

La muerte como discurso retórico en algunos textos religiosos novohispanos

Antonio RUBIAL GARCÍA

Y reconociendo el poco tiempo que ya le faltaba de vida, dijo que ya se moría, conociendo por revelación de Dios la hora de su muerte, que la tuvo tan dichosa, tan sosegada, tan feliz y tan quieta como había sido su ejemplar vida, pues aunque ya en los últimos trances no podía articular palabra ni formar voz, por las acciones y señas con que se explicaba, daba a entender muy bien la felicidad que ya le aguardaba.¹

Con estas palabras, el clérigo Joseph del Castillo describía la muerte de la esclava hindú Catalina de San Juan, quien liberada por sus amos, se había dedicado a servir en la iglesia de los jesuitas y a fascinar a la sociedad poblana con sus visiones y profecías. Antes de morir, la beata no sólo había anunciado el tiempo de su muerte sino también el lugar de su sepultura y los cuerpos de las personas con quienes el suyo compartiría el descanso eterno. El jesuita Alonso Ramos, otro de sus biógrafos, incluyó en su extensa hagiografía un informe médico sobre las enfermedades y achaques que afectaron a Catalina y una minuciosa descripción de los prodigios que acompañaron el inicio de su deceso. “Una vida tan prodigiosa y milagrosa en sus principios parece que nos prometía esperanzas de que fuese también maravillosa en sus términos y fines”.² Uno de esos prodigios fue una luz que por las noches corría de poniente a oriente “de manera que a unos les pareció un sol nocturno y a otros el cuerpo de la luna llena que bajándose y acercándose a lo sublunar corría la tierra para fecundarla y esclarecerla”; el fenómeno era un claro símbolo de lo que había sido la vida de Catalina y marcó el inicio de su agonía. Conforme se aproximaba la muerte, las fuerzas infernales reforzaron sus ataques, “con golpes y con caídas, estrellándola contra las paredes, jugando con su cuerpo como pelota”. Pocos días antes de su tránsito cesaron los tormentos y Catalina anunció

¹ Joseph del Castillo Graxeda, *Compendio de la vida y virtudes de la venerable Catarina de San Juan* [Puebla, Diego Fernández de León, 1692]. Ed. de Manuel Toussaint. México, Ediciones Xóchitl, 1946, p. 133.

² Alonso Ramos, *Prodigios de la omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la venerable sierva de Dios Catharina de San Joan, natural del gran Mogor* [Puebla, Diego Fernández de León, 1689, 1690 y 1692]. Ed. facsimilar. México, Sociedad Mexicana de Bibliófilos, 2004, vol. III, fol. 84v. 3 vols.

que pronto habría de morir. Lo hizo acompañada por su confesor y por los dueños de la casa donde se hospedaba. El padre Castillo señala: “quedó su venerable rostro, que en vida había pedido a Dios le desfigurase, muy hermoso y sereno, su cuerpo tratable y suave sin que causase el horror y miedo que causan los cadáveres”.

Tan importante como la narración de la muerte era aquella que describía lo acontecido con el cadáver, una verdadera epopeya de lo macabro. Cuando su cuerpo muerto fue sacado de la casucha donde vivía, los poblanos se arremolinaron a su alrededor y comenzaron a despojarlo de su mortaja para llevársela como reliquia. Al llegar al templo de la Compañía donde sería enterrada, después de varias horas de procesión por las calles, las autoridades se vieron forzadas a cerrar las puertas para impedir la entrada a la multitud que seguía clamando por su “santa”. Una vez dentro de la iglesia, el cadáver fue de nuevo amortajado y colocado sobre un catafalco para la celebración de las honras fúnebres, a las que solamente asistieron los más honorables miembros de la sociedad poblana. Pero cuando terminó la ceremonia, los canónigos de catedral, los frailes y los ricos hacendados y comerciantes se abalanzaron sobre el cadáver para arrancarle a pedazos mortaja, orejas, dedos y cabellos.³

La narración de la muerte de Catalina de San Juan responde a dos tópicos muy difundidos en la literatura hagiográfica de la Edad Media que había creado toda una retórica para describir la muerte de los santos: la buena muerte y el destino del cuerpo convertido en reliquia. A estas fórmulas retóricas debemos agregar otras dos: aquella destinada a describir la muerte violenta de los mártires y la que narra las muertes desastrosas. Estas cuatro temáticas constituyen lo que podemos denominar “discursos ejemplares” alrededor de lo que los escritores cristianos llamaron “las postrimerías”.

En el presente artículo pretendo mostrar cómo los autores religiosos novohispanos percibieron retóricamente la muerte en esos cuatro tipos de narración. El tema se ha estudiado desde la antropología e investigadores como Claudio Lomnitz han encontrado contradicciones entre la visión cristiana y la imposición de una nueva concepción del estado a partir de la conquista.⁴ Yo parto de la premisa, no considerada suficientemente, de que la cultura occidental del Antiguo Régimen no puede ser observada con los criterios de veracidad científica actuales, sino bajo la óptica de la retórica, la cual puede explicar las aparentes “contradicciones” de los discursos. En aquellas sociedades se insistía mucho menos sobre lo realmente acontecido y se ponía un énfasis mayor en lo que era ejemplar. Es decir, la verdad no tenía tanto que ver con el ser como con el deber ser, y en última instancia su valor estaba supeditado al uso que se le podía dar como guía para transitar por el mundo en camino hacia la salvación eterna. La percepción funcionaba no de una manera lógica sino por analogías y las semejanzas y relaciones entre las palabras eran esquemas explicativos fundamentales. Por ello, el papel de las

³ Francisco de Aguilera, *Sermón en que se da noticia de la vida admirable, virtudes heroycas y preciosa muerte de la venerable señora Catarina de San Joan...* México, Diego Fernández de León, 1688, pp. 20v y ss.

⁴ Claudio Lomnitz, *La idea de la muerte en México*. México, FCE, 2006.

etimologías para comprender el mundo era esencial: el lenguaje construía la realidad y el texto tenía un valor por sí mismo.

La buena muerte. Los preparativos para la salvación

Prácticamente en todas las hagiografías barrocas influidas profundamente por los *ars moriendi* medievales, el tema de la buena muerte es un buen pretexto para desarrollar la función fundamental de la retórica, que es la transmisión de enseñanzas morales a partir de la descripción de virtudes y de la lucha final del alma contra las tentaciones y los vicios. La muerte, al igual que la enfermedad, el trabajo y el sufrimiento, fue concebida por el cristianismo como una de las herencias del pecado original cometido por Adán y Eva; alrededor de ella se recapitulaba la lucha cósmica entre el bien y el mal que tuvo su primer momento en la batalla entre Miguel y los ejércitos angélicos y Luzbel y las huestes demoniacas y su segundo escenario en la derrota de la humanidad por la serpiente en el paraíso terrenal. En la visión agustiniana, el cuerpo y el alma de cada ser humano, marcados por la herencia del pecado original, deberán sufrir juntos la última prueba, ayudados por la gracia divina. En los últimos momentos de su unión, alma y cuerpo enfrentarán los embates de las fuerzas satánicas que intentarán llevarse al moribundo al infierno, pero también recibirán las ayudas celestiales (Cristo, María, los ángeles y los santos) para que primero el alma, y al final también el cuerpo, consigan la salvación. Para ese trance tan trascendente, la Iglesia recomendaba encomendarse a San José, patrono de la buena muerte, hacer una confesión final de todos los pecados, pedir a Dios perdón por las faltas cometidas durante la vida, recibir los últimos sacramentos y meditar sobre los terrores del infierno y el juicio al que el alma será sometido en el tribunal divino. En ese instante en el que se decidirá el destino eterno de cada ser humano era necesario ejercitar todas las virtudes y resistir las últimas tentaciones del Demonio, pues la lucha entre ángeles y diablos por conseguir esa alma se volverá más violenta en los últimos instantes.

