 Doctor Cayetano de Torres.
- 1783 Licenciado y maestro Juan Antonio Bruno, párroco de Santa Catarina.
- 1788 José de Medina, conde de Medina, presbítero.
- 1792 Doctor José Serruto, chantre, tesorero de la Catedral.
- 1799 Doctor Manuel Flores, secretario del arzobispado.
- 1801 Doctor Ciro Ponciano Villaurrutia, prebendado de la Catedral.

**Fagoaga-Leyzaur**

- 1761 P. José Ignacio de Guruzaga, párroco de Rentería, Guipúzcoa.
- 1762 P. Mateo Cosme Beaumont, racionero de la Catedral de Zaragoza, visitador del obispado de Pamplona.

- 1764 P. José Ignacio de Guruzaga, párroco de Rentería.  
1765 P. José Ignacio de Guruzaga, párroco de Rentería.  
1768 P. José Ignacio de Guruzaga, párroco de Rentería.  
1786 Doctor Manuel Ygnacio Beye de Zisneros, canónigo de  
Catedral.  
1792 Licenciado Juan Pablo Chaves, prebendado de la Catedral.  
1801 Doctor Ciro Ponciano Villaurrutia.
-

APÉNDICE III

**Genealogía de las familias *Fagoaga-Arozqueta, Fagoaga-Villaurrutia y Fagoaga-Leyzaur, 1679-1800***

---

+ FRANCISCO FAGOAGA YRAGORRI  
(n. 1679-m.1736)

= 1716

° JOSEFA DE AROZQUETA DE LAS HERAS  
n.ca. 1695-1699-m. 1772

n. 1717 °Agustina María *	n. 1719 °Juana María	n.-1720-m. 1776 °Joseph Joaquin Phelipe	n. 1721 °Ana Viviana Xaviera *	n. 1723 °Ygnacia Gertrudis Marta *	n. 1724-1799 °Francisco Manuel Cayetano	n. 1725 °Antonio Julián	n 1729 °María Isabel	n.ca Juan Bautista	1727-1804
	= ca. 1737								
	+ Manuel de Aldaco 1696-1770				=1722				
n. 1738 °Juan de Aldaco		n. 1739-1746 °María Josefa de Aldaco			° María Magdalena Villaurrutia n. 1753				
	1772 °María Josefa Phelix Ygnacia Teresa	n. 1775 ° Josefa María		n. 1778 °Mz. Ygnacia Elena Joaquina	n. 1783 ° José Francisco ygnacio B.	n. 1788 ° Francisco Antonio Romualdo Joaquin...			
	=1792	=1801		=1779					

José Antonio Rangel conde de Alcaraz	+José María Fagoaga Leyzaur	Manuel Rangel				1760 = + María Manuela de Leyzaur
n. 1763 + José María	n. 1768 +Juan José Sebastián	n. 1764 +José Mariano Ángel	n. 1765 +María Josefa Ramona	n. 1762 +María Josefa Jacinta	n. 1761 +María Manuela	
- 1801 °Josefa María			- 1786 x Joaquín Gutiérrez de los Ríos	- 1792 x Luis Chávez		= + Ygnacio María de Castañiza 2º marqués

+ Nacidos en Guipúzcoa

x Nacidos en España.

° Nacidos en la ciudad de México (excepción de doña María Magdalena Villaurrutia, quien nació en Santo Domingo)

\* Monjas del Convento de Jesús María.



## V. LAS ESTRUCTURAS MENTALES

### LOS NOMBRES DE PILA, 1568-1820: DOS SIGLOS Y MEDIO DE DEVOCIÓN POPULAR

...a pesar de ser cada bautismo un fenómeno único, y la selección de los nombres de pila al parecer producto de la libre voluntad de los padres del recién nacido, en su conjunto dichas relaciones quedan sometidas, en cada momento, al tiránico gusto de la época.<sup>1</sup>

La manera en que los padres eligen el nombre que han de llevar sus hijos es histórica, es decir, cambiante. Un estudio tanto de la dinámica que esos cambios han seguido como de aquellos patrones que permanecen a lo largo de tres siglos en un lugar geográficamente determinado, nos sitúa ante la posibilidad de conocer variaciones y continuidades que muy probablemente ni siquiera fueron percibidas por sus protagonistas.

Los nombres de pila nos permiten abordar aspectos de la mentalidad popular que difícilmente podrían ser advertidos a partir del trabajo sobre otro tipo de fuentes.

Un trabajo pionero para el caso de Nueva España es el de Peter Boyd-Bowman, quien analizó segmentos de 400 nombres cada 20 años para la parroquia de La Asunción Sagrario de México entre 1540 y 1950. En él se basa este apartado.

Las actas de bautizo parroquiales tienen ciertamente una virtud entre los documentos del virreinato. Son de los pocos documentos donde el libre albedrío de los parroquianos tiene cierto margen para expresarse.

Este margen lo constituye el nombre de pila del bautizado que,

<sup>1</sup> Boyd-Bowman, 1970: 35.

en el caso de Santa Catarina, era por lo general elegido por los padres o padrinos de la criatura ante la posición más bien indiferente de los tenientes de cura de la parroquia, cuya tarea se limitaba a officiar la ceremonia sin intervenir decisivamente en la elección onomástica.

En Santa Catarina se trataba, desde los primeros días, del curato de una feligresía con antecedentes cristianos, lo que implicaba que los parroquianos estaban más o menos informados del santoral católico desde el siglo xvi y, con ello, de la amplia gama de nombres entre los que tenían que elegir para llamar al bautizado.

Cosa que muy probablemente no acontecía con los fieles indígenas, cuyo reciente ingreso a la cristiandad hace suponer una actitud mucho menos pasiva y neutral del sacerdote en el momento de seleccionar un apelativo para la criatura.<sup>2</sup>

Para nuestra parroquia seguimos el ejemplo de Boyd-Bowman; es decir, tomamos para cada sexo los primeros 400 nombres registrados, en intervalos de 20 años.

Aunque en el caso del Sagrario de México no se encontraron diferencias entre los patrones onomásticos de criollos y castas, para Santa Catarina decidimos tomar segmentos de ambos grupos, pues las diferencias detectadas, si bien tampoco son muy grandes, son dignas de considerar (cuadros, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8 y 9).

Se capturaron todos los nombres registrados, aun en los casos en que un niño recibía más de seis apelativos, como el del infante criollo Francisco Carlos Manuel Joaquín José María Antonio, bautizado en 1780, el de José María Ignacio Juan Nepomuceno Quirino Sebastián, en 1803; el de Alejandra María Ignacia Luisa Gonzaga de la Santísima Trinidad, bautizada en 1800; o el de María de la Concepción Micaela Cosme Damiana Luisa Gonzaga Juana de la Santísima Trinidad, niña mestiza bautizada en 1820.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Taylor, 1987: 16-18, encuentra una influencia de los curas en el nombre del bautizado en parroquias con fuerte presencia indígena del occidente, centro y sur de México.

<sup>3</sup> No son nada en comparación con los más largos que encontró P. Boyd-Bowman para el Sagrario:

María de los Ángeles Josefa de Jesús Eusebia Juana Bautista de Dios Nepomucena Coleta Sebastiana de Aparicio Hipólita Francisca de Asís de Paula Jerónima y Javierra Luisa Gonzaga Obispa Rita de Casia Ignacia Catalina Teresa Bonifacia; y María Loreto Florencio Loreto Modesto Ignacio de Loyola Manuel de Jesús Agustín de la Santísima Trinidad Joaquín



**CUADRO 1**  
**Nombres de pila, 1569-1583**  
**(Españoles)**

<i>Mujeres</i>		<i>Hombres</i>	
1	María	1	Juan
2	Catarina	2	Francisco
3	Juana	3	Diego
4	Ana	4	Alonso
5	Isabel	5	Antonio
6	Inés	6	Andrés
7	Francisca	7	Pedro
8	Luisa	8	Cristóbal
9	Mariana	9	Baltazar
10	Beatriz	10	Miguel

FUENTE: ASC, libros de Bautizos.

Los nombres de pila en Santa Catarina corroboraron las dos tendencias que encontró Boyd-Bowman para el Sagrario en la misma época, en las cuales la piedad popular se desplaza de la sobriedad tridentina a la exuberancia barroca.

La primera etapa corresponde al periodo 1540-1660 en el Sagrario, 1560-1680 en Santa Catarina caracterizada por nombres sencillos, poco variados y de carácter más bien sobrio y austero, estilo seguramente derivado de la reforma religiosa promovida por el Concilio de Trento (1545-1563) para la Iglesia romana.

Algunas diferencias muestran las predilecciones de Santa Catarina frente a las del Sagrario, si bien en general los patronos son los mismos.

La primera es sobre el nombre de Nicolás, quien tiene mayores adeptos en Santa Catarina y permanece en los primeros sitios durante más tiempo, a partir de 1620. Es probable que la difusión de este nombre se deba a la fama de que gozaba san Nicolás Tolentino en la ciudad en el siglo xvii para apagar incendios y conjurar pestes.

Existía una tradición que veía en San Nicolás un fuerte defen-

---

Mariano Juan de Dios Antonio de Padua Francisco de Paula Sebastián de Aparicio Nicolás Pedro Nolasco Francisco de Asís Ramón Nonato Pedro Cayetano Lorenzo Manuel Saúl Ismael Gabriel Felipe de Jesús Luis Gonzaga Rafael Guadalupe Francisco Xabier Francisco de Sales Juan Nepomuceno nombres que recibieron dos niños mexicanos en 1820. Boyd-Bowman, 1970: 13.

**CUADRO 2**  
**Nombres de pila, 1620-1623**  
**(Españoles y castas)**

<i>Mujeres</i>		<i>Hombres</i>	
<i>Españolas</i>	<i>Castas</i>	<i>Españoles</i>	<i>Castas</i>
1 María	María	1 Nicolás	Juan
2 Juana	Juana	2 Juan	Nicolás
3 Josefa	Francisca	3 José	Francisco
4 Ana	Isabel	4 Diego	Diego
5 Isabel	Catarina	5 Francisco	Sebastián
6 Teresa	Lucía	6 Alonso	Pedro
7 Francisca	Ana	7 Pedro	José
8 Nicolasa	Melchora	8 Cristóbal	Antonio
9 Antonia	Pascuala	9 Antonio	Domingo
10 Gertrudis	Magdalena	10 Andrés	Cristóbal

FUENTE: ASC, libros de Bautizos.

sor contra los incendios.<sup>4</sup> En el siglo xviii en Santa Catarina el nombre Nicolás cayó en desuso aunque los criollos lo abandonaron mucho antes que las castas, para quienes en 1740 todavía era uno de los diez más utilizados.

Antonio fue otro de los nombres que prefirieron más en Santa Catarina que en el Sagrario, y no obstante que en ambas siempre fue muy popular, en 1660-1663 fue el nombre más usado por los criollos de Santa Catarina.

La segunda etapa comprende los años de 1675 a 1820 en el Sagrario y de 1700 a 1820 en Santa Catarina, donde la irrupción del fervor religioso popular convierte los nombres de pila en una forma más de allegarse la intercesión y amparo de varios santos y vírgenes para beneficio y buena fortuna del bautizado; concretándose tal expresión de fervor en nombres largos “y llenos de advocaciones a la Virgen, a diversos santos, y a la Sagrada Familia”.<sup>5</sup>

Boyd-Bowman, basado a su vez en un estudio de Ramón Menéndez Pidal, destaca la importancia que tuvo, en este nuevo estilo

<sup>4</sup> Robles, 1946: II, 111, 1 de enero de 1686.

<sup>5</sup> Boyd-Bowman, 1970: 35. La pertenencia a la Sagrada Familia, por otra parte, también ha sido objeto de transformaciones históricas. En los siglos xvi, xvii y parte del xviii, la idea común es que san Juan Bautista también formaba parte de ella, situación que cambió en el siglo xix con el advenimiento de la familia nuclear en Europa occidental. Véase Flandrin, 1979: 15-16.

**CUADRO 3**  
**Nombres de pila, 1660-1663**  
**(Españoles y castas)**

<i>Mujeres</i>		<i>Hombres</i>	
<i>Españolas</i>	<i>Castas</i>	<i>Españoles</i>	<i>Castas</i>
1 María	María	1 Antonio	Juan
2 Antonia	Antonia	2 Juan	Antonio
3 Juana	Juana	3 Francisco	José
4 Francisca	Pascuala	4 José	Francisco
5 Catarina	Josefa	5 Nicolás	Diego
6 Josefa	Francisca	6 Manuel	Pedro
7 Isabel	Isabel	7 Diego	Nicolás
8 Inés	Teresa	8 Pedro	Sebastián
9 Teresa	Agustina	9 Miguel	Pascual
10 Manuela	Catarina	10 Felipe	Felipe

FUENTE: ASC, libros de Bautizos.

de bautizar a los niños, la promulgación oficial de la doctrina de la Inmaculada Concepción en 1665 por el papa Alejandro VII, movimiento teológico iniciado en 1615 por los carmelitas de Sevilla.<sup>6</sup>

Menéndez Pidal encontró en Madrid “los primeros ejemplos de María del Carmen en 1667, del Rosario en 1673, de los Dolores 1676, del Pilar 1677, de Loreto 1684, de Guadalupe 1689, de las Mercedes 1690”.<sup>7</sup>

Para el Sagrario esta tendencia se encuentra ya en 1675 con Asunción, Concepción, Guadalupe, Natividad, Rosario y María de la O. En 1700 encontró Boyd-Bowman Loreto, Nieves, Candelaria y Dolores, esta última con mucha fuerza.

En Santa Catarina este estilo ya se manifiesta claramente para hombres y mujeres en 1700, para alcanzar la hegemonía en 1720 y perdurar sin que disminuya su importancia el resto del periodo virreinal. Los nombres múltiples son característicos de este estilo, y van desde 3 hasta 10, 12 y aún más.<sup>8</sup>

Su uso “está directamente vinculado con el deseo de invocar la protección divina o sobrenatural encomendando al recién nacido a uno o más santos o a algún miembro de la Sagrada Familia”.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Boyd-Bowman, 1970: 19.

<sup>7</sup> Boyd-Bowman, 1970: 19.

<sup>8</sup> Boyd-Bowman, 1970: 23.

<sup>9</sup> Boyd-Bowman, 1970: 23.

**CUADRO 4**  
**Nombres de pila, 1700-1724**  
**(españoles y castas)\***

<i>Mujeres</i>		<i>Hombres</i>	
<i>Españolas</i>	<i>Castas</i>	<i>Españoles</i>	<i>Castas</i>
1	María	1	Antonio
2	Antonia	2	José
3	Josefa	3	Juan
4	Ana	4	Manuel
5	Juana	5	Francisco
6	Dolores	6	Miguel
7	Gertrudis	7	Pedro
8	Francisca	8	Felipe
9	Manuela	9	Ignacio
10	Teresa	10	Joaquín

\* Para españoles se tomaron los bautizos de 1720-1724, y para las castas los de 1700-1702.

FUENTE: ASC, libros de Bautizos.

En Santa Catarina, lo mismo españoles que castas se volcaron a nombrar a sus hijos con varios elementos del santoral católico a fin de conseguir el mayor número de benefactores espirituales posibles. Tal furor recorrió toda la escala social del pequeño mundo parroquial y lo mismo entusiasmó a la gente *visible* de la parroquia que a los desarrapados. Esto es válido al parecer para toda la ciudad.

Gran ejemplo del nuevo estilo son los nombres que llevó la hija del virrey, el duque de Albuquerque, en 1703. La niña fue confirmada por el arzobispo en el Palacio Real, ante la audiencia, tribunales, caballeros, cabildo y toda la corte. Robles nos dejó una reseña del evento:

al tiempo de quererla confirmar, levantó tal llanto, que obligó a sus padres a llorar también, y teniéndola de los brazos se consiguió, habiéndose leído antes las letanías o catálogo de nombres que fueron cincuenta y tres, los primeros fueron Ana María de San José y Francisca Javiera.

Robles quiso subrayar el excesivo número de nombres de la niña, cuyos padres le buscaron por intercesores a casi toda la corte

**CUADRO 5**  
**Nombres de pila, 1740-1744**  
**(Españoles y castas)**

<i>Mujeres</i>		<i>Hombres</i>	
<i>Españolas</i>	<i>Castas</i>	<i>Españoles</i>	<i>Castas</i>
1 María	María	1 José	José
2 Josefa	Josefa	2 Antonio	Antonio
3 Antonia	Antonia	3 Mariano	Juan
4 Gertrudis	Juana	4 Juan	Mariano
5 Ana	Gertrudis	5 Manuel	Manuel
6 Manuela	Loreto	6 Francisco	Francisco
7 Francisca	Ana	7 Miguel	Felipe
8 Juana	Francisca	8 Ignacio	Nicolás
9 Petra	Rafaela	9 Joaquín	Bernardo
10 Dolores	Dolores	10 Pedro	Joaquín

FUENTE: ASC, libros de Bautizos.

celestial, y terminó su noticia señalando que mientras los nombres de la confirmada eran leídos se habían disparado “cuatro pedreros y se hizo salva tres veces”.<sup>10</sup>

En 1786 —86 años después— en otro célebre oficio llevado a cabo por el arzobispo Núñez de Haro, la hija póstuma del virrey Bernardo de Gálvez fue bautizada con los nombres de “María Guadalupe Bernarda Isabel Felipa de Jesús Juana Nepomuceno Felícitas”.<sup>11</sup>

Al igual que en el Sagrario, en Santa Catarina el siglo xviii presencia el ascenso de las advocaciones marianas para las mujeres, y del santoral masculino para los hombres, con algunas diferencias dignas de mencionar.

El nombre Ignacia, por ejemplo, aparece en el Sagrario en décimo lugar en 1740, en 1760 ya alcanza el tercer lugar, sitio que mantiene en las décadas siguientes. En Santa Catarina el nombre de Ignacia inicia un ascenso 20 años después, en 1760, con la misma intensidad en las criollas que en las castas. Para 1780 Ignacia ha ganado las preferencias de las españolas y ha retrocedido en las opciones de la castas, situación que se mantiene estable hasta 1800. En 1820 Ignacia abandona los 10 primeros sitios y

<sup>10</sup> Robles, 1946: III, 276.

<sup>11</sup> González Obregón, 1980: 537.

**CUADRO 6**  
**Nombres de pila, 1760-1764**  
**(Españoles y castas)**

<i>Mujeres</i>		<i>Hombres</i>	
<i>Españolas</i>	<i>Castas</i>	<i>Españoles</i>	<i>Castas</i>
1 María	María	1 José	José
2 Josefa	Josefa	2 Antonio	Mariano
3 Gertrudis	Gertrudis	3 Mariano	Antonio
4 Antonia	Antonia	4 Juan	Juan
5 Francisca	Juana	5 Manuel	Manuel
6 Juana	Manuela	6 Ignacio	María
7 Manuela	Ignacia	7 Francisco	Pedro
8 Ana	Francisca	8 María	Francisco
9 Ignacia	Ana	9 Vicente	Ignacio
10 Petra	Petra	10 Agustín	Vicente

FUENTE: ASC, libros de Bautizos.

queda convertida en una costumbre poco usual y exclusiva de las criollas. En el Sagrario, Ignacia desaparece de los primeros sitios hasta 1850.

Curiosamente en el Sagrario y en Santa Catarina, Ignacia alcanza su momento cumbre en la década de 1760, periodo en el que se da la expulsión de la Compañía de Jesús. En medio de la hostilidad de las autoridades civiles hacia los jesuitas, el fervor religioso a san Ignacio cobra mayor fuerza.

El nombre de Ignacio para los hombres aparece en Santa Catarina en 1660 pero es muy poco común hasta 1720, periodo en el que entra a nuestras listas de popularidad. En 1740 ya es un hombre muy usado entre los criollos, mientras que las castas todavía no lo cuentan entre sus 10 preferidos.

En 1760 tiene el sexto lugar entre los criollos y el noveno entre las castas; en 1780-1783 llega al cuarto lugar entre los criollos y al octavo entre las castas, lugares que prácticamente se estabilizan hasta 1820, año en que su uso toma el mismo curso que el de Ignacia, es decir, se restringe a los criollos y pierde fuerza, mientras que en el Sagrario la predilección por Ignacio no desaparece hasta 1870, medio siglo después que en Santa Catarina.

Entre 1569 y 1820 las mujeres llevan el nombre de María de una manera predominante, si no es que abrumadora, lo mismo

**CUADRO 7**  
**Nombres de pila, 1780-1785**  
**(Españoles y castas)**

<i>Mujeres</i>		<i>Hombres</i>	
<i>Españolas</i>	<i>Castas</i>	<i>Españoles</i>	<i>Castas</i>
1 María	María	1 José	José
2 Josefa	Josefa	2 María	Antonio
3 Gertrudis	Guadalupe	3 Mariano	Cristóbal
4 Guadalupe	Gertrudis	4 Ignacio	María
5 Ana	Juana	5 Juan	Manuel
6 Ignacia	Manuela	6 Francisco	Juan
7 Francisca	Antonia	7 Manuel	Mariano
8 Manuela	Ana	8 Cristóbal	Ignacio
9 Juana	Ignacia	9 Joaquín	Francisco
10 Antonia	Vicenta	10 Pedro	Joaquín

FUENTE: ASC, libros de Bautizos.

para el gusto sobrio y austero del siglo xvi que para la piedad exuberante y barroca del xviii. El culto mariano, si se mira desde esta perspectiva, fue una constante en los fieles de Santa Catarina por lo menos a la hora de bautizar a sus mujeres.

No se puede decir lo mismo del culto inicial a Santa Catarina, cuyo nombre ocupa el segundo sitio, máximo al que cualquier otro apelativo podía aspirar ante la hegemonía mariana, entre 1569 y 1583 en Santa Catarina, y La Asunción Sagrario entre 1560 y 1570.

En las siguientes décadas la preferencia por Catarina comienza a descender pero se mantiene aún en los primeros 10 sitios.

Los españoles la dejan fuera de sus 10 predilectas en 1620 y la mantienen totalmente relegada hasta 1660-1663, años en que alcanza el cuarto sitio para después sencillamente desaparecer. Entre 1800 y 1802 ninguna niña criolla de la parroquia llevará ese nombre.

Las castas presentan una mayor fidelidad a la devoción inicial por Santa Catarina. En 1620 tal nombre lleva a un quinto lugar y en 1660 aún figura en los primeros 10. La devoción de las castas por tal nombre se presenta menos exaltada y más constante que la de las criollas.

Sin embargo, para 1700, ante la embestida de las nuevas devociones barrocas, Catarina es también excluida de las princi-

CUADRO 8  
**Nombres de pila, 1800-1807**  
**(Españoles y castas)\***

<i>Mujeres</i>		<i>Hombres</i>	
<i>Españolas</i>	<i>Castas</i>	<i>Españoles</i>	<i>Castas</i>
1 María	María	1 José	José
2 Josefa	Josefa	2 María	María
3 Guadalupe	Guadalupe	3 Luis	Antonio
4 Ana	Luisa	4 Antonio	Juan
5 Antonia	Antonia	5 Mariano	Luis
6 Ignacia	Ana	6 Francisco	Manuel
7 Juana	Dolores	7 Ignacio	Mariano
8 Francisca	Ignacia	8 Manuel	Ignacio
9 Dolores	Juana	9 Guadalupe	Guadalupe
10 Loreto	Vicenta	10 Vicente	Vicente

\* Para españoles se tomaron los registros del periodo 1800-1802; para castas los de 1800-1807.

FUENTE: ASC, libros de Bautizos.

pales opciones de las castas, si bien siguen apareciendo niñas con ese nombre entre 1800 y 1807 y a fines del periodo colonial. Catarina no vuelve a destacar entre las primeras 10, pero su nombre no desaparece del todo y continúa haciendo acto de presencia hasta el siglo xix.

Ni Catarina ni Inés ni Isabel tienen la fuerza para resistir el embate de las advocaciones marianas, que cobran un enorme prestigio en el siglo xviii y cuyas aptitudes parecen haber representado mejor las aspiraciones de la piedad barroca.

La virgen de Guadalupe es sin duda la gran protagonista onomástica de la nueva piedad. Aparece entre las castas por primera vez hacia 1700-1702, mientras que las criollas no usan tal nombre con cierta regularidad sino hasta 1740-1744. Sin ser muy común ni estar entre los 10 primeros se mantiene en criollas y castas hasta 1780, fecha en que se da una especie de *fiebre guadalupana* en la parroquia que lleva a Guadalupe al cuarto sitio entre las españolas y al tercero entre las castas. Entre 1800 y 1807, Guadalupe será el nombre más común en ambos grupos, sólo precedido por María y por Josefa, situación privilegiada que se mantendrá por lo menos hasta 1822. En el Sagrario la situación es



CUADRO 9  
**Nombres de pila, 1820-1822**  
**(Todas calidades)**

<i>Mujeres</i>		<i>Hombres</i>	
1	María	1	José
2	Josefa	2	María
3	Guadalupe	3	Francisco
4	Soledad	4	Juan
5	Dolores	5	Manuel
6	Francisca	6	Antonio
7	Luisa	7	Luis
8	Trinidad	8	Vicente
9	Antonia	9	Jesús
10	Jesús	10	Guadalupe

FUENTE: ASC, libros de Bautizos.

algo distinta. Si bien la fecha de ingreso de Guadalupe a las grandes preferencias de dicha parroquia coinciden con las de Santa Catarina (1780), en ningún momento de la época virreinal el nombre llega a alcanzar siquiera el cuarto lugar.

La fiebre guadalupana en el Sagrario se da en fechas muy posteriores a las de Santa Catarina; esto es entre 1850 y 1890, casi un siglo después que en Santa Catarina.

La diferencia y el mayor apego guadalupano de Santa Catarina podría explicarse por la mayor cercanía de esta parroquia al Santuario de Guadalupe, aunque no por el hecho de que la parroquia haya albergado a la virgen del Tepeyac en sus distintas visitas a la catedral, pues cuando se dieron la mayor parte de éstas —en el siglo xvii— prácticamente nadie tenía tal nombre en la parroquia.

El uso masculino de Guadalupe tiene un recorrido algo distinto en magnitud pero ciertamente semejante en sentido.

En Santa Catarina comienza a ser conocido en 1740, lo mismo en españoles que en castas. En 1760-1763 se mantiene para los españoles y desaparece para las castas. En 1780-1785, años en que se inicia el furor guadalupano en los nombres femeninos, apenas si manifiesta una débil predilección en los hombres. Entre 1800 y 1807 alcanza el punto más alto, esto es, un noveno lugar en ambos grupos, sitio que apenas varía para 1820-1822.

En el Sagrario presenta un uso menor, de hecho nunca estuvo entre los 10 primeros y sólo alcanza una perceptible relevancia en los grandes momentos del furor guadalupano de 1870 y 1890.

William Taylor ha estudiado cuidadosamente la difusión del culto guadalupano desde la ciudad de México en el siglo xviii,<sup>12</sup> por el camino de tierra adentro a las ciudades de San Luis Potosí, Querétaro, Zacatecas y Guadalajara, y posteriormente a otras áreas del virreinato, poniendo de manifiesto el carácter originalmente no indígena de la devoción guadalupana.<sup>13</sup>

Otra gran protagonista en el siglo xviii es la virgen de los Dolores, perfecta desconocida antes de 1700-1702, años en que figura en el décimo lugar de las preferencias de las castas.

Entre las criollas es ya un nombre usual en 1720, y en 1740 ya alcanza el décimo sitio. Entre 1760 y 1780 su uso pierde cierta fuerza y no vuelve a figurar sino hasta 1800 con el noveno lugar.

No así entre las castas, para quienes el nombre de Dolores aparece en el décimo lugar en 1740 y, después de altibajos, termina en el séptimo sitio entre 1880 y 1807. En 1820, para criollas y castas, se encuentra en el quinto lugar. En el Sagrario, después de un gran inicio entre 1675 y 1720, abandona los primeros 10 sitios y no vuelve a destacarse hasta 1800, para alcanzar sus mejores momentos ya en pleno siglo xix.

Hubo otras advocaciones marianas que también resultaron beneficiadas por el fervor exuberante del siglo xviii en Santa Catarina. Loreto estuvo presente desde 1700 y, en 1740 tuvo una gran difusión entre las castas. Posteriormente salió de los 10 primeros lugares para después hacer cortas pero constantes apariciones.

Mención aparte merece el nombre de santa Gertrudis, monja alemana del siglo xiii, a la que “una larga e insistente devoción popular logró que el papa Inocencio XI la incluyera al fin en el martirologio romano en 1677”,<sup>14</sup> fecha a partir de la cual el nombre de Gertrudis estuvo entre los cinco primeros nombres mas populares en el Sagrario hasta 1800. En Santa Catarina, Gertrudis fue popular desde 1620 para los españoles (desconocida para las castas hasta 1660 y popular entre ellas desde 1700).

<sup>12</sup> Taylor, 1987: 24; y en prensa: capítulo 8.

<sup>13</sup> Taylor cita en ambos trabajos casos de pueblos indígenas que se niegan a festejar el 12 de diciembre o a fundar una cofradía dedicada a la virgen de Guadalupe.

<sup>14</sup> Boyd-Bowman, 1970: 23.

A partir de 1740 estuvo entre las primeras cinco para ambos grupos y desde 1760 hasta 1800 ocupó el tercer lugar entre las criollas. En 1780 fue desbancada entre las castas por Guadalupe y en 1800 desapareció de los 10 primeros sitios en ambos grupos.

Boyd-Bowman señala que en este caso la canonización de santa Gertrudis no fue la causa sino el resultado del entusiasmo popular,<sup>15</sup> sin embargo es difícil encontrar una relación lineal en cualquiera de sus direcciones entre la canonización de un santo y el respaldo popular con que éste cuenta, máxime si se trata de feligreses de zonas espacialmente muy acotadas como el caso de una parroquia o una ciudad.

Pueden darse incluso casos de canonizaciones que para una región sean producto de la devoción popular y en otra sean recibidas con una discreta indiferencia. Así sucedió con la beatificación de santa Rosa de Lima (1671) y su proclamación, por el papa Clemente X como patrona principal de todas las Indias en 1673,<sup>16</sup> patronazgo que, pese ser proclamado por la Iglesia novohispana, nunca se manifestó en los registros parroquiales del Sagrario y de Santa Catarina, aun cuando se trataba de una concesión del papado a una devoción muy difundida en los dominios españoles de América del Sur.

Lo mismo podría decirse de la repercusión casi nula que tuvo en las opciones onomásticas de la ciudad de México la gran fama y posterior beatificación de Felipe de Jesús, proceso que — pese a que se trataba de un criollo de la ciudad — no vio definitivamente perpetuada su fama en los apelativos de los parroquianos de la ciudad de México. Apenas hacia 1660-1663 el nombre de Felipe tuvo un sitio entre los 10 más populares, lo mismo en criollos que en castas. Posteriormente no volvió a figurar entre las principales opciones.

Muy diferente fue el caso del patronato de san José para Nueva España — declarado en 1555 por el I Concilio Provincial Mexicano<sup>17</sup> y pregonado en 1680 —, el cual sí fue precedido de una gran devoción popular y produjo a su vez una adhesión todavía más fuerte al santo.

El nombre de José no fue popular en Santa Catarina inicialmente. En 1620 irrumpe entre los criollos y alcanza el tercer lugar;

<sup>15</sup> Boyd-Bowman, 1970: 23.

<sup>16</sup> Robles, 1946: I, 95 y 132.

<sup>17</sup> Delumeau, 1989: 344.

en las mismas fechas obtiene el séptimo entre las castas; en 1660-1663 llega al tercero entre las castas y se mantiene entre los españoles.

Para 1720 aparece en segundo sitio en la predilección de los criollos y desde 1740 ocupa indiscutiblemente el primer lugar en ambos grupos. La dominación josefina entre los varones es realmente impresionante, primero en los criollos y muy rápidamente en todos los parroquianos sin importar la condición racial.

La mitad de los criollos bautizados en la parroquia en 1740 se llaman José. En 1760 éstos representan casi el 60% del total de los criollos y el 64% del de las castas. Para 1780 el 72% de los bautizados criollos y de castas se llaman José; entre el 14 y el 19 de julio de 1785 el arzobispo Alonzo Núñez de Haro confirmó a los niños y niñas de la parroquia. El 87% de ellas tenía el nombre de María, y el 82% de ellos tenía el nombre de José; entre 1800 y 1807, 8 de cada 10 niños también se llaman José.<sup>18</sup> En 1820 este porcentaje baja al 70 por ciento.

La devoción josefina presenta en las mujeres un proceso muy similar: Josefa inicia entre las criollas también entre 1620 y 1623; para 1660 está ampliamente difundido también entre las castas y, a partir de 1740 es el nombre más común después de María.

Desde esa fecha, una de cada cuatro mujeres bautizadas en la parroquia se llama Josefa. En 1780 el fervor guadalupano reduce la magnitud de la moda josefina, pero no consigue arrebatarse el segundo sitio, mismo que mantienen las Josefás hasta el fin del virreinato.

Santa Catarina sigue sin duda una moda irradiada desde el Sagrario, donde José es el nombre más popular desde 1700. Sin embargo, su porcentaje sobre el total de nombres masculinos nunca alcanza en el Sagrario las proporciones que en Santa Catarina, parroquia periférica que reacciona a las grandes tendencias irradiadas por el Sagrario con retraso y a veces con una mayor intensidad.

Si bien el nombre de José llegó a ser el más usado entre los hombres, no fue el más popular en general ni el más constante ni el que permaneció siempre en el primer sitio. Tal honor corresponde a María, quien durante todo el periodo virreinal fue el nombre más usado, lo mismo en el Sagrario que en Santa Catarina.

<sup>18</sup> ASC, libro I de Confirmaciones, caja 33, 14-19 de julio de 1785.

El uso del nombre de la virgen María fue el más socorrido.

Siguió la dinámica ya detectada en los otros nombres. Eso es, su difusión inicial fue entre las criollas y en corto tiempo fue emulada íntegramente por las castas. En 1620 las Marías representan la cuarta parte del total para criollas y castas.

En 1740 la mitad de las criollas y el 40% de las castas ostenta ese nombre. Para 1780 el porcentaje aumenta al 80% en las criollas y al 75% en las castas. En 1800 son María el 85% de las criollas y el 88% de las castas.

De las 576 niñas de la parroquia confirmadas por Núñez de Haro en 1785, 504 (87.5%) se llamaban María, según la lista ya citada que mandó elaborar Bruno.<sup>19</sup>

Por último, entre 1820 y 1822, nueve de cada diez niñas bautizas en la parroquia se llaman María.

María y Guadalupe fueron prácticamente los únicos nombres que los hombres tomaron prestados recurrentemente de las mujeres. Desde 1760 hasta el fin del virreinato el segundo nombre más común entre los varones fue el de María.

Antes de 1700 la práctica universal era poner nombres de un solo elemento a niños y niñas. El surgimiento de la piedad barroca a partir de 1700 en Santa Catarina propició el primer cambio fuerte, volviendo común la práctica inexistente hasta entonces de que los niños llevarán dos nombres.

En las niñas se dio el cambio en 1720 de dos nombres a tres, pues para estas fechas el 30% de ellas ya tenía tres o más elementos como nombre. En los niños este cambio se dio en tal proporción en 1760 para los criollos. Las castas tuvieron un curso distinto, pues hacia 1760 el 75% de los niños ya tenía tres nombres.

En 1800 el 87% de los niños tenía nombres de estas características. Las niñas españolas se adelantaron a las castas para tener en su mayoría tres nombres (lo contrario de lo sucedido con los niños) y en 1760 la moda pasó de dos a tres elementos, mientras que las castas dieron este paso hasta 1800.

Entre 1820 y 1822 las tendencias de los siglos *xvi* y *xvii* estaban diametralmente invertidas. Sólo hubo dos niñas con nombre de un elemento, mientras que el 83% de todas tenía cuando menos tres nombres. Los varones presentaron para este periodo (1820-1822) exactamente las mismas características.

<sup>19</sup> ASC, libro I de Confirmaciones, caja 33, 14 de julio de 1785.

¿Por qué los padres de mestizos y mulatos inicialmente otorgaban más nombres a sus hijos que a sus hijas? Probablemente buscaban convertir el tercer elemento en un sustituto del apellido.

¿Por qué los padres de criollos actúan a la inversa que las castas, y alcanzan la moda de tres y más nombres primero en sus hijas en 1780 y 20 años después en sus hijos?

Esta diferencia quizás obedeció a la búsqueda de un mayor número de santidades intercesoras para las niñas, por considerarse que estarían en mayor necesidad que los niños de tales auxilios y protecciones.

Como quiera que haya sido, lo cierto es que tanto castas como criollos muy pronto asimilaron las nuevas modas y terminaron aplicándolas indistintamente para sus hijos e hijas.

Otros santos aparecieron en el siglo XVIII en los libros de bautizos del curato, aunque no produjeron olas tan altas como los anteriores. Ellos son Francisco Xavier, Luis Gonzaga, Juan Nepomuceno, Juan de Dios, Sebastián de Aparicio y Juan Bautista, principalmente.

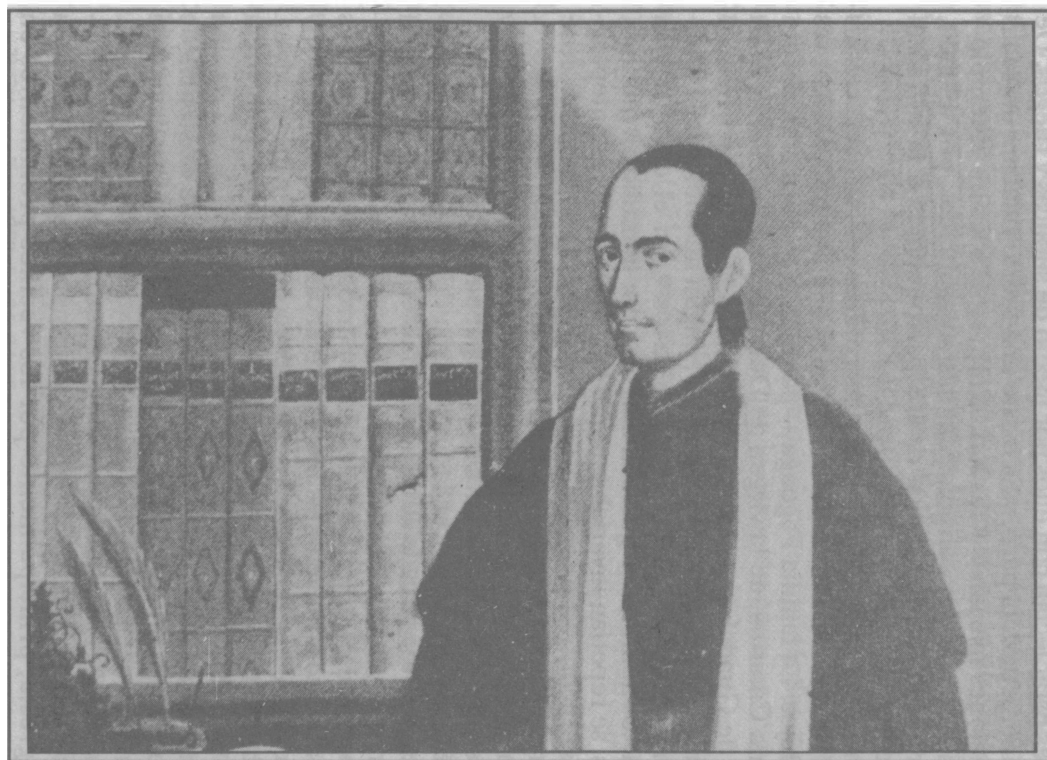
Punto importante a la hora de explicar las modas onomásticas de la parroquia son los rumores que comienzan a circular en la ciudad acerca del poder milagroso de determinadas imágenes situadas en tal o cual templo.

También se deben considerar los santos titulares de las cofradías asentadas en la parroquia, al igual que las imágenes de los santos y vírgenes colocados en altares, retablos y colaterales del templo.

Si bien la fábrica y la colocación en Santa Catarina de los santos y vírgenes, al igual que en los demás templos, son obra de particulares y, por ende, también producto de la devoción de laicos hacia ciertas divinidades, la ubicación física en el interior de la parroquia de determinados santos los coloca en condiciones de atender las súplicas de los feligreses y, lo que es más importante, en condiciones de *obrar milagros* a ojos de los fieles, o cuando menos *hacer favores* en su beneficio.

No en balde los colaterales de Santa Catarina en la segunda mitad del siglo XVIII están dedicados a san Ignacio, la virgen de Guadalupe, la virgen de Loreto y la virgen de los Dolores.

De igual manera, dos de las cofradías asentadas en la parroquia tienen por patrones a la virgen de los Dolores y a san Ignacio de Loyola.



Juan Antonio Bruno

La predilección hacia las otras imágenes existentes en el templo, como la de la virgen de Loreto, santa Gertrudis o san Antonio, parece responder más bien al trato o comunicación que los fieles establecían con ellos por medio de súplicas y ruegos. De esa manera, para la parroquia existe una fuerte relación entre las advocaciones marianas y los santos representados en el templo y patrocinados por las cofradías ahí mismo asentadas, por un lado, y la preferencia onomástica de los parroquianos a la hora del bautizo, por el otro.

Sin embargo, la devoción que las familias tenían hacia ciertos santos y vírgenes no necesariamente se reflejaba en los nombres de los hijos. La familia Fagoaga — por ejemplo — era gran devota de Santa Catarina, de la virgen de Dolores, y en particular, de la virgen de Guadalupe, patrona de la ciudad, y de Nuestra Señora de Aránzazu, patrona de Guipúzcoa. Ningún miembro de la familia — no obstante — llevó tales apelativos.<sup>20</sup> En el caso de esta familia, los nombres se guiaban más bien por la tradición familiar, esto es, se repetían invariablemente los nombres de los antepasados. Así encontramos en los Fagoaga a varios Juan Bautista, José Mariano, Josefa Ramona y María Manuela.<sup>21</sup>

En otros casos la predilección parece obedecer a los santos y mártires que clérigos y frailes se encargaban de publicitar.

De poco sirve conocer la hagiografía de cada santo o las virtudes específicas de cada advocación o misterio mariano para explicar la moda y las preferencias hacia los nombres en el siglo XVIII.

Los vínculos entre los fieles de la parroquia y sus divinidades favoritas se constituyen más bien sobre el carácter taumatúrgico y el poder para interceder que los primeros reconocen en los segundos.

