

VNIVERSITAT
DE VALÈNCIA

Facultat de Filologia, Traducció i Comunicació



**La Nueva España a través de la
Antropología de la Muerte
(siglos XVI-XVII):
el caso de sor Juana Inés de la
Cruz**

TESIS DOCTORAL

Presentada por Eliana Maniaci

Dirigida por la Dra. Núria Girona Fibla

Doctorado en Lenguas, Literaturas, Culturas
y sus aplicaciones

Valencia, 2016

A Alejandra y Antonio

ÍNDICE

Agradecimientos	9
Introducción	13
1. PRELUDIO DE LA MUERTE OCCIDENTAL	25
1.1. <i>Mitificar y ritualizar la muerte</i>	25
1.2. <i>Muerte y escatología entre Edad Media y Barroco</i>	27
1.3. <i>Formas de morir en la Nueva España</i>	34
2. ANTROPOLOGÍA DE LA MUERTE EN LA NUEVA ESPAÑA DURANTE EL SIGLO XVII	41
2.1. <i>Muerte Física</i>	41
2.1.1. Preliminares de paleopatología novohispana	47
2.1.2. Rituales mortuorios novohispanos	55
2.1.3. Sor Juana Inés de la Cruz: arquetipo de muerte física conventual	58
2.2. <i>Muerte Religiosa</i>	86
2.2.1. Rituales funerarios novohispanos	89
2.2.2. Dentro de los muros conventuales: entre penas, castigos y mortificaciones corporales	95
2.2.3. Juana Inés: anomalía conventual	105
2.3. <i>Muerte Cultural</i>	115
2.3.1. Muerte de las culturas	119
2.3.2. El cuerpo femenino: instrumento biológico y cultural de vida y de muerte	131
2.3.3. Representaciones de la muerte en la cultura novohispana	140
3. LA MUERTE DE LOS ANTIGUOS MEXICANOS A TRAVÉS DE JUANA INÉS	149
3.1. <i>Retos y limitaciones</i>	149
3.1.1. Antes del triunfo de la Muerte conquistadora: introducción a la muerte mesoamericana	157
3.2. <i>Rituales de sacrificio</i>	171
3.2.1. Los rituales de sacrificio según los otros	195
3.3. <i>Fertilidad</i>	211
Conclusiones	219
Bibliografía	227

AGRADECIMIENTOS

Desde su comienzo esta investigación ha sido un trabajo compartido que ha involucrado a muchas personas de los dos continentes y distintos países. Los encuentros, los viajes, las lecturas y los consejos a lo largo de estos últimos tres años han enriquecido enormemente un proyecto que ha ido evolucionando de manera inesperada y han marcado un camino decisivo en mi vida. Agradecer es para mí un proceso extremadamente personal e íntimo, sin embargo me gustaría sellar la presencia de todos lo que me han acompañado en este camino.

Ante todo, quisiera agradecer a la Dra. Núria Girona Fibla por haber creído en esta tesis desde su origen y por haberme apoyado constantemente.

Al Dr. Héctor Martínez Ray por su soporte incondicional a mis propuestas de investigación y por haberme facilitado toda la ayuda posible durante mi estancia en el Posgrado en Antropología Física en la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

A la arqueóloga Ximena Chávez Balderas y al Dr. Juan Sandoval por asesorarme en esta tesis con sus sugerencias y lecturas. Asimismo quiero agradecer al Dr. Antonio Saborit, Dr. Enrique Flores, Dr. Patrick Johansson, Dra. Josefina Bautista, Dra. Lourdes Márquez Morfín, Dra. Margarita Meza Manzanilla, Arqlgo. Eduardo Matos Moctezuma, Arqlgo. Raúl Barrera Rodríguez, Arqlgo. Daniel Juárez Cossío, Dra. Alma Montero Alarcón, Dra. Pamela Bastante, Dra. Sandra Lorenzano, A.F. José Antonio Pompa y Padilla, Dra. Oana del Castillo, Dra. América Molina del Villar, Rebecca Gibson y Edgar Alejandro Espinosa Martínez.