Un elevado número de textos cristianos se ocupaban de estos temas: catecismos, libros para confesores, manuales de oración y meditación, sumarios de indulgencias, misales, libros del buen morir, guías de testamentos, sermones, vidas de santos, crónicas, patentes de cofradías etcétera.⁵ En este artículo sólo nos ocuparemos de tres de ellos: la hagiografía, el libro del buen morir y la crónica, textos que, además de otras funciones, tenían la de ser una fuente de información para enfrentar esos momentos.

Las vidas de los santos, como la de Catalina de San Juan, proponían en tan difíciles momentos la práctica de ciertas virtudes: paciencia, esperanza, fe, templanza, humildad, desprendimiento, abandono a la voluntad de Dios y, sobre todo, un sincero arrepentimiento de todos los pecados cometidos durante la vida. Una confesión completa y la

⁵ Concepción Lugo, *En torno a la muerte, una bibliografía, México, 1559-1990*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1994. (Fuentes)

recepción del sacramento de la Extremaunción y del Santo Viático o última eucaristía, daban al enfermo la esperanza del perdón divino y de la salvación eterna, después, por supuesto, de un inevitable periodo de tiempo en el purgatorio. La buena muerte era, por tanto, aquella que llegaba después de una prolongada agonía que permitía al moribundo saldar sus cuentas pendientes, pedir perdón por sus pecados y exponer su alma al combate final para pasar la última prueba. No había nada peor que una muerte súbita y repentina.

El mismo tratamiento se le daba a la muerte en los libros destinados a ayudar a los fieles a bien morir. El ejemplo más acabado de esta literatura en Nueva España es el texto *La portentosa vida de la muerte* de fray Joaquín Bolaños, editada en 1792.⁶ A lo largo de sus páginas, el autor describe en forma novelada los avatares de un personaje, la muerte, que interactúa con diversos prototipos sociales (la dama noble, el fraile, el médico, el alcalde mayor, el magistrado o el filósofo) como lo hacían los textos medievales denominados *danzas macabras*. Pero además, se inspira en varios pasajes del Antiguo Testamento donde los profetas anuncian la muerte a los tiranos. Junto con el carácter moralizante, la obra presenta también una fina ironía que contiene elementos de crítica social. Esta muerte posee a lo largo de la obra un carácter cambiante: es perversa cuando se alía con el Demonio y el Apetito para acelerar el deceso de los hombres, pero también presenta un rostro luminoso y agradable al acercarse al lecho del justo moribundo. Aquí la narración sirve de pretexto para mostrar que aquel que ha vivido una vida virtuosa verá en la muerte el final de las mortificaciones y el principio de la vida bienaventurada en el cielo. Su muerte será feliz, resistirá los últimos embates del Demonio con fortaleza y entregará su alma apaciblemente.⁷

Además de la hagiografía y los libros del buen morir, el tema fue tratado de una manera muy extendida en las crónicas. Fray Juan de Torquemada, en su *Monarquía indiana*, recopila una serie de *exempla*, narrados por los cronistas anteriores, en los que se cuenta cómo un indio o una india que vivían en pecado (e incluso habían muerto en él) pero que eran devotos o habían ayudado a los frailes, recibieron un anuncio de su eterna condenación en una visión. La percepción de los castigos infernales o la amonestación de Cristo o de la Virgen y el regreso a la vida, produjeron en ellos un sincero arrepentimiento y una confesión completa, lo que trajo consigo una muerte tranquila y su salvación eterna.⁸

De hecho, en todas las crónicas religiosas virreinales, en el recuento de las vidas de los religiosos no podía faltar la referencia a su “buena muerte”. En el cronista agustino Juan de Grijalva, todos los frailes moribundos sostenían un crucifijo sobre su pecho con

⁶ Fray Joaquín Bolaños, *La portentosa vida de la muerte, emperatriz de los sepulcros, vengadora de los agravios del Altísimo y muy señora de la humana naturaleza*. Ed. de Blanca López de Mariscal. México, El Colegio de México, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, 1992. (Biblioteca novohispana, 2)

⁷ *Ibid.*, pp. 201 y ss.

⁸ Juan de Torquemada, *De los veinte y un libros rituales y Monarquía indiana*. Ed. de Miguel León-Portilla. México, UNAM, 1975-1983. 7 vols., libro XVII, cap. XVII, vol. V, pp. 366 y ss.

el cual tuvieron tiernos coloquios; en sus rostros se reflejaba la dulzura, la paciencia y la pureza que habían caracterizado su vida; muchos de ellos, al ser despojados de sus hábitos para amortajarlos, mostraban unos cuerpos llenos de llagas por los cilicios, los rayos y las cuerdas que se les encajaban en las carnes.⁹ Fray Jerónimo de Mendieta señala en las muertes de los franciscanos hechos prodigiosos: fray Andrés de Olmos expele un aroma celestial y alrededor de su lecho de muerte se escuchan coros y música celestiales y fray García de Salvatierra dejaba un cadáver tratable, blando y aún caliente después de estar depositado sobre el frío suelo toda la noche.¹⁰ Este cronista insiste además en la presencia de numerosos indios durante las exequias, una prueba más de su labor misionera y del amor que los naturales profesaban a los franciscanos.

Toda la retórica de la “buena muerte” que se manifestaba en los textos analizados estaba reforzada por una gran cantidad de prácticas cotidianas en las que el tema era repetido hasta la saciedad. Una de sus manifestaciones más pragmáticas fueron los testamentos. Para los hombres y mujeres del antiguo régimen, este documento no sólo era una forma de distribuir los bienes a los hijos y deudos, era también y sobre todo, la manera de prepararse para la vida del más allá, de manifestar los deseos sobre lo que debía hacerse con el propio cuerpo muerto y de descargar el alma de sus ataduras terrenales y prepararla para su destino futuro. Por ello, los testamentos son el mejor testimonio de lo que la gente pensaba sobre la muerte y de la manera como los modelos cristianos habían penetrado en el ámbito de la vida cotidiana.

Todo testamento iniciaba con una invocación a la Trinidad y una profesión de fe, lo que aseguraba la validez del documento, destinado sobre todo a conseguir la salvación eterna; esa misma finalidad tenía la solicitud de la intercesión de los santos que serían los intermediarios ante Dios por el alma del moribundo y por el perdón de sus pecados. En la mayoría de los casos el testador nombraba en el documento a su albacea encargado no sólo de la distribución de los bienes, sino de hacer cumplir la voluntad del difunto en todos los aspectos, tanto en los funerales como en las mandas espirituales. Respecto al cuerpo, los testamentos estipulaban el lugar del entierro, las cantidades que debían gastarse para el ataúd, la mortaja (a menudo con el hábito de alguna orden religiosa), además de los gastos de entierro (cera, cantores, cortejo fúnebre y misas). Por supuesto la suntuosidad de los funerales hacía que los costos se elevaran, pero las familias acomodadas no reparaban en esos gastos pues de ellos dependían tanto el bienestar espiritual del difunto como el prestigio social que el linaje debía mantener y mostrar frente a los demás. Un aspecto fundamental de los testamentos era dejar una buena cantidad de mandas y misas para asegurar el pronto paso por el purgatorio. De hecho estas mandas, capellanías y obras pías ocupaban la mayor parte del documento.