Ahí podría residir la explicación de la pérdida de devoción a Santa Catarina, quien en el siglo XVI era la gran patrona de una pequeña capilla cuyo culto estaba reforzado por la existencia de una cofradía bajo su advocación y de quien se podría decir que físicamente estaba cerca de los ruegos y súplicas de sus fieles. Al volverse la patrona de toda la parroquia y sobre todo al subir al altar mayor de un templo mucho mayor costeadado por toda la feligresía, principalmente por los vecinos prominentes en el siglo XVIII, el culto a la virgen de Alejandría aumentó en tér-

<sup>20</sup> Véanse los apéndices del capítulo IV.

<sup>21</sup> Véanse los apéndices del capítulo IV.



minos materiales, pero disminuyó a la luz de las devociones individuales y quedó sumamente restringido a la élite de la universidad.

Aspecto relevante en la historia de su pérdida de popularidad es la gran fragmentación que se da en el siglo XVIII de los espacios interiores de la parroquia a través de la construcción de colaterales y pequeños altares en ambos flancos del templo y, con ello, la lógica diversificación de los santos y vírgenes favorecedores.

A la hora de buscar explicaciones para las predilecciones hacia ciertos nombres de pila, también deben considerarse las cualidades taumátúrgicas de los santos predilectos para curar determinadas enfermedades y padecimientos, así como también las especialidades y aptitudes milagrosas que la devoción popular reconocía en ciertas vírgenes y santos.

Por ello es de gran valía el *Florilegio medicinal de todas las enfermedades* (1712), escrito en Nueva España por el jesuita alemán Juan de Esteyneffer y el cual tuvo cuatro ediciones entre 1712 y 1755.

Allí encontramos una faceta poco conocida de san Ignacio de Loyola como patrón curador de las mujeres preñadas, del mal parir y de los partos difíciles en general.<sup>22</sup>

Allí también se presenta como el especialista protector de los recién nacidos,<sup>23</sup> aptitud taumaturga que quizá le granjeó más aprecio en la parroquia de Santa Catarina que el que pudo redituarse su papel en la creación de la Compañía de Jesús.

Asimismo aparece la madre de la virgen, santa Ana, como la especialista en aliviar el *mal de madre*, el ahogo y la sofocación.<sup>24</sup> También se presenta a san Luis Gonzaga como curador de la angurria o detención de la orina; a Nicolás Tolentino contra el hambre, la fiebre y la peste; a san Francisco Xavier para las pesadillas, las calenturas, las viruelas y el sarampión; a santa Gertrudis para la gota coral y el mal del corazón; a san Antonio Abad para la sarna, la gangrena y el herpes.<sup>25</sup>

Aunque en algunas ocasiones la regencia de un santo sobre determinada enfermedad tenía su origen en el tipo particular de

<sup>22</sup> Esteyneffer, 1970: I, 434, 94-95.

<sup>23</sup> Esteyneffer, 1970: I, 437.

<sup>24</sup> Esteyneffer, 1970: I, 428.

<sup>25</sup> Consúltese la hagiografía médica que Carmen Anzures preparó en su introducción al *Florilegio medicinal*, Esteyneffer, 1970: I, 73-120.



Virgen de Guadalupe

martirio al que había sido expuesto o con algún pasaje en especial de la vida del santo (san Sebastián para la peste, san Nicolás para el hambre, san Francisco de Asís con los animales, etc.), en muchos de los casos tales especializaciones no tenían otro fundamento que la devoción popular.

El bautizo fue un importante rito de iniciación religiosa y, al mismo tiempo, fue también el primer reconocimiento que la sociedad daba a la personalidad del infante.

La piedad tridentina de los siglos xvi y xvii lo entendió como un trance sobrio, austero y respetuoso, en tanto que para la piedad popular barroca del siglo xviii fue un medio para garantizar al niño los favores y protecciones de santos y vírgenes con vistas a iniciar con pie firme el camino de la salvación.

La mentalidad barroca, por el contrario, se basaba firmemente en una serie de creencias sobre la capacidad taumaturga de santos y vírgenes, por lo que rodeó al sacramento del bautismo de elementos mágicos, remodelando sus prácticas hasta el punto de convertirlo ya no en un comienzo discreto para ganar el cielo, sino en un rito liberatorio para forzar sus puertas.

Bien puede decirse que la piedad barroca sólo estaba particularmente receptiva a las disposiciones eclesiásticas en tres momentos de la existencia humana: el bautizo, las fiestas y la muerte.

#### LA GUERRA DE DIOS: LOS HOMBRES FRENTE A LA PESTE

La manera en que los grupos humanos de una determinada época entienden y explican tanto las enfermedades como la muerte revela aspectos, a veces ocultos, del carácter y de la peculiaridad histórica de dichas sociedades. Los hombres, ante las acechanzas de las enfermedades y la muerte, han respondido de muy distintas maneras, siempre echando mano de los paradigmas dominantes de su tiempo, pertenezcan éstos al campo de la ciencia, la magia o la religión.

La humanidad —lo mismo si se trata de nuevos males que de viejas e incurables enfermedades— ha puesto en marcha a lo largo de su historia reacciones muy diversas y, en más de una ocasión, contradictorias entre sí.

La amenaza de una enfermedad que se desconoce o que es

considerada como irremediable, propició en Occidente la invención de la peste como categoría cultural.<sup>26</sup>

En otras palabras, surgió la noción de un *flagelo colectivo* que solamente puede combatirse a través de una acción colectiva.<sup>27</sup> La presencia de estos males de carácter mortal, cuya posibilidad de enfrentamiento está más allá de los medios individuales implica un desafío a la capacidad de la sociedad en su conjunto para sobreponerse a lo que desconoce.

En la Antigüedad clásica, la peste tenía sólo una explicación primaria o general: era un castigo que una divinidad ofendida enviaba en venganza a un pueblo o nación.<sup>28</sup>

La cólera divina fue la causa invocada invariablemente por novelistas, cronistas y aun médicos para explicar las epidemias.<sup>29</sup>

La ira del dios se desataba por una desobediencia, un desacato, o bien una perversión en las relaciones de un grupo cuyas reglas emanaban del orden divino.

El mismo Rómulo, para alejar la calamidad que azotaba a Roma, tuvo que resarcir con sacrificios y ofrendas la afrenta que los romanos cometieron al asesinar a los embajadores de un pueblo vecino, lo que desató la furia de los dioses que defendían el derecho de gentes.<sup>30</sup> Los ejemplos de este tipo en la historia de la Antigüedad son abundantes.

La Iglesia medieval y posteriormente la Iglesia postridentina atribuían a la enfermedad un carácter ambiguo, que afectaba tanto al alma del enfermo como a su cuerpo. La enfermedad colectiva enviada por Dios era al mismo tiempo un castigo y una advertencia.

Castigo colectivo — en el caso de la peste —, provocado por las faltas y pecados de los hombres, y aviso para que enmendaran sus actos. En el castigo al cuerpo para advertir al alma de los peligros de la condenación eterna radicaba la concepción cristiana de la enfermedad.<sup>31</sup>

La pestilencia se enviaba para que, en el dolor y el sufrimiento que conlleva, los hombres tomaran conciencia de sus pecados, practicasen la caridad, repararan sus faltas e hicieran penitencia mientras les quedase tiempo.

<sup>26</sup> Dupont, 1984: 511.

<sup>27</sup> Biraben, 1975: II, 5.

<sup>28</sup> Biraben, 1975: II, 7.

<sup>29</sup> Biraben, 1975: II, 8.

<sup>30</sup> Dupont, 1984: 514.

<sup>31</sup> Biraben, 1975: 63ss.

Así, la agonía representaba una de las últimas oportunidades que tenía el creyente para expiar o purgar sus culpas. La muerte, tan inevitable como imprevisible, aparece como la consecuencia natural del flagelo colectivo; es el castigo ejemplar, lo mismo para el fallecido que para quienes le sobrevivían.

La Iglesia, a través de los púlpitos, se encargaba de difundir a viva voz y por todo el reino la idea de que los pecados eran la única causa de las calamidades. En ese sentido los sermones morales desempeñaban un papel muy importante.<sup>32</sup>

El presbítero Cayetano Cabrera escribía en 1743 que la peste era una guerra feroz, desatada por la voluntad de Dios contra los mortales de una provincia o reino y provocada por las faltas de todos ellos, por sus culpas en general.<sup>33</sup>

El mismo Cabrera lo describía así:

se sirve a la justificación divina en casi innumerables calamidades, con que provocada de las culpas se rinde a hacer guerra a los mortales: y en ninguna más propiamente que en la que por anthonomasia es *guerra de Dios*, en la peste.<sup>34</sup>

Por otra parte las explicaciones dadas sobre las causas secundarias o inferiores de la epidemia tenían un sinnúmero de posibilidades. Como el contagio individual de la peste no tenía relación con la conducta o la culpa individuales, se podía entonces realizar de un sinnúmero de maneras. La peste podía ser transmitida por seres sobrenaturales (ángeles, fantasmas, duendes), o bien por elementos naturales como los vientos, la tierra, el agua, que se convertían en agentes del designio divino.<sup>35</sup>

<sup>32</sup> Ita y Parra, Bartolomé, *Los pecados, única causa de las pestes. Sermón moral...*, Imprenta de Antonio Marín, Madrid, 1740. Ita y Parra fue uno de los predicadores más famosos de su tiempo. Este sermón lo predicó en la iglesia Metropolitana el 19 de enero de 1737, en medio de la peste del matlazáhuatl.

<sup>33</sup> Cabrera, 1981.

<sup>34</sup> Cabrera, 1981: lib. I, cap. I.

<sup>35</sup> No obstante lo anterior, Hipócrates, en el siglo IV a.c., sostuvo que la enfermedad no se explicaba por la sanción de un dios encolerizado, sino que procedía de causas naturales susceptibles de ser descifradas por la razón. Con todo, son contados los autores que siquiera citaron dichos pasajes.

En el siglo XVI, Giordano Fracastor escribía que el contagio (de la peste-enfermedad) se realizaba por partículas que el ojo humano no podía percibir. Un siglo después, Kircher — jesuita alemán —, habiendo observado la peste de Roma en 1656, fue el primero en creer en el *contagium vivum*, que se producía a través

La *ira de Dios* podía ser portada por los influjos del cielo, los soplos del aire, los vapores de la tierra, los hervores del agua, los humores, los efluvios, las miasmas, las fermentaciones, las exhalaciones pútridas. Incluso por animales, o bien por fenómenos astrológicos, climáticos y telúricos, los cuales eran vistos como origen y señal de pestilencia.<sup>36</sup> Las conjunciones de planetas, eclipses, cometas, años bisieptos, temblores, grietas, tornados, lluvias y otros,<sup>37</sup> podían funcionar — indistintamente — como causa menor o advertencia de peste.

En 1737, la epidemia del matlazáhuatl en Nueva España fue precedida por un terremoto la noche del 7 de septiembre de 1736; lluvias “copiosísimas” durante el verano y el otoño del mismo año; y, finalmente, un eclipse de sol y otro lunar en marzo de 1737.

Era aceptado que existía gente cuyos hábitos le otorgaban una mayor predisposición para adquirir el mal, sobre todo cuando éste se relacionaba con las condiciones climáticas. Así, el presbítero Cabrera indicaba que: “los destemplados, y mal regidos en comer, beber, y lo demás que mira a salud, son los que más fácil se apestan: pónelos su misma destemplanza en primera fila”.<sup>38</sup>

Esta tendencia fue creciendo conforme se profesionalizaba el quehacer científico y se admitían las nuevas ideas médicas de la Europa ilustrada, al punto que, para fines del siglo xviii, numerosos reportes médicos señalaban la pobreza, el hambre y la falta de una alimentación adecuada como los principales factores que predisponían a la población a contraer el mal.

El flagelo colectivo tenía otra propiedad: provocaba un desplazamiento de las conductas sociales hacia puntos extremos.<sup>39</sup>

Siendo la causa del castigo de orden divino, correspondió a la Iglesia gran parte de la responsabilidad de organizar a la población.

Rogativas, misas, novenarios, procesiones, votos, acciones de gracias, eran las manifestaciones colectivas más comunes mediante las cuales se buscaba aplacar o sosegar la ira de Dios. Vieja adversaria de la peste, la Iglesia había acumulado una serie de

---

de animales invisibles de tan pequeños. Tal hipótesis no comenzó a discutirse seriamente hasta el siglo xviii, y terminó imponiéndose en el xix con los trabajos de Pasteur y de Yersin, quien en 1894 descubrió el bacilo de la peste.

<sup>36</sup> Biraben, 1975: II, 18.

<sup>37</sup> Biraben, 1975: II, 155.

<sup>38</sup> Cabrera, 1981: 47 y 68, lib. I, cap. XI.

<sup>39</sup> Delumeau, 1989: 196.

recomendaciones dirigidas tanto a los individuos como a la sociedad que tendían a reforzar la solidaridad de grupo y a aumentar el fervor religioso.<sup>40</sup>

Las rogativas (procesiones públicas en las que se solicitaba la intercesión de una santidad para apaciguar la cólera del cielo) fueron instituidas en 543 d.c. por el obispo de Clermont. A título individual se recomendaban, sobre todo, la penitencia, los ejercicios piadosos, la confesión y la caridad.

Sin duda, la receptividad social a las disposiciones eclesiásticas aumentaba al calor de la peste; la búsqueda de un santo intercesor eficaz se convirtió en tarea apremiante. Buen ejemplo es el de la virgen de Guadalupe, a quien dirigió sus súplicas la población de la capital para que cesara la peste de 1737.

A raíz de su intervención, la Guadalupana fue jurada Patrona de la ciudad de México y, después, del reino de Nueva España.

Función análoga desempeñaron la virgen de Loreto, durante la epidemia de sarampión de 1727, y la virgen de los Remedios, en 1779 y 1783.

Las rogativas públicas y procesiones suplicantes son un buen reflejo de la reacción social ante lo incurable. En ellas, la sociedad marchaba en conjunto — guiada por la jerarquía eclesiástica —. A la cabeza iban quienes detentaban la capacidad de controlar el mal, por lo menos a través de su explicación y, en torno a ellos, la sociedad, literalmente, cerraba filas.

Los propios virreyes y autoridades políticas aceptaban que el *verdadero remedio* al mal lo constituían las oraciones fervientes elevadas a Dios, a su Santísima Madre y a sus santos, para implorarles su misericordia y protección, por medio de súplicas públicas y privadas.

La Iglesia canalizaba el miedo de la comunidad y le imponía una terapia colectiva que reforzaba la conciencia de grupo; además trataba de sacar provecho de este temor, convenciendo a los habitantes de la Nueva España a que ejercieran más que nunca las prácticas piadosas que habitualmente no llevaban a cabo.

Así, no pocos son los frutos de la práctica de la piedad y la misericordia populares conmovidas por el temor del castigo divino: los hospitales, las cofradías y las juntas de caridad, instituciones de todas que, si bien funcionaban todo el tiempo, en el momento

<sup>40</sup> Biraben, 1975: II, 184.

de las calamidades establecían fuertes lazos de solidaridad tanto con los enfermos como con los deudos.

Ello, independientemente de que sus cuidados no modificaron en mucho — dados los conocimientos médicos de la época — la suerte final de los socorridos. El padre Cabrera señalaba que la caridad pública en 1737 no había sido menos milagrosa que la intercesión divina: “A todos acudía pronta la Piedad: al hambriento con la sustancia, con la ropa al desnudo, con la medicina al enfermo, y con todo a todos; porque Todos, y cada uno de ellos era el desnudo, hambriento, y enfermo”.

Ante la epidemia de viruela de 1797, la Junta de Caridad, reunida en torno a la figura del arzobispo Nuñez de Haro, logró despertar la piedad de los comerciantes, los mineros, el Ayuntamiento, los particulares y el propio virrey, para financiar — en gran parte — el Hospital de San Andrés.

La peste estimulaba la capacidad de las autoridades civiles para instrumentar medidas higiénicas, de asistencia social, financiera, administrativa y organizativa.<sup>41</sup>

A fines del siglo XVIII, sobre todo, se dio una reorganización de las funciones civiles. Prueba de ello es lo sucedido al Real Tribunal del Protomedicato, dedicado sólo a labores de inspección y expedición de licencias a médicos, boticarios y flebotomistas: en tiempos de epidemia, tenía que participar en la investigación y diseño de estrategias. La segunda mitad del siglo XVIII también atestiguó el cambio operado en el personal médico, que poco a poco fue transformando los esfuerzos individuales y heroicos en estrategias racionales de organización y lucha.

Así, en el año 1737 Joseph de Escobar y Morales, médico del Hospital Real de Naturales, trabajó ensayando varias posibles curas y atendiendo apestados hasta caer él mismo también contagiado y fallecer.

En 1779, José Ignacio Bartolache,<sup>42</sup> también médico, publicó teniendo a su alrededor la ciudad infestada de viruela — su tratado sobre la curación de dicha enfermedad, patrocinado con fondos del Ayuntamiento de México; y en 1797, el médico José Luis Montaña experimentó la inoculación de la viruela en el brazo de

<sup>41</sup> Biraben, 1975: II, 185.

<sup>42</sup> Los datos sobre las acciones de médicos y autoridades sanitarias se tomaron de Cooper, 1980.



su propia hija, “para no abandonarla a las fortunas de la epidemia”. ¿Qué decir de la harto conocida experimentación de Francisco Javier Balmis, en 1803, con la vacuna contra la viruela?

La investigación a contragolpe y la experimentación acorralada bien pueden considerarse frutos de la lucha contra la peste, al igual que la crítica a los gobiernos en materia de salud pública. El virrey, segundo conde de Revillagigedo, escribió en las instrucciones a su sucesor, al entregarle el mando en 1794:

si en el gobierno de la Nueva España siempre se hubiera dado la atención necesaria al asunto de la salud pública, no habrían ocurrido las frecuentes epidemias a las que, con razón, se atribuye, en gran parte, la falta de población.<sup>43</sup>

En presencia de la peste, sectores de la población amenazada encontraron un estímulo para profundizar en los conocimientos para desarrollar — en el seno de una concepción religiosa de la enfermedad y la muerte — su capacidad de organización, cooperación y supervivencia.

De tales esfuerzos realizados en medio del terror, la incertidumbre y el sufrimiento, la cura se erigió como obra colectiva.

El control y la erradicación de la enfermedad, entendidos como tarea de todos, deben ser considerados también como un producto — no de los menos valiosos — de la reacción social frente a la peste-flagelo.

La amenaza de la peste también suscitó la aparición de “epidemias mentales”, con ellas, la mayor parte de la población recurrió a conductas antisociales extremas, cuyo planteamiento esencial era la asociación del castigo con la conducta inmoral de un grupo en particular (que podía coincidir con el de las víctimas).

La búsqueda de los culpables es tan antigua como la peste. Mal aconsejados por el miedo, hombres y mujeres buscaron refugio en la definición ciega de “normalidad”. A partir de entonces, comenzaron las persecuciones y cacerías contra lo “anormal”.<sup>44</sup>

Así, en la Europa Medieval, judíos, musulmanes, gitanos, leprosos y brujas, fueron utilizados como chivos expiatorios. Las acusaciones eran de lo más variado; desde haber desatado la furia divina con su inmoralidad, hasta tener el claro propósito de con-

<sup>43</sup> Cooper, 1980: 50.

<sup>44</sup> Delumeau, 1989: 203.

tagiar a la población envenenando el agua o los alimentos. Es sabido que en varios lugares de Europa las mujeres fueron acusadas con frecuencia de extender voluntariamente la peste, por medio del contacto sexual.<sup>45</sup>

En Nueva España Cabrera refería cómo en la “pestilencia” de 1576, el obispo Padilla relataba que los indios:

Encendíanse con rabiosa furia, por verse llevar tan atropellados de la muerte, sin que su enfermedad se atreviese con los Españoles. No bastaban las buenas obras que recibían de ellos en su enfermedad, para que les dexassen de embidiar la salud. Intentaron varios modos para que los Españoles enfermassen: echaban los cuerpos de los difuntos en el caño del agua que entra a México, con cassi un buey de ella.

Indios huvo que cogían la sangre de los enfermos, y la revolvían con el Pan, que vendían en la Plaza, pensando dar la muerte a bocados, como a ellos se los comía.<sup>46</sup>

El mismo Padilla — a decir de Cabrera — escuchó la oración de una india vieja ante la imagen de la virgen de Guadalupe, con la que pedía una intercesión divina especial: *¡Oh, no muramos todos Madre nuestra! Y si han de morir, Señora, los Indios, que mueran también los Españoles!*<sup>47</sup>

Perseguir a un grupo por considerar su conducta la culpable, creerlo transmisor premeditado del mal, o identificar a éste con el enfermo, tenían un verbo común: marginar. Se creía que para conjurar la peste sólo bastaba marginar al grupo con el que arbitrariamente se le había identificado. Así, la enfermedad se acabaría en el momento en que el apestado falleciera y con su muerte expiara la culpa.

La búsqueda de culpables y su consecuente estigmatización, no eran, sin embargo, las únicas reacciones antisociales. Numerosos grupos — sobre todo entre las clases acomodadas — recurrían a la automarginación, huyendo lo más lejos posible, con lo que sólo conseguían expandir el contagio. Se dieron casos de párrocos que se negaban a administrar los sacramentos a los apestados;<sup>48</sup> ladrones que saqueaban sus viviendas,<sup>49</sup> aprovechados que vendían

<sup>45</sup> Biraben, 1975: II, 39.

<sup>46</sup> Cabrera, 1981: 70, lib. I, cap. XI.

<sup>47</sup> Cabrera, 1981: 71, lib. I, cap. XI.

<sup>48</sup> Delumeau, 1989: 196.

<sup>49</sup> Delumeau, 1989: 200.

supuestos remedios a precio de oro,<sup>50</sup> especuladores que acaparaban el trigo o el maíz, o bien gente que daba una interpretación fatalista e irremediable de la peste, abandonándose refugiada en su casa y resignada a morir.

Una cosa en común tenían tanto quienes reaccionaban con conductas antisociales como quienes trataban de encarar el flagelo colectivo: ambos estaban convencidos de que los esfuerzos individuales no bastaban para enfrentar o escapar exitosamente de la enfermedad y la muerte. Ante esta impotencia, la sociedad del México colonial se volcó hacia la búsqueda de una asistencia celestial.

El fervor religioso aumentaba sin duda al calor de las epidemias. La búsqueda de santos taumaturgos y vírgenes intercesoras, al igual que las rogativas y procesiones públicas solicitando a tal o cual imagen milagrosa la obtención de clemencia divina, formaban parte inseparable del bagaje cultural de los habitantes del México virreinal en tiempos difíciles.

Podría decirse que, entonces como ahora, el hecho de que aparezcan en forma intempestiva y de que inicialmente causen estragos sin encontrar resistencia, hace que el flagelo colectivo o las epidemias, al igual que la muerte, sigan teniendo un efecto atemorizante, cuando no aterrador, en las sociedades que las padecen.

Quizá por ello la ciudad procuró adquirir toda una serie de *escudos simbólicos* para protegerse, por lo menos metafóricamente, de los ataques de la peste. Su más grande escudo fue la virgen de Guadalupe, mas no el único. Casi cada templo tenía sus patronos y defensores particulares contra las calamidades.

Santa Catarina, por su parte, tenía su milagroso y muy venerado Cristo de la Columna, siempre dispuesto a interceder por el curato y la ciudad en tiempos difíciles y cuya acción contra el matlazáhuatl de 1737 fue alabada por Cabrera.<sup>51</sup> El Cristo de la Columna era tan milagroso que los indios de Tlatelolco lo pedían prestado a Santa Catarina.<sup>52</sup>

Durante esta epidemia la parroquia fue particularmente castigada y sus párrocos y tenientes de cura administraron — según el mismo Cabrera — “once mil estaciones, y veinticuatro mil óleos y

<sup>50</sup> Lebrun, 1971: 367.

<sup>51</sup> Cabrera, 1981: 247.

<sup>52</sup> Cabrera, 1981: 243.

confesiones”.<sup>53</sup> Las procesiones y rogativas de la parroquia solicitando la intercesión de la virgen de Guadalupe y de Santa Catarina, estuvieron entre las más eficaces, con:

Misas, letanías, y plegarias que resonaron en todo el territorio, en procesión de penitencia, que se sacó al último día, y en que se hilaron los feligreses de ambos estados, alumnos de su cofradía, y más del piadoso sexo, y concurso con luces de cera en las manos, ruegos y el corazón en la boca, como que se veían con el cuchillo a la garganta.<sup>54</sup>

Meses después, la virgen de Guadalupe, apoyada por santa Catarina, había logrado levantar la plaga: “lo que se consiguió por la intercesión de María Santísima de Guadalupe, y de la virgen Mártir Santa Catharina, que obligada de la devoción mexicana, abogó como doctora sabia, a María Santísima, como moviéndola a que abogase con su hijo”.<sup>55</sup>

Las procesiones parroquiales llevadas a cabo en el perímetro del curato repetían ritos ancestrales de conjuro y consagración de un lugar cuyos habitantes han de quedar a salvo del mal.

El sentido urbano de los ritos protectores del cristianismo no se limitaba a las procesiones. De hecho la ciudad de México estaba resguardada por entidades divinas en los cuatro puntos cardinales. Cuatro milagrosas imágenes, cuatro baluartes,<sup>56</sup> protegían a México de las calamidades.

Estas defensas se repartían por los cuatro vientos, el norte le tocaba a la virgen de Guadalupe, el oriente a Nuestra Señora de la Bala, imagen milagrosa asentada en el convento de San Lázaro, el sur a Nuestra Señora de la Piedad, y finalmente el occidente a Nuestra Señora de los Remedios.<sup>57</sup> Estas cuatro vírgenes, encabezadas dese luego por *La Estrella del Norte*, esto es, la virgen de

<sup>53</sup> Cabrera, 1981: 247.

<sup>54</sup> Cabrera, 1981: 245.

<sup>55</sup> Cabrera, 1981: 246.

<sup>56</sup> El padre Mariano Fernández de Echeverría y Veytia, nacido en Puebla en 1718, y fallecido en la misma ciudad en 1780, escribió hacia 1775 la obra intitulada *Baluartes de México, Historia de las cuatro milagrosas imágenes de la Virgen María, que se veneran en la Muy Noble, Leal e Imperial Ciudad de México, capital de la Nueva España, a los cuatro vientos principales*. En ella Veytia describía el origen y prodigios de estas cuatro vírgenes, a saber: Nuestra Señora de Guadalupe, la virgen de La Piedad, Nuestra Señora de los Remedios y Nuestra Señora de la Bala, en San Lázaro.

<sup>57</sup> De la Torre Villar-Navarro, 1982: 530ss.

Guadalupe, protegían a la ciudad desde extramuros, constituyendo una traza urbana celestial para guardar a México de todo mal. Las cuatro con orígenes milagrosos, las cuatro con un singular amor por la ciudad.<sup>58</sup>

La ciudad del Antiguo Régimen, además de tener una delimitación sagrada con base en los círculos procesionales, como lo ha demostrado Delumeau (la civilización cristiana es una sociedad procesional),<sup>59</sup> era además un receptáculo de imágenes milagrosas de lugares rurales, un banco del capital religioso de una región.<sup>60</sup> William Taylor ha subrayado la importancia de otros centros religiosos coloniales como la virgen de San Juan de Los Lagos, el Cristo de Chalma y el niño de Atocha en Plateros, ubicando además otros círculos religioso-simbólicos como el del lago de Chapala<sup>61</sup> en el occidente de México.

#### LOS HOMBRES ANTE LA MUERTE: LA PIEDAD POPULAR Y EL MÁS ALLÁ

**“Y en la hora de nuestra muerte...”**

El bachiller Nicolás de Meza, clérigo presbítero y sacristán menor de Santa Catarina, tuvo una de las tardes más agitadas de su vida el 16 de abril de 1661.

Unos feligreses lo habían sacado de sus tareas normales para avisarle que en el chapitel del cementerio de la parroquia habían dejado una caja grande “como de vara y media” amarrada y con una llave pendiendo de las ataduras.

Al sacristán le dio mala espina tal caja cuando la vio. Por ello, fue corriendo a las casas del curato contiguas a la sacristía y entró intempestivamente a las habitaciones del párroco, Juan de Aráuz,

<sup>58</sup> Veytia en De la Torre Villar-Navarro, 1982: 532.

<sup>59</sup> Delumeau, 1989: 134-178, traza las principales funciones y atributos de las procesiones y rogativas.

<sup>60</sup> Velasco, 1790, en su relato sobre la historia milagrosa de la imagen del Cristo del Cardonal, es un buen ejemplo de cómo se configuraba una devoción popular alrededor de una imagen, y cómo se consolidaba esta fama al trasladar la imagen a un templo de una ciudad importante, aun teniendo que enfrentar la oposición de los parroquianos, en este caso los vecinos del Cardonal y de Ixmiquilpan.

<sup>61</sup> Taylor, en prensa: capítulo 8.

a las siete y media de la tarde.

Una vez enterado del asunto, el párroco mandó al sacristán que abriera la caja “ante testigos fidedignos”. Meza buscó al ayudante de cura, al sacristán mayor y, junto con “otras personas que se llegaron”, procedió a destapar la caja.

Mayúscula sorpresa se llevaron todos los presentes cuando descubrieron que el contenido del paquete era una persona muerta, pues había *dentro de dicha caja una mujer, al parecer de edad crecida, amortajada en una sábana, vieja, y en el pecho traía prendido con un alfiler un papel.*

La nota que traía el cadáver:

Por amor de Dios que entierren los padres [de Santa Catarina] a esta señora, que es pobre de solemnidad, y principal[mente] que harán un gran servicio a Dios, y sea sin nota que lo de la limosna que se pudiese, se remita para que los padres digan misas.<sup>62</sup>

Meza y sus acompañantes fueron con el recadito a ver al párroco. Éste, molesto por tanto bullicio, mandó que metiesen la caja en la iglesia, señalando al sacristán que lo hiciese “sin estrépito ni alboroto”.

Al día siguiente la parroquia informó al gobernador del arzobispado, Alonso Ortiz, quien ordenó que la mujer fuera sepultada “en forma ordinaria” y que el caso quedara asentado en los libros del curato. Meza y los sacerdotes mencionados hicieron el sepelio “con la pompa y acompañamiento que fue posible”.

En 1673 otro caso inusitado volvió a sacudir a los curas de la parroquia, ahora se trataba del entierro de

Josefa Ortiz, morisca esclava del alférez Antonio de Monteverde, la cual era mujer legítima de Gabriel Romero, mulato libre [...] dicho día, después de las oraciones, la pusieron en la puerta de la iglesia, y reconociendo que era cuerpo difunto la destaparon algunas personas que se hallaron delante, y viendo que no tenía heridas ni otras señales en que se podía reconocer que era muerte violenta, sino que estaba flaca y quitado el cabello por enfermedad, y la persona o personas que la trajeron, como se traen otras muchas, debían ser sumamente pobres, y que eso le obligaba a traerla a tales horas y estar ya el cuerpo corrupto, se enterró porque no molestara a la gente

<sup>62</sup> ASC, libro I de Entierros, caja 79, 16 de abril de 1661.

que entraba y salía a oír misa, después apareció el dicho alférez y pagó los derechos de entierro de cruz baja.<sup>63</sup>

Casi cien años después, en 1767, ocurrió un caso similar cuando el teniente de cura acudió con el viático a ver a un enfermo que vivía junto al puente de Tezontlale. Al salir de su visita, los acompañantes del viático se percataron que bajo el puente había una cabeza humana. Con el viático hasta adelante y con el concurso de una “multitud de gente” la cabeza fue trasladada a la parroquia en una improvisada procesión.

El mismo día se enterró y días después el juez provisor eclesiástico aprobó la conducta de la parroquia.<sup>64</sup>

Un mes después otra cabeza humana fue encontrada bajo el puente de Santo Domingo y fue enterrada de la misma manera que la anterior.<sup>65</sup>

Sucesos extraordinarios como éstos alborotaban a la parroquia de vez en cuando. De hecho, la poca frecuencia con que ocurrían los fallecimientos en los cuales no había ningún anuncio a la comunidad daba prueba de la rareza de las muertes solitarias.

Lo común y deseable era morir en compañía de familiares, amigos y vecinos, y contando con los auxilios espirituales que la Iglesia brindaba a cualquier parroquiano a punto de expirar.

La Iglesia novohispana procuró siempre tener una fuerte presencia a la hora de la muerte de los fieles, al mismo tiempo que insistió en la importancia del arrepentimiento final en el destino definitivo del alma del moribundo.

Una de las tareas más importantes de la Iglesia en el momento de la muerte era *encaminar* y *encomendar* el alma del difunto e interceder por él a fin de obtener la salvación eterna o, cuando menos, la reducción de las cuplas por expiar en el purgatorio. Con este propósito se realizaban los *sufragios*, esto es, las limosnas, las oraciones y las misas. Estas últimas eran sin duda los sufragios más importantes y efectivos.<sup>66</sup>

La Iglesia trataba de interceder por los fieles sobre todo con

<sup>63</sup> ASC, libro III de Entierros, caja 79, 23 de junio de 1673.

<sup>64</sup> ASC, libro XI de Entierros, caja 81, 24 de agosto de 1767.

<sup>65</sup> ASC, libro XI de Entierros, caja 81, 22 de septiembre de 1767.

<sup>66</sup> Le Goff, 1981:353, explica: “De estos tres [sufragios] la misa era el más poderoso, pues contenía oraciones especiales para los difuntos [...]. En la misa es el mismo Cristo quien suplica, y su cuerpo y su sangre son auténticas limosnas.”

rezos y misas. En ocasiones usaba casos extremos para ejemplificar su papel de intermediaria entre la vida terrenal y la del más allá.

Así se explican los oficios y ceremonias que los párrocos de Santa Catarina llevaban a cabo cuando inhumaban los restos de los delincuentes ejecutados con la hoguera en el *quemadero de sométicos* situado al pie del albarradón de San Lázaro, territorio de la parroquia. Como en 1738 cuando “se enterraron en la Yglesia de la Misericordia las cenizas de Pedro y de Bartholo, Mulatos a quienes castigó la Real Sala por el pecado de sodomía. Quemáronse en el Albarradón de San Lázaro, jurisdicción de esta parrochia”.<sup>67</sup>

Funerales semejantes ocurrieron en 1671, 1673 y 1686.<sup>68</sup> En 1753 cuando el párroco presidió el entierro de

las senissas de Joseph Agustín de Robles, mulato libre vesino de esta ciudad, a quien castigó el señor corregidor por el Pecado Nefando, el cual fue quemado en el albarradón de San Lázaro y se izo el entierro de ocho acompañados de Cruz alta con dies y ocho pesos y un real que dió la Yll[ustre] archicofradía de los caballeros.<sup>69</sup>

Lo mismo sucedió en 1746 cuando el párroco inhumó

...las cenizas de Nicolás Alexandro casado que fue con María del Carmen [...] al qual castigó la Real Sala [del Crimen] por moneda falsa, y las cenizas de Joachin de la Cruz, indio casado que fue con Cristiana María [...] al que castigó la Real Sala por pecado Bestial, los cuales fueron quemados en el Albarradón de San Lázaro.<sup>70</sup>

Independientemente de la naturaleza del crimen de los ejecutados, los párrocos debían llevar a cabo el sepelio de los reos, rogando a Dios que tuviera misericordia y fuera benévolo en su juicio a los castigados. Por ello, las cenizas eran enterradas en el

<sup>67</sup> ASC, libro XVIII de Entierros, caja 80, 28 de agosto de 1738.

<sup>68</sup> Robles, 1946: I, 101; I, 137; y II, 130. El mismo autor señala otra quema de sodomitas en el tianguis de San Juan el 4 de marzo de 1670.

<sup>69</sup> ASC, libro IX de Entierros, caja 81, 22 de julio de 1753. El templo de La Misericordia tenía una imagen de Jesucristo que acompañaba a los reos cuando salían *para el suplicio*. Por esta razón y por la advocación misma del templo, tradicionalmente se daba sepultura allí a los ajusticiados en el Quemadero de Sométicos y en la Plaza mayor.

<sup>70</sup> ASC, libro IX de Entierros, caja 81, 20 de septiembre de 1746.



templo de la Misericordia, iglesia dedicada a esa cualidad divina a través de la cual aun los más pecadores podían alcanzar la salvación.

Lo mismo se tratase de las exequias de delincuentes, que de muertes comunes, la Iglesia buscaba afirmar su rol de acompañante del difunto e intercesora ante Dios por la suerte final del moribundo.

Los entierros de *acompañados*, por ello, eran una forma generalmente utilizada para sustraer al funeral de cualquier tipo de anonimato. Estos sepelios consistían en organizar un cortejo fúnebre escoltado generalmente por clérigos, quienes a nombre de la iglesia encomendaban el alma del fallecido.

Las actas de entierro de Santa Catarina nos ofrecen un panorama de la evolución que sufrieron entre 1650 y 1800 estas actitudes ante la muerte.

Inicialmente se indicaba consistentemente el nombre del difunto, su grupo étnico, el lugar del sepelio, la mención de si había hecho testamento y el número de misas que dejaba.

Paulatinamente el registro se tornó más meticuloso, hacia 1665 los párrocos comenzaron a firmar personalmente las actas y obligaron a los tenientes de cura — quienes enterraban a la mayoría — a precisar más las condiciones del sepelio.

En los años 1670-1680 hubo un fuerte intento del arzobispado por uniformar la información de los sepelios y mejorar los datos de los registros.<sup>71</sup>

A partir de esas fechas los entierros se registran cuidadosamente y se tiene una mayor información sobre aspectos del carácter ritual del servicio: se anota el número de acompañantes, el monto de la limosna, el tipo de cruz que se utilizó, el arancel pagado y algunos familiares del difunto.

La gente común de la parroquia se enterraba pagando entre 2 y 8 pesos de limosna y arancel. La mayoría pagaba el *acompañamiento* de entre 4 y 8 clérigos y utilizaba indistintamente cruz alta

<sup>71</sup> ASC, libro III de Entierros, caja 79. El 11 de mayo de 1672 el visitador del Arzobispado, Santiago de Zuricalday, aprobó finalmente el formato utilizado en la parroquia de Santa Catarina, "de acuerdo a lo proveído" por el arzobispo, fray Payo de Rivera. La preocupación del arzobispado giraba en torno al cuidado con que se debían llevar los libros parroquiales, esto es, asentar las actas sin que pasara mucho tiempo después del servicio, firmarlas y validarlas oportunamente, no mezclar actas de matrimonio con entierros ni bautizos, y señalar quiénes habían efectuado el servicio.

y baja en sus sepelios. El lugar más común para las inhumaciones era el cementerio de la parroquia situado a un costado de la nave mayor.

Un tipo de entierros de un nivel más elevado alquilaba entre 16 y 30 acompañados, se hacía de cruz alta, con misa de cuerpo presente y ofrenda, y la inhumación se llevaba a cabo en el interior del templo.<sup>72</sup>

Los entierros de la gente rica de la parroquia presentaban características distintas. Por lo general estas personas eran miembros, bienhechores y, a veces, fundadores de las cofradías de renombre en el curato — Santa Catarina y la preciosa Sangre de Cristo — lo que les garantizaba a ellos, sus mujeres e hijos legítimos, un lugar en el altar de tales organizaciones.

Sus entierros eran de más de 20 acompañados, con misa, ofrenda y vigila pagados por la cofradía y los familiares. En estos casos eran los párrocos quienes personalmente dirigían la ceremonia.

Los sepelios de las personas más ricas de la parroquia no tenían lugar en la iglesia del curato sino en los grandes conventos de México: San Francisco, el Carmen, Santo Domingo y San Agustín. Así, la familia Fagoaga inhumaba a sus difuntos en sepulcros apartados del convento del Carmen en México, la iglesia de su predilección. El primero de ellos fue Francisco Fagoaga Yragorri, enterrado en 1736.<sup>73</sup> Su viuda, doña Josefa Arozqueta, fue sepultada en 1772 acompañada al Carmen por 114 clérigos y entregada al prior carmelita por el párroco de Santa Catarina.<sup>74</sup>

En el extremo opuesto estaban los funerales de pobres y párvulos, quienes se enterraban casi siempre de limosna, sin pagar el arancel y con no más de cuatro clérigos de acompañados. En el caso de los párvulos es común en los Libros de Entierros la falta de apellidos y la frase de “no dieron razón de sus padres”, lo que indica que, en muchos casos, los padres del niño fallecido no asistían al funeral.<sup>75</sup> De hecho, el ritual romano de Paulo V (1614)

<sup>72</sup> ASC, libro IV de Entierros, caja 79, años 1691-1692.

<sup>73</sup> AGN, Vínculos 8/1.

<sup>74</sup> ASC, libro XI de Entierros, caja 81; y AGN, Vínculos 8/4.

<sup>75</sup> Aún a fines del siglo XVIII esta frase aparece en los libros de entierros de párvulos. ASC, libro XII de Entierros, caja 81. Lebrun, 1971: 424, encontró que en Anjou los niños menores de cinco años eran generalmente enterrados sin la presencia de sus padres. Solamente el sacristán asistía a dichos sepelios.



Mexicains

recomendaba que no fueran inhumados en el camposanto común y que no se tañeran las campanas cuando se enterrase a un párvulo.<sup>76</sup>

El funeral más ostentoso que tuvo un párvulo en la parroquia ocurrió en 1729, cuando la niña — cuyo nombre no asentaron los párrocos — recibió un entierro de cruz alta y 30 acompañados en el interior de la iglesia de Santa Teresa.<sup>77</sup>

A principios del siglo xviii los curas de la parroquia comenzaron a mostrar interés en señalar si el difunto recibía o no por última vez los santos sacramentos, y en 1743 se agrega al registro el domicilio del difunto.<sup>78</sup>

En la década 1730-1740 comenzaron a extenderse a buena parte de los feligreses la donación de limosnas para las *mandas forzosas y piadosas* hacia la canonización de Felipe de Jesús, las beatificaciones del padre Gregorio López, el obispo Palafox y fray Sebastián de Aparicio, la liberación de los Santos Lugares en Jerusalén, y la virgen de Guadalupe. Lo mismo sucedió con las donaciones y limosnas para altares y santos ubicados en distintos templos de la ciudad.

Esta costumbre de las mandas forzosas fue inaugurada al parecer por los clérigos que residían en el curato, quienes en sus testamentos, en el caso de Santa Catarina, fueron los primeros en destinar pequeñas limosnas para tales fines.<sup>79</sup>

Estos clérigos se enterraban de la misma manera que las élites de la parroquia. Algunos de ellos tenían pequeñas propiedades dentro del curato y eran miembros de las cofradías parroquiales; algunos se hacían enterrar en los conventos grandes de la ciudad, El Carmen, Santo Domingo y — sobre todo — San Francisco, sitios más bien reservados a la alta aristocracia de México.