Quiero agradecer también a los bibliotecarios y a los que me han facilitado mi labor de investigación en México en el Archivo General de la Nación, Biblioteca de la Universidad del Claustro de Sor Juana, Biblioteca Nacional de Antropología e Historia «Dr. Eusebio Dávalos Hurtado» del Museo Nacional de Antropología e Historia, Biblioteca «Manuel Gamio» del Museo del Templo Mayor, Biblioteca «Daniel Cosío Villegas» de El Colegio de México, Biblioteca «Rubén Bonifaz Nuño» del Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Biblioteca Central de la UNAM, Biblioteca del Museo Nacional de Historia del Castillo de Chapultepec, Biblioteca «Guillermo Bonfil Batalla» de la ENAH, Biblioteca Palafoxiana, Biblioteca Histórica «José María Lafragua» de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), Biblioteca «Dr. Ernesto de la Torre Villar» (Casa Amarilla - BUAP), el centro de investigación maya «Na Bolom» (San Cristóbal de las Casas, Chiapas).

A mi familia por apoyarme en este largo proceso.

Finalmente a Juan Joel Hernández Olvera, compañero de vida y de viaje, colega y soporte incomparable. La fuerza de sus palabras me ha guiado siempre hacia la resolución y la determinación, hacia nuevos conocimientos compartiendo una pasión entrañable por el estudio de la muerte.

INTRODUCCIÓN

La naturaleza y la muerte se asombrarán
cuando resuciten las criaturas
para responder ante el Juez.
(W.A. Mozart, *Requiem*)

Il y a longtemps, disait Napoléon, que
les médecins et les prêtres rendent la
mort douloureuse.
(Maeterlinck, *La Mort*: 9)

Tratar de desplegar el camino que me ha llevado a escribir hoy esta introducción en la Ciudad de México implica despertar viejos recuerdos, desentrañar emociones e intentar describir una pasión íntima y fuertemente entrañable por la investigación y la muerte. Resulta a la vez complicado explicar las vías que me condujeron a ocuparme y especializarme en lo que para muchas personas provoca, tan sólo mencionar dicha palabra, miedo, pánico y horror.

El primer contacto con Mesoamérica vino durante un viaje familiar, en el verano de 2001, que me suscitó una repentina predilección por la historia, la cultura y los rituales de sacrificio entre las antiguas poblaciones mexicanas. La lectura de las reglas del juego de pelota en una simple guía turística, durante el vuelo hacia México, me adentró en un pasado que cobró vida y me originó continuas preguntas después, al subir y descender pirámides que dominaban paisajes sobrecogedores. Con el paso del tiempo, al decidir especializarme en la antropología de la muerte, la suerte no tardó en devolverme nuevamente a este país mientras intentaba esbozar mi proyecto de tesis doctoral entre Italia y España. La necesidad de revivir esa cultura me empujó a realizar un viaje de investigación entre el 23 de febrero y el 2 de abril de 2015 y un segundo, entre el 28 de febrero y el 11 de abril de 2016, para enriquecer mis conocimientos y formación; visité zonas arqueológicas y museos, realicé entrevistas, y viajé desde el Estado de México hasta Chiapas intentando rastrear cualquier archivo y bibliografía que me fuera útil.

Finalmente realicé una estancia de investigación en la Escuela Nacional de Posgrado en Antropología Física (ENAH) en la Ciudad de México (agosto – diciembre de 2016) para terminar mi investigación en el país donde todo había empezado y comenzar mis estudios de especialización en esa parte extremadamente concreta de la muerte que me ha estado

apasionando durante tanto tiempo. Se cierra así de alguna manera el círculo que había comenzado más de quince años atrás.

Entonces, ¿por qué adentrarse en la muerte, hacedora del destino de todo ser viviente? La palabra «muerte», así como la entendían los mexicas, evoca en mi mente la misma vida. Al sostener en las propias manos un cráneo, una vértebra o cualquier otro hueso, con mis conocimientos todavía rudimentarios, siento un pasado que aflora, la magia de la historia, el deseo de descubrir y comprender lo inimaginable: rituales mortuorios y funerarios, enfermedades y epidemias, violencia y torturas, mortificaciones corporales y guerras. El contacto directo con los huesos humanos (su proceso de limpieza y catalogación), me ha enseñado el profundo respeto por la muerte individual y social, en su dimensión pública y privada; en el estudio y cuidado de estos restos también se impone la necesidad de honrarlos y devolverlos a la tierra y no a una caja de cartón.