⁹ Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden de Nuestro Padre San Agustín en las provincias de Nueva España en cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*. Ed. de Nicolás León. México, Porrúa, 1985, pp. 23, 231, 446 y otras.

¹⁰ Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*. Ed. de Antonio Rubial. México, Conaculta, 1997. 2 vols. (Cien de México), vol. II, pp. 363 y 450.

Entre las mandas estaban aquellas que forzosamente debían dejarse, por ejemplo: ayuda a los santos lugares de Jerusalén o, en caso de Nueva España, la beatificación de Gregorio López. En cuanto a las capellanías, éstas eran rentas dejadas con base en un capital en beneficio de conventos o de clérigos particulares a cambio de misas por el alma del benefactor.¹¹

Por ello, los principales interesados en que se testara eran los sacerdotes que lo recomendaban cuando había una enfermedad grave. En los registros parroquiales aparece siempre el dato de si hubo testamento y si el difunto recibió los sacramentos finales (extremaunción y viático). Toda la predicación cristiana insistía en que la preparación para la muerte debía ser cotidiana y estaba vinculada con una vida virtuosa, pues la muerte podía llegar sin avisar. Pero como los designios divinos eran inescrutables, siempre se debía desconfiar de los propios méritos. Por ello, los fieles tenían como obligación dejar misas por sus almas y pertenecer a cofradías que garantizaran tanto un entierro digno, con acompañantes y un lugar en una capilla, como sufragios suficientes por el alma para un paso lo más expedito posible por el purgatorio.

Además de estas prácticas testamentarias estaba la compra de la “bula de Santa Cruzada” que todos los años, hacia noviembre, se predicaba con un sermón en uno de los templos de la ciudad; quien la adquiría, obtenía una indulgencia para disminuir las penas en el purgatorio, se libraba de la obligación de restituir ganancias obtenidas por medios moralmente poco adecuados y, agregándola a otras bulas, otorgaba el permiso para comer carne muchos días de vigilia y para reducir los periodos de ayuno durante la Cuaresma. El dinero recabado se mandaba a España para subvencionar, en teoría, la guerra que el rey católico hacía contra los turcos. Por variados testimonios sabemos que estas bulas eran compradas por ricos y pobres y formaban parte de los gastos que todo cristiano hacía en beneficio de su alma durante el año.¹²

Una tercera práctica relacionada con la “buena muerte” y el purgatorio era la pertenencia a una cofradía “de ánimas”, encargadas de sufragar misas por el alma de sus miembros, un entierro decoroso y los gastos funerarios. Además de esto, y de la participación en variados beneficios espirituales y materiales, los cofrades recibían numerosas indulgencias que concedían la disminución de días, meses o años de sufrimientos en el purgatorio y daban la seguridad y la tranquilidad de alcanzar el cielo en breve tiempo. Tales beneficios se entregaban impresos en unas patentes que todos los cofrades guardaban como un preciado tesoro.¹³

Testamentos, bulas y cofradías son sólo algunos de los elementos que muestran lo afianzada que estaba en la sociedad la idea de que obtener una “buena muerte” era uno de los asuntos más importantes que todo cristiano debía arreglar durante su vida.

¹¹ Alberto Soto Cortés, *Reina y soberana. La muerte y sus instituciones en la Nueva España borbónica*. Tesis. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2006.

¹² C. Lugo, *Una literatura para salvar el alma*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2001, pp. 189 y ss.

¹³ Alicia Bazarte, *Las cofradías de españoles en la ciudad de México (1526-1860)*. México, UAM-Azcapotzalco, 1989.

Las reliquias. La retórica de los usos de los cuerpos muertos

Casi tan importante como las prácticas de las virtudes y de las ceremonias de preparación para asegurar la salvación del alma era el prever el destino del cuerpo que se dejaba. Para el común de los mortales, el lugar de enterramiento debía ser elegido con cuidado, al igual que la mortaja y las ceremonias, como hemos visto. Algunas veces, sobre todo en el caso de los obispos, la separación de una parte del cuerpo del difunto se realizó como un acto oficial en obediencia de la última voluntad testamentaria del prelado. Los corazones de los obispos poblanos Manuel Fernández de Santa Cruz y Domingo Pantaleón Álvarez de Abreu fueron extraídos de sus cadáveres y depositados en los conventos de religiosas de Santa Mónica y de Santa Rosa, respectivamente. Tales vísceras, guardadas en relicarios en los coros monásticos, debieron recibir cierto culto por parte de las monjas, sobre todo cuando sus antiguos propietarios se destacaron por ser benefactores de las religiosas. Todavía en 1799 el obispo de Oaxaca, Gregorio Omaña, dejaba su corazón a las monjas de la Soledad. La retórica había invadido la realidad y con estas disposiciones testamentarias los obispos mostraban su percepción del impacto que podía tener en la sociedad una metáfora.

La utilización de esos discursos sobre las reliquias se puede observar en un opúsculo que bajo el título de *Voces de tritón sonoro* escribió el cronista agustino fray Matías de Escobar. El texto se refería a un hecho excepcional: siete años después de su deceso (acaecido en 1737), los restos mortales del obispo de Michoacán Juan José de Escalona y Calatayud fueron exhumados; aunque su cadáver estaba descompuesto, sus vísceras y sangre, depositadas en un recipiente de madera por los embalsamadores, estaban incorruptas. El cronista, para demostrar que el prodigio no se debió a causas naturales, escribió ese opúsculo de 111 páginas en el que se incluyeron los testimonios de médicos especialistas y de los embalsamadores. Con una mezcla de cientificismo dieciochesco y de retórica barroca, el autor llegaba a la conclusión de que el hecho se debió a una especial gracia divina.¹⁴

Como aconteció con el obispo Escalona, para los seres excepcionales el uso que se haría de sus cuerpos no estaba bajo su decisión. En las hagiografías, una parte importante de la descripción mortuoria se refiere al culto que recibieron los restos mortales de quienes en vida fueron considerados santos. Muchas de estos textos se escribían con miras a abrir un proceso de beatificación, que incluía testimonios sobre milagros y lo que se llamaba “fama pública de santidad”. Si los cuerpos de los posibles beatos habían sido objeto de muestras de piedad colectiva y si además se habían obrado prodigios por medio de ellos, existía material para abrir un proceso. En Nueva España, una tierra necesitada de maravillas, el culto a las reliquias de los venerables que habían vivido y actuado en ella constituía un medio para demostrar que este territorio era semejante a

¹⁴ Matías de Escobar, *Voces de tritón sonoro que da desde la santa iglesia de Valladolid de Michoacán la incorrupta sangre del ilustrísimo sr. dr. don Juan José de Escalona y Calatayud*. México, Viuda de Joseph Bernardo de Hoyal, 1746.