Quizá lo más distintivo de los entierros de clérigos en Santa

<sup>76</sup> *Rituale Romanum*, 1775: 255, “De exequiis parvulorum”. En caso de que se decidiera tañer las campanas se prohibía que el toque fuera lúgubre.

<sup>77</sup> ASC, libro XVIII de Entierros, caja 80, 4 de marzo de 1729. Los párrocos sólo asentaron que “era hija de Antonio Ruiz”, sin mostrar preocupación alguna — lo que era común — por la identidad de la parvulita. Un entierro tan poco común para un párvulo se debió quizás a que Antonio Ruiz se encontraba también al borde de la muerte y, en medio de esas circunstancias, tomó la decisión de hacer enterrar a su hija con el mayor lujo posible; Ruiz murió cuatro días después.

<sup>78</sup> ASC, libro IX de Entierros, caja 81, 1743-1754.

<sup>79</sup> ASC, libros IX y X de Entierros, caja 81, 8 de marzo de 1730, 1 de junio de 1743, 8 de junio de 1749, 1 de septiembre de 1754, entre otros.

Catarina sea que éstos mandaban decir muchas más misas que el resto de los feligreses, y que el nivel de entierros no ofrecía necesariamente un indicador de sus riquezas en vida. En varios sepelios de clérigos era muy claro que no había relación entre la herencia dejada y el tipo de funeral elegido.<sup>80</sup>

Situaciones extremas se daban cuando algunos de estos clérigos fundaban capellanías para asegurar a perpetuidad la ofrenda de la misa por la salvación de sus almas.

Por ello, las capellanías en Santa Catarina tenían a clérigos como fundadores además, desde luego, de las personas más acaudaladas de la parroquia.<sup>81</sup>

<sup>80</sup> En 1725, por ejemplo, el bachiller Tomás Hernández, residente de Santa Catarina, se enterró en San Francisco, ordenó 96 misas y dejó por herencia sólo 150 pesos, caudal sin duda desproporcionado con respecto al tipo de funeral que eligió.

En 1754 el bachiller Bernardo Gómez, capellán de La Encarnación, mandó rezar 600 misas por su alma y legó 1 000 a la cofradía de la Preciosa Sangre de Cristo con el mismo fin. Un caso muy similar fue del del bachiller Manuel A. Pavón, colector de misas de Santa Catarina, quien murió en 1749.

<sup>81</sup> Ésta es la lista de las más importantes capellanías de las que era patrono declarado el cura de la parroquia de Santa Catarina Virgen y Mártir de México (la parroquia tenía 19 capellanías en total hacia fines del siglo XVIII):

Una fundada por Andrés Merino, con el principal del valor de una hacienda en Cuauhtitlán, en 21 de febrero de 1739, 26 misas rezadas al año.

Fundada en 8 de agosto de 1589, 35 misas rezadas, fundador Juan Rodríguez Segoviano, principal 1 400 pesos.

Fundada en 6 de marzo de 1604 con principal de 20 261 pesos, 25 misas en cualesquier días. Fundada por el bachiller Luis López, cura de Santa Catarina.

Una a nombre de Catalina Caballero, fundación 4 de mayo de 1634, 3 000 pesos, 100 misas en la capilla de la Preciosa Sangre de Cristo, los viernes del año y festividades de la virgen María y de los Apóstoles.

Ana María Rodríguez, fundadora de otra con 4 000 pesos en 15 de enero de 1789, una misa rezada a las once todos los domingos por el alma de Ana Gertrudis Vela.

Otra fundada por Martín Pérez de Aguirre, con 2 500 pesos, 60 misas rezadas los miércoles y otros días.

La mayoría de los fundadores eran gente con sobrados recursos económicos.

Aunque hay que considerar que en algunos casos la parroquia podía perder la capellanía si el fundador establecía un privilegio de algún pariente que tomara el sacerdocio, no cabe duda de que 18 capellanías no son muchas, si se tiene en cuenta que algunas venían desde el siglo XVI, y que esta lista es de fines del XVIII.

La clientela de las capellanías también provenía en cierta medida del mismo clero secular, sobre todo párrocos y ayudantes de cura de la misma parroquia.

Estas constituían pues una forma casi exclusiva de la gente adinerada, y no se las puede mirar como una alternativa real para el resto de los feligreses en su búsqueda de garantías y medios para alcanzar la salvación.

El camposanto de la parroquia era el lugar donde reposaban los restos de la mayor parte de los feligreses de Santa Catarina; así, esta situación sufrió modificaciones a lo largo del siglo XVIII.

Por una parte, desde 1730 aumentaron los entierros de feligreses de Santa Catarina en otros templos y camposantos de la ciudad, en general los más cercanos, como San Sebastián, Santo Domingo, La Misericordia, San Lorenzo, Santiago, Santa Ana y La Concepción.<sup>82</sup>

Por otro lado fue todavía más importante la transformación que se operó en el espacio interior del templo, que fue cada vez más utilizado para entierros de gente común.

Esto fue gracias a la creación de cofradías en el curato que no restringían el acceso y que ofrecían sepelio en sus pequeños altares y colaterales situados en la nave mayor de la iglesia.

Sin ofrecer un lugar tan exclusivo como el de una capilla particular o bien como el del altar mayor de la iglesia — reservados a las dos grandes cofradías del curato —, las cofradías populares de la parroquia, fundadas hacia 1670-1680 y puestas de moda en 1720-1730, permitían el entierro cerca de un altar a una parte de la feligresía, bajo la protección de una virgen o santo, y fuera del anonimato del cementerio parroquial.

De esta manera, la primera mitad del siglo XVIII supuso una cierta “democratización” de los espacios parroquiales destinados a propósitos funerarios.

Uno de los grandes temores populares era morir intempestivamente, sin recibir los santos sacramentos y, sobre todo, sin tener el tiempo suficiente para arrepentirse y alcanzar la contrición necesaria.

La fe popular — bajo la presión sin duda de las ideas de la Iglesia sobre el más allá — propiciaba que los feligreses se esforzaran por dejar rastro de sus buenos actos especialmente a la hora de la muerte.

Por ello, no es raro encontrar moribundos que dejan cierta cantidad de dinero a sus criadas, a sus esclavos, y servidumbre en general. También hay donaciones de pequeñas cantidades a beneficio de los hospitales de la ciudad; sobre todo San Lázaro, San Juan de Dios y San Hipólito.

Son numerosos también los moribundos que — estando en

<sup>82</sup> ASC, libro VIII de Entierros, caja 80.

costa suya y de su esposa — dedicado a Santa Catarina en la parroquia de la misma advocación.<sup>86</sup>

Su esposa, Josefa de Arozqueta, mandó decir por su alma 5 000 misas, y con la esperanza de afianzar sufragios a su favor, dejó limosnas siguiendo un patrón semejante.<sup>87</sup>

Para los curas de la parroquia era obligatorio administrar la confesión y los santos óleos a sus feligreses agonizantes.

De allí que procuraba siempre anotar este tipo de muertes repentinas en sus libros de entierros. Así, en 1743 Juana de la Cruz fue enterrada sin recibir los sacramentos “porque la mató un rayo”;<sup>88</sup> accidente repetido con Juan Díaz, francés fallecido en 1758.<sup>89</sup>

Muertes repentinas por parto — en el caso de las mujeres — y por violencia — en la mayoría de los casos de hombres — eran a menudo anotadas en los libros del curato. En la ciudad, muertes con estas características eran continuamente señaladas como noticias por los habitantes que llevaban diarios de sucesos notables.<sup>90</sup>

Para los feligreses, la muerte era un trance sumamente difícil en el que la falta de previsión podía precipitar la condenación eterna. La preparación de una agonía, fallecimiento y funeral adecuados no era nada fácil.

Numerosos problemas causaba a los feligreses el hecho de enfrentar la agonía sin tener completamente asegurados los auxilios de la Iglesia y la inhumación bajo la protección de una advocación cristiana.

La visita del cura o de sus vicarios se podía dificultar si el agonizante no contaba con gente que de antemano y formalmente se comprometiera a buscar en el momento oportuno al padre o a sus tenientes, quienes no siempre se comportaban de manera desinteresada y diligente.

<sup>86</sup> ASC, Vínculos 8/1.

<sup>87</sup> ASC, Vínculos 8/4.

<sup>88</sup> ASC, libro IX de Entierros, 11 de junio de 1743. Robles, 1946: I, 116-117, señala también muertes por rayo, lo que constituía una noticia de interés para la población de la ciudad.

<sup>89</sup> ASC, libro X de Entierros, caja 81, 25 de julio de 1758.

<sup>90</sup> Sedano, 1974, y Robles, 1946, señalan en sus respectivos anecdotarios este tipo de muertes, mencionando en ocasiones si alcanzaban o no a recibir los últimos sacramentos. V.g. 15 de diciembre de 1666, “a las siete de la noche en el puente del Espíritu Santo mató una carroza a una señora anciana, viuda, madre del padre Fr. Francisco de Coca, del orden de San Agustín, tan aceleradamente, que no pudo recibir sacramentos”, Robles, 1946: I, 32.

Además, esperar la administración de la confesión y los santos óleos por parte de los párrocos y sus vicarios, sin que existiera un compromiso mayor por parte de éstos de efectuar tal servicio con prontitud y oportunidad, era sin duda confiar demasiado en la buena voluntad y disposición de los sacerdotes del curato.

La única forma de asegurar en definitiva el auxilio sacerdotal para la confesión y la extremaunción en la agonía el feligrés, era matricularse en una cofradía. Estas organizaciones se comprometían por escrito a asegurar este servicio a la hora en que fuese requerido. Además, garantizaban la asistencia de un cura, así como la visita del Santísimo al enfermo a través del pago del oficio en forma de limosna o contribución.

Garantizar los santos óleos no era, sin embargo, la mayor dificultad que tendría un agonizante con los clérigos. Los verdaderos antagonismos tenían lugar cuando los familiares del fallecido tenían que negociar personalmente el arancel eclesiástico de los derechos parroquiales con los curas, pues éstos solían aprovechar la situación para cometer abusos.

De hecho, los derechos parroquiales sobre los entierros (y el resto de sacramentos en general) siempre fueron motivo de agrias disputas entre el arzobispado, el ayuntamiento y los curas de las parroquias, a pesar de que tanto las leyes de Castilla como las de Indias prohibían imposiciones y abusos contra los parroquianos en el pago de las obvenciones de los curas.<sup>91</sup>

El arancel dependía de muchos factores y variaba de acuerdo con éstos: lugar de la inhumación, grupo étnico del fallecido, número de acompañados, tipo de cruz, música, número de cantores y ofrendas. Estas variantes volvían sumamente complicada la identificación de abusos contra los fieles.

En 1720 el arzobispo Lanciego y Eguilaz publicó un arancel fijo para las parroquias de su territorio, tarifa que fue impugnada por los curas del Sagrario.

Resulta curioso que el arzobispado no fuera capaz de imponer sus aranceles fijos ni en la parroquia situada a una calle de distancia de la sede arzobispal.

Al mercader Juan Bautista López le habían cobrado 632 pesos de más en el entierro de su mujer. La familia Fagoaga había pagado 2 500 pesos por el funeral de Francisco Fagoaga Yragorri,

<sup>91</sup> AGI, México, 723, "Expediente sobre los aranceles parroquiales que formó el arzobispo don fray José Lanciego...", 1745-1754.



en tanto que en el Cuadrante de la parroquia sólo aparecían por este sepelio 1 296 pesos. Varios fueron los casos de este tipo que la pesquisa de Lanciego encontró.<sup>92</sup>

Según el arancel de Lanciego, los derechos parroquiales mínimos a pagar en entierros de españoles (de cruz alta) eran de 14 pesos contando incensario, doble de campanas, sacristanes, culto al Santísimo y dos acompañados; 12 pesos por lo mismo en el caso de negros, mulatos y mestizos; y un peso con un real en el caso de entierros de cruz baja.<sup>93</sup>

Los pleitos entre el arzobispado y los curatos sobre el arancel continuaron hasta 1754 sin que hubiera habido una resolución clara al respecto.

En 1757 el arzobispo Manuel José Rubio y Salinas publicó un nuevo arancel de derechos parroquiales detallando lo que cada grupo étnico debía pagar de acuerdo con las condiciones del entierro;<sup>94</sup> el arancel de Rubio no tuvo al parecer mucha respuesta de los párrocos, pues en 1768 el arzobispado publicó un nuevo arancel eclesiástico para curas y doctrineros.

Las tarifas de los derechos parroquiales siguieron apegadas a un sinnúmero de factores, incluyendo — además de los de 1720 — algunos como la ubicación del entierro en la nave mayor de la iglesia, esto es, si quedaba más cerca de la puerta o de las gradas, o del altar; otros, como si era una parroquia de la ciudad o no, si el sacristán era español o no, etcétera.<sup>95</sup>

De cualquier forma, la revisión de los cobros por entierros en Santa Catarina indica que nunca se cumplieron los aranceles fijados por el arzobispado a lo largo del siglo xviii.

Los familiares y las cofradías del difunto concertaban arreglos casi particulares y más bien informales con los vicarios y curas de la parroquia. El resultado para las familias de los fieles fallecidos que no pertenecían a una corporación es que quedaban generalmente expuestas al criterio de los clérigos.

En el caso de los parroquianos sumamente pobres y *reputados por tales*,<sup>96</sup> los curas no tenían derecho a cobrar ninguna obvención.

<sup>92</sup> AGI, México, 723, "Expediente...", ff. 1-2.

<sup>93</sup> AGI, México, 723 "Expediente...", ff. 2-3.

<sup>94</sup> Rubio y Salinas, Manuel José (arzobispo), *Arancel de derechos parroquiales...*, Herederos de la viuda de José Bernardo Hogal, México, 1757.

<sup>95</sup> AGN, Clero Secular y Regular, vol. 67, exp. 5, ff. 207-243.

<sup>96</sup> AGI, México, 723, "Expediente...", f. 2.

La inhumación, sin embargo, tendría que ser en el cementerio parroquial y no en el interior del templo. Además no podría haber ningún elemento extra en el funeral, esto es, música, acompañados particulares, flores, cruz alta, misas votivas o rezos especiales. Todo lo cual desalentaba a los feligreses a recurrir a tal privilegio.

Una manera de encarar esta situación desventajosa de los fieles frente al arancel era inscribirse en una cofradía, cuyos miembros tomaban la responsabilidad de negociar y pagar las obvenciones eclesiásticas (cuales fueren) y arreglar los trámites necesarios del funeral.

La personalidad eclesiástica legal de la cofradía y su experiencia en este tipo de trámites podían resultar una ayuda inapreciable para la familia del fallecido, sobre todo si ésta carecía de recursos económicos.

Otro punto importante que los fieles debían dejar resuelto a su muerte era el de las misas votivas y oraciones, esto es, los sufragios que servirían para la salvación de su alma, en el caso nada improbable de que ésta no fuera directamente al paraíso.

La solución tomada por los fieles con posibilidades económicas era fundar una capellanía — lo que garantizaba a perpetuidad la ofrenda de la misa en favor del fundador— o bien, el pago directo a la parroquia del número de misas deseadas.

Ambas eran opciones accesibles sólo a los vecinos adinerados, los únicos que podían invertir las cantidades considerables que requerían estos sufragios. Ellos pertenecían además a las cofradías de prestigio de la parroquia, lo que les garantizaba *ad eternum* tanto las misas y oraciones votivas, como la intercesión especial del santo patrono de la hermandad.

Para las personas que no tenían el poder económico de la élite, pero que indudablemente compartían sus temores y dudas sobre la salvación, el problema de los sufragios era más complicado.

Ellos no podían juntar nunca en su vida los 1 500 pesos necesarios para fundar una capellanía ni pagar individualmente muchas misas a la *pitanza ordinaria*.

Por otra parte, no había ninguna certeza de que los rezos y el posible novenario de sus familiares fueran tan eficientes como los celebrados por los clérigos, únicos especialistas en la materia. Toda vez que se agotarán estos recursos, solamente restaría confiar y conformarse con los rezos y misas que la Iglesia oficiaba a nombre de todos los fieles difuntos en noviembre.

De ahí que la solución más viable para la mayoría de los fieles que buscaban garantizar sufragios en favor de sus almas fuera matricularse en una cofradía de retribución, pues ésta ofrecía a sus miembros fallecidos un buen número de misas, una especial y particular intercesión a cargo de un santo o virgen, una constante ofrenda de oraciones y una serie de actividades piadosas en favor de la salvación de las almas de los cofrades.

Por todo ello, la mayoría de los fieles acudían a las cofradías de la parroquia y, en ocasiones, a las situadas en otros templos de la ciudad.

### Las cofradías parroquiales

A raíz del estudio de Manuel Carrera Stampa sobre los gremios mexicanos,<sup>97</sup> el carácter gremial y corporativo de las cofradías quedó ampliamente demostrado. Estudios posteriores han puesto de manifiesto otros elementos importantes de la vida de las hermandades novohispanas, como su papel crediticio, su función asistencial y su identidad étnica, basándose generalmente en las cofradías aristócratas de españoles asentadas en el convento de San Francisco.<sup>98</sup>

Sin embargo, los estudios de la gran mayoría de las cofradías, esto es, de las cofradías populares asentadas en iglesias menos prestigiosas, así como los trabajos sobre las cofradías parroquiales, constituyen un campo virgen para los historiadores de Nueva España. Por otra parte las cofradías rurales apenas comienzan a captar la atención de los historiadores, pese a tener una historia muy particular y distinta de las de las cofradías urbanas.<sup>99</sup>

La gran parte de las cofradías de la ciudad no eran aristócratas, y una buena proporción de ellas tampoco eran gremiales.

Las hermandades parroquiales de Santa Catarina en el periodo colonial nunca tuvieron un carácter gremial o un estatuto reservado a originarios y descendientes de alguna región de España.

Aunque algunas recibían por miembros a españoles y criollos, o bien a mulatos y castas solamente, esto no fue la regla general.

<sup>97</sup> Carrera Stampa, 1954.

<sup>98</sup> Bazarte, 1989 y García, 1983.

<sup>99</sup> Taylor, en prensa: capítulo 9, dedica una buena parte de su trabajo a la relación entre párrocos y autoridades de las hermandades rurales.

La manera en que las cofradías parroquiales se estratificaban estaba basada en la posición social y económica de los miembros. Los más afortunados participaban en las cofradías de mayor renombre del pequeño mundo de la parroquia, haciéndose cargo del altar mayor y de las capillas de la iglesia, en tanto que la mayoría de los fieles tomaban parte en las cofradías asentadas en modestos altares y colaterales del templo.

### *Las hermandades elitistas*

#### La cofradía de Santa Catarina

A lo largo de su vida colonial, la parroquia de Santa Catarina tuvo muchas y muy diversas agrupaciones piadosas. La más antigua y una de las más importantes fue la dedicada al culto de santa Catarina de Alejandría, fundada en 1536<sup>100</sup> y en cuya capilla antigua se erigió en 1568 la parroquia.

Desde su origen, según la opinión de sus miembros, la cofradía gozó de todas las gracias, privilegios e indulgencias concedidas por el papado a la archicofradía de Santa Catalina Mártir, del monasterio del Monte Sinaí, comunicadas en 1536 por el monje Basilio, quien había venido a Nueva España a pedir limosna para aquel monasterio.<sup>101</sup>

En 1568 la cofradía quedó encargada de las rentas y de la fábrica de la parroquia y, desde 1598, sus sesiones estuvieron presididas por representantes del arzobispado.

No se vuelven a tener noticias de la hermandad hasta 1665, fecha en que a petición de los cofrades se publicaron censuras para recuperar los documentos originales de la hermandad, que se habían extraviado en su mayoría.

Esta búsqueda de los documentos provocó un agrio pleito en 1670 entre el cura, Alonso de Velasco —junto con el sacristán mayor Pedro Ruiz de Salvatierra— y el mayordomo de la hermandad, Francisco Suárez de Ábrego —junto con los diputados— sobre la custodia de los documentos, instrumentos y recaudos, de la cofradía y de la fábrica de la iglesia.

El auto del juez provisor, Antonio Cárdenas, en septiembre

<sup>100</sup> Véase el capítulo I.

<sup>101</sup> AGN, Cofradías y Archicofradías, caja 9, 8 de marzo de 1672.

de 1670, quien a nombre del arzobispo fray Payo de Rivera, intentó resolver la disputa y ordenó que se le entregaran

al dicho mayordomo todos los papeles, escrituras, libros, breves apostólicos, y demás recaudos pertenecientes [...] por ser de su conveniencia y de los demás, el que no se tengan noticia de él, y en grave perjuicio de la cofradía y su fábrica por defraudársele los derechos que le tocan.

Sin embargo, el párroco señaló en su defensa que se trataba de una “siniestra relación”, que no había ocultado nada y que el Concilio Mexicano estipulaba claramente que los libros deberían estar en la parroquia “para que todas las veces que se necesitase de algunos, para cualquier cobranza, cobro, o recaudación de bienes y rentas”.

El sacristán, por su parte, también presentó querrela contra la junta de la hermandad por “falsa calumnia”. El juez provisor ordenó a ambas partes exhibir todos los documentos de la cofradía en el arzobispado a más tardar seis días después de la notificación “sin reservar ni retener ninguno con ninguna causa ni pretexto, ni razón que sea, y lo cumplan precisa y puntualmente, en virtud de santa obediencia y pena de excomunión mayor”.

Los libros quedarían en la parroquia bajo dos llaves, una para el cura más antiguo y otra para el mayordomo. Ordenó también que los cofrades formaran nuevas constituciones “sin perjuicio ni hacer innovación en las costumbres que se han observado en la nominación de rectores de dicha cofradía.”

Así, habiéndose zanjado parcialmente las diferencias entre párroco y mayordomo, ambos presidieron la junta para las nuevas reglas de la hermandad en 1672.

Según las nuevas constituciones, la cofradía quedó con el título de Santa Catarina Mártir y Santísimo Sacramento, de esta manera, los nuevos cofrades buscaban aprovechar la historia y la trayectoria de la de Santa Catarina, y al mismo tiempo venerar al Santísimo Sacramento, toda vez que Clemente VIII había prohibido en 1604 que en una ciudad cristiana hubiese más de una cofradía agregada a la archicofradía del Santísimo Sacramento fundada en el templo de Minerva en Roma.

El objetivo que tenía la hermandad era “que el divino culto sea aumentado [...] en honra de nuestro señor Jesucristo, y

de su querida esposa la bienaventurada Santa Cathalina virgen y mártir”.

La cofradía se encargaría de que siempre hubiera lámpara en el altar mayor de Santa Catarina, al igual que palio, guión y cera para el viático que visita a los enfermos.

Las reglas estipulaban el toque de campanas a la salida del viático y los cofrades — o bien sus familiares — estaban obligados a acompañarlo, o bien rezar un padrenuestro o un avemaría.

El tercer domingo de cada mes se financiaba una misa cantada y procesión con el Santísimo Sacramento, al cual se festejaba cada año el tercer domingo de julio con fiesta solemne en su honra y procesión.

Los curas, rector, mayordomo y diputados estaban igualmente obligados a hacer el lavatorio de pies, “cuidando cada uno a su pobre” y dándole limosna de cuatro reales. Por la asistencia a dicho lavatorio no percibían los curas obvención alguna, porque se procuraba que esta acción fuera “de mera caridad y humildad”.

Las fiestas principales eran, no obstante, las dedicadas a Santa Catarina.

Se conmemoraban los días de su prisión con misas solemnes, y el de su martirio se celebraba desde las vísperas, para después organizar una misa solemne y sermón.

Los cofrades tenían obligación de rezar 13 padrenuestrros y 13 avemarías a la semana

en honra de los trece días de la prisión y martirio de la invicta mártir Santa Catalina, por las necesidades de la Iglesia, aumento de nuestra fe católica, conversión de los infieles, herejes y pecadores, y por la paz entre los príncipes cristianos y conservación de esta cofradía.

Los puestos de rector, mayordomo y 12 diputados se elegían el día de san Andrés y eran cargos anuales.

Los dos curas de la parroquia, por otra parte, tenían derecho a voto en el cabildo.

El rector no tenía estipendio alguno y podía reelegirse sólo una vez, “porque no se perpetúe uno en dicho oficio”, los diputados se podrían reelegir hasta dos veces.

El mayordomo se podría reelegir “todo el tiempo que pareciere conveniente a los dichos curas, rector y diputados”.

Las reglas establecían además

que en poder de dicho mayordomo entren los derechos que por el arancel de esta parroquia le pertenecen, y están asignados a la fábrica, y la limosna que se diere por las sepulturas de la capilla mayor de dicha iglesia, porque las de reja de ella afuera, son y pertenecen al sacristán mayor de tiempo inmemorial.

Asimismo, el mayordomo cobraría las rentas, décimas de capellanías, aniversarios y fiestas, y las limosnas, así en reales como en cera. La junta llamaba a cuentas al mayordomo anualmente, en la víspera de la elección.

El mayordomo tenía ayudante, quien por 30 pesos anuales pedía limosna dentro y fuera de la iglesia en los días señalados. Los libros de la organización debían quedar en el archivo en la sacristía a cargo del mayordomo y del cura.

Los diputados debían salir a pedir limosna a la ciudad todos los martes, y los 13 días del martirio de Santa Catarina “por ser mucha la pobreza que ha tenido y tiene la dicha iglesia”.

El asiento de cofrades era por limosna voluntaria, no menor de cuatro reales. Todos los lunes del año la hermandad encargaba una misa de ánimas con procesión y responsos por las almas de los cofrades difuntos. Las constituciones mandaban

que si enfermase algún cofrade, el rector u oficial de ella que lo supiere lo visitará y consolará, socorriéndole en lo que pudiere y exhortándole a que se confiese y reciba los Santos Sacramentos, y disponga las cosas de su conciencia como debe por si Dios lo llevare de aquella enfermedad, y le aconsejará deje alguna limosna para [la cofradía y la parroquia] y cuando falleciere [...] se le dará a su cuerpo sepultura en la Capilla Mayor de dicha iglesia junto a las gradas inferiores de dicho altar mayor, a los sacerdotes cofrades, y que hubieren servido en dicha parroquia se les dará sepultura en el espacio que hay entre las gradas superiores e inferiores y en el lugar que queda asignado a dichos sacerdotes no se ha de poder enterrar persona alguna secular [...] todos gozarán de las misas, sufragios, oraciones y demás buenas obras de dicha cofradía.

La cofradía de Santa Catarina fue perdiendo paulatinamente sus derechos sobre la iglesia parroquia en beneficio de los curas y sacristanes del curato.

Algunos puntos de las nuevas y muy disputadas constituciones ya anticipaban esta pérdida del control del templo. Uno de ellos

era la prohibición de que el rector se reeligiera, lo que claramente favorecía a los curas y aumentaba la influencia de éstos en los asuntos de la hermandad, puesto que impedía que una persona llegara a adquirir la experiencia necesaria para hacer valer los privilegios de la cofradía por encima de los de los párrocos.

Algunas reglas, sobre todo las referentes al arancel eclesiástico y al manejo de los capitales y donaciones destinadas a la fábrica, nunca fueron totalmente ejercidas por la hermandad.

Durante el siglo XVIII las disputas entre cofrades y sacerdotes no tuvieron importancia, y las fiestas de la cofradía, apoyadas también con dinero de la parroquia, estuvieron entre las más vistosas.

En realidad, la atención de los hermanos se concentró en asegurarse un sitio en el interior de la nave mayor de la iglesia, lo más cerca posible del altar de santa Catarina, sin prestar importancia a las prerrogativas de la hermandad sobre la fábrica y rentas de la iglesia, las que siempre quedaron por entero en manos de los párrocos, vicarios y sacristanes.

De esta manera, la cofradía de Santa Catarina fue la más antigua de las hermandades de la parroquia y sobrevivió durante todo el periodo colonial, merced a los derechos que tuvo para inhumar a sus miembros en la nave mayor de la iglesia y, sobre todo, en el altar mayor dedicado a santa Catarina.

El culto a santa Catarina fue cayendo en desuso en la segunda mitad del siglo XVIII; fueron pocas las cofradías de otros templos encomendadas a esta santa en la ciudad. La más importante fue fundada en la parroquia de San Miguel en 1709, en funcionamiento hasta fines del virreinato.<sup>102</sup>

### *La cofradía de la Preciosa Sangre de Cristo*

La cofradía era la segunda más antigua e importante de la parroquia; había sido fundada en agosto de 1605, según unos estatutos que datan de 1698. Desde sus inicios la cofradía contó con “preeminencias, privilegios, gracias e indulgencias, patronatos y donaciones”.<sup>103</sup>

Las reglas establecían de manera tajante que la cofradía no se podría “mudar, quitar, alterar, a otro altar, capilla ni iglesia por ninguna causa, pretexto, razón o motivo”.

<sup>102</sup> AGN, Reales Cédulas Originales, vol. 108, exp. 154, 1776.

<sup>103</sup> ASC, libro I de Cofradías, caja 102, f. 50.



Los cargos de rector, comisario y mayordomo eran elegidos cada año, a más tardar el segundo domingo de cuaresma. Estaba permitida la reelección “siendo útil y conveniente a la cofradía”.

Tendría 70 diputados “para regir y gobernar” obligados a dar cada año:

diez pesos y no menos de limosna [...] y el que pasado un año y un mes no diere dicha limosna sea anotado en el libro de Cabildos [...] con advertencia de que, si es por ocasión de haber venido a pobreza y no tener de que dar dicha limosna, éstos no pierden la voz y voto en cabildo, y puedan gozar de los privilegios de sepultura, aniversarios y demás asistencias en los actos públicos.

Quien dejaba de dar la limosna “por malicia” quedaba excluido después de un lapso prudente.

No podía haber, sino excepcionalmente, más de 70 diputados. Las elecciones serían a puerta cerrada y las presidiría el párroco.

Todos los cabildos serían ante la presencia del cura semanero o, en su ausencia, del teniente de cura; ningún cura tendría voto sino “en caso de igualdad y discordia”, no así los tenientes de cura.

Los votos se contarían “por abajo” para que los últimos fueran el comisario, el mayordomo y el rector.<sup>104</sup>

Se disponía meticulosamente el sitio que debía ocupar cada miembro en el cabildo, así como el orden y procedimiento de las votaciones.

El rector, mayordomo y comisario tenían facultades de hacer cabildo aparte (lo que en realidad sucedía siempre), ya que los diputados eran “personas de ocupaciones”.

En poder del mayordomo estaban:

todos los bienes, así raíces como muebles, joyas, plata, ornamentos y demás alhajas pertenecientes a dicha cofradía, para que de ellos y de su consumo, de cuenta en la siguiente elección y que de su propia autoridad no pueda gastar más [que 35 pesos] y cien pesos con parecer y junta menor de rector [...] y que no fuere reelecto mientras no hubiere dado cuenta de lo que hubiere sido a su cargo.

Se estipulaba que debía existir “en lo más secreto y seguro de la capilla” una caja fuerte cerrada con tres llaves, que habría

<sup>104</sup> “...y que no se permita que estando uno hablando, votando o proponiendo, hable ni se atravieze otro”.

de servir de archivo de la cofradía, con bulas y demás papeles de valor.

Todos los viernes se mandaba decir una misa cantada por todos los miembros, vivos y difuntos.

La fiesta titular era el día de la Transfiguración, conmemorada con misa y vigilia. Lo mismo sucedía en el aniversario de fieles difuntos y la mañana de la Pascua de Resurrección.

Los cofrades debían enseñar la doctrina cristiana a sus familiares para participar de gracias, jubileos, indultos y perdones contenidos en las bulas.

Cuando un miembro o su mujer fallecían, la cofradía tenía obligación de decir dos misas en el altar de la capilla.

La cofradía debía tener un sacristán clérigo para pedir limosna en la capilla, de las 6 de la mañana hasta la última misa y, por las calles, todos los viernes y en los miércoles de Cuaresma “y siempre que fuere necesario llevar alguna reliquia con orden del rector, como mayordomo o algún enfermo, y la semana de Ramos llevar las palmas y el agua al Santo Cristo de la Columna”.

Todas las misas pagadas por la Preciosa Sangre obligatoriamente se oficiaban en el altar y frente al Cristo de la Columna. La cofradía contratava al “predicador de más fama” para la tarde del Jueves Santo, dándole 40 pesos de limosna. Una de sus actividades más importantes era

sacar la procesión de la Preciosa Sangre de Cristo Nuestro Señor con todas sus insignias el Jueves Santo a las diez de la noche, con el lucimiento, orden, culto, devoción y estaciones [...] llevando el rector el estandarte y las borlas de los señores curas de dicha parroquia.<sup>105</sup>

En la procesión desfilaba además una antigua hermandad devota de la virgen y de san Juan Evangelista — sujeta ahora a la Preciosa Sangre — quien podía *adjudicarse* el dinero de la otra si así le convenía, “sin que aquélla tenga derecho a pleito ni demanda”.

La cofradía asistía a todas las funciones y fiestas de la parroquia, por lo menos con el estandarte y una persona. En la capilla no se podía fundar ninguna otra cofradía, porque el espacio interior de ésta se destinaría a los sepulcros de los hermanos:

<sup>105</sup> “...saliendo por la calle que llaman del Carmen a coger la del Relox haciendo primera estación en el convento de las Sras. Religiosas de SC de Sena, 2º la Encarnación, 3º Sta Teresa, 4º Catedral, vuelta, 5º y última Sto. Domingo”.

Que todos aquellos que hubieren sido rectores, sus mujeres e hijos legítimos, los comisarios, sus mujeres e hijos legítimos, los mayordomos, sus mujeres e hijos asimismo legítimos, tan solamente sean sepultados en el presbiterio de la dicha capilla. Y en el primer arco bajada la escalera de dicho presbiterio, se han de sepultar los diputados, sus mujeres e hijos legítimos tan solamente, sin que hayan de dar por dicha sepultura los unos ni los otros limosna alguna, más que cuatro tomines para el sirviente del sacristán mayor de dicha parroquia por abrir y cerrar dicha sepultura. Y en lo restante de la nave de en medio se pueden sepultar los que sacan las insignias, sus mujeres e hijos legítimos [...] en las mismas condiciones [...] y en las peañas de los altares de Cristo [...] de la Columna, la oración del desierto, Jesús Nazareno, San Lorenzo, Ecce Homo puedan enterarse en dichas peañas los devotos que a su costa los sacan en dicha procesión, sus mujeres e hijos legítimos sin que éstos pagaran más de 4 reales de limosna para el sirviente del Sacristán mayor.

Si alguien quería ser sepultado en la capilla, la limosna debía tratarse con el cura “según lo privilegiado del lugar”; lo más barato costaba seis pesos.

Las celebraciones litúrgicas de la cofradía, al igual que su calendario de sufragios y festividades religiosas, ocupaban un buen número de días de año.<sup>106</sup>

Todos los viernes del año encargaban una misa cantada en el altar de la Sangre de Cristo. Las fiestas se llevaban a cabo en la Pascua de la Resurrección, la renovación del Santísimo Sacramento, que se sacaba en procesión hasta el altar de la parroquia, el día de la Sangre de Cristo y el de la Transfiguración (6 de agosto). Se patrocinaban además misas de aniversario todos los viernes del año, y dos misas por cada cofrade fallecido o su mujer.

A lo largo de su existencia la cofradía de la Preciosa Sangre se convirtió en la más opulenta y poderosa de la parroquia, a causa, entre otras cosas, de que sus miembros fundaron capellanías en favor de la hermandad, donaron casas, e hicieron importantes dotaciones en su testamentos.<sup>107</sup> Lo que propició que la organiza-

<sup>106</sup> ASC, libro de Dotaciones y Obligaciones, f. 21.

<sup>107</sup> ASC, Gobierno, Ingresos, Inventarios, libro de límites, caja 124, ff. 123-124. La lista hacia 1789 es la siguiente:

\* Fundación de una capellanía — 15 de julio de 1648 — por voluntad póstuma de Tomás López, a favor de la cofradía. Testimonio de la donación de una casa, hecha por Francisco Pimentel, 21 de junio de 1648. Escritura de la compra de unas

ción agrupara un conjunto de bienes raíces y capitales de importancia.

Por otra parte, sus finanzas internas casi siempre fueron saludables. Gracias a un libro de cargo y data de la cofradía que va de 1675 a 1759, las cuentas de ingresos y gastos revelan un manejo cuidadoso de los bienes y capitales de la hermandad. De 1675 a 1684 los saldos son siempre positivos, de 1684 a 1694 hay números rojos pero por muy pequeñas diferencias. A partir de 1696 las finanzas se estabilizan y hasta 1708 no hay balances negativos. De 1709 a 1714 el desbalance entre gastos e ingresos se vuelve a presentar sin que ello signifique daños severos a la caja de la hermandad. A partir de 1715 los gastos son siempre menores que los ingresos, y tal tendencia se mantiene — con pocas excepciones, ninguna de ellas de importancia — hasta 1759.

Anualmente la cofradía gastaba cerca de 1 000 pesos, mientras que sus entradas eran de un promedio de entre 1 100 y 1 400.<sup>108</sup>

El secreto de tal estabilidad financiera radicaba sin duda en el ordenamiento que limitaba el número de diputados a 70 como máximo, de manera que la hermandad nunca quedara expuesta a un desfaldo por un número excesivo de cofrades fallecidos en momentos de brotes epidémicos.

Además, el hecho de que se restringiera el acceso a la cofradía obraba en favor de una selección de aspirantes con mayores recursos económicos, cuya cuota o cornadillo quedaba prácticamente asegurada. Asimismo, se observaba en esta organización un minucioso control de los cobros a los hermanos y una adecuada política de invertir en bienes raíces y conservar el poder financiero de la hermandad.

---

casas inmediatas a la capilla en 1 243 pesos, 16 de diciembre de 1686. Certificación del patronato de la cofradía sobre dos capellanías, fundadas por Gonzalo y Diego Silva. Otras por Pedro Arias Mora, otra por Juan de Villalpando hacia 1666, todas aprobadas por el juez de capellanías en noviembre de 1779. Reconocimiento de la dotación de 600 pesos para una misa cantada el día de la Resurrección, hecha por José Maldonado, y una rezada por José Antonio Valdez, 1 de agosto de 1785. Testimonio de un principal de 150 pesos. Testimonio de una dotación por 700 pesos de Petra Tovar para la festividad de la Preciosa Sangre. Título de posesión sobre un solar de la cofradía, contiguo a la capilla y camposanto. Testimonio de 1 000 pesos que dotó Bernardo Galán al aceite de la lámpara de la capilla, otorgado por su esposa, Lugarda Fragos, 1783.

<sup>108</sup> ASC, libro I de Cargo y Data, caja 103.

El gasto en la fiesta y procesión del Jueves Santo también estaba por regla limitado a cierta cantidad, de modo que el posible dispendio en misas, cera, ropa, música, quedaba atajado por las mismas constituciones de la Preciosa Sangre.

De igual modo puede decirse que la cuota anual extra requerida a cada diputado como limosna hacía de la corporación un grupo más bien selecto, puesto que debía dar cada uno 10 pesos de limosna cada año, generalmente destinados a la fiesta mayor de la cofradía.

Los miembros eran en su mayoría gente de recursos y las fiestas que financiaban eran por ello más lucidas y vistosas que las del resto de las cofradías de la parroquia. De hecho, sólo la cofradía de Santa Catarina podía competir en lujo y prestigio con la hermandad de la Preciosa Sangre de Cristo.

En la misma parroquia de Santa Catarina se erigió una cofradía gemela, cuyo propósito era rendir culto a la misma advocación de Cristo, pero esta vez reservando el derecho de ingreso a los "morenos y pardos" de la ciudad.<sup>109</sup>

La fiesta principal de esta cofradía era el día de la Ascensión del Señor con el Santísimo Sacramento descubierto hasta después de la hora, financiando una fiesta de 20 pesos.

La hermandad se titulaba Cofradía de la Preciosísima Sangre de Cristo de Morenos y Pardos de Santa Catarina Mártir.<sup>110</sup> Aunque probablemente fue fundada hacia 1680, pues en 1687 su mayordomo Simón de los Santos sostuvo un pleito contra Clara Alduna por la posesión de una imagen,<sup>111</sup> fue durante el siglo XVIII cuando funcionó con las mismas atribuciones que la original.

Otras cofradías de la Preciosa Sangre de Morenos en la ciudad eran la de la Sangre Vertida de Cristo, fundada por morenos y morenas en el convento de Santo Domingo. A principios del siglo XVIII daban los cofrades 2 reales por asiento, 1 real anual para cera y medio real de cornadillo cada semana. Recibían al fallecer 25 pesos en reales para su entierro, ataúd, paño, seis velas de cera y una misa rezada en el altar de la cofradía.<sup>112</sup>

<sup>109</sup> ASC, libro de Dotaciones y Obligaciones, caja 124, 1756, f. 23.

<sup>110</sup> AGN, Cofradías y Archicofradías, caja 35, exp. 7, 1730.

<sup>111</sup> AGN, Templos y Conventos, caja 59, exp. 18.

<sup>112</sup> AGN, Cofradías y Archicofradías, caja 43, exp. s.n. Hay otra más de negros

La verdadera clave del éxito de esta hermandad fue la conjunción de su eficiente organización con la fama y prestigio que tenía la estatua del Cristo de la Columna, ubicada en la capilla de la hermandad. La reputación milagrosa de esta efigie fue cobrando mayor fuerza a lo largo del siglo xvii y terminó por ser famosa en toda la ciudad durante el siglo xviii.<sup>113</sup>

Por ello, cuando había fuertes embates de la mortalidad, la ciudad solicitó permiso en varias ocasiones a la hermandad para sacar en rogativa pública al Cristo de la Columna, quien por lo demás, tenía un papel estelar en la procesión del Jueves Santo.<sup>114</sup> Su fama en el siglo xviii llegó a tal punto que circulaban impresos con oraciones y novenarios a la Sangre de Cristo.<sup>115</sup>

La cofradía estaba agregada a la Cofradía de la Muerte y Pasión de Cristo, fundada en San Juan de Letrán, y gozaba de los mismos privilegios e indulgencias desde fines del siglo xvii.<sup>116</sup>

La vistosidad y solemnidad con que la cofradía conmemoraba sus funciones, así como la fama milagrosa del Cristo de la Columna, quien llegó a tener su propio novenario y oraciones,<sup>117</sup> propiciaron que la organización fuera un modelo a seguir en el siglo xviii.

La cofradía de la Preciosa Sangre de Cristo se mantuvo en funcionamiento hasta el siglo xix y fue, junto con la de Santa Catarina, la agrupación piadosa que concentraba a los vecinos pudientes del curato.

Estas organizaciones elitistas se caracterizaron por restringir el ingreso y mantener un número constante de diputados y miembros, siempre seleccionados entre los estratos más altos del ámbito parroquial. También fue propio de ellas la garantía de sitio para la sepultura, no sólo a los fundadores y agremiados, sino también a sus esposas e hijos legítimos, de tal suerte que la beneficiaria del seguro de entierro era la familia y no sólo el cofrade.

Su condición de elitista se materializó en la concentración de los sitios más exclusivos dentro del templo: la capilla de la Sangre

---

y mulatos dedicada a santa Ifigenia en el rumbo de La Merced, mencionada por Sedano, 1974: II, 66.

<sup>113</sup> Vega, 1672: 66.

<sup>114</sup> Marroquín, 1969: II, 95.

<sup>115</sup> Valdés, 1788.

<sup>116</sup> AGN, Cofradías y Archicofradías, caja 44, exp. 7, 1681.

<sup>117</sup> Valdés, José Francisco, *Novena a la Preciosísima Sangre de Nuestro Señor*

de Cristo y el altar mayor de la iglesia parroquial, de manera que la membresía en estas organizaciones proporcionaba una tumba en la máxima proximidad con los santos protectores, así como la ofrenda de sufragios y oraciones en los altares de mayor prestigio.

### *Las hermandades populares*

#### La cofradía de Nuestra Señora de los Dolores

“En los tiempos venideros en que será el culto de Dios Nuestro Señor, y el de su Santísima Madre María de los Dolores, concebida sin pecado original desde el primer instante de su ser para siempre jamás.”

En 1671, Clemente X estableció la fiesta de los Dolores de la Santísima Virgen, autorizó el rezo de los dolores de la virgen María, con oficio doble mayor el viernes de la semana de la pasión.<sup>118</sup>

Marroquín establece que hacia mediados del siglo XVII se fundó una congregación con título de los Dolores en el Colegio de San Pedro y San Pablo de la Compañía de Jesús, y que en el Colegio de Belén nació en privado la práctica de las tres horas, difundida en los espacios públicos de la ciudad por los jesuitas y rápidamente adoptada en todos los demás templos de la urbe.<sup>119</sup>

Así, todos los Viernes de Dolores se rezaba públicamente el rosario, se meditaba sobre la Pasión de Jesús, y en la tercera hora se predicaba un sermón, encomendado a los más famosos oradores, para concluir el ejercicio con el canto del *Stábat Máter*.

Las primeras celebraciones del Viernes de Dolores marcaron el punto de despegue de la piedad popular hacia esa advocación mariana, cristalizado en la erección de cofradías de los Dolores en varios templos, conventos y parroquias de la ciudad.

Una de ellas fue fundada en el templo y convento del Espíritu Santo, hacia 1703, formada con 33 fundadores, quienes daban 3 pesos de patente y 4 reales para el costo de los primeros gastos.

Eran admitidos como hermanos todos los fieles que dieran un peso de asiento y medio real de cornadillo cada semana, así como 4 reales para la cera de la fiesta titular.

---

*Jesucristo*, México, 1788. Reimpreso en la imp. de Felipe Zúñiga y Ontiveros.

<sup>118</sup> Marroquín, 1969: II, 619.

<sup>119</sup> Marroquín, 1969: II, p. 619-620.

Los familiares del cofrade difunto recibían 20 pesos a la muerte de éste y la cofradía pagaba una misa y el doble de campanas, además de ser enterrado en el altar de la cofradía. Los religiosos asistían al sepelio y la tumba iba por cuenta del difunto.

A la muerte de algún fundador, además de lo anterior se agregaban seis misas rezadas. La cofradía costeaba la fiesta titular y la cena sin hacer gasto alguno en dulces, aguas y chocolate.

Se celebraba el aniversario de los hermanos difuntos con doble de campanas, vigilia, misa de responso, tumba con 12 cirios, todo a cargo del prior del hospital y convento.<sup>120</sup>

Otra más era la hermandad de Nuestra Señora de los Dolores y Cristo Nuestro Señor Crucificado, asentada en la iglesia del Hospital Real de México desde comienzos del siglo XVIII.

Los fundadores debían dar una cuota de tres pesos y las obligaciones mutuas eran casi las mismas que en el caso anterior.

Existía una más, nombrada la Hermandad de la Santa Cruz de Nuestra Señora de los Dolores, en la iglesia de la Santísima Trinidad, y en funcionamiento por lo menos entre 1732 y 1791.

Otra cofradía de los Dolores se hallaba en una capilla cerca de la Alameda construida hacia 1750, sujeta a la parroquia de la Santa Veracruz, que prohibía a la hermandad tener más de una campana en la capilla, lo que fue motivo de discordias entre párrocos y cofrades, solucionadas en 1760 cuando “se celebró un convenio en cuya virtud, mediante diez pesos dados cada año a la parroquia, podían usar los cofrades con libertad de todas sus campanas”. La cofradía entró en decadencia en el siglo XIX.<sup>121</sup>

En la parroquia de San Sebastián también estaba asentada una hermandad con esta advocación, que ofrecía entierro de 25 pesos a sus cofrades, además de “pañó con terciopelo carmesí bordado, ataúd, almohadón, candeleros, velas y guión”. Esta cofradía no aceptaba individuos enfermos, mujeres embarazadas ni mayores de 50 años, por considerarlos población con alto riesgo de fallecer.

De esta manera, a lo largo del siglo XVIII, se extendió prácticamente por toda la ciudad el culto a la virgen de los Dolores.

La devoción a la virgen de Dolores no se limitó a la fundación de cofradías ni a la asistencia de los parroquianos a los ejercicios

<sup>120</sup> AGN, Cofradías y Archicofradías, caja 7, exp. 3.

<sup>121</sup> Marroquín, 1969: II, 305.



y rutinas espirituales del día festivo de ésta, sino que se extendió y llegó a tener acceso a las casas mismas de los feligreses, quienes colocaron imágenes de la Dolorosa en pequeños altares domésticos, sobre todo en las casas ricas.<sup>122</sup>

Quizá el testimonio más impresionante del culto popular a la Dolorosa es un pequeño mensaje con el que una madre anónima envió a su hijo recién nacido a una casa pudiente, con el propósito de que se encargaran de la criatura:

Señora, suplico a vuestra merced, que por Amor de Dios se duela de esta infeliz criatura, que no puede estar con su madre porque lleva el riesgo de la vida. Es español, está bautizado y se llama Felipe Antonio, tiene quince días.

*Por mi Señora de los Dolores* que me lo vean sus mercedes como hijo. Cesó de molestar, Dios gué ambas vidas en la mayor perfección.<sup>123</sup>

Cofradías bajo el título de Dolores fueron fundadas en todos los barrios de la ciudad, lo mismo en una parroquia de indios como San Sebastián, que en una de españoles y castas como la Veracruz, o bien en templos, hospitales y conventos en manos de regulares.

En Santa Catarina no pasó mucho tiempo antes de que algunos vecinos empezaran a hacer gestiones para fundar una cofradía dedicada a Nuestra Señora de los Dolores, en una clara respuesta al culto que tanto jesuitas como clérigos seculares buscaron impulsar con la celebración pública del Viernes de Dolores.

Hacia 1690 los trámites iban ya avanzados y en 1694 el arzobispo, Francisco Aguiar y Seijas, concedió licencia para la fundación de la hermandad.<sup>124</sup>

El capitán Lope de Mena, el alférez Andrés Rodríguez de León, el bachiller Francisco Bernárdez de Rivera — pariente del

<sup>122</sup> ASC, libro XVIII de Entierros, caja 80, Antonio Ruiz, cofrade de la Preciosa Sangre de Cristo, tenía un altar en su casa dedicado a esta virgen. Josefa Arozqueta de Fagoaga, por su parte, poseía igualmente un altar doméstico dedicado a la misma advocación y financiaba íntegramente la fiesta de Dolores que se celebraba en el convento del Carmen de México, como se refiere en su testamento.

<sup>123</sup> ASC, libro III de Bautizos, papel suelto.

<sup>124</sup> Son escasos los documentos que conocemos sobre la cofradía del Espíritu Santo y Nuestra Señora de los Dolores, asentada en la parroquia de Santa Catarina. La mayoría se refieren a los trámites de su fundación, y están en: ASC,

párroco — y Domingo García del Valle, a nombre de más feligreses y buscando “el bien de las almas de la parroquia” fueron los principales promotores de la organización, cuyo título definitivo fue el *Del Espíritu Santo y Nuestra Señora de los Dolores*.

La solicitud original iba acompañada de la firma de vecinos, algunos de ellos clérigos. El principal objetivo no era, sin embargo, el culto a esta virgen, sino ayudar a “los que están en pecado mortal, para que Dios N.S. por medio de los ruegos de su Santísima Madre les dé a conocer su gravedad y los saque de él como cosa tan necesaria”.

Dicha cofradía se fundó en el altar de Nuestra Señora de los Dolores en la iglesia de Santa Catarina “en el crucero del lado de la Epístola, de donde no se ha de poder mudar a otro altar, capilla ni iglesia con ningún pretexto”, espacio cuya preservación, uso y mantenimiento quedarían única y enteramente a cargo de los cofrades.

La mesa directiva se formó con 12 diputados, mayordomo y rector. Los cargos se ejercían durante un año y las elecciones se llevaban a cabo el “primer día de Pascua de Espíritu Santo”. Los puestos eran reelegibles, el de mayordomo sólo después de rendir cuentas y no tener saldos negativos.

Los diputados tenían la obligación de *pedir plato* para hacer bien a los que están en pecado mortal y pedir limosna fuera de la iglesia todos los miércoles.

Las juntas o *cabildos* se verificaban en la iglesia o sacristía, los curas estaban presentes sin tener derecho a voto, excepto en caso de empate o *discordia*.

Las constituciones disponían exactamente la forma en que debían sentarse a la mesa de juntas cofrades y curas. El rector tendría que estar sentado en la cabecera a la izquierda del cura, faltando el rector, entonces el diputado más antiguo.

Una regla especificaba que en tales sesiones no se habría de pedir dinero alguno “excusando gastos de chocolates, y otros prohibidos por derecho”.

El mayordomo no podía gastar por su cuenta más de 12 pesos, y más de 30 con orden del cabildo.

El archivo de la hermandad debía conformarse de cuatro libros de medio pliego, cubiertos de pergamino, foliados, en los

que se registrarían: Constituciones, cabildos y determinaciones, Asientos de hermanos, Cuenta de limosnas de hermanos y colectas en parroquia y, el último, con los bienes y pertenencias de la hermandad.

La cofradía aceptaba como miembros a “todas las personas de cualesquier estado, y condición que sean, así hombres como mujeres, que quisieren”.

Las obligaciones con cada hermano que falleciera y se enterrara en dicha parroquia eran de dar una misa de 12 luces, pagando la cofradía 4 tomines al sacristán y 12 cirios para que lleven el viático a los hermanos enfermos, aunque no sean feligreses de esta parroquia.

La cofradía tenía también una serie de actividades litúrgicas comunes a las demás hermandades de la parroquia, en las que cada organización tomaba sitio según su antigüedad e importancia.

Por ello, la cofradía debía asistir obligatoriamente con su insignia — un guión encarnado que tenga en un lado al Espíritu Santo y, en el otro, la imagen de Nuestra Señora de los Dolores — a la misa dedicada al Santísimo Sacramento los terceros domingos de mes; lo mismo el día de la Purificación, el Domingo de Ramos, Jueves y Viernes Santos, y en la celebración de Corpus Christi, “para cuyas asistencias han de tener su asiento después de la cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe”.

Esta hermandad seguía la práctica común de contratar un clérigo para que pidiera limosna en la ciudad los días miércoles del año. Y también para cobrar a los hermanos cuatro reales por año y una vela.

Dicho clérigo debía cantar una misa todos los miércoles del año por cinco pesos, y celebrar cada año una novena a la virgen de Dolores, empezando el jueves de Lázaro con misa, plegaria, siete padrenuestros y siete avemarías.

La cofradía celebrará la fiesta titular con misa solemne, las tres horas con sermón, todo ello a condición de “que no pase todo el gasto de dicha fiesta de cien pesos porque lo que excediere no se pagará a dicho mayordomo”.

Se festejaban también la Pascua del Espíritu Santo, todo por no más de 30 pesos; y la octava de difuntos por los hermanos fallecidos de dicha cofradía, con misa de réquiem, gastando hasta 20 pesos. Además, el cuarto domingo de cada mes la cofradía pagaba una misa cantada y salía en procesión

que ha de salir por el cementerio, por los que están en pecado mortal, a que han de asistir todos los hermanos de dicha cofradía como se acostumbra en las cofradías de Nuestra Señora del Rosario, Cuerda de Nuestro Padre Seráfico San Francisco, la Cinta del Glorioso Señor San Agustín, Escapulario de Nuestra Señora del Carmen.

La cofradía reservaba el espacio del colateral de la virgen de Dolores para el entierro exclusivo de sus miembros y establecía que “en dicho altar no se ha de poder enterrar otra alguna persona de mandato de dichos señores curas”.

La idea de dedicar un altar en Santa Catarina a la virgen de Dolores había sido del capitán Lope de Mena, quien a su costa mandó fabricarlo, obteniendo con ello derecho para ser sepultado allí junto con su esposa e hijos legítimos.

Sin embargo, los simpatizantes de la nueva hermandad eran numerosos. Al menos así lo sugieren las firmas de vecinos en la propuesta de constituciones enviada al arzobispado a principios del siglo XVIII. En ella figuraban varios eclesiásticos como el doctor Pedro de Ávalos, los bachilleros Mateo Pardo, José Frago y Nicolás Pavón, el propio Mena y 24 personas más, entre los cuales había también algunos miembros de la cofradía de la Preciosa Sangre de Cristo.

En 1708 Antonio Auncibay, juez provisor, otorgó el permiso a Lope de Mena para la formación de la cofradía.<sup>125</sup>

En el funcionamiento interno de la hermandad, los clérigos obtuvieron que el cargo de rector fuera alternado cada dos años entre un secular y un eclesiástico, según ellos para procurar “el bien de los congregantes en sus almas, y de las enfermedades de sus cuerpos”.

La cofradía estaba diseñada para admitir “en dicha nuestra congregación todas las personas españolas, hombres y mujeres de cualesquier estado que sean”, quienes darían por inscripción “lo que fuere de su devoción”.

Se asistía a los hermanos enfermos con el viático, obligándose la cofradía a enviar cuatro haças para el acompañamiento de éste.

La retribución al fallecer un hermano era de 25 pesos para el entierro. Se ofrecía una tumba con 12 luces, pagando los 5 pesos de costo, y 3 misas rezadas, así como rezos y misas en Jueves Santo y Día de Fieles Difuntos.

<sup>125</sup> ASC, Cofradías, caja 103, exp. s.n., f. 15, 1708.

En virtud de la ausencia de los libros de juntas de esta hermandad, poco sabemos de su funcionamiento interno. Tampoco quedan sus libros de cargo y data, por lo que sus finanzas son igualmente desconocidas.

Sin embargo, a juzgar por las pertenencias en alhajas y ropa del altar en los inventarios de la parroquia, parece ser que en la primera mitad del siglo XVIII la hermandad tuvo un periodo de auge que comenzó a decaer en la segunda mitad.

Varios factores pudieron haber influido en la bancarrota de la organización, evidente ya en 1780.

El primero quizá fue el de no restringir el número de diputados y miembros, y encima de ello, dejar la cuota de inscripción a la discreción del solicitante. Justo lo contrario de lo que se acostumbraba en la cofradía de la Preciosa Sangre. La cofradía quedaba expuesta de esta manera al ingreso de mucha gente con pocos recursos, cuya entrada no significaba un aumento proporcional en los bienes y capital de la hermandad.

El segundo aspecto es el gobierno mancomunado de la junta con los eclesiásticos de la parroquia que, sin duda, desbalanceaba los gastos de la mesa hacia misas y fiestas no siempre oportunas a su presupuesto. Es evidente que había un exceso de fiestas a celebrar a costa de la organización, si bien en las constituciones quedaba limitado el gasto máximo en cada celebración.

Sean cuales fueran las causas de la postración de la hermandad, el hecho es que para 1783 la cofradía de Nuestra Señora de los Dolores estaba en franca decadencia, sin recursos siquiera para mandar mudar la ropa blanca de la imagen, el mayordomo era un vecino que se había autopropuesto para el cargo, en tanto que el prefecto, Francisco Xavier Bedoya, teniente de cura de la parroquia, era de la opinión de que la cofradía debía ser extinguida,<sup>126</sup> pues ya no tenía posibilidades de sobrevivir de manera independiente. Lo que sucedió, de hecho, cuando fue absorbida en 1789 por la cofradía de San Ygnacio de Loyola, que se comprometió a reconocer la antigüedad de los cofrades y a dar mantenimiento al altar de la virgen de Dolores.

A partir de ese momento, la cofradía desapareció como organización, disolviéndose sus juntas, y sus miembros pasaron a compartir la suerte de la hermandad de San Ygnacio.

<sup>126</sup> AGN, Templos y Conventos, caja 154, exp. 10, s.f.

## La cofradía de las Benditas Ánimas del Purgatorio

Fue fundada hacia 1675; sus constituciones datan de fines de octubre de 1677.<sup>127</sup> Es muy probable que no haya sido la primera cofradía con esta advocación en la ciudad, puesto que tuvo que agregar otro nombre —el de san Antonio de Padua— para ser autorizada. Tenía estipulada como principal obra pía el organizar la “procesión y sepultura de los huesos de los difuntos que se recogen en el discurso del año”. La mayoría de las misas que patrocinaba estaban dedicadas a los fieles difuntos en general.

El presupuesto de su fiesta principal estaba restringido a 100 pesos. Tenía un importante colateral propio con un altar dedicado a las ánimas del purgatorio. Anualmente encomendaba una misa en el sitio mencionado

porque haya eterna paz y buena correspondencia entre los curas de dicha parroquia y esta cofradía, mirando todos el mayor servicio de Dios y bien de las ánimas; y porque no haya competencia sobre quien ha de nombrar sacerdotes que digan dichas misas.

Sus doce diputados debían pedir limosna los lunes durante un mes y “falleciendo alguno de dichos diputados, se ha de poder sepultar su cuerpo en dicho altar de las Benditas Ánimas, de las barandillas adentro [ampliése esta constitución para las mujeres e hijos de los diputados]”.

La cofradía debía asistir a las procesiones de Santa Catarina y de la Preciosa Sangre, así como también a las funciones de Corpus y del Domingo de Ramos, con un guión negro con las insignias de las Benditas Ánimas.

La mayoría de las limosnas recolectadas se destinaban para misas por los difuntos. En su fundación tuvieron una importante participación los párrocos del curato —Bernárdez de Rivera y Pedro Escalona— pero fueron los vecinos quienes pusieron mayor interés y entusiasmo.

Festejaban igualmente el día de san Antonio con misa, sermón y fuegos. Procuraban enterrar con la mayor solemnidad posible todos los huesos que se recogían en dicha iglesia parroquial y en

<sup>127</sup> AGN, Cofradías y Archicofradías, caja 2, exp. s.f., 1677. Con el título de cofradía de las Benditas Ánimas del Purgatorio y San Antonio de Padua.

las cruces de las albarradas y por ellos se decían el Día de Muertos y el de san Antonio más de 30 misas rezadas.

Sus miembros tenían derecho a un sepelio en el altar de la cofradía, pagando solamente cuatro reales.

La hermandad gozaba de la indulgencia plenaria concedida por el papa Inocencio II en diciembre de 1668, así como la remisión de todos sus pecados, si habían confesado y comulgado.

El breve de Inocencio II validaba la misma concesión “en artículo de muerte, habiendo hecho la misma diligencia, y no pudiendo — contritos — con invocar el nombre de Jesús, y también el día de la fiesta principal de la cofradía, visitando la iglesia”.

La cofradía del Purgatorio se formó en Santa Catarina en respuesta a una creciente devoción por toda la ciudad hacia tal creencia.

Por ello las cofradía de las Ánimas del Purgatorio eran de lo más común en la ciudad a lo largo del siglo XVIII.<sup>128</sup> Había una asentada en el templo de san Bartolomé, que festejaba los días de san José, de la Asunción, de san Pedro y san Pablo, y de san Bartolomé.

Otra más asentada en la iglesia de la Misericordia ofrecía, en 1785, 25 pesos a la muerte del cofrade, ataúd con avío, paño negro para la caja mortuoria, velas, paño azul para cubrir el cuerpo, y asistencia de guión y luces.

Otra estaba asentada en la catedral y obligaba a los hermanos a confesarse, comulgar “y después visitar el depósito de huesos de los fieles difuntos, haciendo oración por ellos a Dios Nuestro Señor [...] ocupándose en estos días en especial (3 de mayo y 1 de noviembre) de visitar enfermos o encarceladas”.<sup>129</sup>

### Nuestra Señora de Guadalupe y San Juan Nepomuceno

Hubo en Santa Catarina cofradías cuya existencia no fue tan prolongada como lo hubieran deseado sus miembros. Fundadas entre fines del siglo XVII y principios del XVIII, tuvieron una existencia que, si bien no efímera, no se prolongó más allá de 1770.

Las razones de su extinción obedecieron probablemente a las deficiencias en su organización y funcionamiento.

<sup>128</sup> AGN, Cofradías y Archicofradías, caja 37, exp. s.f.

<sup>129</sup> AGN, Templos y Conventos, caja 156 b, exp. 75, 1757.

Una de ellas era la congregación de San Juan Nepomuceno, cofradía de retribución que gastaba excesivamente en misas y novenarios y que llegó a tener un altar propio dedicado a su santo patrono en la parroquia; su tren de gastos excesivos en misas cantadas se debe a la creencia que tenían sus miembros de que cada vez que ofrecían una misa a san Juan Nepomuceno en su altar, éste liberaba o sacaba un alma del purgatorio.<sup>130</sup>

A más del altar dedicado al santo en esta época, no tenemos otros rastros de la hermandad en los documentos de la parroquia para el último tercio del siglo XVIII, por lo que es muy probable que hacia 1760 ya hubiera desaparecido la hermandad.<sup>131</sup>

Otro caso es el de la congregación de Nuestra Señora de Guadalupe, cuyo altar en el templo era de los más vistosos y databa de los años posteriores a la inundación causada por la tromba de san Mateo en septiembre de 1629.<sup>132</sup>

A partir de la intercesión de la virgen por la ciudad en estas inundaciones, la parroquia de Santa Catarina se usó siempre en 1629 y 1634 para albergar una noche a la virgen en su tránsito a la catedral de la ciudad, de donde posiblemente surgió la devoción de los parroquianos a Guadalupe y, con ello, la idea de fundar una cofradía en su honor.<sup>133</sup>

La cofradía de Guadalupe tenía probablemente el más alto presupuesto para misas en la parroquia y, sobre todo, a partir de su jura como Patrona de la villa de México el 27 de abril de 1737.<sup>134</sup> Celebraba con misa cantada los días 12 de cada mes, en honor al 12 de diciembre. Festejaba también en septiembre la natividad de la virgen y, el domingo siguiente, en septiembre, celebraba cabildo con misa y tedeúm.

La fiesta mayor de la virgen de Guadalupe la comenzaba con una novena el 3 de diciembre, mandando celebrar misas rezadas cada día.

<sup>130</sup> ASC, libro de Dotaciones y Obligaciones, caja 124, f. 26, 1747.

<sup>131</sup> ASC, Cofradías, caja 118, exp. s.f. Para esta época, 1760-1770, sólo estaban en funcionamiento efectivo en la parroquia la cofradía de Santa Catarina, la de la Preciosa Sangre de Cristo, la de los Cocheros del Santísimo Sacramento y la de San Ignacio de Loyola. El resto de las grandes hermandades de retribución al entierro, estaban por desaparecer o habían ya desaparecido.

<sup>132</sup> ASC, libro de Dotaciones y Obligaciones, caja 124, ff. 20 ss.

<sup>133</sup> Véase el capítulo I, p. 32.

<sup>134</sup> Sedano, 1974: II, 56. La virgen de Guadalupe fue jurada patrona general de todo el reino de Nueva España el 4 de diciembre de 1746.



Sin embargo, los verdaderos gastos venían el 12 de diciembre en que festejaban a la virgen de Guadalupe con la mayor ostentación posible, llevando música y flores, y pagando a los ministros por asistir con las vestimentas eclesiásticas más solemnes.

Los congregantes tenían la obligación de dar dos reales por su patente, y medio de cornadillo cada semana; los fundadores dos pesos más por su entrada.

La cofradía se obligaba a dar 20 pesos en reales al fallecimiento de algún miembro para ayuda de su entierro y una misa cantada dentro de los nueve días de su fallecimiento, dando por ella cinco pesos.

Aunque el altar de Guadalupe en Santa Catarina siguió siendo uno de los más importantes en el siglo XVIII, la cofradía fue desvaneciéndose y perdiendo importancia hasta 1760, fecha en la que ya no hay ningún rastro de ella.

Paradójicamente no podría decirse de estas agrupaciones que su fracaso haya sido causado por falta de suficiente arraigo de sus santos titulares en la feligresía de la parroquia.

Tanto san Juan Nepomuceno como la virgen de Guadalupe —sobre todo esta última— gozaron de un amplio prestigio en la ciudad entera y fueron elegidos con frecuencia como nombres de pila para los hijos bautizados en Santa Catarina.

Tomando estas pautas como indicadores de la devoción popular, no es exagerado decir que en ambos casos los santos fueron acrecentando su fama a lo largo del siglo XVIII.

Por ello, su naufragio obedeció mas bien a la falta de pericia en el manejo y administración de los bienes y capitales de la organización, sobre todo, en el desequilibrado calendario de festividades religiosas que ambas cofradías aspiraban mantener.

Curiosamente los altares a Guadalupe y a san Juan Nepomuceno sobrevivieron a las organizaciones que los mantenían, debido indudablemente a limosnas y donaciones de particulares, conjugados con las aportaciones de los curas beneficiados.

### Cofradías de actividades piadosas

También hubo asociaciones piadosas cuyo fin era únicamente realizar una obra de caridad y asistencia en el curato, así como financiar modestamente pequeñas fiestas, sin que ello implicara la creación de un altar ni mucho menos la garantía de inhumar a los cofrades en un sitio determinado.

La cofradía de la Caridad celebraba su fiesta principal el 8 de septiembre, el día de la natividad de la virgen María, dando 10 pesos repartidos así: a los curas 1 peso 4 reales a cada uno, al semanero 4 reales por la procesión, al sacristán 1 peso por el incensario y los repiques y por poner las velas en la procesión cuando sale de la iglesia.

En la fiesta del 15 de agosto, día de la Asunción, pagaba música en ambas con salarios muy modestos. Conmemoraba también la octava de difuntos con misa cantada y músicos. Todo esto a mediados del siglo XVIII, en el año de 1753.<sup>135</sup>

La cofradía de La Misericordia era otra agrupación cuyo objetivo era ayudar a gente necesitada que no tenía el dinero estipulado por el arancel eclesiástico para su funeral y colaborar con alguna limosna;<sup>136</sup> la misericordia hacia los difuntos estuvo siempre muy recomendada por el clero. De hecho, existía un sitio en la ciudad —la Cruz de Cachaza— cerca de la Plaza Mayor, donde habitualmente los pobres podían colocar los cuerpos de sus recién fallecidos con el propósito de pedir limosna para su entierro.<sup>137</sup>

Otra agrupación de carácter meramente espiritual era la de la Hermandad del Rosario, cuya actividad principal era rezar el rosario tres veces a la semana, lunes, miércoles y viernes. Tenía su fiesta principal con un gasto de apenas siete pesos, dedicados exclusivamente al pago de una misa cantada.<sup>138</sup>

Una más era la cofradía de Cocheros del Santísimo Sacramento,<sup>139</sup> formada a semejanza de la de catedral; varios feligreses españoles de la parroquia se obligaron a servir de cocheros del Santísimo cuando se llevaba por viático a los enfermos.

Formaron unas constituciones que prometieron observar hacia 1763. La cofradía fue aprobada por el rey, y las constituciones fueron aprobadas hasta 1789. Celebraban apenas una misa el día de la Ascensión y hacían una modesta fiesta de 12 pesos de costo.

<sup>135</sup> ASC, libro de Dotaciones y Obligaciones, caja 124, f. 27.

<sup>136</sup> Desgraciadamente se conservan muy pocos documentos relativos a esta cofradía, que al parecer funcionó entre fines del siglo XVII y principios del XVIII. Las únicas menciones de ella están en los libros de entierros de la parroquia: ASC, libros V y VI de Entierros, caja 79, 1692-1707.

<sup>137</sup> Sedano, 1974: II, 3.

<sup>138</sup> ASC, libro de Dotaciones y Obligaciones, caja 124, f. 33.

<sup>139</sup> ASC, Gobierno, Ingresos, Inventarios, libro de Límites, caja 124, f. 121.

Algunas actividades debían ser cumplidas para obtener las indulgencias, no solamente la asistencia en los días de jubileo.

Éstas podían ser hospedar pobres, procurar paz entre vecinos enemigos, acompañar a la sepultura el cuerpo de un difunto, seguir una procesión, acompañar al Santísimo Sacramento, rezar oraciones a su paso y enseñar a ignorantes los diez mandamientos, entre otras.

### **La piedad popular**

Las cofradías populares, cuyo despegue data de 1670 en Santa Catarina, alcanzaron un auge inusitado en el siglo xviii.

A diferencia de las cofradías elitistas, las organizaciones populares no presentaban restricciones en el número de miembros, y a veces, ni siquiera en la raza o condición de los ingresantes.

Estas cofradías aseguraban a sus miembros de manera individual, y su cobertura no era — en ningún caso — extensiva a familiares.

Las cofradías populares fueron las responsables en gran medida del acceso de gente de escasos recursos a un entierro digno y en el interior de la nave mayor, incursión de parcial éxito que se volvió común a mediados del siglo xviii.

También fueron el vehículo más eficaz para canalizar la devoción de los fieles y al mismo tiempo aumentar el número de santos intercesores a quienes podían acudir los feligreses.

Gracias a ellas, los altares colaterales de la parroquia se multiplicaron y la piedad popular pudo encausar sus peticiones y rezos a santidades distintas de las adoptadas por las cofradías elitistas.

A través de los colaterales la masa de fieles tuvo acceso a una gran diversidad de santos y pudo, al mismo tiempo, emular parcialmente la exclusividad de las sepulturas de la gente acomodada.

En el fondo, estas cofradías de retribución son la culminación de un sentimiento popular de preocupación por el más allá, que venía cobrando cada vez más fuerza desde el siglo xvii.

También expresaban la importancia que la Iglesia otorgaba al momento de la muerte, y la aceptación por parte de las clases bajas de la ciudad de un ritual cuyos simbolismos tenían una sola dirección: la obtención de todos los recursos materiales y espiri-

tuales para emprender el tránsito al más allá y alcanzar la benevolencia del juez supremo de los católicos.

Un pueblo ávido de consuelos, seguridades, premios y clemencias espirituales, que volcó literalmente en las cofradías todo su esfuerzo a fin de prepararse para la tumba, confundiendo y mezclando de manera ilimitada — con la complicidad del bajo clero y la impotencia de las élites eclesiásticas— las formas del culto externo a la muerte, con el carácter o esencia utilizados por la teología para explicar el arrepentimiento como el último acto cristiano importante en esta tierra.

Ejemplo de esas ansias por alcanzar la salvación a base de concertar una muerte cristiana fue la cofradía de San Andrés Avelino, fundada en 1764 en la iglesia de la Santísima Trinidad.<sup>140</sup>

Esta cofradía presentaba al santo teatino como el confesor de Cristo, y como el gran patrón contra las muertes repentinas — lo que permitía a sus devotos recibir los últimos sacramentos —, favor que “generosamente” ofrecía la hermandad a sus miembros si éstos cumplían con sus obligaciones.<sup>141</sup>

Con todo esto, la piedad popular frente a la salvación no se agotó en las cofradías de retribución, sino que se extendió y concretó en otras formas y actitudes.

El siglo XVIII fue testigo de la eclosión de las prácticas religiosas dirigidas a reducir la expiación en el purgatorio y forzar las puertas del cielo.

No obstante que era una creencia de reciente acuñación en la historia de la cristiandad, aceptada por la Iglesia romana hacia el siglo XIII,<sup>142</sup> el purgatorio se convirtió en la principal esperanza de los fieles para eludir las penas del infierno.

<sup>140</sup> Impreso titulado “Patente de la Congregación del Inclito confesor de Christo, San Andrés Avelino, patrón particularísimo contra las muertes repentinas...”, reimpresso en 1787 en la imprenta de Felipe de Zúñiga y Ontiveros, en Biblioteca Nacional, Reserva, R1764 M4CON.

<sup>141</sup> “Por tanto nuestros congregantes — dice la Patente arriba citada — se han de esmerar en la particular devoción de este prodigioso santo, gloriándose en tenerlo por especial Patrón suyo, y como a tal implorando su intercesión para todas sus necesidades, y para *que el Santo les conceda ser libres de muertes repentinas, y recibir dignamente los Santos Sacramentos a la hora de su muerte, y los libre de toda culpa*”.

<sup>142</sup> En el siglo XIII los grandes escolásticos — santo Tomás, san Buenaventura, Alberto Magno, Alejandro de Halés —, sostuvieron como doctrina de fe la existencia del purgatorio, el castigo temporal y no definitivo de los pecados.

El purgatorio permitía establecer vínculos entre muertos y vivos a través de los sufragios, incluso los de los pecadores.<sup>143</sup>

Misas, limosnas y oraciones eran de suma utilidad para los difuntos cuyas ánimas poblaban el purgatorio. Para los vivos estos sufragios constituían algo meritorio en la vida eterna.

¿Cómo librarse del fuego eterno en ausencia de una vida ordenada y de la rigurosa observancia de los mandamientos de la Iglesia?

Ésta es la pregunta que atormentó a los fieles católicos novohispanos desde el siglo xvi al xix y que dio origen a muy variadas prácticas, cuya finalidad era siempre evitar el castigo eterno y forzar las puertas del cielo, muchas de ellas puestas en marcha a partir de 1670 y llevadas a su máxima expresión a mediados del siglo xviii.

El mejor medio para la Iglesia de reparar los pecados y faltas era, sin duda, la penitencia, el arrepentimiento a través de la confesión auricular y el cumplimiento de la penitencia.

Por ello, el momento del arrepentimiento al momento de morir, esto es, la *contrición final* cobró una desmedida importancia en la mentalidad católica.

Así: “los últimos instantes adquieren en consecuencia una intensidad suplementaria puesto que, si para la mayoría de los que mueren, ya hace tiempo que es demasiado tarde para ir al Cielo, todavía es tiempo de salvarse a través del Purgatorio”.<sup>144</sup>

La lógica del purgatorio genera y hace posible el florecimiento de la *piEDAD barroca*, cuya base es la búsqueda intensa de interce-

La primera aceptación papal del purgatorio data de 1254, cuando Inocencio IV afirmó su existencia, el II Concilio de Lyon en 1274 proclamó esta creencia y dogma, para que posteriormente los concilios de Ferrara-Florenca (1438-1439) y de Trento (1563) lo afirmaran de forma contundente.

La Iglesia —señala Jacques Le Goff— extraerá un gran poder del nuevo sistema del más allá. Es ella la que administra o controla las oraciones, limosnas, misas y ofrendas de todo tipo llevadas a cabo por vivos en favor de sus muertos, y no dejará de beneficiarse de ello. Gracias al purgatorio, la Iglesia desarrolla el sistema de indulgencias, fuente de grandes beneficios de poder y dinero, antes de convertirse en un arma poderosa que habrá de volverse contra ella.

<sup>143</sup> Le Goff, 1981:316.

<sup>144</sup> Le Goff, 1981:355.

siones y garantías para eludir el infierno y reducir el tiempo y la expiación de pecados y culpas en el *tercer lugar*.

Así, la feligresía se entregó de lleno a la “aritmética de las indulgencias”,<sup>145</sup> a fin de obtener disminuciones en las condenas y castigos del más allá.

Las indulgencias obraban de dos maneras. A través de ellas los vivos podían anular futuras penas, o bien, anular las penas de fieles ya difuntos.<sup>146</sup> La Iglesia llegó a extender indulgencias que perdonaban las penas purgatorias hasta por 800 000 años.<sup>147</sup>

El Concilio de Trento (sesión 25) ratificó en 1563 la validez de las indulgencias y la potestad eclesiástica para otorgarlas, al tiempo que procuró corregir los abusos denunciados años atrás por los protestantes.

Posteriormente teólogos y moralistas — sobre todo jesuitas — defendieron este sistema, si bien criticaron los excesos de otorgar perdones por 1 000 años o más.<sup>148</sup>

Sin embargo, iglesias, órdenes regulares, conventos y cofradías — en su disputa por el mayor número de indulgencias — rayaron siempre en tales extremos.

Un miembro de la cofradía de la Cinta de San Agustín en la ciudad de México — por ejemplo — necesitaba asistir a menos de la mitad de las festividades premiadas por la hermandad en un año, para obtener indulgencias por más de 100 000 años.<sup>149</sup> Cosas parecidas sucedían con las cofradías apoyadas por franciscanos, carmelitas y dominicos en la ciudad.

Había más protecciones y *garantías mentales* para el purgatorio. Las más poderosas eran sin duda el Escapulario de la virgen del Carmen y el Rosario.

Ambas gozaban de indulgencias y estaban reputadas como pasaportes eficaces para reducir el fuego purgatorio. Ambas con supuestos orígenes milagrosos en el siglo XIII,<sup>150</sup> fueron difundidas

<sup>145</sup> Frase utilizada por Le Goff y retomada por Delumeau, 1989: 354.

<sup>146</sup> Delumeau, 1989: 356.

<sup>147</sup> Delumeau, 1989: 354.

<sup>148</sup> Delumeau, 1989: 360-374.

<sup>149</sup> Véase *Sumario de las muchas, y grandes indulgencias, concedidas por los sumos pontífices de la cofradía de N.P.S. Agustín con la invocación de Nuestra Señora la Virgen María de la Consolación*, reimpresso de 1762 en la Biblioteca de la Imprenta Mexicana. Colección particular del padre José Martín de Rivera, a quien agradezco que me haya permitido la consulta.

<sup>150</sup> Delumeau, 1989: capítulo XI.

en el siglo xvii en Occidente por las dos órdenes en las que, según sus respectivas leyendas, la virgen María había confiado su propagación: los carmelitas y los dominicos.

Portar el escapulario o rezar el rosario constituía una manera de acudir a la virgen María, la “abogada intercesora por excelencia”,<sup>151</sup> bajo cuya responsabilidad directa quedaría la liberación del alma del devoto en el purgatorio.

Carmelitas y dominicos se establecieron en Nueva España desde el siglo xvi y, curiosamente, la parroquia de Santa Catarina estaba ubicada entre ambos conventos en la ciudad de México.

En Santa Catarina y en la ciudad en general, ambas prácticas — sobre todo la del rosario — estuvieron muy difundidas en el siglo xviii.

En el siglo xviii, la sociedad del México colonial se volcó hacia la búsqueda de santos taumaturgos y vírgenes intercesoras, solicitando a tal o cual imagen milagrosa la obtención de clemencia divina, al punto que esta cultura religiosa llegó a formar parte inseparable del bagaje cultural de los habitantes del México virreinal.

La mentalidad barroca llegó a cimentar firmemente una serie de creencias en la capacidad taumaturga e intercesora de santos y vírgenes, y generó además todo un “equipo celestial” para combatir los padecimientos y liberar las almas del purgatorio.

Esta mentalidad creó una sólida especialización de los poderes curativos e intercesores de santos y vírgenes.

El libro del jesuita Esteyneffer (1712) incluía un total de 153 “especialistas” celestiales con singulares atribuciones frente a cada padecimiento, que los regulares y seculares se encargaban de promocionar y rendir culto al calor de una piedad popular ávida de ayudas, amparos y consuelos para hacer frente a las continuas amenazas de un medio adverso. Por ello se veía a san Joaquín como abogado eficaz contra la esterilidad, a san Lázaro contra la lepra, a santa Marta contra “el demasiado flujo de menstruación”, a san Pablo contra las heridas o a santa Apolonia para el dolor de muelas, o a los Santos Reyes para la ictericia.

Contra la pestilencia había varios especialistas, san Roque, san Sebastián, san Francisco Javier, san Carlos Borromeo, san Nicolás Tolentino, y las vírgenes de Guadalupe y de los Remedios.

Tal como lo ha estudiado recientemente Jean Delumeau, las principales funciones de estos intercesores estaban concentradas

<sup>151</sup> Delumeau, 1989: 389.

en proteger, consolar y sobre todo asegurar a los fieles, quienes estaban impregnados de una visión decididamente pesimista frente a su futuro después de la muerte.

En Santa Catarina, como en toda la ciudad, la piedad barroca colocó el purgatorio como el sitio de destino de la mayoría de las almas de los difuntos. Además de generar fuertes lazos rituales entre vivos y muertos, esta creencia puso en el centro de la atención de los fieles la hora de la muerte, momento en el que ningún auxilio corporativo, ritual y espiritual — por supersticioso y absurdo que pareciera — estaba de más.

### El ejemplo de la cofradía de San Ygnacio de Loyola: devoción y crisis demográfica, 1760-1822

Ha habido en el mundo tantas pestes como guerras y sin embargo, pestes y guerras cogen a la gente siempre desprevenida.

ALBERT CAMUS, *La peste*.

A fines del siglo XVIII la cofradía de San Ygnacio de Loyola era sólo una de las 21 hermandades asentadas en las 14 parroquias de la ciudad de México;<sup>152</sup> una congregación prácticamente imperceptible entre las 73 cofradías de la ciudad — contando las otras 52 que tenían sitio en otros templos y conventos — o entre las 425 que tenía en total el Arzobispado de México.<sup>153</sup>

No era una cofradía destinada a promover el culto de una virgen local o a fortalecer los lazos entre los miembros de una misma región (*país* sería el término utilizado en la época), como sucedía con las hermandades asentadas en San Francisco, donde vascos, riojanos, montañeses y gallegos tenían sus particulares organizaciones para venerar a Nuestra Señora de Aránzazu, Nues-

<sup>152</sup> En los documentos consultados, al igual que en este apartado, los vocablos *cofradía*, *hermandad* y *congregación piadosa* se utilizan indistintamente para designar a las asociaciones de laicos para fines religiosos, si bien estos términos, sobre todo el de *congregación* no tienen exactamente el mismo significado (sobre estas diferencias véase Bergier, N.S., *Dictionnaire de théologie*, J. M. Douladoure imp., 8 vols., vol. II, Toulouse, 1823, pp. 268-282.