cualquier país de la Europa católica. Las reliquias tenían el poder de sacralizar y santificar esta tierra. Desde las primeras crónicas mendicantes es notable el uso continuo de narraciones que tienen por tema el culto que los indios tributaban a los cadáveres de los misioneros del centro y de los mártires muertos entre los nómadas del norte: procesiones, ofrendas, adquisición de reliquias (hábito y demás vestimenta y partes del cuerpo). Tampoco faltaba la narración de milagros realizados por las reliquias como curación de enfermedades, expulsión de demonios, protección de cosechas y animales. Esos restos mortales fueron objeto de “expropiación”, sobre todo aquellas localizadas en pueblos de indios que fueron a veces confiscadas y trasladadas a las capitales.¹⁵ Otras veces, como pasó con la cabeza del franciscano fray Domingo de Aréizaga, la reliquia circuló “de mano en mano y de pueblo en pueblo” hasta llegar a Tecamachalco, donde el fraile había predicado y había llevado muchas almas al cielo.¹⁶

Caso ejemplar fue el del misionero franciscano fray Antonio Margil de Jesús, predicador y taumaturgo que entre finales del siglo XVII y principios del XVIII recorrió las fronteras norte y sur de Nueva España y fundó varios colegios para formar misioneros. Isidro Félix de Espinosa, su biógrafo, señala que: “fue preciso poner guardas de los soldados de palacio y mayor número de religiosos que defendiesen la integridad del cadáver, ya que no podían, aunque se hiciesen Argos, excusar le desnudasen a pedazos el santo hábito, que fue necesario mudarle la mortaja varias veces”; Por ello, muchos se conformaron con besarle los pies, con tocarle el cuerpo con rosarios, medallas y pañuelos o con llevarse las flores de su catafalco; ninguno de sus bienes “pudieron reservarse del piadoso hurto”. El acto descrito es calificado como “excesos de una indiscreta piedad”, pero hasta los mismos frailes se repartieron sus cilicios, una faja de ancho alambre, una faldilla sembrada de rosetillas en forma de estrellas y un juboncillo de cerdas, todos inventos de su “penitente industria”. Sus sandalias, su manto y las cartas que escribió también se guardaron con veneración. Un testigo presencial aseguró que las exequias “no hubieran sido mayores si hubieran muerto en México san Antonio de Padua o san Francisco Javier”.¹⁷

Para los monasterios femeninos el uso de reliquias fue también un medio para reforzar su presencia social y su prestigio, por lo que los hagiógrafos de las monjas siempre incluyeron en sus narraciones el uso que se hizo de sus cadáveres. En muchas porterías se repartían reliquias de las monjas que habían muerto en olor de santidad y era común que los restos mortales de algunas de ellas fueran exhumados para comprobar la incorruptibilidad del cuerpo. En el caso de sor María de Jesús Tomellín, concepcionista poblana propuesta a Roma para su beatificación, su biógrafo, Francisco Pardo, cuenta que al no encontrar su cuerpo, lo que se repartía en la portería era la tierra de su sepultura,

¹⁵ Antonio Rubial, “Cuerpos milagrosos: creación y culto de la reliquias novohispanas”, en *Estudios de Historia Novohispana*. México, 1998, núm. 18, pp. 69-82.

¹⁶ J. de Torquemada, *op. cit.*, vol. VI, libro XX, cap. LXXI, p. 362.

¹⁷ Isidro Félix de Espinosa, *El peregrino septentrional atlante delineado en la ejemplarísima vida del venerable padre fray Antonio Margil de Jesús*. México, Joseph Bernardo de Hogal, 1737, libro II, caps. 30-31, pp. 321 y ss.

la cual era disuelta en agua para curar erisipelas, apoplejías, dolores, pústulas y males de orina, protegía las cosechas de las heladas y hacía reverdecer los campos.¹⁸

Una muerte excepcional. La de los mártires

Entre todos los modelos hagiográficos, el que mayor importancia daba a la muerte fue sin duda el de los mártires. Desde el cristianismo primitivo el martirio había sido considerado como el camino más directo a la santidad. En el siglo III, el diácono Poncio escribió la que se considera la primera biografía de un santo mártir, la de san Cipriano; pero no fue sino hasta el siglo IV que Eusebio de Cesarea, hizo la primera historia de las persecuciones en la que incluyó numerosas relaciones de martirios, textos que eran leídos públicamente en el día del aniversario del mártir. En ellas se mostraba al mártir (según su etimología griega, testigo) ofreciendo su vida para dar testimonio de Cristo, de quien era imitador fiel. Y aunque en el cristianismo, Cristo era el único ser con funciones salvíficas, a la muerte del mártir también se le daba un sentido sacrificial, pues la presencia de la sangre constituía un elemento simbólico que se comparaba con el agua que fertilizaba la tierra para conseguir conversiones.

Para ser considerado como un medio de santificación, el martirio requería de dos condiciones: la persecución de un tirano que odiara a los cristianos y una aceptación voluntaria de la muerte por la fe, aunque el entregarse abiertamente a los verdugos era desaprobado y se consideraba homicidio. Era obligación de todo creyente mantenerse con vida para predicar la palabra y ocultarse para no ser descubierto. El martirio debía ser aceptado con gozo cuando llegara, pero no podía buscarse afanosamente.¹⁹ En el siglo XIII, la *Leyenda dorada* de Jacobo de la Voragine fijó el modelo narrativo del martirio (modo de arresto, encarcelamiento, mutilaciones, suplicios y otros tormentos) de tal forma que lo más importante de la vida de los mártires era su muerte.²⁰

Sin embargo, entre los siglos IV y XII el martirio dejó de ser una posibilidad real de santidad en una Europa totalmente cristiana, salvo en la parte sur de Iberia. Las cosas comenzaron a cambiar cuando Occidente se encontró frente a una nueva frontera: el islam africano o asiático en los siglos XIII y XIV y América y Asia oriental en el XVI. Este proceso coincidió además con los movimientos de renovación cristiana que buscaban su inspiración en los tiempos apostólicos y en la Iglesia primitiva. En esos tiempos de crisis, la exaltación de los mártires tenía como finalidad excitar los sentimientos de piedad y mover a los fieles a abandonar el pecado e impulsar la práctica de las virtudes.

¹⁸ Francisco Pardo, *Vida y virtudes heroicas de la madre María de Jesús, religiosa profesora en el convento de la limpia concepción de la Virgen María, Nuestra Señora en la ciudad de los Ángeles*. México, Viuda de Bernardo Calderón, 1676, trat. IV, cap. 1, ff. 260v y ss.

¹⁹ Daniel Ruiz Bueno, "Introducción", en *Actas de los mártires*. Madrid, 1987, pp. III y ss. Ancilli, *Diccionario de espiritualidad*. Barcelona, Herder, 1987. 3 vols., vol. III, pp. 554 y ss.

²⁰ Alain Boureau, *La légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine*. Prefacio de Jacques Le Goff. París, Ed. Cerf, 1984, pp. 116 y ss.

Se insiste en el triunfo de las víctimas sobre sus victimarios y con ello en la superioridad del más allá sobre el más acá. La exaltación de los mártires antiguos servía además de propaganda de los logros de la Iglesia católica en sus misiones entre los paganos de lejanas tierras, pero también en las zonas de Europa ocupadas por los protestantes, entre quienes algunos católicos habían muerto. La descripción de la muerte de los mártires constituía una exaltación de la libertad, de la existencia de una fe única e indivisa, de una fe sin dudas, pues el mártir daba testimonio de una creencia sin fisuras, absoluta, a la que uno se entregaba hasta la muerte. No es gratuito que incluso los primeros estudios hagiográficos modernos, los de los bolandistas, se hagan alrededor de los mártires.

Desde el siglo XVI la Nueva España recibió esos modelos como parte del proceso evangelizador y propuso a los indios la veneración de los héroes del cristianismo primitivo. Por principio de cuentas importaron sus reliquias para sacrificar sus templos y los propusieron para ser venerados por los fieles. En 1544 los dominicos trajeron desde Alemania reliquias de las once mil vírgenes que habían sido arrojadas a las calles por los protestantes. Décadas después, en 1573, fray Alonso de la Veracruz trajo un trozo de la cruz de Cristo y otras reliquias de san Pedro y san Pablo.²¹ Pero sin duda, quienes se distinguieron más como promotores del culto a las reliquias de mártires fueron los jesuitas. En 1577, a instancias de los miembros de su orden radicados en el Nuevo Mundo, fueron enviadas desde Roma numerosas reliquias para las iglesias de Nueva España. Para celebrar su llegada en 1578, los jesuitas organizaron, en la fiesta de todos los santos, una apoteósica recepción con arcos, procesiones, certámenes poéticos, pendones, juegos, danzas y con una representación teatral.²²

Junto a este culto a las reliquias, en los murales, portadas, altares y retablos de las iglesias se colocaron imágenes donde se exaltaba la muerte de esos personajes y con lujo de detalle se mostraba su sangre derramada entre los más crueles tormentos. Acuchillados, apedreados, asaeteados, desollados, quemados, mutilados, esos cuerpos fueron mostrados a la veneración de todos los grupos de la multiétnica sociedad novohispana. Es difícil determinar el modo como impactaron estos cultos en el ámbito indígena, pero podemos aventurar que esa enorme cantidad de representaciones asociadas con la sangre, incluidas las de Cristo, debieron constituir para los indios un rico arsenal de imágenes que los remitían a la violencia de los tiempos prehispánicos y, sobre todo, a los sacrificios ofrecidos a sus dioses.

Para los frailes, la Iglesia indígena fundada por ellos debía ser un espejo del cristianismo primitivo apostólico, pues con ella la cristiandad se resarciría de las pérdidas sufridas a causa de la Reforma protestante. Así, a la par que importaban el culto a los mártires europeos, promovían la difusión de noticias de muertes por la fe en las nuevas tierras. La primera narración en este sentido fue la del martirio de tres niños indígenas

²¹ Agustín Dávila Padilla, *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México de la orden de predicadores*. México, La Academia Literaria, 1955, p. 161 y J. de Grijalva, *op. cit.*

²² Juan Sánchez Baquero, *Relación breve del principio y progreso de la provincia de Nueva España de la Compañía de Jesús*. México, Patria, 1945, pp. 114 y ss.

de Tlaxcala, dos de ellos nobles, asesinados por unos idólatras por defender la fe que acababan de recibir.²³ Para los franciscanos, maestros de los pequeños mártires, su muerte era una muestra de los frutos conseguidos por su labor misional.

Sin embargo, era necesario fortalecer no sólo la imagen de los fieles, sino también la de los misioneros. El problema se solucionó cuando a partir de la segunda mitad del siglo XVI, los misioneros se enfrentaron con los indómitos chichimecas del norte y algunos cayeron victimados por ellos. En este sentido es ejemplar y prototípica la descripción que hace fray Jerónimo de Mendieta del primer mártir franciscano en tierras norteñas, fray Juan Calero, víctima de la rebelión del Mixtón cuyo cuerpo, según narra el cronista, fue encontrado después de varios días “sin corrupción alguna y la sangre tan fresca como si entonces lo acabaran de martirizar”.²⁴ A lo largo de las tres centurias virreinales, las crónicas religiosas registraron cuarenta y dos franciscanos y veintiséis jesuitas que perdieron la vida en las continuas rebeliones indígenas y durante los ataques de los nómadas que llenaron la historia del norte y del sureste de México. Alrededor de ellos y de sus martirios se construyó la historia misionera de algunas regiones, narrada a la manera de los menologios o colecciones de vidas edificantes. Nació así un modelo hagiográfico propio de Nueva España: el del mártir entre bárbaros.²⁵

El nuevo héroe era mostrado como víctima del Demonio y sus secuaces, los indios bárbaros, infieles o apóstatas. Sin embargo, ya desde principios del siglo XVII, se hicieron notar voces que cuestionaban que tales martirios fueran tomados como muertes por la fe, pues en ellos no había existido una voluntad explícita por parte de las víctimas, las rebeliones los habían sorprendido sin darles la oportunidad de elegir entre salvar su vida o entregarse al martirio. Por otro lado, los misioneros muertos en el norte habían sido asesinados por indios salvajes, personajes que no estaban contemplados, por un modelo hagiográfico nacido durante el dominio del Imperio romano y que requería la presencia de un tirano.

La polémica ya se ve reflejada en varias frases del prólogo del libro XXI de la *Monarquía indiana* de fray Juan de Torquemada en los que se señalan las tres causas que son necesarias para considerar un deceso como martirio:

La primera, que al tormento recibido siga la muerte del cuerpo [...] La segunda, que concurra causa de martirio, que es que sea por la defensión [*sic*] de la fe de Jesucristo [...] La tercera, que el martirio sea voluntario [...] Pues que estos benditos

²³ La narración había aparecido por primera vez en la obra de fray Toribio de Benavente, Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España* (ed. de Edmundo O’Gorman. México, Porrúa, 1969), escrita a mediados del siglo XVI, pero que se mantuvo inédita hasta el siglo XIX. Sin embargo su difusión quedó asegurada cuando fray Juan de Torquemada la incluyó en su *Monarquía indiana*, editada por primera vez en 1615.

²⁴ J. de Mendieta, *op. cit.*, vol. II, p. 466.

²⁵ El único texto moderno que trata de este tema es el de Atanasio G. Saravia, *Los misioneros muertos en el norte de Nueva España* (México, Ediciones Botas, 1943), pero su narración se reduce a describir lo narrado en las crónicas religiosas.