<sup>153</sup> AGN, Cofradías y Archicofradías, vol. 18, exp. 7, f. 310.



tra Señora de la Balvanera, el Santo Cristo de Burgos y Santiago Apóstol, respectivamente.

No era una hermandad que impidiera el ingreso a los integrantes de tal o cual grupo racial, como lo hacían las españolas y criollas con el resto de los grupos raciales, o bien como también lo hacían las castas con los no clasificados en esa “raza” o “condición” en la cofradía de la Preciosísima Sangre de Cristo de Morenos y Pardos.<sup>154</sup>

Tampoco era una cofradía nacida de la devoción popular hacia una imagen milagrosa ubicada en algún templo, como en el caso de Nuestra Señora de la Bala en San Lázaro. Menos aún podía considerársele como una hermandad abocada a proteger a los miembros de un gremio, como lo eran la de Nuestra Señora del Socorro, asentada en el convento de Santa Inés y destinada a los pintores; o bien, la de San Juan Evangelista, ubicada en el convento y templo de San Agustín y creada por los escribanos para su asistencia y la de sus familias.

Menos aún podía considerársele una organización asociada con una actividad específica o un campo determinado del quehacer profesional y así, nunca gozó de un prestigio similar al de la cofradía del Santo Cristo de la Salud, establecida en el templo de la Santísima Trinidad para uso exclusivo de “chirurjos [cirujanos] pharmacopeos y flovotomianos.”<sup>155</sup>

No dotaba huérfanas, ni tenían sus cofrades el rango y la alcurnia de los Hermanos de Nuestra Señora del Rosario, del convento de

<sup>154</sup> AGN, Cofradías y Archicofradías, caja 35, exp. 7, 1730. La cofradía de riojanos mal podía conciliar el objetivo primordial de toda hermandad — aumentar el culto — con el deseo de ser exclusivista. Y esta contradicción se reflejaba en el mismo capítulo primero de sus constituciones:

Aunque esta congregación se instituye principalmente para los Naturales y Originarios de la provincia de la Rioja, residentes en esta Ymperial Ciudad de México, para que, unidos en un cuerpo se empleen con Santa Emulación y Fraternidad en el culto y veneración de María Santísima bajo la advocación de Balvanera, teniendo presente el que la devoción desta S.S. Ymagen está tan estendida con los fieles, y esperando los congregantes se estienda mucho más; no siendo conforme al dictamen de la Razón y a la Piedad cristiana el que sean defraudados del consuleo a que los hace acreedores su fervor: ordenamos puedan ser admitidos en Ntra. Congregación todas las personas de qualesquier provincia de España, y deste Reyno que sean Españoles limpios, y cristianos viejos. AGN, Cofradías y Archicofradías, caja 4, vol. 8, ff. 1-2.

<sup>155</sup> AGN, Cofradías y Archicofradías, caja 4, vol. 6, s.f.



Patente de la cofradía de San Ygnacio de Loyola

Santo Domingo; tampoco corrían por su cuenta los gastos de ninguna enfermería, lazareto u hospital, como hacían los de la Santa Veracruz con los enfermos de la real cárcel de corte, o la de la milagrosa Señora de la Bala con los leprosos de San Lázaro.<sup>156</sup>

Tampoco era la única hermandad residente en la parroquia de Santa Catarina Virgen y Mártir; más antiguas y más ilustres — en el mismo templo — eran la de los Cocheros y la de Santa Catarina; ningún caso tendría compararla con la más poderosa de las hermandades de la parroquia, la cofradía de la Preciosa Sangre de Cristo, encabezada por su rector, el conde de Regla.<sup>157</sup>

Con todo, no podemos decir que haya sido una organización atípica, ya que a fines del siglo XVIII existían, en las demás parroquias de la ciudad, hermandades con características y fines muy similares; las únicas variaciones se presentaban en la advocación del santo o virgen titular.

Así, la cofradía de los Santos Ángeles en el Sagrario, la de Santa Catarina en la parroquia de San Miguel, o la del Santísimo Sacramento en San Sebastián, trataban de cumplir — en sus respectivas parroquias — con los mismos objetivos que la de San Ygnacio de Loyola.<sup>158</sup>

Todas ellas tenían dos puntos en común: primero, eran “de pobres”; y segundo, estaban destinadas a asegurar los gastos del entierro del cofrade fallecido, esto es: eran de “retribución”. Las cofradías de retribución se encargaban de pagar — al fallecer un miembro — los derechos parroquiales que el arancel eclesiástico fijaba para los entierros; pagaban también el ataúd, la mortaja y algunas misas por el ánima del difunto.

En 1794, al hacer un balance sobre las hermandades y congregaciones del arzobispado, Alonso Núñez de Haro y Peralta señalaba al rey cuán útiles resultaban las cofradías de retribución

a las Parroquias, a los Curas y a los Cofrades, porque el sobrante de aquéllas se aplica en las visitas a beneficio de la fábrica espiritual para vasos sagrados, ornamentos y algunas veces, cuando es de consideración, también se destina para ayuda del reparo y reedificación de las Parroquias y casas curales; porque los curas reciben los derechos de entierro conforme el arancel de los que fallecen con patente de

<sup>156</sup> AGN, Cofradías y Archicofradías, caja 5, exp. 2.

<sup>157</sup> ASC, caja 118, exp. 6, f. 1.

<sup>158</sup> AGN, Cofradías y Archicofradías, vol. 18, exp. 7, ff. 263-265.

cofradía, y como por lo regular, son los más pobres, carecerían de ellos sino hubieran sido cofrades [...] y porque con lo de las cofradías, al tiempo de fallecimiento de los cofrades, tienen sus familias y herederos, en el tiempo de mayor aflicción, lo necesario para mortaja, entierro, misas de difuntos.<sup>159</sup>

El arzobispo diferenciaba las cofradías de su territorio en tres: las de retribución — en su mayoría compuestas por gente pobre —, aquéllas cuyas cuotas se destinaban por entero al “mayor culto y beneficio espiritual”, y las “enteramente espirituales” destinadas exclusivamente al aumento del culto y a la consecución de gracias e indulgencias para los cofrades. No sin antes indicar que “todas tres son útiles”, el arzobispo recomendaba que las cofradías de retribución se establecieran sólo en las parroquias, aduciendo entre otras cosas que de esa manera:

sus feligreses cuidarían mejor que otros de su subsistencia y buen manejo, especialmente los de México, porque permanecen mucho tiempo en sus curatos, y por esta razón estarían más seguros los fondos de las cofradías que cuando están establecidas en Yglesias de regulares u otras.<sup>160</sup>

Núñez de Haro no hallaba dificultad en que los otros dos tipos de hermandades permanecieran en otras iglesias. En realidad la mayoría de estas cofradías temporales o de retribución estaban asentadas en las parroquias de la ciudad; si bien muchas de las hermandades gremiales se hacían cargo igualmente de los gastos del funeral — lo que las volvía necesariamente de retribución —, la estrecha relación y el arraigo que ciertos gremios tenían hacia ciertos templos (en la mayoría de los casos habían sido aquéllos los que patrocinaron la fábrica de éstos) tornaba para ellos poco práctica la sugerencia del arzobispo, por lo que ésta más bien estaba dirigida a las hermandades de pobres que no se encontraban asentadas dentro de las parroquias de la ciudad.

En 1761 Diego Guzmán y Lara, feligrés de la parroquia de Santa Catarina, escribía, a nombre suyo y del de otros parroquianos, al doctor José Becerra, juez provisor y vicario general del Arzobispado de México, solicitando permiso para:

<sup>159</sup> AGN, Cofradías y Archicofradías, vol. 18, exp. 7, f. 260.

<sup>160</sup> AGN, Cofradías y Archicofradías, vol. 18, exp. 7, f. 260.

fundar una Cofradía en la Parroquia de la Ínclita Virgen y Martir Santa Catharina de esta Corte, con uno de los títulos o San Ygnacio o San Raphael, para los hermanos que acompañan de noche al Divinísimo Sacramento del Altar, cuando va por Viático a los enfermos; y deseando su consecución suplico a la integridad de V[uestra]. S[eñoría]. me dé licencia para formar las Constituciones que se han de guardar y cumplir, arregladas a su muy docto parecer.

La respuesta de Becerra fue favorable, el vicario general recomendaba que las constituciones bajo las que tendría que regirse la cofradía fueran elaboradas con asistencia del cura de la parroquia. Éste, el doctor Joaquín del Pino escribió al Provisorato Eclesiástico en septiembre del mismo año:

no hallando cosa que sea perjudicial a mi derecho parroquial, y antes sí ser dicha pretensión arreglada a un grande acto edificativo con que demuestran [los futuros cofrades] su Devoción y tener ya la experiencia de que los pretendientes socorren (sin falta alguna) el acompañamiento del Divinísimo, no dudé, desde luego, en concurrir y cooperar con los susodichos.<sup>161</sup>

A mediados de septiembre Becerra turnó las constituciones de la futura hermandad al promotor fiscal, quien, después de hacer pequeñas correcciones, recomendó al arzobispado su aprobación. La autorización formal la firmó Becerra, el vicario general, el 30 de octubre, no sin antes haber convertido los bienes de la cofradía “que al presente tenga y en lo futuro adquiriere, de profanos y seculares, en espiritualizados y eclesiásticos, y los declaraba y los declaró por del fuero y jurisdicción de esta Sagrada Mitra”.<sup>162</sup>

Las constituciones de la recién creada cofradía fijaban así el nombre definitivo de la hermandad: título de “San Ygnacio de Loyola y Acompañamiento Nocturno del Santísimo Sacramento”.

La fiesta titular del santo patrono se celebraría el domingo primero de agosto, o el día del santo, si fuera festivo.

La cofradía no ponía condiciones de raza, estado o actividad para el ingreso, admitía a todas las personas de ambos sexos, eclesiásticos o seculares, españoles, castas o indios; los hermanos debían contribuir con dos reales cada mes como “cuota o corna-

<sup>161</sup> ASC, libro de Constituciones, caja 104, 10 de septiembre de 1761, s.n.

<sup>162</sup> ASC, libro de Constituciones, caja 104, 30 de octubre de 1761, s.n.

dillo” además de dos reales por la inscripción, “asiento o patente” y otro real en Semana Santa para compostura del altar: “procurando siempre el aumento del culto, en cuanto lo permitan los fondos de la cofradía, para que los hermanos se satisfagan de este modo público de la legítima inversión de lo que se colecte y haya otros que se alienten a asentarse en esta hermandad.”<sup>163</sup>

La cofradía, por su parte, quedaba obligada, al fallecer un miembro, a pagar los derechos parroquiales de la inhumación y establecía como únicas obligaciones piadosas de los cofrades participar en la festividad titular en las jornadas de Semana Santa y, finalmente, acompañar en las noches al viático en sus visitas a los moribundos:

y los que se asentaren deberán esforzarse para asistir a las estaciones nocturnas, quedando obligada la Cofradía a darles en falleciendo la cantidad que esté tasada por arancel para su entierro, según las circunstancias del difunto, sin exceder de veinte pesos; y además de paño, atahud, sábanas, almoada, una bula de difuntos; y para sus sacramentos asistencia de la Cofradía, aunque sea de día, doze hachas y musica o dos pesos en lugar de ésta, según elija el enfermo.

La contribución de cada hermano no rebasaba en realidad los 3 pesos anuales, y los 20 pesos que como máximo podría cubrir una retribución, quedaban cubiertos —sin contar la patente y los gastos de Semana Mayor— en 7 años.

Más dificultad presentaba a los interesados la asistencia permanente a las estaciones nocturnas, es decir, el acompañar al viático todas las noches en que éste era solicitado por los enfermos fallecientes. Sin embargo, toda cofradía debía tener a su cargo una obra piadosa específica y la de San Ygnacio resolvió el problema asignando algunas inscripciones gratuitas o *patentes de balde* a quienes cumplieran con esta obligación:

...como no es fácil que los hermanos estén asistentes al acompañamiento nocturno del Santísimo en todas las noches principalmente las lluviosas, para evitar el que falten quienes acompañen a su Divina Majestad, se darán hasta treinta y tres patentes de valde, con obligación precisa en los que las reciban de asistir todas las noches [...] Estos hermanos de farol tendrán igual derecho que los otros que contribu-

<sup>163</sup> ASC, libro de Constituciones, caja 103, 1ª regla, f. 3.

yen [...] para que siempre haya los treinta y tres que acompañen, incluido el que ha de llevar el Guión.<sup>164</sup>

Los “hermanos de farol” debían costear la cera con la que alumbraban el paso del viático y no podían faltar más de cinco veces en un mes. Si lo deseaban podían retirarse y pagar el cornadillo como el resto. Si bien no era nada fácil la tarea por ejecutar y tampoco era totalmente gratuita la participación en la hermandad, de esta manera quedaba abierta la posibilidad de tener un entierro común en el campo santo parroquial para la gente más pobre. La cofradía ponía los *capingones rojos* de los acompañados y los candiles.

La hermandad aseguraba el mantenimiento de los faroles dándole patente de balde a algún maestro hojalatero y a su esposa, y pidiéndoles — a modo de cornadillo — la compostura y arreglo de los faroles para el acompañamiento nocturno.

Un “celador o hermano mayor”, por un sueldo de 100 pesos anuales, se encargaba de pasar lista y anotar las inasistencias de los hermanos de farol. El hermano mayor debía vivir cerca de la parroquia y no tener contraída ninguna obligación después de las oraciones. Debía además, vigilar que siempre se mantuviese el celo y respeto del culto.

Según sus constituciones, la mesa de la hermandad estaría formada por el rector, el mayordomo, el tesorero, ocho diputados y el secretario. Por elección se asignaban estos cargos, para ser elegible se requería tener al menos dos años de antigüedad. El rector no se podía reelegir y los demás sólo podían hacerlo una ocasión sucesiva.

En la práctica los cargos recaían habitualmente en las mismas personas, por lo general los hermanos fundadores y algunos de los vecinos notables o “visibles” de la parroquia.

Sólo al aumentar la intervención de la Corona en este tipo de organizaciones se comenzó a tratar de cumplir al pie de la letra los capítulos referentes a las elecciones. Así, el cabildo de la cofradía sólo comenzó a celebrarse con regularidad cada dos años en 1775, 15 años después de fundada la hermandad.

El rector también se reelegía, y lo mismo pasaba con el tesorero y los diputados. Aunque algunas de las votaciones fueron

<sup>164</sup> ASC, libro de Constituciones, caja 103, 3ª regla, f. 6.

por escrito y secretas, la mayoría de ellas se realizaba a viva voz, cuando no por aclamación, si bien hay que decir que siempre se presentaban las ternas para estos cargos.

En ello poco influyó la determinación del rey de que un representante suyo presidiera siempre estas juntas — dispuesta por real cédula en 8 de marzo de 1791 —,<sup>165</sup> pues en las organizaciones asentadas en las parroquias, esta labor recaía en los curas beneficiados, quienes — por lo menos en el caso de Santa Catarina — rara vez presentaron demasiado interés en que el cabildo se celebrase con todo el rigor que fijaban las constituciones.

Lo mismo sucedía en cuanto a lo estipulado para las reelecciones. En más de una ocasión, quienes se estaban reeligiendo eran los propios vicarios o tenientes de cura de la parroquia.

El tesorero debía presentar las cuentas anuales, por lo regular cada mes de febrero, a revisión y dictamen, estableciendo de manera pormenorizada el ingreso o *cargo* y el gasto o *data*. Los saldos o *alcances* quedarían depositados en un arca con tres llaves, a cargo del rector, el tesorero y el diputado decano.

El tesorero también nombraba por sí solo a las personas que fungirían como colectores del cornadillo. Cada colector actuaba por su cuenta y no tenía un salario asignado, sino que llevaba una comisión — un nada despreciable 18% que era “lo que por costumbre se les abona en las más cofradías” — de lo que captaba.

Para la toma de decisiones sobre el manejo de los bienes y caudales de la organización, como poner un capital o principal a rédito o cancelar una escritura, la mesa necesitaba la asistencia y aprobación de al menos cinco diputados.

Todos los bienes, alhajas y utensilios de la cofradía destinados al culto de san Ygnacio quedarían bajo la custodia del sacristán de la parroquia. Ni éste ni el párroco podían prestar o disponer de ellos, y la hermandad — en casos de extrema necesidad — se reservaba el derecho de “disponer de ellos como profanos”, es decir poderlos vender, alquilar o empeñar “en qualquiera tiempo”.

Los asientos o *patentes* eran una especie de inscripciones, recibos que extendía la cofradía en favor del cofrade en una hoja impresa firmada por el rector y el tesorero; en ellas se estipulaban las obligaciones y derechos que contraía el hermano con la organización, particularmente aquellas que tenían que ver con los por-

<sup>165</sup> ASC, libro de Juntas, caja 104.



menores del pago de cornadillos y las condiciones de la retribución.

Igualmente detalladas aparecían las consecuencias del atraso en las cuotas; la cofradía de San Ygnacio<sup>166</sup> no pagaba la retribución a quien tuviese más de un tercio de lo correspondiente de acuerdo a la antigüedad. A los cofrades fallecidos con más de 10 años en la hermandad sí se les pagaba, pero descontando en la retribución el monto adeudado.

Las patentes contenían además información sobre el culto que deseaban extender y aumentar, insistiendo en las indulgencias con que contaban para sus potenciales cofrades y tratando de atraerlos. Es muy probable que al fallecer un hermano se le enterrara con la patente en el pecho a manera de reliquia o escapulario portador del santo o santa venerados.

Así, la de San Ygnacio estaba encabezada por una vistosa estampa del fundador de la Compañía de Jesús, y relacionaba el acompañamiento nocturno con la festividad de Corpus Christi y el Concilio de Trento, citando las indulgencias que diversos pontífices habían otorgado a estos actos piadosos.

Otra cofradía de retribución — la de Nuestra Señora del Desierto, establecida en Santa Isabel — ofrecía cuatro misas rezadas y un entierro acompañado de “ocho niños del colegio”,<sup>167</sup> y la de Nuestra Señora de la Bala un entierro escoltado por “doze pobres con opas y cirios”.<sup>168</sup>

De ahí las quejas del arzobispo Núñez de Haro sobre la competencia que establecían entre sí las distintas hermandades de retribución y la conveniencia de reubicarlas en las parroquias homologando las tarifas en cornadillos y retribuciones.

Aunque no hay contradicción en participar de manera organizada en la devoción a un santo, el orgullo de pertenecer a una congregación y asistir a las actividades religiosas de ésta, por un lado y asegurarse a través de módicas sumas mensuales un sitio en el camposanto parroquial y un entierro digno, por el otro, parece claro que para muchos de los parroquianos de escasos recursos este último era el motor que los impulsaba.

Las mismas cofradías estaban conscientes de ello y trataban de poner en práctica medidas que les asegurasen finanzas solventes.

<sup>166</sup> Véase el apéndice 1.

<sup>167</sup> AGN, Cofradías y Archicofradías, caja 44, exp. 4, 1681, f. 1.

<sup>168</sup> AGN, Cofradías y Archicofradías, caja 44, exp. 11, 1693, f. 1.

En 1744 la hermandad del Santísimo Corazón de Jesús, asentada en la iglesia del Espíritu Santo, representaba al extremo esta situación y llegó al punto de establecer en sus patentes algunas restricciones para la gente que — estando por la vejez o la enfermedad próximos a fallecer — buscaban inscribirse:

debe advertirse que la persona que pasare de cesenta [años] no se recibirá por congregante, sino es que quiera convenirse a dar por el asiento la cantidad de reales que al actual prefecto de la congregación le pareciere justo respecto de la contribución que a dicha persona se le ha de hazer en muriendo.

Como también, el que no se pueda recibir por congregante el que estuviere actualmente en cama, o fuera de ella con accidente mortal; y si éste con dolo se asentare, luego que se justifique su engaño, pierda si muriese en pena de él, lo que a la Congregación hubiere dado, y ésta no esté obligada a contribución alguna.<sup>169</sup>

Con todo, a pesar de que es frecuente encontrar en las patentes restricciones como las arriba señaladas, sería ocioso tratar de discriminar las funciones económicas en las cofradías de retribución de las puramente devotas o piadosas.

Finalmente la retribución económica para los funerales de los miembros de la confraternidad también formaba parte del culto cristiano y contribuía a darle más solemnidad y lustre al último acto religioso al que podía asistir una persona, es decir, su sepelio mismo.

Actividades más específicas, como la compostura de un altar o la creación de un colateral en el templo, podrían parecer más alejadas de una lógica económica, sin embargo, bien miradas no lo estaban, puesto que justamente en esos lugares de la iglesia que creaba y mantenía la hermandad era donde se llevaban a cabo las inhumaciones y, así, el gasto en un altar o la compra de ropa nueva para las procesiones, de alhajas y ropa para las vírgenes o de cera de calidad para el santo titular podían traducirse en un aumento de los cofrades inscritos y de los ingresos de la organización.

En la última década del siglo XVIII el arzobispado empezó a cumplir el mandato referente a la presencia de la Corona en las cofradías y congregaciones bajo su jurisdicción. Ello formaba

<sup>169</sup> AGN, Cofradías y Archicofradías, caja 5, exp. s.n., 1744, f. 3.

parte sin duda de la política borbónica que buscaba aumentar la presencia real en todas las esferas de la sociedad.

En 1795 un decreto del rey ordenaba, una vez más que las juntas de las hermandades fueran presididas invariablemente por un representante suyo;<sup>170</sup> de mayor importancia fue el desconocimiento que hizo la Corona en repetidas ocasiones del patrimonio de las cofradías en cuanto *bienes espiritualizados*.<sup>171</sup> Así, al dar la aprobación para las constituciones de la cofradía de San Ygnacio, la principal rectificación de parte del rey se refería a ese renglón:

Que los bienes de la Cofradía, sean los que fueren, de ninguna manera se entiendan aora, ni en tiempo alguno, espiritualizados ni exentos de satisfacer en sus casos los derechos reales que correspondan, entendiéndose consiguientemente la Jurisdicción del Diocesano para lo puramente espiritual de la Cofradía.<sup>172</sup>

Por su parte, el arzobispo Núñez de Haro encargó al presbítero Juan Cienfuegos, juez provisor de españoles, la elaboración y puesta en práctica de una reforma en las hermandades (sobre todo las de retribución), cuyos puntos principales según el informe que el propio Cienfuegos rindió al virrey<sup>173</sup> fueron:

a) La reducción del número de estas cofradías “para que de muchas se formara sólo una, tributando ésta el culto a los santos que las unidas estaban dedicadas, acortando la solemnidad en estas fiestas y dejándola sola en la principal”.<sup>174</sup>

b) La homologación para todas las organizaciones de retribución, en las cuotas de cornadillo y en el pago de las patentes “para que en este punto no hubiera emulación de unas a otras, ni unas a otras se destruyeran, y los Cofrades eligieran la cofradía no por el maior interes temporal [...] sino por el afecto al Santo a que estaba dedicada y por las Yndulgencias concedidas”.<sup>175</sup>

c) La sujeción de las cofraternidades de retribución a las iglesias parroquiales de la ciudad. Muchas de ellas en realidad quedaron donde originalmente estaban ubicadas. El gobernador, vicario general y juez provisor del arzobispado, Juan de Cienfue-

<sup>170</sup> AGN, Cofradías y Archicofradías, vol. 5, exp. 2, 1795, f. 17.

<sup>171</sup> AGN, Reales Cédulas, vol. 186, exp. 98, 27 de diciembre de 1802, f. 266.

<sup>172</sup> ASC, libro de Constituciones, caja 104, 15ª regla, f. 12.

<sup>173</sup> AGN, Cofradías y Archicofradías, caja 5, exp. 2, 1795, s.f.

<sup>174</sup> AGN, Cofradías y Archicofradías, caja 5, exp. 2, f. 6.

<sup>175</sup> AGN, Cofradías y Archicofradías, caja 5, exp. 2, f. 6.

gos, sostenía que asentándolas en las parroquias se evitaba el “arriesgado manejo” de los bienes comunes y que los párrocos, que por lo regular permanecían en los curatos de la ciudad “diez ó más años” podían colaborar en una mejor administración y mayor cuidado. Para Cienfuegos la mejor administración de las cofradías de retribución era imprescindible no sólo para los cofrades mismos, sino también para el mantenimiento de los curatos:

las parroquias no tienen otra dote que sus cortas ovenciones, y se privaran de la mayor parte de estas si no hay cofradías de retribución, o si éstas no se gobiernan o manejan con arreglo, en cuio caso tengo entendido que solo el curato del Sagrario de esta capital pudiera subsistir, porque los otros, que en realidad son pobres los que los componen, no hay com puedan mantenerse en esta ciudad.<sup>176</sup>

Sin duda había cierta exageración en la relación de dependencia que Cienfuegos describía entre parroquias y cofradías. Sin embargo, su impresión es significativa, porque revela cómo la Corona y la Iglesia comenzaron a notar la importancia que económicamente revestían las hermandades de retribución, las cuales, si bien estaban compuestas por pobres, en virtud de su ancha base formada por un número considerable de contribuyentes, despertaron involuntariamente, y para su mala fortuna, una atención interesada de parte de las autoridades, especialmente las civiles.

Desde finales del siglo XVIII, los funcionarios del rey empezaron a ver en las congregaciones un blanco fácil para préstamos forzosos y “graciosos donativos” que pudiesen contribuir a aliviar las endémicas finanzas reales, con cantidades generalmente prestablecidas, para tareas o acciones muy concretas, por lo general guerras o epidemias.

Muy desigual era la manera en que se establecían las cantidades que cada hermandad debía prestar o donar, y puede decirse que la Corona esperaba que dieran más las organizaciones cuyos cofrades no tenían una prominente posición social.

Por ejemplo, la hermandad riojana, Nuestra Señora de Balvanera, pese a cobrar de cornadillo cuatro reales al mes (el doble de la de San Ygnacio) y pese a no ser de retribución, dio, en 1796 como *donativo gracioso* al virrey de Branciforte doscientos pe-

<sup>176</sup> AGN, Cofradías y Archicofradías, caja 5, exp. 2, f. 16.

so,<sup>177</sup> es decir dos terceras partes de lo que — también “por vía de *gracioso donativo*” — tuvo que saldar la hermandad de San Ygnacio,<sup>178</sup> indudablemente menos pudiente y más necesitada.

Esto no pasaba inadvertido a los miembros de la junta, quienes acordaron efectuar la aportación señalando que ésta era “grande con respecto a los pocos y reducidos fondos de la cofradía, obligada a contribuir a sus necesitados individuos”.<sup>179</sup>

Más de una vez, entre 1795 y 1821, la confraternidad ignaciana — al igual que todas, desde luego — tuvo que destinar parte de su capital monetario al socorro de las empresas del rey en Europa y Nueva España. Algunos de ellos, como el de 1812 para la guerra contra la insurrección, tenían como plazo límite de entrega el tercer día de haberse recibido la circular.<sup>180</sup>

Sin embargo los préstamos forzosos no significaban, por sí solos, riesgo alguno para las finanzas de la hermandad; y las mayores exacciones — de 500 a 1 000 pesos — no llegaban a representar el 10% de los ingresos anuales de la congregación.

La cofradía de San Ygnacio tenía una delicada red de recaudación para que sus cerca de cuatro mil afiliados contribuyeran puntualmente con sus cornadillos. El número de colectores varió entre cuatro y seis, entre ellos una mujer. Cada recaudador tenía su clientela propia y también su calendario propio de recolección. Los cofrades y cofradas podían ser *semaneros* o *meseros*, según la forma que convenían con el colector para efectuar sus pagos.

Así, uno de los cobradores — Bejarano — acudía los viernes por la tarde a la Real Fábrica de Cigarros (la antigua, ubicada a una calle de la parroquia desde 1769) a recoger las cuotas de las cofradas cigarreras inscritas, todas ellas *semaneras*.<sup>181</sup>

Sábados y domingos recogía los cornadillos de los cofrades artesanos; de manera que entre el viernes y el domingo, Bejarano juntaba más del 70% de sus cobros. Los hermanos que realizaban su pago mensual con él eran minoría, y apenas si rebasaban el 10% de sus cuentas totales.

Los colectores rendían la cuenta al tesorero cada mes y llevaban el estado de cuenta de sus cofrades, anotando el nombre de

<sup>177</sup> AGN, Cofradías y Archicofradías, caja 4, vol. 4, f. 6.

<sup>178</sup> ASC, caja 118, exp. 2, f. 1.

<sup>179</sup> ASC, libro de Juntas, caja 104, 1795.

<sup>180</sup> ASC, libro de Juntas, caja 104, 1812.

<sup>181</sup> ASC, libro del colector Bejarano, caja 115, 1811.

cada uno y los adeudos acumulados. Las cantidades entregadas al tesorero variaban de acuerdo a la clientela de cada cobrador.<sup>182</sup>

La cofradía tuvo capitales o principales puestos a rédito sólo esporádicamente; en realidad los plazos largos de retiro en estas operaciones eran incompatibles con la necesidad de disponer del dinero de manera inmediata, característica intrínseca de la organización que se agudizaba al máximo en tiempos de crisis demográficas.

En 1805, ante la consolidación de vales reales el tesorero de la hermandad, el bachiller Cristóbal Rodríguez de Perea, respondía a la junta de consolidación que la congregación piadosa de San Ygnacio no tenía capellanías ni fundaciones pías a su cargo, "nada de esto tiene esta cofradía", dijo para finalizar su respuesta.<sup>183</sup>

Ciertamente Rodríguez de Perea no estaba ocultando nada. La única fuente de ingresos de la hermandad había sido la contribución directa de sus congregantes, y esa relación estrecha la conducía a una doble debilidad. Por una parte, la sujetaba extremadamente a los ingresos de sus agremiados, y con ello a sus altibajos; por otra, al acumular en numerario cantidades considerables, la volvía sumamente vulnerable a posibles malversaciones, fraudes y desfalcos, por parte de sus tesoreros.

Esta doble debilidad convertía a la hermandad en una organización altamente expuesta a la bancarrota. Sin embargo, no podía ser de otra manera, los brotes epidémicos causaban un gran número de bajas en períodos muy breves de tiempo, y la hermandad debía tener siempre fuertes sumas a disposición para poder pagar un alto número de patentes en lapsos excesivamente cortos.

La viruela de 1779 y 1797 en la parroquia (véase gráfica 1) si bien no afectaron considerablemente las finanzas de la hermandad, puesto que se concentraron principalmente en la población infantil, cobraron todas sus víctimas en períodos de tres meses como máximo.<sup>184</sup> Más de la mitad de las defunciones imputables al brote de 1797 acaecieron en el mes de noviembre.

Las *fiebres misteriosas* de 1813, que sí afectaron económicamente a la cofradía cobraron más del 80% de sus víctimas entre junio y julio solamente. Monetariamente esto significó que la

<sup>182</sup> ASC, cuadro de Entradas, caja 115, exp. 13, 1810-1817.

<sup>183</sup> AGN, Cofradías y Archicofradías, vol. 6, p. 406, 22 de octubre de 1805.

<sup>184</sup> Para la identificación de los padecimientos que provocaron las crisis demográficas en la parroquia y en la ciudad de 1761 a 1813, véase Cooper, 1980.

cofradía tuvo que desembolsar en menos de 60 días alrededor de quince mil pesos.

Por ello, es importante descartar la visión de la cofradía como si fuese una empresa aseguradora. La hermandad de San Ygnacio no podía, ante la embestida vertiginosa de una crisis demográfica, simplemente declararse en quiebra.

Su obligación principal y su razón de ser —posibilitar el entierro en camposanto— cobraban mayor sentido en medio de la virulencia de las epidemias, y los miembros de la mesa debían echar mano de cuanto tuviesen al alcance para lograr el propósito. La solidaridad con el enfermo, y sobre todo con el difunto, estaban muy por encima de los razonamientos materiales.

Por más que lo detallado de las obligaciones y derechos que los cofrades contraían con la congregación en las patentes sugiera un carácter contractual, los vínculos de la organización con sus miembros eran *familiares*; como su propio nombre lo indica, la *hermandad* que los vinculaba era un parentesco.

De hecho, los deberes principales de la institución para con el hermano se llevaban a cabo después de la muerte de éste. Más que un vehículo para organizarse socialmente *fuera de la familia*,<sup>185</sup> la cofradía de San Ygnacio era en sí misma *una familia espiritual*, organizada en torno a la obtención del último sustento espiritual que la Iglesia podía dar a los fieles, el de la cristiana sepultura.

Con todo, a pesar de las crisis de viruela de 1779 y 1797, y de las hambrunas y pestes en 1784 y 1786, la hermandad ignaciana tuvo una administración financiera sana que le permitió (véase gráfica 2) terminar la centuria sin pérdidas, y aún con saldos nada despreciables a su favor, que le permitieron costear un colateral y altar en la iglesia de Santa Catarina dedicado a san Ignacio de Loyola en 1785.<sup>186</sup>

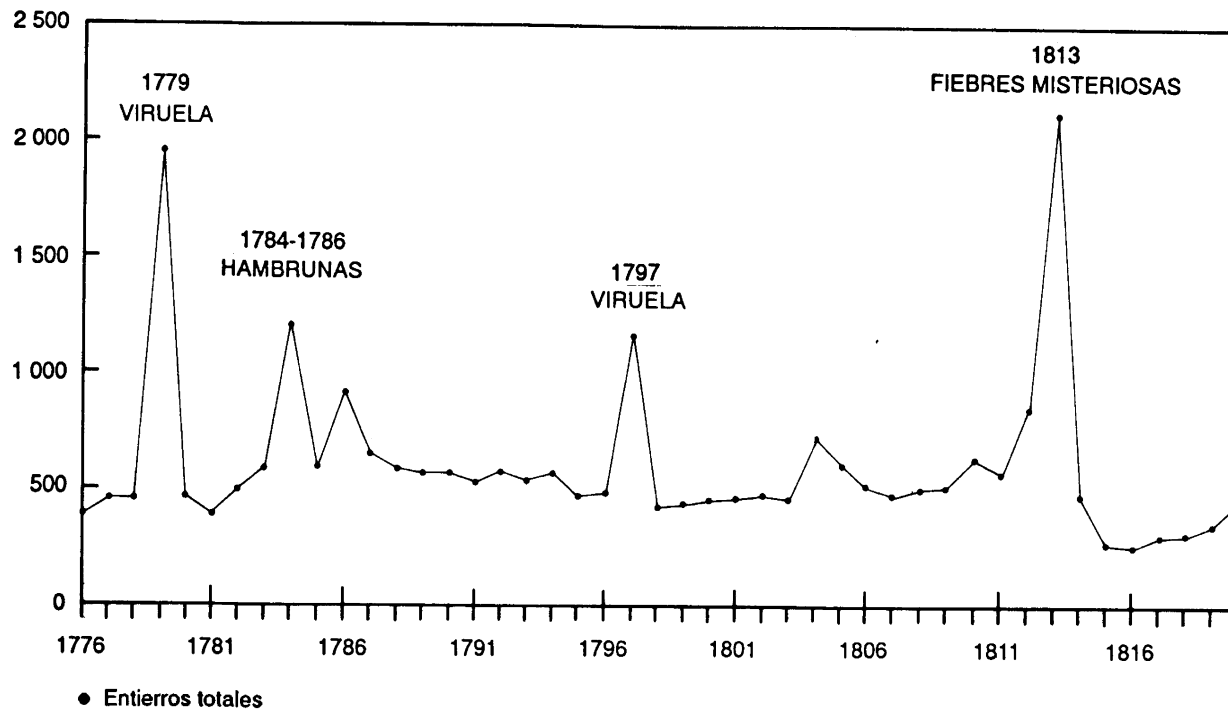
A nombre de la cofradía, y con la venia del párroco Juan Antonio Bruno y del vicario general del arzobispado, Miguel Primo de Rivera, el presbítero Francisco Xavier Bedoya, tesorero de San Ygnacio, dio 1 000 pesos —de los 3 300 que costaría la obra en total— como adelanto al maestro escultor y pintor Manuel Carcaño, comprometiéndose la hermandad a pagar 50 pesos cada mes hasta cubrir el total. Meses después, un hermano Carcaño

---

<sup>185</sup> Lavrin, A., 1980, p. 568.

<sup>186</sup> ASC, caja 115, exp. 2.

**GRÁFICA 1**  
**Santa Catarina 1776-1820**  
**(Crisis demográficas)**

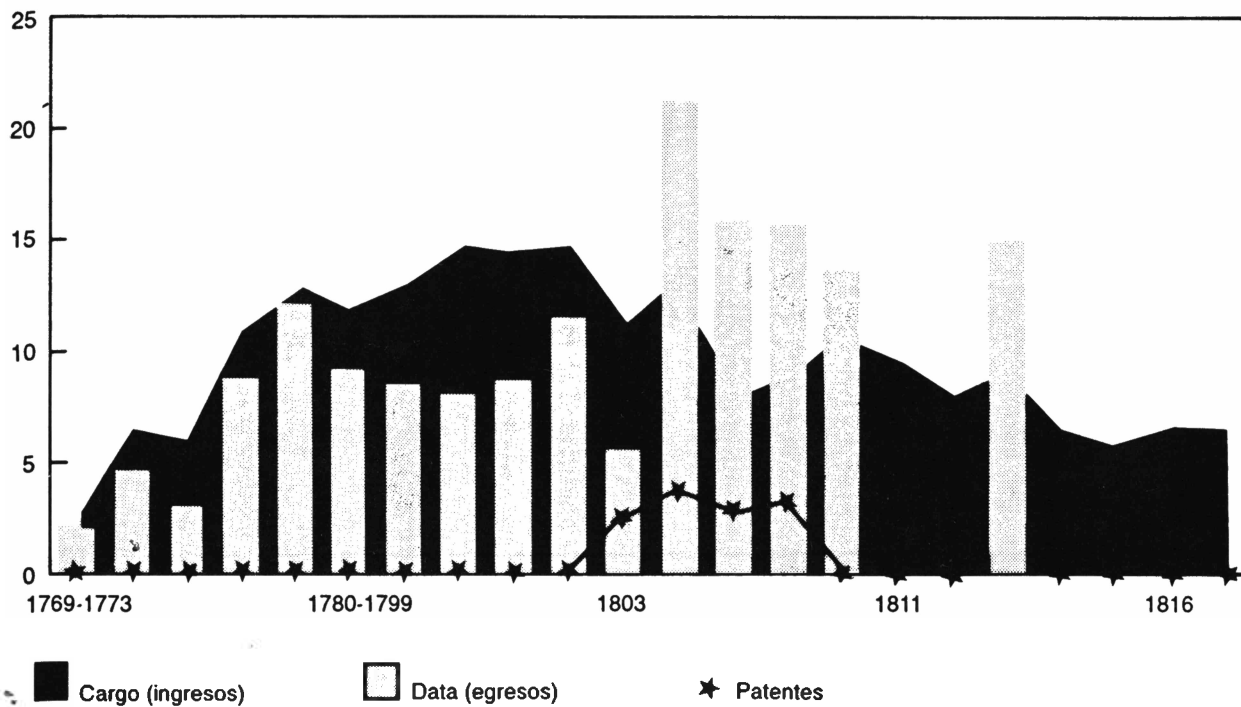


FUENTE: ASCM, libros de Entierros.



**GRÁFICA 2**  
**Cofradia de San Ygnacio**  
**(Ingresos y egresos)**

Miles de pesos



FUENTE: ASC, Caja 102 ss.

— quien había fallecido — entregó la obra a los miembros de la junta “ante el perito Andrés López, maestro de pintor”,<sup>187</sup> quedando todo arreglado “conforme al mapa”.

Así, no habían pasado seis años desde el último brote de viruela, ni siquiera uno después de la hambruna y peste de 1784 cuando la cofradía estaba realizando un gasto equivalente a la liquidación de 133 patentes.

Visto a la luz de una lógica empresarial, el financiamiento del colateral no podía haberse decidido en un momento más inoportuno, dadas las anteriores y recientes erogaciones causadas por las crisis demográficas y dada también la merma que en los contribuyentes — y por ello en la recaudación — propiciaron las bruscas alzas en la curva de defunciones.

Sin embargo, tal gasto era compatible con el espíritu de la cofradía. ¿Qué mejor manera de buscar la intercesión del santo protector habría para que cesasen las epidemias? ¿Cómo mantener el apego a san Ignacio y cómo obtener nuevos cofrades que sustituyesen a los recién fallecidos, sino cuidando y aumentando las formas externas de su culto particular?

El fervor religioso aumentaba sin duda al calor de las epidemias y la búsqueda de santos y vírgenes intercesoras. Las rogativas y procesiones públicas, solicitando a tal o cual imagen divina la clemencia del cielo, formaban parte inseparable del comportamiento de las ciudades de Nueva España en tiempos difíciles.

Y así, no obstante los importantes brotes epidémicos, y gracias a un fervor estimulado precisamente por ellos, la cofradía de San Ygnacio terminó el siglo XVIII realizando fuertes gastos ornamentales y, lo que es más, iniciando en 1789 los trámites — con los consiguientes costos — de la aprobación del rey y la curia romana para la hermandad ignaciana.<sup>188</sup>

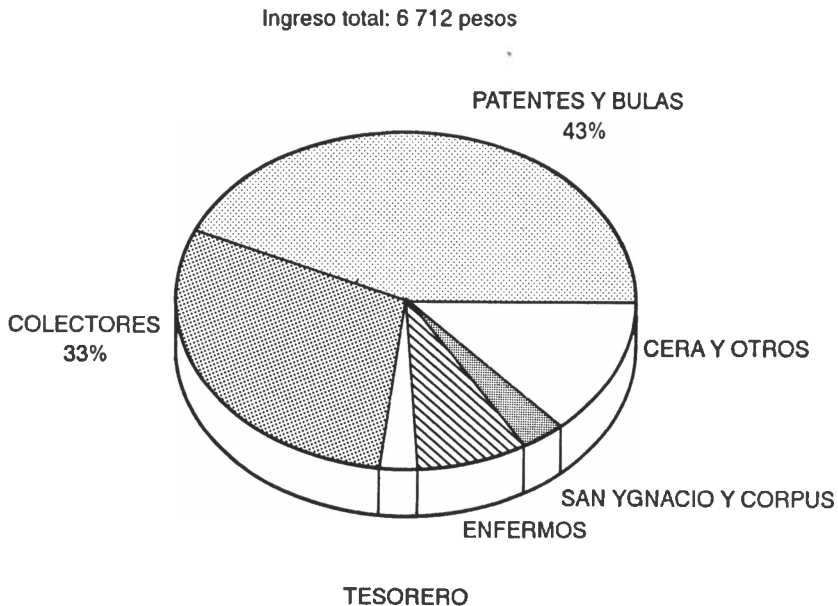
En 1789 también la organización admitió en sus filas a cerca de 50 hermanos de dos cofradías (Nuestra Señora de la Caridad y Nuestra Señora de Dolores, asentadas en la misma parroquia de Santa Catarina), y que no tenían posibilidades de subsistir de manera independiente.