²⁶ J. de Torquemada, *op. cit.*, vol. 6, libro XXI, p. 424.

religiosos hayan muerto de esta manera ¿Quién lo dudará? Si no es que ya llega a tanto la ceguera y la pasión, ¿Que estas verdades parezcan sueño?²⁶

En 1645, el jesuita Andrés Pérez de Ribas en su *Historia de los triumphos de nuestra santa fe* retomaba estos argumentos y aseguraba que los jesuitas muertos en el norte de México eran verdaderos mártires, pues conociendo el peligro en que se encontraban, no huyeron de él, e incluso muchos habían vaticinado su muerte entre los infieles y apóstatas; de hecho, todos fueron víctimas del odio de los pecadores y de los hechiceros, ministros de Satán, que se veían amenazados por la fe y por la predicación cristianas.²⁷ En la muerte del padre Tapia el cronista describe cómo su sangre fertilizó la tierra e hizo posible que los indios se convirtieran. El apóstata Nacabeba, causante de su muerte fue capturado por Lanzarote, un indio fiel quien, en lugar de cortarle la cabeza como era costumbre en su pueblo (“desencajando el hueso del cerebro lo tronchan y si no tienen cuchillo para cortar la carne lo hacen con la uña del pulgar que traen muy crecida”), lo entregó para que fuera ajusticiado por los españoles. Éstos lo mandaron ahorcar, pero antes se convierte “logrando la sangre del bendito padre Tapia, que ellos derramaron, y sus merecimientos y ruegos en el cielo, ese beneficio en sus enemigos”.²⁸

Sin embargo, para los novohispanos de la era barroca no era pertinente mostrar a la cristiandad europea que su tierra era aún una zona de gentiles; de todos modos, la sangre de estos mártires estaba ya dando frutos con la conversión masiva de los bárbaros. En cambio, para los intereses criollos funcionaba mejor un modelo de mártir que sí entraba dentro de los esquemas tradicionales y del cual la Nueva España poseía dos ilustres ejemplos: fray Felipe de Jesús y fray Bartolomé Gutiérrez, criollos que habían muerto en el Japón por la fe de Cristo. Japón presentaba las condiciones ideales que llenaban el esquema del martirio: era un país con un emperador y con crueles gobernadores, que cumplían con creces el tipo “romano” del tirano. Por otro lado los misioneros se habían trasladado allá a sabiendas que podían padecer martirio, pues en Japón existía un odio explícito hacia la fe católica y una persecución declarada. Además, al ser Nueva España madre de misioneros y de mártires en Asia, se volvía una nación evangelizadora como lo eran las de Europa, lo que constituía una prueba fehaciente de su madurez espiritual y de su pretensión de ser espejo y sucesora de la Iglesia primitiva apostólica. El presbítero Arias de Villalobos se hacía eco de este sentimiento en un enorme poema sobre la grandeza de la ciudad de México en el que explicaba cómo una laguna que había recibido la sangre de los sacrificios humanos se había convertido en madre de una ofrenda de mártires que con su sangre fertilizaban la cristiandad en Japón.²⁹

²⁷ Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los triumphos de Nuestra Santa Fe* [Madrid, 1645]. México, Siglo XXI, 1992, libro VII, cap. 3, pp. 414 y ss.

²⁸ *Ibid.*, pp. 75 y 78.

²⁹ “Canto intitulado Mercurio. Dase razón en él, del estado y grandeza de esta gran ciudad de México Tenochtitlan. Desde su principio, al estado que hoy tiene; con los príncipes que le han gobernado por nuestros reyes” (Arias de Villalobos, *México en 1623*. México, Viuda de Ch. Bouret, 1907, p. 251).

A partir de la segunda mitad del siglo XVII, el modelo “japonés”, y la necesidad de aproximar a los mártires entre los bárbaros americanos a los héroes del cristianismo primitivo, las descripciones de la vida y la muerte de estos se enriquecieron con elementos nuevos. Por principio de cuentas, el nuevo modelo de mártir novohispano exigía no sólo otro género de bárbaro, sino también un tipo diferente de verdugo y un tratamiento más acabado de las circunstancias del martirio. Frente a la mayor parte de los frailes menores muertos en el siglo XVI, casi todos a manos de infieles y en medio del campo, los jesuitas y franciscanos de las centurias posteriores fueron víctimas de los indios apóstatas, de las rebeliones que destruían iglesias y poblados. Así, los nuevos malvados eran individuos con nombre, hechiceros o gente cercana a la misión como el Nacabebe que intervino en la muerte del jesuita Hernando de Tapia. En un intento de adaptarlos al modelo “imperial”, el cronista jesuita Andrés Pérez de Ribas nos los muestra en sus conciliábulo, “como en los tribunales romanos” y el franciscano fray Isidro Félix de Espinosa los llama “tiranos”.³⁰

Para demostrar que los martirios reunían los requisitos solicitados por Roma, los cronistas ponían en labios de los mártires edificantes sermones mientras agonizaban, y hasta construían diálogos entre ellos y sus adversarios. Con esos textos se demostraba, que la causa de su martirio había sido el odio de los apóstatas hacia el evangelio, que ya conocían, y la necesidad de exterminar a los sacerdotes que los conminaban a dejar sus idolatrías, sus borracheras y su afán de tener muchas mujeres. Además, se insistía en que la entrega a la muerte era un acto voluntario.³¹ Para reforzar esta postura se hicieron innumerables pinturas siguiendo el modelo iconográfico de los mártires antiguos: se mostraba al personaje portando los símbolos de su martirio, atravesado por las lanzas o siendo devorado por los canibales. Sobre todo los colegios franciscanos de *Propaganda Fide* supieron utilizar muy bien estos medios visuales para obtener apoyo de las autoridades para sus misiones.

La muerte desastrada o cuál es la peor forma de morir

En las narraciones de las muertes de los mártires se puede encontrar no sólo lo que debía desear todo buen cristiano, sino también aquello que sería considerado una forma de morir detestable. Dentro del esquema retórico del cristianismo la buena muerte no está relacionada, como para nosotros, con el sufrimiento temporal sino con el eterno y lo mismo pasa con la “mala muerte”, cuya finalidad narrativa iba dirigida a mostrar la condenación eterna que esperaba a los pecadores.

³⁰ A. Pérez de Ribas, *op. cit.*, p. 48. Isidro Félix de Espinosa, *Crónica apostólica y seráfica de todos los colegios de Propaganda Fide de esta Nueva España*. Ed. de Lino Gómez Canedo. Washington, Academy of American Franciscan History, 1964, libro V, cap. 50, pp. 923 y ss.

³¹ Antonio Rubial, “El mártir colonial. Evolución de una figura heroica”, en *Memorias del coloquio internacional El héroe, entre el mito y la historia*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas/INAH, CEMCA, 2000, pp. 75-87.

En la obra *La portentosa vida de la muerte*, el padre Bolaños presenta la llegada de la muerte “a la cabecera de un pecador envejecido en sus culpas” en contraste con aquella que llega al lecho del justo. Su aspecto físico es el de un cadáver putrefacto y su presencia produce desazón, tristeza y angustia. Aun cuando se confiese, el pecador empedernido estará lleno de congojas, de dudas sobre el perdón de sus muchos pecados, de ansias por aferrarse al cuerpo. A diferencia del justo que ha vivido toda su vida en espera del más allá, el pecador hallará difícil desprenderse de un cuerpo a cuyo cuidado se ha dedicado con tanto ahínco y le costará mucho ocuparse del destino de un alma que ha tenido tan descuidada.³²

En las narraciones hagiográficas, el tema de la mala muerte sirve de contrapunto para exaltar las virtudes de los santos y a menudo se presenta asociada con un castigo. Francisco Pardo, en su biografía de sor María de Jesús, narra varios casos en los que la religiosa, que poseía el don de “leer las conciencias” llamaba la atención a las monjas que no seguían las reglas con rigor y las amenazaba con terribles castigos en caso de desobediencia. Un caso ejemplar para nuestro propósito es el de la monja que pasaba largas horas en el locutorio, con el pretexto de que aprendía a tocar un instrumento musical en beneficio del convento. Después de las llamadas de atención de sor María sobre que “estaba en grande riesgo su salvación y que el Señor estaba muy enojado” y de su negativa a obedecer, la monja cayó mortalmente enferma: “con dolores de pecho tan excesivos y rebeldes, que aunque le aplicaran medicinas, lenitivos y fomentos jamás pudo sanar”. Murió a los 23 años castigada por su desobediencia.³³ Las que obedecieron, en cambio, fueron recompensadas con la gloria; una religiosa joven tenía una devoción malsana hacia una de sus compañeras, tan fuerte que de continuo la celaba; “todo su imaginar era si las dos monjas, su devota y su opuesta estarían acariciándose o en plática o en cortejo alguno”.³⁴ Sor María de Jesús descubrió lo que pasaba, entró al auxilio de esta oveja descarriada y pudo regresarla al buen camino, por lo que murió santamente. En otra ocasión evitó que una religiosa fuera asesinada por su compañera, convenciendo a ésta del mal eterno que le ocasionarían sus poco cristianas intenciones.

Asesinar a otro era por supuesto un motivo de condenación, pero también se podía morir como víctima del Demonio a consecuencia de un castigo decretado por Dios. En la leyenda de la virgen de la macana, la narración iba en este sentido. A fines del siglo XVII, con motivo del alzamiento indígena que provocó la muerte de 21 franciscanos, uno de los rebeldes golpeó la imagen con una macana (hecho que le dio su nombre popular). Montalvo, el primer cronista que habla del hecho, dice que el indio responsable de profanar la imagen recibió su castigo: El Demonio, instigador del crimen, fue quien lo ahorcó de un árbol.³⁵ Aquí el Maligno tenía a la vez el papel de inspirador del mal y de verdugo.

³² Fray J. Bolaños, *op. cit.*, pp. 213 y ss.

³³ F. Pardo, *op. cit.*, trat. III, cap. 4, ff. 143v y ss.

³⁴ *Ibid.*, trat. III, cap. 7, ff. 161v y ss.

³⁵ Felipe Montalvo. *Novena de la purísima madre de Dios y Virgen inmaculada María en su santísima imagen con título de Nuestra Señora de la Macana, que se venera en el convento de N. P. S.*

Fue el Demonio también el primer instigador de una tragedia narrada por Juan Suárez de Peralta en su *Tratado sobre el descubrimiento de las Indias*, en el que cuenta la historia de los hermanos Ávila. Don Gil González de Benavides, rico encomendero novohispano, tuvo cuatro hijos: el más chico se ahogó en una letrina de pequeño, los otros dos varones participaron en la rebelión de Martín Cortés contra el gobierno español, por lo que fueron decapitados en la plaza pública en 1564 y la única hija se vio envuelta en una trágica historia de amor. Guardada por su padre para un matrimonio ventajoso, la muchacha se enamoró de un mestizo (“por artes del diablo”) y dióle palabras de casamiento. El padre y los hermanos consiguieron convencer al joven de irse a España y le dieron dinero y a ella le dijeron que su galán había muerto y lo más conveniente era que ingresara en un monasterio. Años después regresó el joven y al enterarse la monja que estaba vivo y “que no podía gozar de quien tanto quería”, perdió el juicio, “se fue a la huerta de un monasterio y ahí escogió un árbol donde la hallaron ahorcada”. El autor termina con estas palabras: “Este fin tuvieron los hijos de don Gil González de Benavides, por cierto lastimosos y dignos que todos los que los supieren rueguen a nuestro señor por sus ánimas y las tenga en su gloria”.³⁶

Dos comentarios llaman la atención en la narración de Suárez, un escritor laico que contempla a la suicida no como pecadora sino como víctima: el pedir a los lectores que rueguen a Dios por sus almas, lo que es bastante extraño pues para el cristianismo los suicidas merecían irremediamente la condenación eterna; y el atribuir el suicidio a la locura y no al Demonio, a quien si se le daba el crédito en el encuentro amoroso. Respecto a esto último recordemos que el tema estaba vinculado con la melancolía y con los tratados médicos que hablaban de ella como una enfermedad que podía obnubilar la voluntad; con todo, el elemento demoniaco no se excluía pues para muchos médicos, al igual que para los teólogos, el Demonio podía hacer uso de los humores y aprovecharse de la oscuridad que reinaba en las mentes invadidas por la bilis negra para lograr sus fines perversos. El tema sin embargo conllevaba problemas teológicos, pues si la complexión melancólica predisponía a cometer actos inmorales como el suicidio, la libertad quedaría restringida, lo que debilitaba el fundamento moral del pecado.³⁷ Ésta quizás fuera una de las razones por las que los teólogos cristianos trataron el tema general del suicidio de manera elusiva durante la Edad Media.

En su *Summa theológica*, santo Tomás de Aquino aduce tres razones por las que es absolutamente ilícito suicidarse:

Francisco de México: con una breve relación de la misma sacratísima imagen. México, Imprenta de los herederos de Doña María de Rivera, 1755. Vid. Iona Katzew, “La virgen de la Macana. Emblema de una coyuntura franciscana”, en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 72, México, 1998, p. 61.

³⁶ Juan Suárez de Peralta, *Tratado sobre el descubrimiento de las Indias*. Pról. de Teresa Silva Tena. México, Conaculta, 1990 (Cien de México), pp. 199 y ss.

³⁷ Roger Bartra, *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*. Barcelona, Anagrama, 2001, p. 158.

Primeramente, porque todo ser se ama naturalmente a sí mismo, y esto se debe el que todo se conserve naturalmente en la existencia y resista, cuanto sea capaz, a lo que podría destruirle. Por tal motivo, el que alguien se de muerte va contra la inclinación natural y contra la caridad por lo que uno debe de amarse a sí mismo, de aquí que suicidarse sea siempre pecado mortal por ir contra la ley natural y contra la caridad. Segunda: porque cada parte, en cuanto tal, pertenece al todo; y un hombre cualquiera es parte de la comunidad, y, por tanto, todo lo que él es pertenece a la sociedad. Por eso el que se suicida hace injuria a la comunidad, como se pone de manifiesto por el Filósofo en *V Ethic*. Tercera: porque la vida es un don divino dada al hombre y sujeto a su divina potestad, que da la muerte y la vida. Y, por tanto, el que se priva a sí mismo de la vida peca contra Dios, como el que mata a un siervo ajeno peca contra el señor de quien es siervo; o como peca el que se arroga la facultad de juzgar una cosa que no le esta encomendada, pues solo a Dios pertenece el juicio de la muerte y de la vida.³⁸

De hecho el cristianismo siempre utilizó como ejemplo de suicidio paradigmático el de Judas Iscariote. La escena, que comenzó a ser muy representada plásticamente a partir del siglo XII, expresaba dos ideas morales sobre las que no había duda: el ahorcamiento que simbolizaba el castigo propio de un criminal, y la desesperación provocada por el Diablo, que llevó a Judas a cometer voluntariamente un pecado imperdonable. El suicidio del perverso traidor contrastaba, además, con el martirio de Cristo; ambas muertes habían sido voluntarias, pero frente a la ilegítima y egoísta de Judas, se exaltaba la salvadora y amorosa de Jesús.³⁹

La cuerda se convertía para el cristianismo en un símbolo de muerte infame, frente a la cruz, signo infamante en la era romana, que tomaba una connotación redentora. En la obra de fray Juan de Torquemada se puede leer un *exempla* muy gráfico al respecto en el que unos demonios se aparecen a un indio gravemente enfermo “en figura de su padre y de su madre” y le aseguran que están en una tierra deleitosa; con este engaño llevan al moribundo a una arboleda y le proponen que se ahorque para ir con ellos. El indio va a cometer suicidio pero fray Juan de San Francisco, su fraile confesor, se le aparece y lo salva del trance, que lo hubiera llevado a una condenación segura.⁴⁰