La cofradía reconoció como válido el tiempo que tenían asentados en las otras y se comprometió a darles mantenimiento al culto de sus imágenes.

<sup>187</sup> ASC, caja 118, exp. 2, 16 de julio de 1786, s.f.

<sup>188</sup> ASC, libro de Juntas, caja 103, 1789.

**GRÁFICA 3**  
**Cofradía de San Ygnacio**  
**Gasto desglosado: 1808**



FUENTE: ASC, Caja 103 lib. II de Cuentas.

Sin embargo, el aumento en el tren de gastos de la organización no se detuvo cuando las epidemias cesaron; en los primeros años del siglo XIX, la hermandad continuó realizando gastos desmedidos en función de sus posibilidades reales.

En el periodo 1805-1807, las cuentas arrojaron saldos negativos. Ninguno de estos saldos fue causado por un aumento en las patentes de hermanos fallecidos.<sup>189</sup> En 1804 la hermandad gastó 7 750 pesos más de lo que había obtenido. De un total de 21 000 pesos gastados, casi 13 000 eran de la compra de hacheros para las actividades religiosas del acompañamiento nocturno. El año siguiente la mesa directiva decidió financiar un colateral en la parroquia dedicado a Nuestra Señora de los Dolores con un aporte de 800 pesos y comprar un reloj con campanas de 900 pesos (en realidad la pieza costó más de 1 500 pero el rector, don Joaquín de Aldana, colaboró con el resto). En 1805 parte del adeudo lo explicaba la donación de 900 pesos que la cofradía hizo para reparación de algunos arcos y de la bóveda de Santa Catarina.

Con todo, ninguna de estas erogaciones explica por sí sola los niveles tan altos del gasto de la organización. En realidad el balance negativo en esos años fue causado por un exceso en los gastos menores asignados a las actividades religiosas cotidianas de los cofrades, ni siquiera se puede decir que la fiesta de san Ignacio o la misma procesión de Corpus fueran los responsables de tal despilfarro. Observando la *data* desglosada, los saldos negativos eran resultado de una larga lista de rubros menores: cera, misas cantadas, música, incienso, flores, letanías, velas de cebo, lavado de la ropa de los santos, limpieza de la platería, composturas, candeleros, manteles, etc. La manera en que la cofradía llevaba a cabo sus actividades cotidianas de culto externo era sencillamente incompatible con sus posibilidades económicas reales.

<sup>189</sup> ASC, libro II de Cargo y Data, caja 103. Si bien no contamos con testimonios que así lo indiquen en los documentos de la cofradía, parece muy probable que la junta de la hermandad haya reaccionado impulsivamente contra las disposiciones de la consolidación de vales reales, de manera que el gasto tan grande de principios del siglo XIX podría explicarse a partir del temor y la incertidumbre que generó la consolidación. Por otra parte, no hay que olvidar que para 1800 todo el equipo ritual de la organización ya contaba con 40 años y requería nuevas inversiones para renovarse. Tales circunstancias parecen explicar el hecho de que la cofradía se haya curado en salud y haya gastado tanto dinero a partir de 1804, necesitada como estaba de renovar su instrumental y vestuario y recelosa de que sus excedentes monetarios terminaran en las arcas reales.

En 1808 el gobernador y vicario general del arzobispado, Isidro Sáenz de Alfaro, se escandalizó al revisar las cuentas de la hermandad, y —no sin antes darle una severa reprimenda al bachiller Cristóbal Rodríguez de Perea, tesorero de San Ygnacio— ordenó terminantemente *economizar* los gastos “para que en lo sucesivo no sean éstos tan crecidos”.<sup>190</sup>

La cofradía había iniciado la nueva centuria gastando más en la cera para las funciones que en las patentes de los fallecidos. Al parecer, la reprimenda de Sáenz de Alfaro surtió efecto, y en 1808 las cuentas de la hermandad presentaron por fin un balance favorable. No obstante, en estos cuatro años, junto con esa cera y ese incienso, parte del excedente acumulado desde 1760 ya se había consumido.

La distribución de los gastos de 1808, reducidos a un tercio de lo que se había gastado en promedio en los años anteriores, mostraba (gráfica 3) el carácter austero con el que se debía volver a manejar la caja de la hermandad.

Los rubros de cera, música, incienso y otros se reducían drásticamente; siguiendo las instrucciones de Sáenz de Alfaro la cofradía sólo debía gastar en el pago de las patentes, de sus empleados —colectores, hermanos mayores y tesorero—, de la fiesta para san Ignacio de Loyola, las procesiones, y finalmente el socorro a los hermanos que enfermasen.

El caudal de la cofradía sufrió otro golpe igualmente duro al llamar a cuentas al tesorero predecesor del bachiller Rodríguez de Perea.

Las opiniones del provisor eclesiástico Juan de Cienfuegos sobre la conveniencia de tener bajo tres llaves el dinero de las cofradías retributivas no fueron llevadas al pie de la letra por la hermandad ignaciana, y se puede decir que en el pecado llevaron la penitencia. Al hacer el corte, la organización salía desfalcada y el tesorero *descubierto* por más de 10 000 pesos;<sup>191</sup> después de rechazar la dispensa solicitada por el deudor, la junta entabló querrela legal en su contra.

Para 1811 el ex tesorero había fallecido sin pagar,<sup>192</sup> aunque en descargo de su conciencia dejó a la hermandad las dos casas que

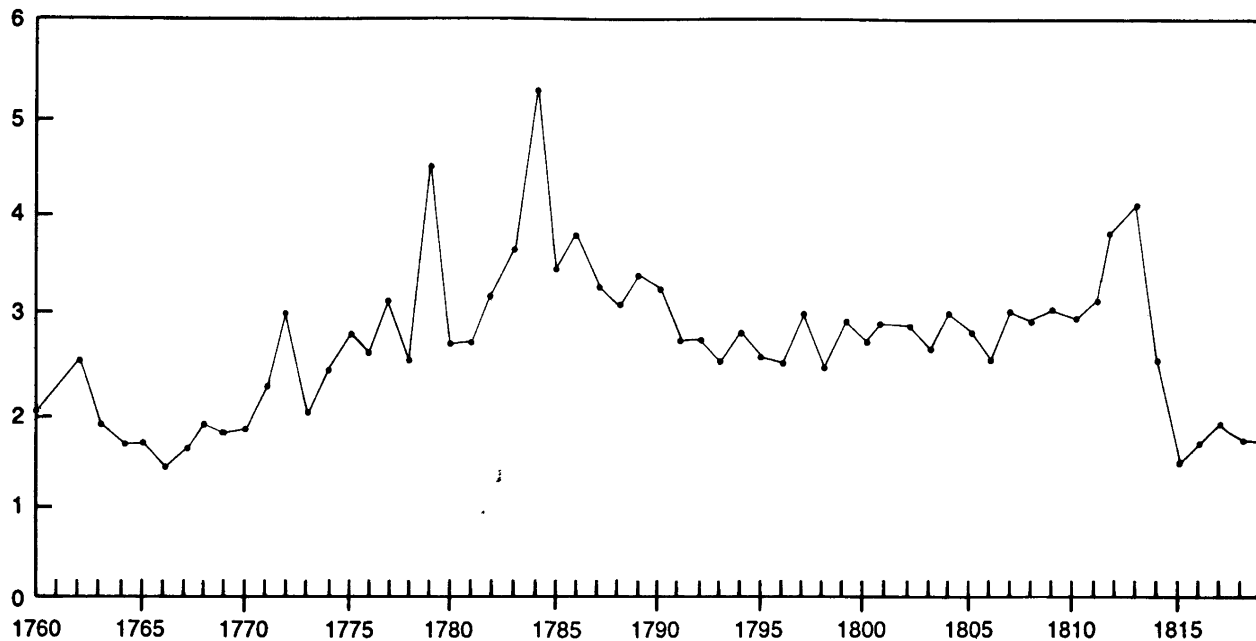
<sup>190</sup> ASC, libro II de Cargo y Data, caja 103, 1808.

<sup>191</sup> ASC, libro de Juntas, caja 104, 2 de febrero de 1810, s.f.

<sup>192</sup> ASC, libro XVI de Entierros de Españoles, caja 83, 20 de febrero de 1811. Sepultura de Ignacio Camarena. Rodríguez de Perea falleció el 17 de noviembre de 1809, ASC, libro XVI de Entierros de Españoles, caja 83.

**GRÁFICA 4**  
**Santa Catalina 1760-1820**  
**Ingresos parroquiales (por bautizos, casamientos y entierros)**

Miles de pesos



FUENTE: ASC, libros Becerros.

tenía en hipoteca. Sin embargo la viuda, y albacea del deudor, no estuvo conforme y trató de nulificar las disposiciones testamentarias del recién fallecido. Finalmente tales bienes fueron rematados para cubrir la deuda en febrero de 1813.

Sin embargo, las dos casas estaban sobrevaluadas y — lo que era aún peor para la cofradía — el ex tesorero tenía otras deudas pendientes con los conventos de la Enseñanza, Santa Teresa y el Santuario de Nuestra Señora de los Ángeles, quienes tuvieron prioridad en el cobro. Una vez deducidos los gastos judiciales del juicio, la cofradía alcanzó a recuperar el 60% de lo que se le adeudaba, que se redujo nuevamente al descontar el sueldo del apoderado.<sup>193</sup>

Así, el arriesgado manejo de los bienes de las hermandades de pobres, que había atemorizado a Cienfuegos al punto de obligarlo a reglamentar el acceso a las arcas de las cofradías, se hizo realidad en este caso, contribuyendo — junto con un periodo de despilfarro ante la incertidumbre de los alcances de la consolidación — a volatilizar el capital de los cofrades y a dejar a la organización a merced de lo que pudiese pasar.

Como si lo anterior fuera poco, en enero de 1812 la cofradía tuvo que enviar a su majestad 500 pesos “por vía de donación sin calidad de préstamo” como la pequeña parte con que le tocaba contribuir a los dos millones que el rey había pedido al estado eclesiástico.<sup>194</sup>

De esta manera inició la cofradía el año de 1813, con unas finanzas que, a fuerza de golpes en sus no pocos puntos vulnerables, estaban al borde de la bancarrota.

Las heridas acumuladas a lo largo del tiempo comenzaron a calar en la organización de la hermandad. En 1812 el cargo de hermano mayor tuvo que desaparecer ante la falta de fondos para mantenerlo.

Muy lejos quedaba aquel gasto de 12 000 pesos en hachones para dar mayor brillo y ostentación al culto. Ahora no había dinero ni para comprar los sayos o capingones que vestían los hermanos acompañados del viático “por estar los pocos [capingones] que hay ya muy indecentes”. La junta, consciente de su impotencia consiguió fondos para comprar sólo 24 sayos nuevos, ordenando que

<sup>193</sup> ASC, libro de Juntas, caja 104, 11 de febrero de 1813, s.f.

<sup>194</sup> ASC, libro de Juntas, caja 104, 5 de enero de 1812, s.f.

los faltantes se obtuvieran de los retazos de los viejos, componiéndolos “unos con otros”.

Peor suerte no pudo haber acompañado a la cofradía en la segunda década del siglo XIX. Después de quedarse prácticamente sin reservas, de estar expuesta — como las demás instituciones de la misma naturaleza — a donativos gratuitos que habían terminado convirtiéndose en verdaderas sangrías, de intentar recuperar algo de lo que había perdido por exceso de confianza en sus tesoreros, en el verano de 1813 vino la peor epidemia que había sufrido la parroquia — y la ciudad — en muchos años.

El tifo o *fiebre misteriosa* de 1813 provocó más muertes en Santa Catarina que ninguna otra de las anteriores epidemias, y sus estragos sólo son comparables con los del matlazáhuatl de 1737. A diferencia de las viruelas de 1779 y 1797, que se habían ensañado sobre todo con la población infantil, la epidemia de 1813 afectó principalmente a los adultos. Entre junio y agosto de ese año la hermandad tuvo que pagar más de 500 patentes con un dinero que evidentemente no tenía.

Ante una catástrofe de tales dimensiones, la junta reaccionó enérgicamente. El rector, don Joaquín de Aldana, señalaba en el acta correspondiente a la junta del 6 de agosto de 1813 (véase apéndice III) que — pese a no contar ya con dinero alguno — la cofradía socorrería con el entierro a los hermanos fallecidos hasta con el último real que pudiese conseguir, ordenando — en nombre de la junta — al tesorero don Miguel Ramiro que procediera a vender toda la plata de la iglesia de Santa Catarina que hubiese adquirido la hermandad.

Entre mayo y diciembre de 1813, la hermandad asistió a sus afiliados — muertos o enfermos — con casi 15 000 pesos quedándose en la auténtica bancarrota “sin fondos ni sobrantes”.

De esta manera, la delicada y vasta red que habían tejido los casi 4 000 hermanos del acompañamiento nocturno quedaba herida de muerte. La conjunción de los distintos riesgos inherentes a la cofradía entre 1804 y 1813 desembocó en su ruina como organización. La hermandad había encontrado una manera eficiente de asimilar solidariamente el tránsito de la muerte, pero no se podría decir lo mismo de la forma de alternar con los vivos, quienes la debilitaron al punto de dejarla prácticamente sin medios para enfrentar la peor de las crisis demográficas que le había tocado en suerte encarar.



La peste de 1813 fue funesta no sólo por el impacto que tuvo en la mortalidad de los cofrades, sino porque a partir de ella, la pugna, iniciada a fines del siglo XVIII entre autoridades eclesiásticas y sanitarias por abolir las sepulturas en las iglesias comenzó a definirse en favor de la creación de cementerios extramuros. José Joaquín Fernández de Lizardi publicó un folleto en 1813 abogando por la prohibición de las inhumaciones en los templos.

Poco después, en el segundo tomo de *El Periquillo Sarniento*, calificaba la decisión del ayuntamiento — tomada en medio de la epidemia de 1813 — de permitir las sepulturas sólo en los camposantos suburbios como una “bella providencia”.<sup>195</sup>

Puesta en entredicho la autoridad de las iglesias y de los templos para servir como depósito de los fieles difuntos, el sentido inicial de las cofradías de retribución — asegurar un entierro digno pero también *un lugar propio* en el espacio parroquial — quedaba igualmente cuestionado.

La política de la Corona sobre camposantos y cementerios, iniciada a fines del siglo XVIII, obtuvo uno de sus mayores triunfos al quebrantar la organización del espacio funerario parroquial, de los lugares propios de los difuntos en el interior de las parroquias y de sus camposantos.<sup>196</sup>

La cofradía de San Ygnacio terminó sus días coloniales convertida en una asociación lánguida y exánime, sin recursos ni arbitrios para seguir funcionando medianamente. La última parte de la riqueza acumulada en sus primeros 50 años de existencia (1760-1810) cristalizada en la platería adquirida para el templo, fue simplemente consumida por la apremiante necesidad de saldar todas las patentes de 1813, seguramente malbaratada y vendida a precios menores a los de su compra original.

A partir de 1814 la cofradía se negó reiteradamente a dar en lo sucesivo cualquier otra contribución directa al gobierno. En marzo de 1815 el rector Aldana se rehusó nuevamente a prestar

<sup>195</sup> Fernández de Lizardi, 1982, lib. II, cap. I, p. 231.

<sup>196</sup> Sobre el cambio de mentalidades y actitudes ante la muerte en el periodo colonial tardío, sobre todo por parte de la Corona y sus funcionarios, véanse: Juan Pedro Viqueira, “El sentimiento de la muerte en el México ilustrado del siglo XVIII a través de dos textos de la época”, en *Relaciones* núm. 5, El Colegio de Michoacán, 1981, pp. 27-62; y *¿Relajados o reprimidos? diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, FCE, México, 1987, pp. 248-253.

los 200 pesos asignados a la cofradía, respondiendo que los estragos de 1813 la habían dejado sin fondos:

para acudir a *tan justos y forzosos gastos* [se refería al pago de las patentes y socorro a los enfermos en 1813, las cursivas son mías], fue preciso ocurrir a la piedad de un bienhechor que presto 5 000 pesos por vender la poca plata de que disfrutaba. Desde aquel tiempo — concluía — no sólo no ha podido reponerse algo, sino que antes de día en día son menos sus entradas por el decadente estado de las cosas.<sup>197</sup>

El mes siguiente la cofradía recibió una respuesta por parte del gobierno en la que, no sin antes apelar al patriotismo de la hermandad, se requería del préstamo en los siguientes dos días con un tono agrio y amenazante:

Conocemos que esa Cofradía haze un sacrificio como lo han hecho (*sin manifestar igual repugnancia*) otras que han padecido mayores descalabros; pero ese sacrificio es tan forzoso como indispensable cuando lo exigen causas superiores y más calificadas.

El principal mérito consiste en verificar este préstamo con algunas dificultades y trabajos, que realzan la generosidad de la acción por ser dignos de la maior gratitud que aquellos que sólo se hazen lo se puede buenamente.

Así es que le pedimos a esa cofradía que añada este nuevo ligero sacrificio: *No que contribuya con sobrantes*, porque si el actual préstamo se hubiese de colectar sólo entre aquellos que tengan sobrantes se habría desde luego omitido, por no ocultarse al Sup[erio]r Go[biern]o la general escasez que se padece [...] En este concepto y en el de que no está en nuestro arbitrio escusar a esa cofradía de la cuota que se le asignó con tanta moderación [...] esperamos del honor y patriotismo de ustedes que sin nueva excusa ni reclamo se entregue [el préstamo] en casa del Sr. Dn. Manuel de Lardizábal [...] para que de este modo nos liberte de estrecho y sencillo paso de dar cuenta al Excelentísimo Señor Virrey.<sup>198</sup>

Las cofradías de pobres a principios del siglo XIX fueron observadas por Fernández de Lizardi y Claudio Linati quienes sostenían — entre otras cosas — que tales organizaciones sólo enriquecían a la iglesia o templo donde estaban asentadas.

<sup>197</sup> ASC, caja 118, exp. 5, marzo de 1813, s.f.

<sup>198</sup> ASC, caja 118, exp. 5, 16 de abril de 1815, s.f.

Linati dedicó al entierro de un pobre una de las ilustraciones sobre su estancia en México. En el texto de la litografía [véase apéndice II) el viajero se sorprendió de que los pobres en México hubiesen escogido el rojo para sus capingones, y hacía ver que el funeral era lo único que preveían las clases bajas, compuestas por proletarios vagabundos [prolétaires vagabonds]; el texto concluía sugiriendo que el principal beneficiado de estas hermandades era el cura de la parroquia “que se encuentra tan bien pagado por los pobres como por los ricos”.

Lizardi criticaba los excesos con que ricos y pobres llevaban a cabo sus funerales, confundiendo el miedo a la muerte en impenitencia final — la mayor desgracia en la vida, según el propio Lizardi —<sup>199</sup> con los abusos en el culto externo de las exequias. Se burlaba de la costumbre entre los ricos de alquilar pobres para acompañar al difunto en el cortejo como si hubiese sido en vida su benefactor, la vanidad con que convidaban a los pobres del hospicio con el mismo fin, y la pompa y lucimiento con que mandaban disponer la música, la iluminación y la tumba en que se habían de sepultar. Más deplorables le parecían tales excesos cuando se trataba de pobres:

a proporción de estos abusos que se notan en los entierros de los ricos, se advierten casi los mismos en los de pobres; porque como éstos tienen vanidad, quieren remedar en cuanto puedan a los ricos;

No convidan a los del Hospicio, ni a los trinitarios, ni a muchos monigotes, ni se entierran en conventos, ni en cajón compuesto, ni hacen todo lo que aquéllos, no porque les falten ganas, sino reales. Sin embargo hacen de su parte lo que pueden. Se llaman a otros viejos contrahechos y despilfarrados que se dicen hermanos del Santísimo [Sacramento]; pagan sus siete acompañados, la cruz alta, su cajoncito ordinario, etc., y esto a costa del dinero que antes de los nueve días del funeral suele hacer falta para pan a los dolientes.<sup>200</sup>

Lizardi criticaba la vehemencia con que los pobres buscaban en lo posible imitar a las personas acomodadas en sus costumbres funerarias. Así, mientras éstos habituaban amortajar con un sayal de san Francisco a sus difuntos, con gracias e indulgencias y por el que pagaban 12 pesos, aquéllos:

<sup>199</sup> Fernández de Lizardi, 1982, lib. V., cap. III, p. 341.

<sup>200</sup> Fernández de Lizardi, 1982, lib. II, cap. I, p. 237.

no teniendo el tanto de limosna que se acostumbraba dar por una mortaja de San Francisco, o tal vez porque se quieren aprovechar del dinero, se la hacen de jerguetilla de la plaza, que tiene tantas indulgencias como la marlota del gran chino.<sup>201</sup>

Para Lizardi no debía haber lujo ni ostentación alguna en los entierros, y menos cuando el dinero hacía falta. Recomendaba a los indigentes no gastar en sus entierros sino en el cajón, los cargadores y el sepulturero. Nada dice de las obvenciones parroquiales, poniendo de manifiesto su apoyo contra las inhumaciones en las parroquias.<sup>202</sup>

Al igual que Linati, Lizardi pensaba que los principales beneficiados eran los párrocos, quienes en ocasiones se volvían “curas interesables que saben hacer negocio con sus feligreses vivos y muertos”.<sup>203</sup>

Curas avaros y codiciosos que muy a duras penas perdonaban el arancel de un entierro eran los que mayor provecho obtenían en este exagerado culto a la muerte. Así, en el *Periquillo* el cura de Tixtla se niega a dar sepultura a un difunto de tres días porque la viuda no tiene la cantidad que estipula el arancel.<sup>204</sup> El mismo Pedro Sarniento, en su vida disipada, al enterarse de la muerte de su madre, se ahuyentó tres días de la casa, dejándole la responsabilidad del sepelio a la nana Felipa, por estar “temeroso del entierro y todos sus anexos, porque estaba sin blanca, como siempre, y el cura de mi parroquia no era muy amigo de fiar los entierros”.<sup>205</sup>

En aras de este interés — hacía ver — algunos curas llegaban a autorizar supersticiones y brotes de paganismo, aunque admitía que no todos los curas obraban así.

En Santa Catarina sería difícil aceptar que los entierros de los cofrades enriquecieran a la parroquia. Si se observa la gráfica 4 sobre los ingresos que por concepto de obvenciones parroquiales obtuvo la iglesia para ese periodo, y se compara con la gráfica 1 de los ingresos de la hermandad, lo primero que resalta es la diferencia en los volúmenes monetarios señalados. La parroquia

<sup>201</sup> Fernández de Lizardi, 1982, lib. II, cap. I, p. 238.

<sup>202</sup> Fernández de Lizardi, 1982, lib. II, cap. I, p. 239.

<sup>203</sup> Fernández de Lizardi, 1982, lib. I, cap. II, p. 44.

<sup>204</sup> Fernández de Lizardi, 1982, lib. III, cap. X, p. 164.

<sup>205</sup> Fernández de Lizardi, 1982, lib. II, cap. III, p. 277.

recibe por bautizos, matrimonios y defunciones cuando máximo (en 1784) alrededor de 5 000 pesos, ni siquiera el equivalente a un año malo de ingresos en la hermandad.

En realidad, la cofradía llevaba más dinero a los carpinteros, los sepultureros, los cargadores, los cereros y los músicos. Aunque es innegable que las crisis demográficas llevan más dinero a las cajas de la Iglesia, el aumento dista mucho de ser espectacular y mucho menos de ser proporcional al aumento real de los entierros.

En 1813, por ejemplo, las defunciones se cuadruplicaron en relación con los años anteriores, mientras que las obvenciones parroquiales sólo se incrementaron un 33 por ciento. La viruela de 1779 hizo que las defunciones fuesen cuatro veces mayores, en tanto que los ingresos por servicios parroquiales no llegaron a duplicarse. La viruela de 1797 no reportó ningún aumento y, sólo en 1784, el ritmo de cambio en ambas curvas fue semejante.

El parecido entre las tendencias de los ingresos de la cofradía y los de la parroquia obedece más bien a que ambas dependen de casi la misma clientela, esto es, la feligresía.

Los párrocos de Santa Catarina obraban en realidad como los ejemplares de Lizardi, y al sobrevenir los fuertes aumentos en la mortalidad optaban por no generar conflictos y enterrar gratis a los necesitados, o bien operar a crédito y fiar los entierros.

La mayoría de párvulos se enterraban gratis o bien de limosna, y entre los adultos muchos eran “pobres de solemnidad”. Cuando el brote epidémico atacaba sobre todo a gente de escasos recursos como en 1813, lo común era no cobrar el arancel o recibir solamente lo que pudieran dar.

En realidad la cofradía de San Ygnacio no era un “socio comercial” de la parroquia, aunque no podría decirse lo mismo de su relación con los músicos, los carpinteros y los cereros, ya que el tren de operaciones comerciales que tenía con ellos era definitivamente más cuantioso e importante.

Habría que tomar con reserva las descripciones de Linati y de Lizardi acerca de los hermanos del Santísimo como vagabundos e indigentes. Probablemente se refieren únicamente a los acompañados con “patente de balde”, quienes estaban más obligados que el resto de la hermandad a asistir a los entierros y a las escoltas nocturnas del viático.

La mayoría de los hermanos no eran lo suficientemente prósperos como para poder asegurarse, por propios arbitrios, un en-

tierra digno, pero no eran tan pobres como para no poder renunciar a cantidades periódicas de dinero que ganaban con vistas a tal empresa.

A juzgar por las actividades económicas que se daban dentro de esa jurisdicción parroquial, y por la manera como contribuían con sus cornadillos cofrades y cofradas, muchos de ellos eran trabajadores y trabajadoras artesanales, empleados en las herrerías, sederías, carpinterías, carrocerías, locerías, hilanderías, veleerías y coheterías de la parroquia.

Otros eran empleados y dependientes en las tocinerías, las pulperías, los cajones y la alquiladuría de ropa ubicadas también en Santa Catarina, o bien criados y criadas de las casas grandes de la parroquia: recamareras, cocineras, cocheros, lacayos, cajeros principiantes, nodrizas o chichiguas, etc. Otros más eran cigarreros y cigarrerías de la Real Fábrica de Tabaco — la antigua —, con una importante participación que propiciaba que uno de los colectores de la hermandad se dedicase exclusivamente a cobrarles a ellos, los “semaneros”. También habría cofrades que trabajaban en el hostel, las pulquerías, fondas y figonerías de la parroquia.

Había también gente pudiente inscrita, aunque ello indudablemente era sobre todo, un gesto de solidaridad, y así, los padres vicarios de la parroquia también estaban matriculados, al igual que el cura párroco y otros miembros del clero. Lo mismo sucedía con algunos seglares, que también eran hermanos y ejercían el liderazgo en la organización. Ninguno de los rectores era pobre o artesano. Lo mismo parece haber sucedido con los tesoreros y los diputados; su labor en la mesa era más bien parte de las tareas de beneficencia que toda la gente notable debía realizar, como el ejercicio de una responsabilidad contraída hacia sus semejantes, y como una manera más activa de practicar la caridad al prójimo.

Así se explica la presencia de don Joaquín de Aldana, don Ignacio Carrillo o don Juan Bautista Fagoaga o de don José Juan Fagoaga, para quienes la posibilidad de no tener medios para enterrarse era punto menos que imposible.

Así las cosas, dejando aparte a los cerca de 30 hermanos con patente de balde y a los hermanos de la mesa directiva, el resto de los pobres quedarían definidos como los que no tienen para pagar un entierro de primera en uno de los conventos grandes de México (San Francisco, Santo Domingo, La Profesa, El Carmen), o cuan-

do menos un funeral respetable en la parroquia;<sup>206</sup> sin tener mucha relación con la masa indigente de “léperos”, blanco literario casi obligado en las obras de viajeros e ilustrados de la época.

Los documentos sobre los últimos años de vida colonial de la cofradía de San Ygnacio son muy escasos y todos hacen evidente el estado de decadencia en que se sumió la organización.

La agonía de la hermandad bien se puede advertir en la solicitud del decano de los acompañados de ser exentado de esa actividad de 1819. Desde la fundación en 1762 y siendo él muy joven, Antonio Bernabé García había sido hermano de farol; casi medio siglo después únicamente pedía la venia de la junta para retirarse:

A más del mérito que tengo de fundador, he cooperado pronta y gustosamente para ayuda del primer incensario y Guión de plata que hicieron: y para el primer Atahud y paño de gracias. A mis hermanos los he visto y tratado con amor y caridad, y mi persona ha estado siempre dispuesta y obediente a todo lo que se ha ofrecido, en obsequio de la Suprema Magestad del Todopoderoso: y en fin, me parece que no tengo nota en tan dilatados años.<sup>207</sup>

Como le había sucedido a las organizaciones náufragas que recogió en 1789, la cofradía de San Ygnacio se había convertido en una hermandad fantasma, sólo que —a diferencia de aquellas— ésta no tuvo una hermana próspera que pudiese admitir a sus cofrades restantes.

El último registro en el archivo parroquial relativo a la hermandad se refiere a un “donativo gracioso” de 50 pesos que hizo al emperador Agustín I. Irónicamente esa suma representaba apenas el monto de dos patentes de defunción: la primera bien pudo haber sido extendida —si se permite la metáfora— a nombre del imperio; y la segunda necesariamente a nombre de la cofradía de San Ygnacio de Loyola.

<sup>206</sup> La mayoría de los miembros de la familia Fagoaga, desde el primer inmigrante Francisco Fagoaga Yragorri, fueron sepultados en el convento del Carmen de México. Don Joaquín de Aldana murió el 10 de abril de 1816 y por propia disposición fue enterrado en el Colegio de San Miguel de Belén, asc, libros III-XVI, de Entierros de Españoles.

<sup>207</sup> ASC, caja 118, exp. 13, 1819, hoja suelta.

APÉNDICE I. PATENTE DE LA COFRADÍA DEL ACOMPAÑAMIENTO  
NOCTURNO DEL SAINTEÍSIMO SACRAMENTO. Y SAN IGNACIO  
DE LOYOLA

Fundada canónicamente en la Iglesia parroquial de Santa  
Catalina Virgen y Mártir de Méjico

Triunfo victorioso de la verdad, contra la mentira y heregía (aseguró el Santo Concilio de Trento) era la festividad de *Corpus* que mandó celebrar con la pompa y magnificencia posible el Santo Pontífice de feliz memoria, Urbano IV. El aparato con que se celebra por la universal Iglesia, alegría y sumisión con que sus sagrados ministros conducen por las calles públicas a *Jesús Sacramentado* y adorado humildemente por todos los fieles es medio muy oportuno y eficaz para que los enemigos atrevidos de la real presencia de Cristo en el sacramento. ó debilitados ó quebrantados callen, ó avergonzados y confusos detesten sus errores, dice el citado Concilio.

La antiquísima costumbre establecida en varios concilios de ministrar tan divino sacramento a los fieles cristianos por modo de veática, cuando se hayan enfermos, podemos reputarla por una repetida continuación de tan glorioso triunfo tanto mas conveniente á la honrra y gloria de Dios, é interesante a la felicidad de los fieles, cuanto éstos más y más se empeñan en el acompañamiento y respetuosas veneraciones al Señor que es conducido en manos de sus ministros.

A este fin, para ecsitar el fervor de los cristianos a cumplir con obligaciones con tantos títulos debidos, e interesantes, además de las copiosas misericordias y beneficios con que Su Magestad visitará a cuantos le tributen rendidos cultos, el Señor Inocencio XI, de feliz memoria, y otros Sumos Pontífices han concedido innumerables infulgencias á todos los fieles que con luces en las manos, ó sin ellas; acompañaren á Su Magestad cuando es llebado á los enfermos, y muchas más a los que asentandose en las cofradías de tan augusto Sacramento, procuren llenar los ejercicios de sus Santos institutos.

Deseando los fieles de la parroquia de Santa Catalina Virgen y Mártir de esta ciudad de Méjico, hacerse participantes de tantas indulgencias, y que lo sean, cuantas personas quieran asentarse en su cofradía, con autoridad ordinaria instituída y fundada en la



espresada parroquia. Y su Magestad se ha servido ultimamente aprobar la del acompañamiento del SS. Sacramento cuando es llevado por viático a los enfermos, bajo el título de glorioso promovedor de la honrra y gloria de Dios, y culto del *Señor Sacramentado. San Ignacio de Loyola.*

Sin embargo que el Señor Urbano VII prohibió por su bula que empieza Quiquumque que en una Ciudad ó Villa, pudiese haber dos o mas cofradías de un mismo título, agregadas a las archicofradías de Roma la Sagrada Congregacion de indulgencias en quince de febrero de mil seiscientos y ocho declaró no ser comprehendidas las del SS. *Sacramento*: y que estas (verificada que sea la aprovación del Ordinario) se hallan agregadas á la Minerva de Roma, y sus cofradías gozan de las mismas Indulgencias, que ha favor de la aquella están concedidas.

Cualquiera persona, pues, que quisiera asentarse en esta Cofradía, dará en el dia de su entrada dos reales y cada semana medio real de cornadillo: pero acompañando con farol en las estaciones nada dará de cornadillo: y todos un real en la semana santa para los gastos del Monumento, en que se reserva el vaso de las sagradas formas para los enfermos en el jueves santo.

La Cofradía (precediendo aviso y certificación del médico) asistira con luces y música a los sacramentos de los cofrades por una vez en el año. Así mismo cuando falleciere, presentando esta patente, y certificado por su respectivo párroco el fallecimiento, entregará el Tesorero a los parientes de el, ó de la Cofrade, veinte pesos en reales, y a la referida parroquia de Santa Catalina cinco pesos para una misa cantada que se ha de aplicar.

Finalmente contribuirá la Cofradía a la decencia de su funeral con un paño negro para la tumbilla ó mesa y para cubrir el cuerpo otro bordado; atahud sabana y almohada; pero es de advertir que arreglándose al nuevo auto del Señor Provisor, espedido generalmente para todas las Cofradías en 4 de enero de 1784, de que el hermano o hermana que muriere debiendo la tercia parte de lo que corresponde al tiempo que llevaren de asentados, no se les acuda con lo que va prometido; pero al que llevare diez años de asentado, se le pagará, descontando la deuda, sea la que fuere.

Certificamos los infrascritos Rector y Mayordomo Tesorero, que en el día de la fechas se recibió por herman \_\_\_\_\_ de la Cofradía del Santísimo Sacramento, y San Ignacio de Loyola de la parróquia de Santa Catalina Virgen y Mártir de Méjico a \_\_\_\_\_ quien se obligó a cumplir con las obligaciones de tal cofrade y queda asentad \_\_\_\_\_ en el libro de recepciones. Y para que conste lo firmamos. Méjico y

Antonio Terán  
Rector

José M. Rodríguez de Rodríguez  
Tesorero

[El hecho de que se encuentren muy pocas patentes extendidas y firmadas a nombre de alguien en los archivos consultados — las más están en blanco — así como las especificaciones de las indulgencias obtenidas y ganadas por matricularse en la cofradía en cuestión, sugieren que las patentes efectivas acompañaban a los difuntos en el ataúd. La vistosidad del santo intercesor que encabezaba la patente de San Ygnacio, así como la mentalidad popular que buscaba allegarse el máximo de recursos espirituales posibles para forzar las puertas del cielo, al punto de reproducir el sayal franciscano y enterrarse con él aunque no tuviera indulgencias como lo señaló Lizardi, abogan en pro de esta suposición.]

## APÉNDICE II. ENTIERRO DE UN POBRE<sup>208</sup>

Se diría que la muerte ha renunciado en México a sus sombríos colores, para revestirse de una brillante librea, o si se quiere, para mezclar algo de cómico a un tema tan triste; se puede decir que los enterradores mexicanos, bajo la influencia de un ardiente sol, han pasado por la metamorfosis de los cangrejos, que de negros que son, se vuelven rojos con el calor. Digo mal al llamarlos enterradores. Los pobres de México se organizan en cofradías para celebrar sus funerales y han escogido el color rojo, ya que parece que ese ha sido su gusto.

La cuestión de ser enterrados convenientemente es, quizá, la única que ejerce la previsión de las clases bajas; los sacerdotes son

<sup>208</sup> Linati, 1956, lám. 36.

los únicos que han encontrado el medio de imponerla a estos proletarios vagabundos, pues, aunque les falten durante su vida las cosas más necesarias, tienen, por lo general, más dinero del que necesitan para ser enterrados. A una cierta edad, hombres y mujeres se inscriben en una cofradía y pagan religiosamente una retribución mensual, que equivale a seis centavos en Francia y aun a medio shelling. La cofradía se encuentra por lo tanto en posesión de unos fondos suficientes para pagar cirios, campanas, sacristanes, oraciones, agua bendita, ataúd y entierro. En el fondo no está mal, a lo menos para el cura de la parroquia, que se encuentra tan bien pagado por los pobres como por los ricos. Por lo demás, las menores acciones de los mexicanos tienen relación más o menos directa con la religión.

### APÉNDICE III. ACTA DE LA MESA DIRECTIVA DE LA COFRADÍA DE SAN YGNACIO

6 de agosto de 1813 suscrita por el rector, Joaquín de Aldana.  
[Asc, caja 104, Libro de Juntas, 1813]

Con motivo de la peste epidémica de fiebres que aflige a esta Ciudad y mucha parte del Reyno, se halla la cofradía destituida de fondos para poder contribuir a sus cofrades enfermos en sus Sacramentos, con los dos pesos, y mucho más con los veinticinco que se les ministran a los que fallecen, siendo ya el número de éstos en tanta abundancia, que sin embargo de que tenía en reales un sobrante de más de quatro mil pesos después de haberse entregado a réditos doce mil pesos,<sup>209</sup> conforme a lo acordado en junta de once de febrero de este año, y habiendo sido indispensable contribuir a los cofrades muertos con los veinticinco pesos, y a los que se

<sup>209</sup> Ésta es la única noticia que se tiene en los documentos de la parroquia de capitales puestos a réditos de la cofradía. No hay datos sobre las instituciones o personas con las que se llevaron a cabo estas operaciones, ni se encuentra el acta de la junta mencionada por Aldana. Probablemente la decisión de poner principales a réditos fue una modalidad implantada en la rectoría de Joaquín de Aldana, quien era un próspero comerciante de la ciudad. Sobre las actividades comerciales del rector Aldana véase Kicza, John E., *Empresarios coloniales. Familias y negocios en la ciudad de México durante los Borbones*, FCE, México, 1986, pp. 95-96 y 186.

sacramentan con dos pesos de socorro; no tan sólo se han consumido en esto, así los quatro mil pesos como lo más que se ha cobrado de cornadillos a los cofrades, sino que también, en sólo el mes último de julio, ha tenido que poner el tesorero de su bolsa, con calidad de préstamo, tres mil trescientos y más pesos. Que no ha contado la Cofradía con otro capital que el impuesto, sin poder hacer uso de él hasta que se cumplan los cinco años de su plazo, y no habiendo tampoco proporción para tratar una subrogación, respecto a la falta de reales a la que nos han traído las actuales circunstancias de la Ynsurrección, se tomará un arbitrio en el particular, así para pagarle al tesorero el dinero que había desembolsado en calidad de un préstamo gracioso; como también para que la Cofradía tenga con que cumplir en lo subsecivo a las obligaciones con que está constituida con sus cofrades baxo el contrato mutuo celebrado desde su fundación. Tratado y conferido este asunto con la meditación y madurez que requiere, y atendiéndose igualmente a que los bienes de la Cofradía, sean los que fueren, se han hecho con las limosnas de la Congregación de cofrades, y por consiguiente en estos mismos deben invertirse hasta el último medio [real] que hubiere de fondos, para que se les contribuya a sus entierros y Sacramentos, baxo de cuya calidad expresa se celebró con ellos por la Cofradía una obligación tan rigurosa, que no puede faltar a ella por motivo alguno, salvo que llegue el caso de acabar hasta con el último medio [real] que tenga si la Peste sigue; se acordó que el tesorero Dn. Miguel Ramiro proceda a vender toda la plata de adorno de la Yglesia que tiene la cofradía, para que de este modo pueda pagarse de los tres mil seiscientos pesos que ha suplido y de lo que supliere hasta la efectiva venta, y lo que excediere del importe lo aplicará a gastos tan necesarios, y si acaso la suma de pesos que sacra no fuese competente a poder cubrir esta obligación hasta que termine la epidemia, dará cuenta para que se tomen los arbitrios necesarios.



## EPÍLOGO: EL OCASO DEL MUNDO PARROQUIAL, 1813-1849

Mi iglesia es la vieja iglesia de Santa Catarina Mártir; en ella bautizaron a mis padres y a mi mujer; mis progenitores y Teodosia duermen bajo las losas del atrio el eterno sueño de la muerte. A mí también me bautizaron en Santa Catarina y allí reposarán mis huesos. Mi vida está ligada a la iglesia por esas sepulturas.<sup>1</sup>

El siglo XIX representó para las parroquias de la ciudad un retroceso irreversible de todas las facultades y privilegios acumulados en la época colonial. En el curso de la primera mitad de esta centuria, Santa Catarina vería mutiladas y perdidas prácticamente todas las potestades y funciones que por fuerza de costumbre y tradición había ganado en el Antiguo Régimen. En menos de 50 años la parroquia fue despojada de lo que había tardado dos siglos y medio en adquirir.

El derecho de asilar delincuentes o simplemente perseguidos de la justicia civil, el derecho de albergar los restos mortuorios de los fieles, la facultad de otorgar identidad legal y étnica a las personas según su condición y calidad, el derecho de sancionar legalmente las uniones matrimoniales, el privilegio de inhumar las cenizas de los reos ejecutados en el quemadero de San Lázaro, el derecho de organizar y encabezar las rogativas y procesiones públicas, fueron los privilegios más importantes — si no todos — que la parroquia de Santa Catarina, al igual que el resto de los curatos de la capital, perdió en la primera mitad del siglo XIX.

Las fases y etapas de la desintegración del mundo parroquial en la ciudad de México quedan aún por estudiar, aunque conoce-

<sup>1</sup> Valle Arizpe, 1978: 216.

mos, gracias a los estudios de Silvia Arrom y Andrés Lira, las transformaciones que esta desintegración implicó para el caso de las mujeres de la ciudad y los indios de las parcialidades.

Santa Catarina sufrió dolorosas transformaciones en un sistemático desmembramiento de sus funciones que la redujo a la existencia de un simple templo.