Fray Juan de Torquemada representa una tradición católica ortodoxa anclada fuertemente en el tomismo medieval. En un pasaje de su obra, citando a Aristóteles, el cronista franciscano afirma contundente que quien se ahorca por su propia mano no merece ser enterrado pues ha cometido un desacato contra la república, la cual castiga esa injuria con “ultrajar su cuerpo y no darle sepultura, que pues él no quiso gozar de la vida corporal, tampoco goce su cuerpo el lugar de la sepultura”.⁴¹

³⁸ Tomas de Aquino, *Suma de teología*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2002. 5 vols., vol. III, pp. 533-535. El teólogo agrega que no es lícito quitarse la vida para purgar un pecado grave o para librarse de los sufrimientos; ni siquiera “es lícito a la mujer darse muerte para no ser violada, ya que no debe cometer un crimen mayor, que es el suicidio, para evitar un delito menor ajeno”.

³⁹ Ron M. Brown, *El arte del suicidio*. Madrid, Síntesis, 2002, pp. 78 y ss.

⁴⁰ J. de Torquemada, *op. cit.*, vol. VI, libro XX, cap. XLIII, pp. 259 y ss.

⁴¹ *Ibid.*, vol. IV, libro XIII, cap. XXXVIII, p. 273.

Es por demás curioso, sin embargo, que el mismo autor, varios cientos de páginas atrás, parece justificar el suicidio cuando narra que Chimalpopoca se ahorcó en su celda cuando estaba preso, “teniendo por mejor muerte la que sus manos podían darle”; y agrega “como hizo Cleopatra y otros valerosos y esforzados capitanes gentiles, que por haberlo sido, hicieron semejantes hechos por no verse en manos ajenas, con ultraje y menoscabo de su valor y grandeza.”⁴²

Aquí nos encontramos ante una nueva percepción del suicidio que se había introducido en la cultura occidental desde el Renacimiento a partir del rescate de la Antigüedad pagana. En la cita de Torquemada sorprenden varias cosas: una, la inclusión de Cleopatra, la reina egipcia que prefirió la muerte al perder a su amante Marco Antonio y antes de ser llevada como cautiva a Roma, y su equiparación con “otros valerosos capitanes gentiles”; en seguida, la frase “que por haberlo sido” implica que los paganos no estaban sujetos a la ley moral cristiana y por ello su ejemplo no debía ser considerado como un paradigma de comportamiento virtuoso religioso sino de “valor y grandeza”.

Durante el Renacimiento, una de las narraciones paradigmáticas al respecto fue la de Lucrecia, la dama romana del siglo VI a. C., quien después de ser ultrajada por el hijo del rey Tarquino se suicidó, personaje que sirvió de ejemplo para hablar del honor y el valor, pero también de la lucha contra el tirano, pues el acto de Lucrecia trajo consigo la caída de la monarquía y el advenimiento de la república.⁴³ La otra fue la de Catón, el adalid del estoicismo que se quitó la vida antes de verse sometido a Julio Cesar. Extrañamente ninguna de estas dos figuras es citada en la obra de Torquemada. En cambio son abundantes las menciones de un personaje bíblico cuyo suicidio parece estar siempre justificado: el juez Sansón quien con su fuerza descomunal derribó las columnas e hizo caer sobre sus enemigos y sobre sí mismo los muros de un palacio. La tradición judeocristiana consideró siempre esta hazaña como un acto de heroísmo y sacrificio. Torquemada dice de él, cuando habla de los sacrificios humanos prehispánicos y del derramamiento de sangre: “Y si Sansón murió fue por particular voluntad de Dios y porque así convino para castigo de aquellos blasfemos de su santísimo nombre, en cuyo menosprecio burlaban y encarnecían del preso y ciego”.⁴⁴

En esto Torquemada seguía la opinión de san Agustín en la *Ciudad de Dios*. El que Sansón se sepultara con sus enemigos entre las ruinas del templo sólo se excusa por alguna secreta intimación del Espíritu Santo, que obraba milagros por su medio. El mismo razonamiento aduce Agustín respecto de ciertas santas mujeres que se dieron muerte en tiempos de persecución y cuya memoria celebra la Iglesia. Sólo en estos

⁴² *Ibid.*, vol. I, libro II, cap. XXVIII, p. 177.

⁴³ La narración fue tomada de Ovidio y de Tito Livio y recreada por Bocaccio en su *De claris mulieribus*. Lucrecia también funcionó como metáfora de la castidad y de las virtudes de la esposa fiel que prefirió morir a ofrecer a su esposo un cuerpo deshonrado; pero también, desde san Agustín, Lucrecia era una adúltera que consintió el acto de la violación, por lo que su suicidio fue su castigo (R. M. Brown, *op. cit.*, pp. 105 y ss.)

⁴⁴ J. de Torquemada, *op. cit.*, vol. III, libro VII, cap. XIV, p. 167.

casos en los que se ha recibido una orden expresa de Dios puede ser lícito quitarse la propia vida.⁴⁵

En estos casos, la mención o la representación del suicidio no indicaban directamente su condena; al igual que la muerte natural, la muerte violenta o el martirio, la muerte voluntaria funcionaba como una estructura narrativa que, utilizada por la retórica, podía cumplir múltiples objetivos. Con el Renacimiento, el mundo profano de la Antigüedad clásica se había instalado en el ambiente intelectual de Europa y hasta los hombres religiosos tuvieron que darle cabida. Se le concedió el lugar que había tenido desde los Padres de la Iglesia: el de ser un arsenal de alegorías morales. Por el momento no hubo ningún problema en hacerlo, siempre que, como en Torquemada, se hiciera la distinción entre valores paganos y cristianos. Pero con la progresiva secularización de la cultura, algunos espíritus optaron por exaltar los valores paganos. Eso, por supuesto, no sucedió en la Nueva España y la visión de la muerte siguió estando profundamente arraigada en la cosmovisión cristiana.

Epílogo

La difusión de todos estos discursos retóricos sobre la muerte en la Nueva España fue muy amplia. Se dio a través de los sermones predicados desde los púlpitos, de la dirección espiritual administrada en los confesionarios, de las vidas ejemplares leídas en los refectorios conventuales, en las salas de estrado de los hogares, en las asambleas de las cofradías. Se manifestó por medio de las imágenes que llenaban los muros de los templos, de las fiestas luctuosas en honor de reyes y gobernantes y de los rituales fúnebres. Esta retórica influyó en la redacción de los testamentos, en los sufragios que se hacían por los muertos, en la utilización de reliquias, en la compra de bulas de Santa Cruzada y en todas las prácticas relacionadas con los funerales. La forma de narrar no sólo influyó en los contenidos de los mensajes, fue el modelo que enseñó a los fieles la manera de enfrentar ese hecho inevitable e inescrutable que es la muerte. Esta retórica generó prácticas, modeló actitudes y sentimientos, reforzó creencias y se instaló en la conciencia y en el inconsciente de todos los habitantes de Nueva España.

⁴⁵ Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*. México, Porrúa, 1966, libro I, cap. XXVI, p. 23.