La parroquia dejó de ser un espacio comunitario en el plano social, para convertirse en un templo de servicios religiosos limitado a misas, discretas fiestas y administración optativa e intermitente de la comunión, la confesión y la penitencia.

La historia de Santa Catarina refleja el desmoronamiento de la dirección parroquial de la vida corporativa y comunitaria a nivel cotidiano. La merma y disminución de las facultades parroquiales se vio claramente manifiesta en la imposibilidad para organizar las festividades religiosas comunitarias, y aun en facultad para dar avisos a la comunidad a través del toque de campanas.<sup>2</sup>

La creciente intervención estatal y la desacralización de la vida cotidiana comunitaria, ambas características de la incipiente sociedad nacional, convirtieron a las parroquias en lugares de veneración individual.

El factor clave de la *bancarrotta social* de las parroquias estuvo en la pérdida que tuvieron éstas del control sobre los cementerios. De manera lenta pero contundente, las autoridades civiles fueron restringiendo y minando el control eclesiástico sobre los cementerios. Primero, en 1813 fueron prohibidas las inhumaciones en los interiores de los templos y capillas, luego, en los atrios de los curatos y, finalmente, en los camposantos parroquiales. Santa Catarina dejó de ser, en este proceso, un *lugar sagrado*, un *campo santo* que guardaba a los antepasados y la memoria de la comunidad.

La escalada del poder civil en contra del control eclesiástico de los difuntos, iniciada con las reformas borbónicas y llevada a su punto más crítico en la época independiente, propició una seria *lucha por los muertos*.<sup>3</sup> Aunque las disposiciones reales sobre cementerios no eran una novedad en el derecho castellano, las autoridades civiles pusieron un serio énfasis en legislar y aplicar sanciones contra las inhumaciones eclesiásticas hasta principios del siglo XIX.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Staples, 1977a: 177-194.

<sup>3</sup> Staples, 1977b: 15-20.

<sup>4</sup> Staples, 1977b: 15.

Los ataques epidémicos de 1813 y 1833 fueron los marcapasos de la ofensiva civil contra los camposantos parroquiales, hasta que en diciembre de 1833 el gobierno de Gómez Farías prohibió cualquier entierro dentro de la ciudad, “fuera quien fuera”.<sup>5</sup> La oposición de párrocos y feligreses hizo penosa y larga la victoria de los cementerios civiles, si bien el interior de las iglesias quedó reservado a los altos ministros civiles y eclesiásticos.<sup>6</sup>

La disputa en general para la capital concluyó en 1857, no sin antes provocar incidentes menores entre parroquianos y autoridades.

### Una última narración: el camposanto de Tepito

El 4 de marzo de 1849 los restos de la señora María Buenrostro, fiel de Santa Catarina, iban a ser enterrados en el cementerio civil de Santa Paula, al poniente de la ciudad y lejos del perímetro de la parroquia. Su hijo consiguió de limosna 9 reales para pagar el entierro, cantidad insuficiente para las exigencias del panteón civil. Los sepultureros de Santa Paula requerían los 12 reales estipulados, por lo que se negaron a enterrar a la señora Buenrostro. El deudo tuvo que cargar a la difunta de regreso a su casa en Santa Catarina. Al día siguiente consiguió prestados los 3 reales faltantes y llevó los restos de su madre al panteón, donde nuevamente se negaron a enterrarla, esta vez con motivo de que estaba ya muy corrupta.<sup>7</sup>

El deudo acudió al párroco, el bachiller José María Zárate, quien conmovido solicitó al ayuntamiento que autorizara el entie-

<sup>5</sup> Staples, 1977b: 16.

<sup>6</sup> Staples, 1977b: 18.

Desde luego — señala Anne Staples — algunas personas merecían enterrarse dentro de las iglesias. El presidente de la república, el arzobispo, los obispos, los ministros de cortes extranjeras, el presidente de la Suprema Corte, el presidente de la diputación permanente del Congreso o el de cualquiera de las cámaras legislativas tenían derecho a un funeral especial y en un lugar de entierro honorífico, normalmente la capilla de los Santos Reyes en la catedral metropolitana.

No deja de ser paradójico que los altos cuadros estatales no estaban dispuestos a inhumar sus restos en los cementerios civiles que tan afanosamente trataban de imponer al común de la ciudad.

<sup>7</sup> AHA, Policía, Salubridad, Cementerios y Entierros, vol. 3673, p. 39.



rro en el camposanto de Tepito, sitio utilizado como panteón parroquial entre 1813 y 1833, fecha en que fue clausurado por las autoridades pensando que de esa manera se evitarían mayores estragos ante el severo ataque de cólera que padecía la ciudad. Al parecer Zárate actuó por su cuenta y sepultó a Maria Buenrostro sin aguardar la autorización, para después reiniciar la lucha contra el ayuntamiento por recuperar el camposanto parroquial.

Los abusos y atropellos de los cementerios civiles eran frecuentes y a veces se extendían a negar la sepultura a los párvulos.

En la época de las inhumaciones parroquiales, los entierros de párvulos rara vez pagaban derechos al cura y por lo general eran de limosna. Al quedar la iglesia sin fuero alguno sobre los cementerios, las autoridades establecieron cuotas fijas a las que los feligreses no estaban habituados, lo que generaba continuas disputas entre el cementerio civil y los usuarios.

Por otra parte la resistencia popular a abandonar las costumbres funerarias barrocas encontró en estas vejaciones un buen pretexto para tratar de reconquistar los camposantos parroquiales.

Los feligreses de Santa Catarina no fueron la excepción.

Aunque tuvieron que ceder en 1813 a la prohibición de las inhumaciones en el interior del templo y en el camposanto contiguo a la parroquia, inmediatamente después habilitaron como camposanto parroquial un terreno anexo a la capilla de San Francisco Tepito, ayuda del curato desde 1769. El camposanto de Tepito funcionó normalmente hasta que en la víspera del brote colérico de 1833 las autoridades sanitarias prohibieron tajantemente los entierros fuera de los cementerios civiles, afectando los camposantos parroquiales semejantes al de Santa Catarina.

Así lo indicaba un informe del ayuntamiento en mayo de 1833:

la situación del panteón de la parroquia de la Santa Veracruz y la de los camposantos de la de Santa Catarina Mártir y San Miguel es muy peligrosa y contraria a la buena policía de salubridad por hallarse contiguas a las respectivas iglesias y están en el centro de la población, ha resuelto Su Excelencia que para evitar los funestos que puedan producir, principalmente de las actuales circunstancias de amago en que está la República por la Chólera Morbus, se destruya dicho panteón y se cierren formal[mente] dichos camposantos destinándoles otros usos, en el concepto de que las autoridades municipales a quien corresponda, deberán cuidar el puntual cumplimiento de esta provisión con todo celo, y vigilar sobre cualquier abuso que

se quiera cometer en lo sucesivo... El ayuntamiento de México, 2 de mayo de 1833.<sup>8</sup>

En respuesta a la petición del Ayuntamiento, el entonces cura de Santa Catarina, doctor Mariano Alva, informó que el camposanto parroquial

es un cementerio interior que sirve de tránsito para la Capilla de la Preciosa Sangre, razón por la que no puede cerrarse formalmente como se quiere, pero que mucho tiempo hace que en él no se entierra, y que vuestra excelencia puede descansar seguro de que por ningún motivo se infringirá la justa determinación tomada para que en la parroquia a su cargo, como en las demás, no se sepulte.<sup>9</sup>

En 1834 el cura de Santa Catarina pidió, junto con varios feligreses, permiso para enterrar los cadáveres en el camposanto de Tepito:<sup>10</sup>

los ciudadanos que suscriben, vecinos de esta capital, y parroquianos del curato de Santa Catarina Mártir; en vía de representación y con la sumisión correspondiente, decimos lo siguiente:

Que es bien sabido que todos los estados que profesan la verdadera religión se gobiernan por las dos potestades, Espiritual y temporal [...] Habiendo sido costumbre en los años anteriores al de la peste, enterrar en el camposanto nombrado Tepito, han sido de consiguiente sepultados allí ascendientes y descendientes nuestros, por cuya razón, el amor a sus cenizas, y deseos de que cuando a nosotros mismos y nuestras familias, nos toque según disposición divina morir, vayamos a hacerles compañeros del mismo modo que lo fuimos en vida.<sup>11</sup>

Los vecinos pedían que se volviera a otorgar licencia para inhumar en Tepito, tal como se había hecho con el panteón de Santiago.<sup>12</sup>

Buscaban evitar de esta manera depositar a sus familiares en los panteones civiles, donde la norma era inhumar a poca profun-

<sup>8</sup> AHA, Policía, Salubridad, Cementerios y Entierros, vol. 3673, pp. 1-2.

<sup>9</sup> AHA, Policía, Salubridad, Cementerios y Entierros, vol. 3673, 31 de mayo de 1833, pp. 4-5.

<sup>10</sup> AHA, Policía, Salubridad, Cementerios y Entierros, vol. 3673, p. 6.

<sup>11</sup> AHA, Policía, Salubridad, Cementerios y Entierros, vol. 3673, pp. 7-10.

<sup>12</sup> AHA, Policía, Salubridad, Cementerios y Entierros, vol. 3673, p. 10.

dad. Los parroquianos buscaban evitar que los restos de sus familiares sufrieran las vejaciones de los cementerios públicos, donde había varias anomalías por falta de atención, entre ellas:

facilidad a los perros para hallarlos [huesos] y comérselos [...] [permitiendo además que] [...] los perversos y malos cristianos han tenido el atrevimiento para desenterrar los cuerpos difuntos con el fin de robarles las mortajas con que se entierran, como hay una experiencia lastimosa que ha sucedido en otras partes.<sup>13</sup>

Los vecinos no pedían lo que en justicia les correspondía, esto es, que el ayuntamiento garantizara el respeto a los derechos en los cementerios civiles, sino que reclamaban el derecho de volver a enterrar a sus muertos en Tepito, donde “no hay riesgo en virtud de que hay y ha habido quien vigile y cuide todo ese desorden”.<sup>14</sup> La solicitud estaba firmada por más de 50 vecinos de la parroquia.

Tiempo después, en el mismo año de 1834, el síndico del ayuntamiento y el regidor comisionado de policía reconocieron el terreno del camposanto mencionado con vistas a dictaminar su posible rehabilitación.

Los funcionarios encontraron todas las condiciones sanitarias requeridas y recomendaron la solicitud de la parroquia con la condición de que se construyera una cerca y que el cura “cuyo celo y eficacia eran notorias” se responsabilizara de que los entierros fueran a más de dos varas de profundidad.<sup>15</sup>

No obstante el dictamen sanitario favorable, la burocracia del ayuntamiento congeló el expediente hasta diciembre de 1835, fecha en que se levantó el segundo dictamen, esta vez contrario.<sup>16</sup>

El 19 de enero de 1836 los vecinos de Santa Catarina reiteraron su petición con una argumentación más emotiva y explícita:

es bien notorio que en todas épocas ha servido para sepultar los cadáveres de esta feligresía, el camposanto ubicado en el barrio de San Francisco Tepito, el cual está a la parte norte de esta ciudad, y tanto por su separación de lo más poblado, por hallarse en un verdadero suburbio, como también por los aires que lo valen y lo

<sup>13</sup> AHA, Policía, Salubridad, Cementerios y Entierros, vol. 3673, p. 11.

<sup>14</sup> AHA, Policía, Salubridad, Cementerios y Entierros, vol. 3673, p. 11.

<sup>15</sup> AHA, Policía, Salubridad, Cementerios y Entierros, vol. 3673, pp. 14-15.

<sup>16</sup> AHA, Policía, Salubridad, Cementerios y Entierros, vol. 3673, p. 32.

hacen salubre, lo ha hecho preferible en todo tiempo a cualquier otro lugar.<sup>17</sup>

Los vecinos, interesados como estaban en obtener la venia del gobierno de la ciudad, no repararon en argumentos y recurrieron a una falsedad, según la cual

de tiempo inmemorial ha habido posesión de que los feligreses de Santa Catarina se sepulten en ese lugar,<sup>18</sup> teniendo así en cuanto cabe la dulce satisfacción que puede tenerse y el único consuelo en la pérdida dolorosa de unos padres, hermanos, hijos, parientes o personas unidas a nosotros, por los caros vínculos de la sangre, o de otros más amables; cual es el de la cercanía a nosotros de sus restos o cenizas, *porque allí nuestros votos al cielo por sufragio de sus almas, allí derramábamos nuestras lágrimas en desahogo de nuestros sentimientos, allí cuidábamos que se respetaran sus despojos, allí...*<sup>19</sup>

El cementerio de Tepito era entonces un “depósito de tan amables prendas a nuestros corazones”.<sup>20</sup>

La solicitud —a diferencia de la anterior— estaba firmada también por los pocos sobrevivientes indígenas de los barrios de Tepito y la Magdalena. Un total de 125 firmantes respaldaban la petición.

La burocracia del ayuntamiento pidió a la parroquia que realizara una serie de obras para autorizar la solicitud, medidas que —dicho sea de paso— no se llevaban a cabo en los propios panteones municipales. Éstas consistían en cercar en menos de tres meses todo el camposanto para evitar el paso de ganado, en inhumar a más de dos varas de profundidad, y en sepultar en una fosa profunda toda la osamenta de los costados de la capilla.<sup>21</sup>

<sup>17</sup> AHA, Policía, Salubridad, Cementerios y Entierros, vol. 3673, p. 21-22.

<sup>18</sup> La práctica de enterrar a los fieles de Santa Catarina en el camposanto de Tepito databa apenas de 1813, cuando las autoridades del ayuntamiento prohibieron las inhumaciones en los camposantos parroquiales y en el interior de los templos. La respuesta en Santa Catarina fue tomar el camposanto utilizado antaño pro los indios de Tepito, La Concepción y La Magdalena, parcialidades que contaban con muy poca población ya a principios del siglo XIX, y que habían sido anexadas al curato en 1769-1772.

<sup>19</sup> AHA, Policía, Salubridad, Cementerios y Entierros, vol. 3673, p. 23.

<sup>20</sup> AHA, Policía, Salubridad, Cementerios y Entierros, vol. 3673, p. 23.

<sup>21</sup> AHA, Policía, Salubridad, Cementerios y Entierros, vol. 3673, pp. 32-33.

Los trámites “corrieron con mucha pereza” sin que llegaran a resultado alguno en 1838.

Una nueva comisión, reunida en diciembre de 1840, dictaminó negativamente la solicitud, después de haber considerado “los aires dominantes de la población” [*sic*] sin más argumentación que la de que “los mismos causales que hay para impedir la apertura del cementerio de San Sebastián existen en su concepto para el de Tepito, por lo que reproducen el mismo dictamen.”<sup>22</sup>

Así quedaron las cosas hasta 1849, fecha en que el párroco Zárate encabezó a los parroquianos para volver a solicitar la reapertura del camposanto de Tepito. En esta ocasión la burocracia del ayuntamiento fue terminante, y aunque admitió que el trato en Santa Paula a los pobres y menesterosos era de condiciones “verdaderamente inhumanas”, en un mes dictaminó negativamente la solicitud parroquial con este informe:

El terreno de que se trata se encuentra en la parte noreste de la ciudad, es decir, en el punto más favorable a los vientos reinantes, y también en la parte más baja y húmeda de los alrededores de ésta. Por consiguiente, sería pernicioso añadir ese nuevo foco de corrupción a los muchos que forman los muladares que hay por ese mismo rumbo, y para cuya destrucción han sido hasta ahora vanas cuantas indicaciones han hecho los que suscriben [...] debe contestarse [a los solicitantes] que no es de accederse a la pretensión del señor cura de Santa Catarina.<sup>23</sup>

Aunque ciertamente siguió habiendo entierros en los espacios parroquiales, éstos fueron raros, a ocultas y más que clandestinos.

De esta manera, Santa Catarina terminó de perder para siempre su función como receptáculo de los difuntos y, en cierto modo, de la memoria de la comunidad. Resta por indagar los alcances de la cristianización en este pequeño teatro parroquial.

Si bien los niveles de ilegitimidad en la parroquia y en la ciudad en general no pueden ser interpretados como un desacato a la Iglesia, sino como un producto de los patrones de nupcialidad y de la marcada asimetría del mercado matrimonial, es indudablemente notoria la relajación de la observancia de los preceptos eclesiásticos a principios del siglo XIX.

<sup>22</sup> AHA, Policía, Salubridad, Cementerios y Entierros, vol. 3673, p. 37.

<sup>23</sup> AHA, Policía, Salubridad, Cementerios y Entierros, vol. 3673, p. 46.

Ésta se puede identificar lo mismo en los testamentos de los adinerados que en la nula obediencia que prestaron los fieles en general a las prescripciones de abstinencia sexual durante la Cuaresma.<sup>24</sup>

La pérdida de poder y prestigio de la Iglesia católica se observa de manera más directa en los informes parroquiales sobre el cumplimiento anual de la confesión auricular y la comunión.

En el siglo XIX Juan Gómez de Cosío, párroco de Santa Catarina, trataba inútilmente por varios medios de obligar a sus fieles a confesarse y comulgar por lo menos una vez al año.

En 1809 el cura de Santa Catarina se percató de que el 28% de la población adulta del curato no había cumplido con los preceptos de la confesión y la comunión anual,<sup>25</sup> esto es, había más de 2 300 feligreses adultos “rebeldes”. El párroco Gómez de Cosío proporcionó listas de los rebeldes a los alcaldes de barrio —lo mismo había hecho el año anterior— “sin que se haya conseguido la debida subordinación a los mandamientos de Nuestra Santa Madre Yglesia”.<sup>26</sup>

En 1816 la insumisión fue mayoritaria y Gómez de Cosío nuevamente informó al arzobispado y a las autoridades civiles que más del 60% de los adultos de la parroquia, esto es, más de 3 300 feligreses estaban en abierta rebeldía. El arzobispo tomó la causa en sus manos y dirigió una carta al virrey Apodaca:

He llamado al cura de Santa Catarina a fin de que, como ya anteriormente le había prevenido, amoneste a sus feligreses para el cumplimiento de los preceptos de la Iglesia; y para que los que resistan verificarlo, le ordeno me pase razón individual para implorar el justo auxilio que Vuestra Excelencia me ofrece.<sup>27</sup>

La respuesta de las autoridades civiles no fue muy confortante para el arzobispo y el párroco, y es una muestra de que las relaciones entre Iglesia y Estado no estaban en su mejor momento:

Siendo el número de feligreses renuentes tan considerable como lo expresa el dicho señor cura por lo respectivo a su parroquia, la misma gravedad y trascendencia del caso lo hacen superior al conocimiento

<sup>24</sup> Véase capítulo II, “Los movimientos estacionales”.

<sup>25</sup> AGN, Clero Regular y Secular, vol. 217, exp. 1, ff. 1-7.

<sup>26</sup> AGN, Clero Regular y Secular, vol. 217, exp. 1, ff. 1-7.

<sup>27</sup> AGN, Cofradías y Archicofradías, vol. 14, exp. 8, 31 de octubre de 1816.

y facultades de los jueces de cuartel menor, y exigen la intervención del juez o jueces de los cuarteles mayores respectivos [...] Es a la verdad muy claro que si los oficios de la Potestad Secular en estos casos han de ir para derechamente al apremio de tanto número de renuentes, y si en las demás parroquias de la Capital se guarda la debida proporción con la de Santa Catarina Mártir, no habrá cárceles en que ponerlos y sería necesaria una que tuviera cabimiento de media ciudad.<sup>28</sup>

Existen indicios de que esta sumisión religiosa no sólo afectó a la ciudad de México, sino que se extendió quizás a buena parte del reino. Por lo menos de otras dos regiones, el valle de Toluca y el valle de Santiago, hay testimonios en ese sentido.<sup>29</sup>

Por otra parte las reacciones comunitarias frente a los ataques de la mortalidad en los primeros años del siglo XIX, periodo de abierta tensión entre la Iglesia y el Estado, estuvieron lejos de emular la participación realizada en épocas anteriores.

Ello es importante, porque nos sitúa ante una evidencia: la crisis que llevó al desmoronamiento del mundo parroquial no fue únicamente de orden institucional, sino también obedeció a aspectos vinculados a la crisis de valores generacional de las cohortes nacidas entre 1790 y 1800, esto es, los que llegaron a ser adultos entre 1810 y 1820. Ésta fue la generación marcada por la abierta desobediencia a la abstinencia sexual en Cuaresma y fue también la generación a la que inútilmente trató el párroco Cosío de llevar al confesionario. De acuerdo con los registros de la parroquia, muy pocos miembros de esta generación trataron de manifestar su devoción a través de sufragios, misas o limosnas.

Con todo, no es exagerado afirmar que en Santa Catarina la cristianización parroquial alcanzó en sus mejores momentos en el siglo XVIII niveles poco habituales, aunque no siempre diferenciando el mensaje evangélico del pensamiento mágico, amalgama predominante en la piedad popular del Antiguo Régimen en todas partes.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> AGN, Cofradías y Archicofradías, vol. 14, exp. 8, s.f.

<sup>29</sup> Deborah Kanter, ha encontrado situaciones semejantes para los pueblos del valle de Toluca en su investigación en curso sobre género, raza y comunidad en tal región entre 1737 y 1833; Brading, 1991, para el Valle de Santiago.

<sup>30</sup> Delumeau, 1981: 147-153, habla de los límites de la cristianización en el Antiguo Régimen a nivel global, lo mismo en Montaillou que en Chiapas, insistiendo en el lento alcance parcial que el cristianismo tuvo en las prácticas cotidia-

Aunque la pérdida del control de los curas sobre la piedad popular no implica necesariamente la disminución o extinción de ésta, es claro que los cauces de las devociones colectivas entraron en seria crisis a principios del siglo XIX.

Bien podría decirse que los líderes piadosos del pequeño mundo parroquial se murieron, o se fueron, sin dejar hijos que compartiesen convicciones y continuasen su obra.

Estos personajes principales, que a lo largo del trabajo hemos venido siguiendo, desaparecieron o perecieron en los primeros años del siglo XIX sin que la generación siguiente mostrara mucha preocupación e interés por emular sus actos religiosos.

Esto no significa, desde luego, que tal generación fuera menos religiosa en lo que respecta a la fe interna, sino que las manifestaciones externas del culto dirigidas por la autoridad parroquial ya no llenaban enteramente las aspiraciones de la población.

Juan Antonio Bruno dejó la parroquia el 25 de noviembre de 1789 para tomar posesión de la sede vacante del lectoral en el Cabildo Metropolitano, sueño acariciado por los párrocos de la ciudad.

En la catedral de México el sacerdote Bruno tendría un destacado desempeño y alcanzaría con el tiempo a ser director del Seminario y maestro-escuela del Cabildo de México, cargo en el que la muerte lo sorprendería el 23 de abril de 1807.<sup>31</sup>

La familia Fagoaga dejó de administrar conjuntamente los bienes legados por Francisco Fagoaga Yragorri y su esposa Josefa Arozqueta en 1772 y entró en una serie de agrios pleitos entre los descendientes de Francisco Cayetano, el marqués del Apartado, y los de su hermano menor, Juan Bautista Fagoaga, por el patrimonio heredado.

A la muerte de Juan Bautista a principios de 1804,<sup>32</sup> las dos ramas de los Fagoaga abandonaron Santa Catarina y compraron varias casas en el centro de la capital virreinal buscando vivir con mayor ostentación y notoriedad. El descubrimiento de gruesos filones de plata en las minas de Pabellón y de la Veta Negra en

---

nas comunitarias y en la manera en que las sociedades tradicionales interpretaban mágicamente los rituales católicos. La comparación de Santa Catarina con los pasajes descritos por Delumeau refleja ciertamente ambas vertientes de la fe vivida.

<sup>31</sup> AGN, Genealogía/Sagrario Metropolitano, Defunciones de Españoles, rollo 38, 24 de abril de 1807.

<sup>32</sup> ASC, libro I de Defunciones de Españoles, caja 83, 2 de febrero de 1804.



Sombrerete, le dieron a la familia su último triunfo en la minería, gracias al instinto minero y a los oficios de Prudencio de Tarve y Juan Martín de Izmendi. La historia del descubrimiento, explotación y decadencia de estas minas tiene tintes novelescos y fue relatada por Ward en 1827.<sup>33</sup>

Ya en su nueva vida como aristócratas, ninguno de los descendientes de los Fagoaga en el siglo XIX mostró interés o aptitudes para el comercio, la minería o alguna otra actividad productiva. Las minas de Pabellón y Veta Negra en Sombrerete fueron abandonadas en 1812.<sup>34</sup>

En 1811 José Mariano Fagoaga se fue a vivir a la calle de las Capuchinas, en una casa contigua a la de la ya viuda del marqués del Apartado; José Juan Fagoaga también tuvo su casa en el Sagrario, en la calle de Cadena, mientras que los descendientes del marqués del Apartado tuvieron su nueva residencia en la calle de Seminario, atrás de catedral.<sup>35</sup>

Después de haber vivido más de 100 años en el barrio de Santa Catarina, los Fagoaga se marcharon a residencias más céntricas y lujosas. La fortuna amasada por Juan Bautista Arozqueta, Francisco Fagoaga Yragorri, Manuel de Aldaco, Josefa Arozqueta, Juan Bautista Fagoaga y José Mariano Fagoaga, cuyo inicio databa de fines del siglo XVII y que una centuria después parecía sencillamente inagotable, sirvió de base para la nueva vida aristocrática de los Fagoaga en el siglo XIX.

Joaquín Aldana murió en 1814, fecha para la cual ya se habían marchado o habían fallecido prácticamente todos los protagonistas de la parroquia de la época de Juan Antonio Bruno.

No sólo personas emigraron de Santa Catarina, también instituciones cuyo traslado explica parte del desplome demográfico de Santa Catarina en el siglo XIX.

En 1807, al mismo tiempo que fallecía Bruno, moría también la antigua Fábrica de Cigarros de la parroquia, dando paso a las nuevas instalaciones neoclásicas que el orgullo de los virreyes ilustrados quiso ubicar en el lado opuesto de México, al suroeste.

Por primera vez en la historia de la capital hubo trabajadores asalariados que tenían que cruzar toda la ciudad para dirigirse de

<sup>33</sup> Ward, 1981: 616-620.

<sup>34</sup> Ward, 1981: 619.

<sup>35</sup> Ladd, 1984: 96.

la casa al trabajo y viceversa. Los obreros de la Real Fábrica de Tabaco tuvieron el dudoso privilegio de ser los primeros que tuvieron un centro de trabajo en el sitio más lejano de sus hogares que podía haber.

Las mujeres de la ciudad, por su parte, sufrieron una pérdida sistemática de sus espacios, mercados de trabajo, derechos legales y perspectivas en general, como lo ha demostrado brillantemente el libro de Silvia Arrom.<sup>36</sup>

Las cofradías, las mujeres, los camposantos, las parroquias y los indígenas, experimentarían por separado en el siglo xix una infortunada lucha contra los agentes renovadores de la sociedad y del país.

El caso de los indígenas de las parcialidades de México y Tlatelolco y su infortunada lucha por mantener sus propiedades y formas corporativas está muy bien estudiado y documentado en el libro de Andrés Lira,<sup>37</sup> quien detalla las etapas y rutas que siguió en este caso el proceso desintegrador del Antiguo Régimen en la ciudad.

Por otra parte, vale señalar que el desplome del Antiguo Régimen no arrastró todas las formas sociales de convivencia.

Las vecindades y las familias constituyen dos ejemplos de formas sociales que resistieron el cambio y pudieron adaptarse al orden de los nuevos tiempos. Si bien éstas no recibieron los violentos ataques que la parroquia y las cofradías tuvieron que enfrentar.

Paralizadas o destruidas las cofradías, las vecindades se convirtieron en prácticamente el único espacio comunitario en un medio donde eran frecuentes inmigrantes desarraigados ansiosos de respaldos y solidaridades extrafamiliares.

Las vecindades, en el caso de las familias fragmentadas, y las casas, en el de las familias troncales, continuaron siendo espacios separados y en cierta medida independientes de las ingerencias externas. La solidaridad vecinal y la familiar tendrían que esperar el advenimiento del siglo xx para ver desafiada su existencia.

Por otra parte, la debacle demográfica de Santa Catarina en la primera mitad del siglo xix puso al descubierto lo frágil y vulnerable del desarrollo poblacional urbano en el Antiguo Régimen.

Santa Catarina fue una zona hipersensible a la migración de otras partes del reino y extremadamente dependiente —sobre

<sup>36</sup> Arrom, 1988.

<sup>37</sup> Lira, 1983.

todo en la segunda mitad del siglo xviii — de la instalación de la Real Fábrica de Cigarros, cuyo traslado al otro extremo de la ciudad en 1807 significó un contundente golpe a la de por sí endeble dinámica demográfica del curato.

El análisis demográfico presentado indica claramente que la población de la parroquia vio sensiblemente disminuidos sus estándares de vida en la segunda mitad del siglo xviii y se constituyó en una prueba rotunda de las pésimas condiciones higiénicas, sanitarias y alimenticias que privaban en la ciudad de México en esa época, factores decisivos en la erección de un régimen demográfico en el que la fuerte mortalidad general provocaba escasos y a veces nulos crecimientos naturales, dejando a la inmigración todo el peso del reemplazo generacional.

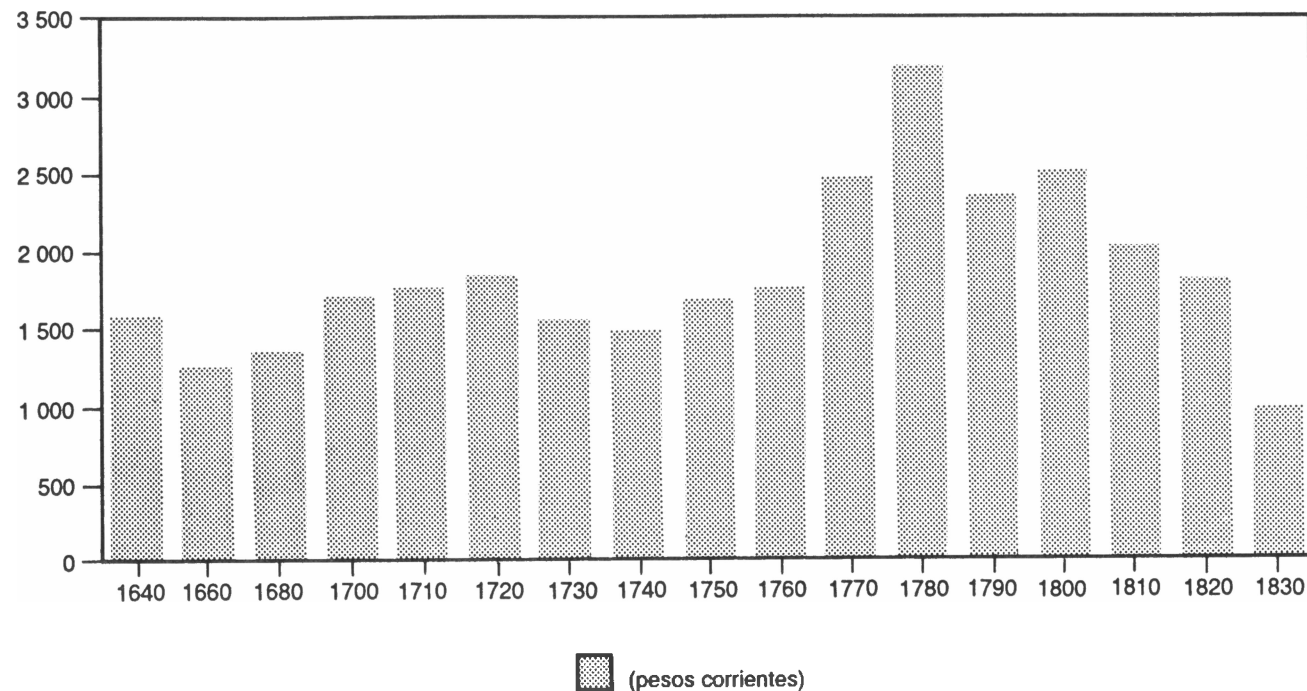
Por último, hay que decir que el desmoronamiento del mundo parroquial en Santa Catarina no tuvo repercusiones únicamente institucionales, demográficas y religiosas, sino que también se vio acompañado por sistemáticos deterioros de carácter económico, material y urbano.

Los ingresos parroquiales por concepto de obvenciones a lo largo de los siglos xvii, xviii y xix constituyen un verdadero termómetro de los niveles económicos por los que atravesó la feligresía de Santa Catarina en el tiempo largo. Las obvenciones parroquiales se anotaban aparte mes por mes en un libro titulado del *Cuadrante*.

El análisis de la serie de Cuadrante de la parroquia en el largo plazo nos muestra que los niveles más bajos en la historia completa del curato se registraron en la cuarta década del siglo xix, esto es, en los años de 1830 a 1839 (gráfica 1). En estos años la parroquia recibió por concepto de matrimonios, bautizos y entierros un promedio de 977 pesos anuales, lo que significó el dígito más pobre de todos los tiempos de Santa Catarina.

Tomando en cuenta que se trata de pesos corrientes (esto es no indexados de acuerdo a la inflación acumulada entre 1640 y 1840) la gravedad de esta depresión se acentúa. En 300 años nunca fue más pobre Santa Catarina que en 1830-1840. Ello se debe no solamente a la despoblación del curato, sino también a los muy bajos ingresos de la población restante y, sobre todo, al hecho innegable de que a partir de 1820 las estadísticas parroquiales dejaron de ser un reflejo de lo que estaba sucediendo en la población.

GRÁFICA 1  
Santa Catarina, 1640-1840  
Obvenciones parroquiales, promedio anual por década



FUENTE: ASC, libros de Cuadrante.

El año de 1839 fue el peor de toda la historia y el libro del Cuadrante sólo registró 795 pesos, imenos de la tercera parte de lo acumulado en el año de 1642!

Desde 1640 la parroquia ganaba más de 1 250 pesos anuales en promedio, nivel que fue aumentando paulatinamente hasta 1770.

Santa Catarina había vivido su etapa más próspera entre 1781 y 1790. El declive se había iniciado lentamente en 1800, para después caer vertiginosamente a partir de 1820 y tocar fondo en 1839 (gráfica 2).

En el ámbito urbano el degradamiento del perímetro de Santa Catarina, al igual que el de otros barrios de la ciudad, en el primer tercio del siglo XIX fue una realidad notoria para propios y extraños.

Cuando Manuel Payno, en su célebre novela, quiso ambientar el origen desdichado de uno de los protagonistas en un medio inmundo, hostil, decadente y repugnante, no vaciló en escoger el tiradero de basura de La Viña, situado entre Santa Catarina y Tlatelolco.

Aunque su descripción es menos objetiva y testimonial de lo que se cree, no hay duda de que La Viña sintetizaba a nivel material algunas de las dolorosas transformaciones urbanas que trajo consigo el ya inevitable desmembramiento del Antiguo Régimen en la ciudad.

La Viña, con su población de traperos, pordioseros y perros, con sus montañas de basura, sus terrenos salitrosos o lodosos, sintetiza en términos urbanos el deterioro y abandono de la parroquia y los resultados de la dismantelación de las instituciones y espacios del Antiguo Régimen.

Por ello, me parece necesario concluir este ensayo con la reflexión de Payno sobre la historia de esa zona:

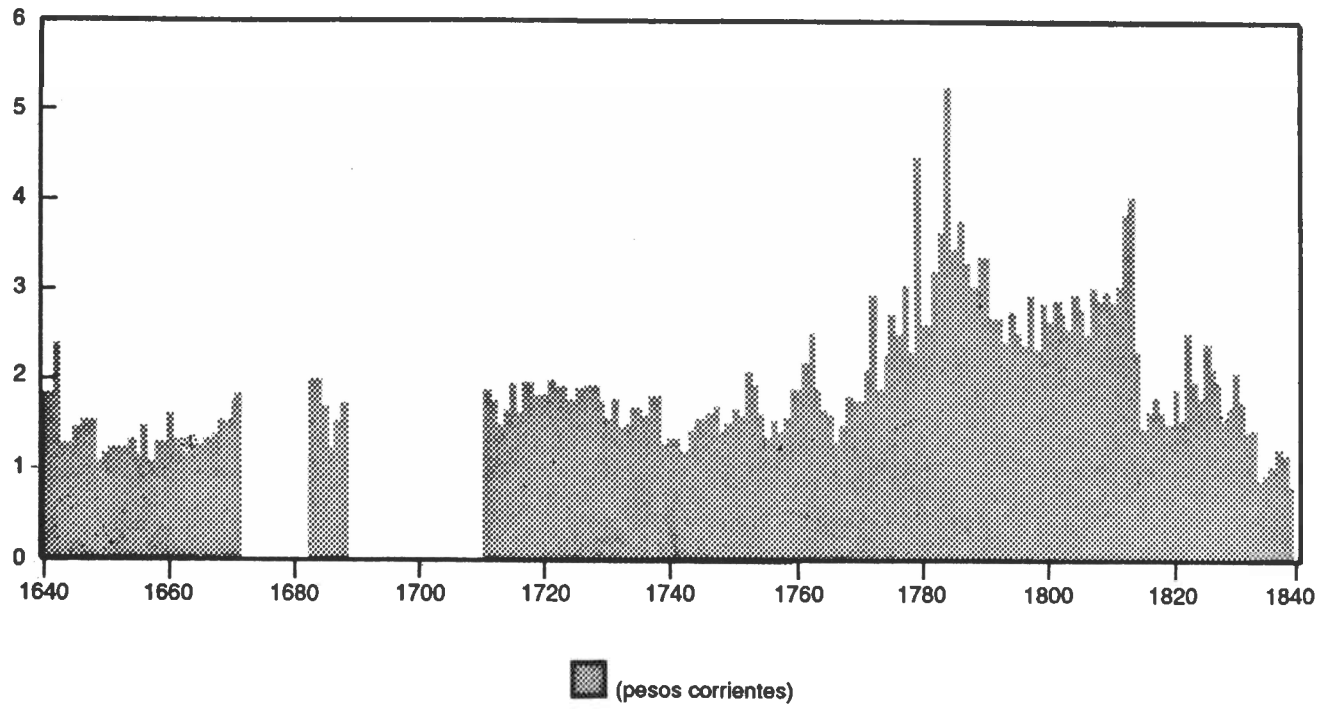
Las gentes fueron abandonando sus casas, que el tiempo y las lluvias se encargaron de destruir, y en la época de nuestra narración no existían más que ruinas, pero ruinas sin interés, sin tradición ninguna.

Casas sin puertas; otras con techos caídos; otras rajadas, como si las hubiese partido un hacha; y en las hendiduras de los adobes ennegrecidos, naciendo y colgando yerbas ordinarias y de mal olor, y todos esos restos que el vulgo llama paredones, esparcidos aquí y allá en medio de ese suelo fangoso e insalubre.<sup>38</sup>

<sup>38</sup> Payno, 1945: 119-131.

**GRÁFICA 2**  
**Santa Catarina, 1640-1840**  
**Ingresos del Curato (Cuadrante)**

Miles de pesos



FUENTE: ASC, libros de Cuadrante.



## SIGLAS Y BIBLIOGRAFÍA

- AGI Archivo General de Indias, Sevilla.  
AGN Archivo General de la Nación, México.  
AHA Archivo Histórico del Ayuntamiento.  
ASC Archivo Parroquial de Santa Catarina Virgen y Mártir de México, México.  
ASM Archivo del Sagrario Metropolitano de México, México.  
APO Archivo Parroquial de Santiago Ocuituco, Morelos.  
EAD Elizbaturriko Artxiboa Donostia [Archivo Histórico Diocesano, San Sebastián, Guipúzcoa].  
BN Biblioteca Nacional, México.

- AGN, "Sobre los inconvenientes de vivir los indios en el centro de la ciudad", en *Boletín del Archivo General de la Nación*, presentado por Edmundo O'Gorman, tomo IX, México, enero-marzo de 1938.
- Aguilar, Esteban, *Sermón que predicó el padre Esteban de Aguilar de la Compañía de Jesús. En la fiesta de [...] Santa Catarina en su iglesia parroquial*, imprenta de Hipólito Ribera, México, 1648.
- Alberro, Solange, *La familia conversa novohispana: familia hispana*, ponencia presentada en el Coloquio de Historia de la familia, El Colegio de México, 30 y 31 de octubre de 1989.
- , *Introducción a la historia de las mentalidades*, Departamento de Investigaciones Históricas-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1979.
- , *Mujeres ante el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en la Nueva España*, trabajo presentado en el Programa Interdisciplinario de Estudios sobre la Mujer-El Colegio de México, México, 1984.
- Alegre, Francisco Javier, *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús en Nueva España*, 4 vols., Institutum Historicum, Roma, 1956-1960.
- , *Memorias para la historia de la provincia que tuvo la Compañía de Jesús en Nueva España*, 2 vols., Talleres Tipográficos Modelo, México, 1940.
- Altman, Ida, *Emigrants and Society*, University of California Press, California, 1989.



- Altman, Ida y James Lockhart, *Provinces of Early Mexico. Variants of Spanish America Regional Evolution*. University of California, Los Angeles, 1976.
- Anderson, Rodney, D., "Race and Social Stratification: A Comparison of Working-Class Spaniards, Indians, and Castas in Guadalajara, Mexico in 1821", *Hispanic American Historical Review*, núm. 2, vol. 68, mayo de 1988.
- Annales E S C*, *Histoire et sexualité* (número especial), julio-agosto de 1974.
- Año Cristiano, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1966.
- Ariès, Philippe, *El hombre ante la muerte*, trad. de Mauro Armiño, Taurus, Madrid, 1983.
- , *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Seuil, París, 1960.
- Ariès-Duby et al., *Historia de la vida privada*, 5 vols., trad. de Francisco Pérez Gutiérrez, Taurus, Madrid, 1989.
- Arrom, Silvia, M., *Las mujeres de la ciudad de México, 1790-1857*, trad. de Stella Mastrangelo, Siglo XXI, México, 1988.
- , "Marriage Patterns in Mexico City, 1811", *Journal of Family History*, núm. 3, 1978.
- , "Women and Family in Mexico City", tesis de doctorado, Stanford University, Stanford, 1977.
- , "Perspectivas sobre historia de la familia en México", en Gonzalbo, 1990, *Familias novohispanas*, pp. 345-372.
- , "Popular Politics in Mexico City: The Parian Riot, 1828", *Hispanic American Historical Review*, núm. 2, vol. 68, mayo de 1988.
- Badinter, Elizabeth, *L'amour en plus*, Flammarion, París, 1980.
- Barbier, Jacques A., "The culmination of the Bourbon Reforms, 1787-1792", *Hispanic American Historical Review*, núm. 1, vol. 57, febrero de 1977.
- y Burkholder, Mark, "Critique of Stanley J. Stein's 'Bureaucracy and Business in the Spanish Empire, 1759-1804: Failure of a Bourbon Reform in Mexico and Peru'", *Hispanic American Historical Review*, núm. 1, vol. 57, febrero de 1977.
- Bardet, Jean-Pierre, "Un dynamisme raisonnable, dimensions", en Michel Mollat (ed.), *Histoire de Rouen*, ed. Privat, Tolosa, 1978.
- Basurto, Trinidad, *El arzobispado de México, jurisdicción relativa al estado de México*, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, México, 1977.
- Bayle, Constantino, *El culto del Santísimo en Indias*, CSIC, Madrid, 1951.
- Bazarte, Alicia, *Las cofradías de españoles en la ciudad de México (1526-1869)*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1989.
- Bergier, *Dictionnaire de théologie*, 8 vols., vol. II, Imprimerie de Jean Matthieu Douladoure, Tolosa, 1823.

- Biraben, Jean-Nöel, *Les hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranéens*, t. II, Mouton (Civilisations et Sociétés, 36), París/La Haya, 1975-1976.
- Blayo, Yves, "Illegitimate births in France from 1740 to 1829 and in the 1960s", en Laslett-Oosterveen *et al.*, *Bastardy and its Comparative History*, E. Arnold ed., Londres, 1980.
- Bloch, Marc, *Los reyes taumaturgos*, trad. de Marcos Lara, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.
- Boyd-Bowman, Peter, "Los nombres de pila en México desde 1540 hasta 1950", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 1970, vol. 19, pp. 12-48.
- , *La procedencia regional de los primitivos colonizadores españoles de América*, Imprenta Patriótica del Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, 1964.
- Borah, W., "Trends in Recent Studies of Colonial Latin American Cities", *Hispanic American Historical Review*, vol. 64, núm. 3, agosto de 1984.
- , y S. F. Cook, *Justice by Insurance*, University of California Press, Berkeley, 1983.
- , *Price trends of Some Basic [...] in Central Mexico, 1531-1570*, University of California Press, Berkeley, 1958.
- Boyer, Richard, "Women, La Mala Vida, and the Politics of Marriage", en Ascunción Lavrin, *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*, University of Nebraska Press, Lincoln y Londres, 1989, pp. 252-286.
- Brading, D.A., "La devoción católica y la desviación en el México borbónico", ponencia en el coloquio Manifestaciones Religiosas en el Mundo Colonial Americano, Tlaxcala, México, 1-6 de abril de 1990.
- , *Haciendas and Ranchos in the Mexican Bajío: Leon, 1700-1860*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.
- , *Mineros y comerciantes en el México borbónico, 1763-1810*, trad. de Roberto Gómez, FCE, México, 1975.
- Brass, W., y K. H. Hill, "Estimación de la mortalidad adulta a partir de información sobre orfandad", en *Métodos para estimar la fecundidad y la mortalidad en poblaciones con datos limitados*, Selección de trabajos de William Brass, CELADE, núm. 14, serie E, Santiago de Chile, 1974.
- Bronner, Fred, "Urban Society in Colonial Spanish America: Research Trends", *Latin American Research Review*, vol. XXI, 1986, pp. 7-73.
- Burguière, André, "De Malthus à Max Weber: le mariage tardif et l'esprit d'entreprise", *Annales, E S C*, núm. 4-5, 1972.
- , "Les structures familiales. Pour une typologie des formes d'organisation domestique", *Annales, E S C*, núm. 3, mayo-junio de 1986.
- Burkholder, M.A., "The Council of the Indies in the Late Eighteenth

- Burkholder, M.A., "The Council of the Indies in the Late Eighteenth Century: A New Perspective", *Hispanic American Historical Review*, núm. 3, vol. 56, agosto de 1976.
- Burkholder, M. A. y L. L. Johnson, *Colonial Latin America*, Oxford University Press, Nueva York-Oxford, 1990.
- Cabrera y Quintero, Cayetano de, *Escudo de armas de México, escrito por el presbítero Cayetano de Cabrera y Quintero para conmemorar el final de la funesta epidemia de matlazáhuatl que asoló a la Nueva España entre 1736 y 1738*, edición facsimilar, Instituto Mexicano del Seguro Social, México, 1981.
- Calvo, Thomas, *Acatzingo: demografía de una parroquia mexicana*, INAH, México, 1973.
- , "Families mexicaines au XVII siècle: une tentative de reconstitution", *Annales de Démographie Historique*, éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, 1984.
- , "Matrimonio, iglesia y sociedad en el occidente de México: Zamora (siglos XVII y XIX)", ponencia presentada en el Coloquio de Historia de la familia, El Colegio de México, 30 y 31 de octubre de 1989.
- , "The Warmth of the Hearth: Seventeenth-Century Guadalajara Families", en Asunción Lavrin, *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*, University of Nebraska Press, Lincoln/Londres, 1989, pp. 287-312.
- Carrera Stampa, Manuel, *Los gremios mexicanos*, EDIAPSA, México, 1954.
- Castañeda, Carmen, "La formación de la pareja y el matrimonio", trabajo presentado en el Coloquio de Historia de la familia, El Colegio de México, 30 y 31 de octubre de 1989.
- Chance, John K., *Razas y clases de la Oaxaca colonial*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1978.
- Chaunu, Pierre, *Histoire et science sociale*, SEDES, París, 1983.
- , *La mort à Paris*, Fayard, París, 1978.
- Cook, S., y W. Borah, *Essays in Population History, Mexico and the Caribbean*, vols. 1 y 2, *Mexico and California*, vol. 3, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, 1970, 1974, 1979.
- Cooper, Donald, B., *Epidemic Disease in Mexico City 1761-1813*, Austin, Texas, 1965.
- , *Las epidemias en la ciudad de México, 1761-1813*, trad. de Roberto Gómez, IMSS (Colección Salud y Seguridad Social, Serie Historia), México, 1980.
- Concilio Provincial Mexicano*, publicado por Mario Galván Rivera, Eugenio Meillafort y Cía., México, 1859.
- Concilio Provincial Mexicano IV Celebrado en la Ciudad de México el Año de 1771*, Imprenta de la Escuela de Artes, Querétaro, 1898.

- Leal Ciudad de México*, 2 vols., edición facsimilar de la de José de Hoyal de 1769, Imprenta del agua, México, 1891.
- Cortina Portilla, Manuel, *Algo sobre la plata en México en el siglo XVIII*, Grupo Consa, México, 1986.
- Cramaussel, Chantal, "Haciendas y mano de obra en la Nueva Vizcaya del siglo XVII. El curato de Parral", ponencia presentada en el Congreso de americanistas, Amsterdam, 1988.
- , "Indios bajo el régimen colonial en la frontera norte. Demografía de la misión del valle de San Bartolomé en el siglo XVII", ponencia presentada en el 3er. Congreso Internacional de Historia Regional Comparada, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Ciudad Juárez, 24-26 de abril de 1991.
- Cruz, sor Juana Inés de la, *Obras completas*, edición, prólogo y notas de Alfonso Méndez Plancarte, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1951-1957, 4 vols. II vol. 1952.
- Davis, Natalie Z., *El regreso de Martín Guerre*, trad. de Helena Rotés, Antoni Bosch editor, Barcelona, 1984.
- De la Torre Villar, Ernesto y R. Navarro, *Testimonios históricos guadalupanos*, FCE, México, 1982.
- Del Pantá, L., y M. Livi Bacci, "Cronologie, intensité et diffusion des crises de mortalité en Italie: 1600-1850", *Population*, 32, número especial, 1977, pp. 401-445.
- Del Paso y Troncoso, Francisco, *Papeles de Nueva España*, 9 vols., Sucesores de Rivadeneyra, Madrid, 1905.
- , "Descripción del Arzobispado de México, compilada por fray Bartolomé de Ledesma, OSD", en Del Paso y Troncoso, vol. 3, 1905.
- Delumeau, Jean, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, PUF, París, 1971.
- , *Un chemin d'histoire, chrétienté et christianisation*, Fayard, París, 1981.
- , *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Fayard, París, 1983.
- , *L'avue et le pardon. Histoire de la confession, (XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Fayard, París, 1990.
- , *La peur en Occident*, Fayard, París, 1978. Traducción castellana en Taurus, Madrid, 1989.
- , *Naissance et affirmation de la Réforme*, 4a. ed., PUF, París, 1981.
- , *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Fayard, París, 1989.
- Diccionario Porrúa de Historia, Biografía y Geografía de México*, 2 vols., Porrúa, México, 1986.
- Dubert García, Isidro, *Los comportamientos de la familia urbana en la Galicia del Antiguo Régimen. El ejemplo de Santiago de Compostela*

- en el siglo XVIII*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1987.
- , “Los comportamientos sexuales premaritales en la sociedad gallega del Antiguo Régimen”, ponencia en el Congreso de Ciencias Históricas, Madrid, 1990.
- Dufrancatel, Christiane, *et al.*, *L'Histoire sans qualités*, éditions Galilée, París, 1979.
- Dupâquier, Jacques, *Introduction a la démographie historique*, Gamma, París, 1979.
- , (dirigido por), *Histoire de la population Française*, t. II, “De la Renaissance a 1789”, PUF, París, 1988, 601 p.
- , y M. Dupâquier, *Histoire de la démographie*, Librairie Académique Perrin, París, 1985.
- Dupont, Florence, “Pestes d'hier et d'aujourd'hui”, en *Histoire, Economie et Société*, 4/1984, París, pp. 511-524.
- Epítome de las obligaciones y constituciones de la congregación del Espíritu Santo y Nuestra Señora de los Dolores, por los que están en pecado mortal, fundada en su capilla; cita en la parrochia de Santa Caharina Virgen y Mártir de esta ciudad*, imprenta de Juan José Guillena Carrasco, México, 1712.
- Estatutos del Venerable Cabildo de la Santa Iglesia Catedral Metropolitana de México*, Residencia Arzobispal, México, 1941.
- Estatutos que deberán observar todos los hermanos de la Venerable Tercera Orden de N.S.P. San Francisco de México..*, impreso propiedad del padre José Martín de Rivera.
- Esteyneffer, Juan de, *Florilegio medicinal...* [1712], 2 tomos, Academia Nacional de Medicina, México, 1970.
- Farge, Arlette, “Familias, el honor y el secreto”, en Ariès-Duby, *Historia de la vida privada*, 5 vols., trad. de Francisco Pérez Gutiérrez, Taurus, Madrid, 1989.
- , “L'histoire ébruitée, les femmes dans la société pré-révolutionnaire parisienne”, en Christiane Dufrancatel *et al.*, *L'Histoire sans qualités*, éditions Galilée, París, 1979.
- Fauve-Chamoux, Antoinette, “The Importance of Women in an Urban Environment: The Example of Rheims Household at the Gegining of the Industrial Revolution”, en Richard Wall y Peter Laslett, *Family forms in Historic Europe*, Cambridge University Press, Nueva York/Londres, 1983.
- Fernández de Lizardi, José Joaquín, *Obras (IX-Novelas)*, 2 vols., Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1982.
- , “El Periquillo Sarniento”, en *Obras Completas*, UNAM, México, 1982.

- Flandrin, Jean-Louis, "Contraception mariage et relations amoureuses dans l'Occident Chrétien", *Annales, E S C*, núm. 3, mayo-junio de 1969.
- , "Mariage tardif et vie sexuelle: discussions et hypothèses de recherche", *Annales, E S C*, núm. 6, 1972, pp. 1351-1379.
- , "Mariage et vie sexuelle", *Annales, E S C*, núm. 6, noviembre-diciembre de 1972.
- , *Los orígenes de la familia moderna*, trad. de M. Aurelio Galmarini, Crítica/Grijalbo, Barcelona, 1979.
- Florescano, E., *Precios del matz y crisis agrícolas en México (1708-1810)*, El Colegio de México, México, 1969.
- Florescano, E., y Elsa Malvido (comps.), *Ensayos sobre la historia de las epidemias en México*, 2 vols., IMSS, México, 1982.
- Fonseca, Fabián de, y Carlos Urrutia, *Historia general de la Real Hacienda*, VI vols., imprenta de Vicente García Torres, México, 1849-1853.
- Gazetas de México*, 3 vols., intr. de Francisco González, Conдумex, México, 1986.
- Galloway, P. R., "Annual variations in deaths by age, deaths by cause, prices, and weather in London 1670 to 1830", *Populations Studies*, 39, 1985, pp. 487-505.
- , "Basic patterns in annual variations in fertility, nuptiality, mortality, and prices in preindustrial Europe", *Population Studies*, 42, 1988, pp. 275-303.
- , "Differentials in demographic responses to annual price variations in prerevolutionary France. A comparison of rich poor areas in Rouen, 1681 to 1787", *European Journal of Population*, 2, 1986, pp. 269-305.
- , "Modelos básicos de variaciones anuales de la fecundidad, la nupcialidad, la mortalidad y los precios en la Europa preindustrial", *Boletín de la Asociación de Demografía Histórica*, Madrid, año VI, núm. 3, 1988, pp. 5-51.
- , "Populations, prices, and weather in preindustrial Europe", tesis de doctorado, Graduate Group in Demography, Universtiy of California, Berkeley, 1987.
- Ganster, Paul, "Miembros de los cabildos eclesiásticos y sus familias en Lima y la ciudad de México en el siglo XVIII", ponencia presentada en el Coloquio de Historia de la familia, El Colegio de México, 30 y 31 de octubre de 1989.
- Garavaglia, J. C. y J. C. Grosso, "Marchands, hacendados et paysans à Tepeaca. Un marché local mexicain à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle", *Annales, E S C*, núm. 3, mayo-junio de 1989, pp. 553-580.
- García, Clara, "Sociedad, crédito y cofradía en la Nueva España a fines de la época colonial: el caso de Nuestra Señora de Aránzazu", *Historias*, núm. 3, México, enero-marzo de 1983, pp. 53-68.

- García Pimentel y Elguero, Luis, *Descripción del Arzobispado de México, hecha en 1570 y otros documentos*, J. Joaquín Terrazas e hijos, México, 1897.
- Garner, Richard L., "Problèmes d'une ville minière mexicaine à la fin de l'époque coloniale: prix et salaires à Zacatecas (1760-1821)", *Cahiers des Amériques Latines*, 6, 1972.
- , "Price Trends in Eighteenth-Century Mexico", *Hispanic American Historical Review*, 65, 2, 1985, pp. 279-325.
- Garibay Álvarez, Jorge, "Estructuras y fuentes eclesiásticas en el patrimonio documental nacional", ponencia en el coloquio Manifestaciones Religiosas en el Mundo Colonial Americano, Tlaxcala, México, 1-6 de abril de 1990.
- Gemelli Carreri, Giovanni F., *Viaje a la Nueva España*, UNAM, México, 1976.
- Gibson, Charles, *The Aztecs under Spanish Rule. A History of the Indians of the Valley of Mexico, 1519-1810*, Stanford University Press, Stanford, 1964.
- , *Los aztecas bajo el dominio español 1510-1810*, trad. de Julieta Campos, 9a. ed., Siglo XXI, México, 1986.
- Giraud, François, *Mujeres y familia en Nueva España*, trabajo presentado en el Programa Interdisciplinario de Estudios sobre la Mujer-El Colegio de México, México, 1984.
- , "Le viol au Nouvelle Espagne", *Annales, ESC*, mayo-junio de 1986.
- Gonzalbo, Pilar, "La casa de niños expósitos de la ciudad de México, una fundación del siglo XVIII", *Historia Mexicana*, núm. 3, vol. XXXI, enero-marzo de 1982, pp. 409-430.
- , *La educación popular de los jesuitas*, Universidad Iberoamericana, México, 1989.
- , "Familias novohispanas, Ilustración y Despotismo", ponencia en el Congreso de Ciencias Históricas, Madrid, 1990, en *50 años de historia en México*, Publicación conmemorativa del cincuentenario del Centro de Estudios Históricos, vol. I, El Colegio de México, 1991, pp. 119-138.
- , *Historia de la educación en la época colonial. El mundo indígena*, El Colegio de México, México, 1990.
- , *Las mujeres de la Nueva España. Educación y vida cotidiana*, El Colegio de México, México, 1987.
- , "Tradición y ruptura en la educación femenina del siglo XVI", trabajo presentado en el Programa Interdisciplinario de Estudios sobre la Mujer-El Colegio de México, México, 1984.
- González-Angulo, Jorge, *Artesanado y ciudad a finales del siglo XVIII*, SEP/FCE, 80/49, México, 1983.

- González Obregón, Luis, *México viejo*, Patria, México, 1980.
- Goubert, J. P., "Le phénomène épidémique en Bretagne à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle (1770-1787)", en *Médecins, climat et épidémies à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle*, École Pratique des Hautes Études-Sorbonne (Civilisations et Sociétés, 29), París, 1972.
- Grajales, Agustín, "Hogares de la villa de Atlixco a fines de la Colonia: estados, calidades y ejercicios de sus cabezas", en Gonzalbo, 1990, *Familias Novohispanas...*, pp. 325-344.
- Guijo, Gregorio Martín, *Diario, 1648-1664*, ed. y pról. de Manuel Romero de Terreros, 2 vols., Porrúa, México, 1952.
- Gutiérrez, Ramón A., *When Jesus came, the Corn Mothers went away. Marriage, Sexuality, and Power in New Mexico, 1500-1846*, Stanford University Press, Stanford, 1991.
- Greenow, Linda, "Marriage Patterns and Regional Interaction in Late Colonial Nueva Galicia", en Robinson, David J., *Studies in Spanish America Population History*, Westview, Boulder, Colorado, 1981, pp. 119-148.
- Hajnal, John, "Age at Marriage and Proportions Marrying", *Populations Studies*, vol. 7-8, Cambridge, 1954, pp. 111-136.
- , "European Marriage Patterns in Perspective" en Glass-Evesley, ed., *Population in History*, Londres, 1965, pp. 100-143.
- Henry, Louis, *Perspectivas demográficas*, trad. de Armando Sáez, ed. Vicens-Vives, España, 1971.
- Hoberman, Louisa S., "Merchants in Seventh-Century Mexico City: A Preliminary Portrait", *Hispanic American Historical Review*, núm. 1, vol. 57, febrero de 1977.
- Hoberman, Louisa S. y S. Socolow, *Cities and Society in Colonial Latin America*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1986.
- Ita y Parra, Bartolomé, *Los pecados, única causa de las pestes. Sermón moral...*, Imprenta de Antonio Marín, Madrid, 1740.
- Jarquín, María Teresa, *Formación y desarrollo de un pueblo novohispano: Metepec en el valle de Toluca*, El Colegio Mexiquense, México, 1990.
- Kicza, John E., *Empresarios coloniales. Familias y negocios en la ciudad de México durante los Borbones*, FCE, México, 1986.
- , "The Great Families of Mexico: Elite Maintenance and Business Practices in Late Colonial Mexico City", *Hispanic American Historical Review*, núm. 3, vol. 62, agosto de 1982.
- Kuethé, Allan y Douglas Inglis, "Absolutism and Enlightened Reform: Charles III, The Establishment of the Alcabala, and Commercial Reorganization in Cuba", *Past and Present, a Journal of History Studies*, núm. 109, Oxford, Inglaterra, noviembre de 1985.
- Kuznesof, Elizabeth A., "The Role of the Merchants in the Economic



- Development of São Paulo, 1765-1850", *Hispanic American Historical Review*, núm. 4, vol. 60, noviembre de 1980.
- Ladd, Doris M., *La nobleza mexicana en la época de la Independencia, 1780-1826*, FCE, México, 1984.
- Laslett-Oosterveen *et al.*, *Bastardy and its Comparative History*, E. Arnold ed., Londres, 1980.
- Lavrín, Asunción, "La Congregación de San Pedro — una cofradía urbana del México colonial —, 1604-1730", *Historia Mexicana*, 1980, pp. 562-601.
- (ed.), *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*, University of Nebraska Press, Lincoln/Londres, 1989.
- , "Sexuality in Colonial Mexico: A Church Dilemma", en *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*, University of Nebraska Press, Lincoln/Londres, 1989, pp. 47-95.
- Lebrun, François, "Les crises démographiques en France aux xvii<sup>e</sup> et xviii<sup>e</sup> siècles", *Annales, ESC*, 35, 2, 1980, pp. 205-243.
- , *Les hommes et la mort en Anjou aux 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècles. Essai de démographie et de psychologie historiques*, Mouton, París, 1971.
- Lee, R. D., "Population dynamics of human and other animals", *Demography*, 24, 2, 1987, pp. 443-465.
- , "Short-term variation vital rates, prices and weather", en E. A. Wrigley y R. S. Schofield, *The Population History of England 1541-1871. A Reconstruction*, Harvard University Press, Cambridge, 1981, pp. 356-401.
- Le Goff, Jacques, *El nacimiento del purgatorio*, trad. de Francisco Pérez Gutiérrez, Taurus, Madrid, 1981.
- Le Roy Ladurie, E., "L'aménorrhée de famine (xvii<sup>e</sup>-xx<sup>e</sup> siècles)", *Annales, ESC*, 24, 6, 1969, pp. 1589-1601.
- , *Montaillou. The Promised Land of Error*, trad. de Barbara Bray, Vintage Books, Nueva York, 1979.
- Linati, Claudio, *Trajes civiles, militares y religiosos de México* [1828] int. est. y trad. de Justino Fernández, Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM, pról. de Manuel Toussaint, México, 1956.
- Lira, Andrés, "Letrados y analfabetas en los pueblos de indios de la ciudad de México: la historia como alegato para sobrevivir en la sociedad política", en Segundo simposio de Historia de las Mentalidades, "La memoria y el olvido", Dirección de Estudios Históricos, INAH, México, 1985, pp. 61-75.
- , "Por una ciudad sin perros", *Diálogos*, núm. 5 (77), vol. 13, septiembre-octubre de 1977, El Colegio de México, México, pp. 4-8.
- , *Comunidades indígenas frente a la ciudad de México: Tenochtitlan y Tlatelolco, sus pueblos y barrios, 1812-1919*, El Colegio de México-El Colegio de Michoacán, México, 1983.

- Lombardo de Ruiz, Sonia, *La Ciudadela, ideología y estilo en la arquitectura del siglo XVIII*, Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM (Cuadernos de Historia del Arte, núm. 10), México, 1980.
- Love, Edgar F., "Marriage Patterns in Persons of African Descent in a Colonial Mexico City Parish", *Hispanic American Historical Review*, vol. 51, núm. 1, febrero de 1971, pp. 79-91.
- Machuca Díez, A., *Los sacrosantos concilios de Trento y Vaticano en latín y castellano*, Imprenta de R. Bouret, Madrid, 1903.
- Margadant, Guillermo, *La familia en el derecho novohispano*, trabajo presentado en el Coloquio de Historia de la familia, El Colegio de México, 30 y 31 de octubre de 1989.
- Marroquín, José María, *La ciudad de México*, Jesús Medina (ed.), 3 vols., edición facsimilar, México, 1969.
- Martin, Cheryl E., *Rural Society in Colonial Morelos*, University of New Mexico press, Albuquerque, 1985.
- McCaa, Robert, "Calidad, Clase and Marriage in Colonial Mexico: The Case of Parral, 1788-1790", *Hispanic American Historical Review*, núm. 3, vol. 64, agosto de 1984.
- , "La viuda viva del México Borbónico: sus voces, variedades y vejaciones", en Gonzalbo, *Familias novohispanas...*, 1990, pp. 299-324.
- , *Women's Position, family and fertility decline in Parral (Mexico), 1777-1930*, iusspp Women's Position and Demographic Change in the Course of Development, Asker, Oslo, 15-18 de junio de 1988.
- McFarlane, Anthony, "The 'Rebellion of the Barrios': Urban Insurrection in Bourbon Quito", *Hispanic American Historical Review*, núm. 2, vol. 69, mayo de 1989.
- Meuvret, J., "Les crises de subsistences et la démographie d'Ancien Régime", *Population*, 1, 1946, pp. 643-650.
- Meyer, J., "Le personnel médical en Bretagne à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle", en J. P. Desaive et al., *Médecins, climat et épidémies à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle*, École Pratique des Hautes Études-Sorbonne (Civilisations et Sociétés, 29), Paris, 1972.
- Migne, Jacques Paul, *dictionnaire hagiographique ou vies des Saints et des bienheureux...*, 2 t., Migne éditeur, Paris, 1848-1865.
- Mitterauer, Michael y Sieder Reinhard, *The European Family*, The University of Chicago Press, Chicago, 1982.
- Millares Carlo, Agustín, *Cuatro estudios bibliográficos mexicanos*, FCE, México, 1986.
- Molina, Alonso de, *Confesionario mayor en lengua mexicana [1596]*, Instituto de Investigaciones Bibliográficas-UNAM, México, 1975.
- Montes de Oca y Obregón, Ignacio, *Obras pastorales y oratorias*, Imprenta de Ignacio Escalante, México, 1904.

- Moreno de los Arcos, Roberto, "Los territorios parroquiales de la ciudad arzobispal, 1325-1981," *Gaceta oficial del Arzobispado de México*, vol. XXII, México, septiembre-octubre de 1982, pp. 152-173.
- Morin, Claude, *Santa Inés Zacatelco...*, INAH, México, 1973.
- Morse, Richard, *Las ciudades latinoamericanas*, SepSetentas, México, 1973.
- Muriel, Joerger, "The Structure of the Hospital System in France in the Ancien Régime", *Annales, E S C*, septiembre-octubre de 1977, pp. 1025-1051.
- Muriel, Josefina, "La transmisión cultural en la familia criolla", trabajo presentado en el Coloquio de Historia de la familia, El Colegio de México, 30 y 31 de octubre de 1989.
- Navarro y Noriega, Fernando, *Memoria sobre la población del reino de Nueva España*, impreso en la oficina de don Juan Bautista de Arizpe, México, 1820.
- Nazzari, Muriel, "Parents and Daughters: Chance in the Practice of Dowry in Sao Paolo (1600-1770)," *Hispanic American Review*, núm. 4, vol. 70, noviembre de 1990.
- Noonan, John T., *Contraception. A History of its Treatment by Catholic Theologians and Canonists*, Harvard University Press, Cambridge, 1965.
- Obrégón, Gonzalo, "Bosquejo histórico de la plaza de Santa Catarina Mártir", conferencia dictada en la Sala de Actos del Museo de la Ciudad de México, mayo de 1967.
- Orozco y Berra, Manuel, "Historia de la ciudad de México, desde su fundación hasta 1854", selección de artículos publicados en el *Diccionario Universal de Historia y Geografía*, SepSetentas, vol. 112, México, 1973.
- Ortega Berruguete, "Matrimonio, fecundidad y familia en el País Vasco a fines de la Edad Moderna", *Boletín de la Asociación de Demografía Histórica*, año VI, núm. 2, Madrid, 1988.
- Ortega y Pérez Gallardo, Ricardo, *Historia genealógica de las familias más antiguas de México*, imprenta de A. Carranza, México, 1908.
- Ortega, S. (comp.), *Familia y sexualidad en Nueva España*, FCE, México, 1980.
- Ouweneel, Arijand Catrien, "The Economic Cycle in Bourbon Central Mexico: A Critique of the 'Recaudación del diezmo líquido en pesos'", *Hispanic American Historical Review*, núm. 3, vol. 69, 1989.
- O'Gorman, Edmundo, "Sobre los inconvenientes de vivir los indios en el centro de la ciudad", *Boletín del Archivo General de la Nación*, tomo IX, enero-marzo, de 1938, AGN, México.
- Panegírico a la vida y glorioso martirio de la ínclita mártir Santa Catarina*

- [...] escrito por un devoto suyo..., Herederos de la viuda de Miguel Ribera, México, 1716, BN 612 Lafragua.
- Payno, Manuel, *Los bandidos de Rto Frío*, ed. y pról. de Antonio Castro Leal, 5 tomos, Porrúa, México, 1945.
- Pérez Moreda, V., *Las crisis de mortalidad en la España interior, siglos XVI-XIX*, Madrid, Siglo XXI, 1980.
- , “Matrimonio y familia. Algunas consideraciones sobre el modelo matrimonial español en la Edad Moderna”, *Boletín de la Asociación de Demografía Histórica española*, Madrid, año IV, núm. 1, marzo de 1986.
- , “Respuestas demográficas ante la coyuntura económica de la España rural del Antiguo Régimen”, *BADEH*, año VI, núm. 3, 1988, pp. 81-117.
- Pérez Moreda, V. y D. S. Reher (eds.), *Demografía histórica en España*, Ediciones El Arquero, Madrid, 1988.
- Peter, Jean-Pierre, “Malades et maladies à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle”, *Annales, ESC*, julio-agosto de 1967, pp. 711-751.
- Phelan, John L., *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*, University of California, Berkeley, Los Ángeles, 1956.
- Powell, T.G., “Priests and Peasants in Central México: Social Conflict During ‘La Reforma’”, *Hispanic American Historical Review*, núm. 1, vol. 57, febrero de 1977.
- Rabell R., Cecilia A., “Estructuras de la población y características de los jefes de los grupos domésticos en la ciudad de Antequera (Oaxaca)”, ponencia presentada en el Coloquio de Historia de la familia, El Colegio de México, 30 y 31 de octubre de 1989.
- , *El patrón de nupcialidad de una parroquia rural novohispana*, San Luis de la Paz, Conacyt, México, 1978.
- , “La población novohispana a la luz de los registros parroquiales”, tesis de maestría, Centro de Estudios Demográficos y de Desarrollo Urbano, El Colegio de México, 1980.
- Ramírez del Castillo, Pedro, *Sermón de la esclarecida virgen y mártir Santa Catarina que en la oposición a la canongía magistral de la Santa Iglesia de Valladolid predicó...*, Herederos de la viuda de Francisco Rodríguez, México, 1701.
- Reher, D. S., “Fluctuaciones económicas y comportamiento demográfico en la España urbana”, *BADEH*, año VI, núm. 3, 1988, pp. 51-80.
- , “Coyunturas económicas y fluctuaciones demográficas en México durante el siglo XVIII”, Congreso de Historia de la Población en América Latina, Ouro Preto, Brasil, 1989.
- Richards, T., “Weather Nutrition and the Economy: Short-run Fluctuations in Births, Deaths and Marriage, France 1740-1909”, *Demography*, 20, 2, 1983, pp. 197-212.

- Rípodas Ardanaz, D., *El matrimonio en Indias. Realidad social y regulación jurídica*, FECC, Buenos Aires, 1977.
- Rituale romanum*, Real Imprenta de la Gazeta, Madrid, 1775. (Edición facsimilar de la publicada en 1614 por Paulo V.)
- Robinson, David J., *Research Inventory of the Mexican Collection of Colonial Parish Registers*, University of Utah Press, Salt Lake City, 1980.
- Robles, Antonio de, *Diario de sucesos notables, 1665-1703*, ed. y pról. de Antonio Castro Leal, 3 vols., Porrúa, México, 1946.
- Ros, Ma. Amparo, "La fábrica de tabaco en México. Siglo XIX", *Investigaciones sobre la historia de la ciudad de México II*, Seminario de Historia Urbana, Dirección de Estudios Históricos-INAH, México, 1975.
- , "La Real Fábrica de Tabaco: ¿un embrión del capitalismo?", *Historias*, núm. 10, julio-septiembre de 1985.
- , "Padrón de indios tributarios de la Real Fábrica de Tabaco", Seminario de Historia Urbana, Dirección de Estudios Históricos-INAH, México, 1975.
- Rowland, Robert, "Sistemas matrimoniales en la Península Ibérica siglos XVI-XIX: Una perspectiva regional", en V. Pérez Moreda y D. S. Reher (eds.), *Demografía histórica en España*, Ediciones El Arquero, Madrid, 1988, pp. 39-55.
- Rubio y Salinas, Manuel José (arzobispo), *Arancel de derechos parroquiales... Herederos de la viuda de José Bernardo Hogal*, México, 1757.
- , *Edicto [...] autorizando a los párrocos de su diócesis para que concedan indulgencia plenaria en la hora de la muerte*, Herederos de la viuda de José Bernardo Hogal, México, 1754.
- Scardaville, Michael C., "Alcohol Abuse and Tavern Reform in Late Colonial México City", *Hispanic American Historical Review*, núm. 4, vol. 60, noviembre de 1980.
- Schwaller, Frederick, "La identidad sexual: familia y mentalidades a fines del siglo XVI", ponencia presentada en el Coloquio de Historia de la familia, El Colegio de México, 30 y 31 de octubre de 1989.
- Segundo Simposio de Historia de las Mentalidades*, La memoria y el olvido, Dirección de Estudios Históricos, INAH, México, 1985.
- Sedano, Francisco, *Noticias de México*, 3 vols., nota de Joaquín Fernández de C., Departamento del Distrito Federal (Colección Metropolitana), México, 1974.
- Seed, Patricia, "Social Dimensions of Race: Mexico City, 1753", *Hispanic American Historical Review*, núm. 4, vol. 62, noviembre de 1982.
- , "The Church and the Patriarcal Family: Marriage conflicts in 17th and 18th Century Mexico", *Journal of Family History*, 10, 1985, pp. 284-293.

- , *To Love, Honor and Obey in Colonial Mexico. Conflicts over Marriage Choice, 1574-1821*, Stanford University Press, Stanford, 1988.
- Seminario de Historia Urbana, *Investigaciones sobre la historia de la ciudad de México*, Dirección de Estudios Históricos-INAH, México, 1974.
- Seminario de Historia Urbana, *Investigaciones sobre la historia de la ciudad de México II*, Dirección de Estudios Históricos-INAH, México, 1976.
- Socolow, Susan Migden, "Acceptable Partners: Marriage Choice in Colonial Argentina, 1778-1810" en A. Lavrin, *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*, University of Nebraska Press, Lincoln/Londres, 1989, pp. 209-252.
- , "Marriage, Birth, and Inheritance: The Merchants of Eighteenth-Century Buenos Aires", *Hispanic American Historical Review*, núm. 3, vol. 60, agosto de 1980.
- Sosa, Francisco, *Biografías de mexicanos distinguidos*, ed. de la Secretaría de Fomento, México, 1884.
- SPP, *Primer censo de la ciudad de México de 1790*, SPP, México, 1977.
- Smith, R.M., "Discontinuidades cronológicas y continuidades geográficas en la demografía de la Europa Medieval: implicaciones de algunas investigaciones recientes", en V. Pérez Moreda y D. S. Reher (es.), *Demografía histórica en España*, Ediciones El Arquero, Madrid, 1988, pp. 55-72.
- Stanley, J. Stein, "Bureaucracy and Business in the Spanish Empire, 1759-1804: Failure of a Bourbon Reform in Mexico and Peru", *Hispanic American Historical Review*, núm. 1, vol. 61, febrero de 1981.
- Staples, Anne, "La lucha por los muertos", *Diálogos*, núm. 5 (77), vol. 13, septiembre-octubre de 1977, pp. 15-21.
- , "El abuso de las campanas en el siglo pasado", *Historia Mexicana*, núm. 2, vol. XXVII, El Colegio de México, México, octubre-diciembre de 1977, pp. 177-195.
- Sumario de las muchas, y grandes indulgencias, concedidas por los Summos Pontífices de la Cofradía de la Cinta de N.P.S. Augustín...*, reimpresso por la Imprenta de la Bibliotheca Mexicana, México, 1762.
- Swann, Michael M., "The Spatial Dimensions of a Social Process: Marriage and Mobility in Late Colonial Northern Mexico", en David Robinson (ed.), *Social Fabric and Spatial Structure in Colonial Latin America*, Syracuse University, 1979, pp. 117-180.
- Sweet, D. G. y G. B. Nash, *La lucha por la supervivencia en la América Colonial*, trad. de David Huerta y J. José Utrilla, FCE, México, 1987.
- Taylor, William B., "The Virgin of Guadalupe in New Spain: An Inquiry

- into the Social History of Marian Devotion", *American Ethnologist*, núm. 1, vol. 14, febrero de 1987, pp. 9-33.
- , *Drinking, Homicide, and Rebellion in Colonial Mexican Villages*, Stanford University Press, 1979 (versión en español del FCE, México, 1987).
- , *Magistrates of the Sacred: Priests and Parishoners in Eighteenth-Century Mexico* (en prensa).
- Torales, Cristina, "La familia Yraeta, Yturbe e Ycaza", ponencia presentada en el Coloquio de Historia de la familia, El Colegio de México, 30 y 31 de octubre de 1989.
- Tovar de Teresa, Guillermo, *La Ciudad de los Palacios: crónica de un patrimonio perdido*, t. II, Espejo de Obsidiana, México, 1991.
- Tutino, John, *From Insurrection to Revolution in Mexico. Social Bases of Agrarian Violence, 1750-1940*, Princeton University Press, Princeton, 1986.
- Twinam, Ann, "Honor, Sexuality, and Illegitimacy in Colonial Spanish America", en Asunción Lavrín, *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*, University of Nebraska Press, Lincoln/Londres, 1989, pp. 118-155.
- Urquidi, María, "Formación y transformación de la familia Urquidi de Chihuahua", ponencia presentada en el Coloquio de Historia de la familia, El Colegio de México, 30 y 31 de octubre de 1989.
- Valdés, Denis, "The Decline of the Sociedad de Castas in Mexico City", tesis de doctorado, Universidad de Michigan, Michigan, 1978.
- Valdés, José Francisco, *Novena a la Preciosísima Sangre de Nuestro Señor Jeuscristo*, México, 1788, reimpresso en la imp. de Felipe Zúñiga y Ontiveros.
- Valle-Arizpe, Artemio de, *Historia, tradiciones y leyendas de las calles de México*, Ed. Diana, México, 1978.
- Vallebueno, Miguel, "Demografía en el valle de Santiago Papasquiaro (1643-1743)", ponencia en el 3er. Congreso Internacional de Historia Regional Comparada, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Ciudad Juárez, Chihuahua, 24-26 de abril de 1991.
- Van Young, Eric, "Conflict and Solidarity in Indian Village Life", *Hispanic American Historical Review*, núm. 1, vol. 64, febrero de 1984.
- , "Islands in the Storm: Quiet Cities and Violent Countrysides in the Mexican Independence Era", *Past and Present*, num. 118, febrero de 1988, pp. 130-155.
- , "Recent Anglophone Scholarship on Mexico and Central America in the Age of Revolution (1750-1850)", *Hispanic American Historical Review*, núm. 4, vol. 65, noviembre de 1985.
- , "Urban Market and Hinterland: Guadalajara and its Region in

- the Eighteenth Century", *Hispanic American Historical Review*, núm. 4, vol. 59, noviembre de 1979.
- Vázquez V., Irene, "Los habitantes de la ciudad de México vistos a través del censo del año de 1753", tesis de maestría en Historia, El Colegio de México, México, 1975.
- Velasco, Alfonso A., *Exaltación de la Divina Misericordia en la Renovación de la Imagen de Cristo...*, Imprenta de los Herederos de Jáuregui, México, 1790.
- Vega, Pedro de la, *La Rosa de Alejandría, flores humanas y divinas letras, Santa Catalina, virgen regia, doctora ilustre, mártir ínclita, virtudes de su vida y triunfos de su muerte*, Imprenta de Francisco Rodríguez Lupercio, México, 1672.
- Vera, Hipólito (comp.), *Colección de documentos eclesiásticos de México, o sea antigua y moderna legislación de la iglesia mexicana*, 3 vols., Imprenta del Colegio Católico, Amecameca, México, 1887.
- , *Itinerario Parroquial del Arzobispado de México*, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, México, 1981.
- Viera, Juan de, *Compendiosa narración de la ciudad de México*, pról. y notas de Gonzalo Obregón, Ed. Guaranía, México/Buenos Aires, 1952.
- Villarroel, Hipólito, *Enfermedades políticas que padece la capital de esta Nueva España en casi todos los cuerpos de que se compone y remedios que se le deben aplicar para su curación si se quiere que sea útil al rey y al público*, Porrúa (Colección Tlahuicole, núm. 2), México, 1979.
- Villa-Señor y Sánchez, José A., *Suplemento al Teatro Americano (La ciudad de México en 1755)*, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, México, 1980.
- Viqueira A., Juan Pedro, "Matrimonio y sexualidad en los confesionarios en lenguas indígenas", *Cuicuilco*, num. 12, 1984.
- , "El sentimiento de la muerte en el México ilustrado del siglo XVIII a través de dos textos de la época", *Relaciones*, num. 5, El Colegio de Michoacán, Zamora, 1981.
- , *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante los Borbones*, FCE, México, 1987.
- Vovelle, Michel, *Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Gallimard, París, 1974.
- , *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Seuil, París, 1978.
- Vries, Juan de, *La urbanización de Europa 1500-1800*, Crítica, Barcelona, 1987.
- Wall, Richard, "The Composition of Households in a Population of 6 to 10 Women: south-east Bruges in 1814", en Richard Wall y Peter



- Laslett, *Family forms in historic Europe*, Cambridge University Press, Nueva York/Londres, 1983.
- Ward, Henry George, *México en 1827*, trad. de Ricardo Haas, FCE, México, 1981.
- Webre, Stephen, "Water and Society in Spanish American City: Santiago de Guatemala, 1555-1773", *Hispanic American Historical Review*, núm. 1, vol. 70, febrero de 1990.
- Wrigley, E. A., *Historia y población. Introducción a la demografía histórica*, trad. de José Juan Toharia, Crítica/Grijalbo, Barcelona, 1985.
- Wrigley, E. A. y R. S. Schofield, *The Population History of England, 1541-1871. A Reconstruction*, Harvard University Press, Cambridge, 1981.

Este libro se terminó de imprimir en julio de 1992 en los TALLERES GRÁFICOS DE LA NACIÓN, Canal del Norte No. 80, C.P. 06280, México, D.F. Composición tipográfica y formación: Solar, Servicios Editoriales, S.A. de C.V., Andes 51, Col. Alpes. Se imprimieron 1000 ejemplares más sobrantes para reposición. Cuidó la edición el Departamento de Publicaciones de El Colegio de México.







**L**as parroquias mexicanas constituyen un vasto universo de información aún no explorado sobre innumerables temas y problemas que atañen a las poblaciones que nos antecedieron y a la historia de México, ya que cuentan con muy diversos documentos que nos revelan no sólo datos adecuados a estudios estadísticos, sino que son una fuente cualitativa de los comportamientos y actitudes de párrocos y parroquianos.

Este ensayo pretende explotar el potencial de estos documentos (Adquisiciones, Hipotecas, Empréstitos, Fiestas, Inventarios, Amonestaciones, Correspondencia y muchos otros) con vistas a conocer la importancia de la dimensión parroquial en la vida cotidiana de la época colonial.



0042