Durante la estancia en la ENAH tuve la posibilidad de acompañar y asistir a algunas de las actividades organizadas por el Equipo Mexicano de Antropología Forense (EMAF A.C.) desde la misma capital hasta el estado de Guerrero. A pesar de una aparente discrepancia entre la muerte mesoamericana y novohispana con respecto a la contemporánea, la experiencia directa con los familiares de los desaparecidos, la vista de los cadáveres violados, torturados y desmembrados, así como la difusión del fenómeno de la búsqueda de fosas clandestinas, me han hecho reflexionar sobre el actual sentido de la muerte. De manera particular, en este largo e incesante proceso, y como explico en el segundo capítulo de esta tesis, la mujer es uno de los actores sociales más afectados: limitada, castigada, culpabilizada y, finalmente, violada y asesinada. Cambian las formas y las modalidades de la muerte pero no su sentido. No es casual el surgimiento del término «feminicidio»: la extensión del fenómeno no sólo en América sino también en Europa resulta tan inquietante como preocupante.

Al explicar esta pasión por la muerte y la investigación, las palabras se interponen, abundan y rebosan. Es una ardua tarea definir la muerte: algunos no quieren ni siquiera mencionar la palabra, mientras que Francisco González Crussi (Pérez Tamayo, 2012: 106), al igual que otros, habla de ella prefiriendo incluso considerar la vida como «una muerte aplazada».

La conciencia de la propia mortalidad no solo produce sentimientos de turbación y terror, también origina rituales relacionados con el fallecimiento o formas de enfrentar el duelo por la pérdida. Para eludir la muerte se ha recurrido desde siempre a religiones, dioses, mundos ultraterrenos, héroes y mártires vanagloriados tras la misma defunción, encarnaciones

de las más altas cualidades humanas según cuanto dictado por los dogmas doctrinarios, lo cual ha confluído en un manantial de mitos, ritos, representaciones, relaciones, costumbres, credos y ceremonias. Los fieles usan intermediarios como santos y patronos, y crean vínculos, entre otros, con la tierra y la naturaleza.

Sea cual sea la imagen o la representación que el ser humano usa para materializar la muerte, lo cierto es que ésta aparece ante nuestros ojos como una sombra rebosante de misterio e incógnitas. El único saber certero sobre este momento irrepitible viene de la cercanía al verdadero y propio fallecimiento (Oliveros Morales, 2006: 28). Sin embargo, la muerte no es simplemente el momento en el que un individuo cesa de existir, sino que representa un fenómeno polifacético que engloba una manera de vivir, además de las concepciones y maneras de afrontarla.

Por todo ello esta investigación ha intentado recoger la pluralidad de la muerte y sus particulares representaciones en un momento concreto de la historia latinoamericana. La tesis ha quedado dividida en tres apartados cuyo propósito es, respectivamente, presentar la concepción de la muerte europea y española¹ para entender, en un segundo momento, la referida a la época colonial, ejemplificada con la muerte vivida, sufrida y descifrada por Juana Inés; hasta desentrañar, en la última parte, la muerte «indígena» según su misma visión y reinterpretación.

Pero antes de detallar esta estructura, cabe mencionar que se ha decidido usar el apelativo «Juana Inés» en lugar del comúnmente adoptado «sor Juana Inés de la Cruz» o, en su forma abreviada, «sor Juana». Esta libertad, tal vez algo atrevida, responde al deseo de enfatizar su figura no tanto por ser monja, a pesar de que haya escrito casi toda su obra dentro de un convento, sino más bien como estudiosa y mujer de la colonia. Aunque se designe casi siempre como poetisa, lo cierto es que no se ocupó solamente de la literatura escribiendo loas y autos, comedias o lírica, sino también de la música, las ciencias, la anatomía, la historia, la astronomía, la gastronomía o la herboristería, un bagaje increíblemente amplio y que hoy en día llamaríamos «antropología». Por otro lado, esta designación sirve de alguna manera para desvestirla del poder religioso que tanto la aprisionó, evidenciando la importancia de su infancia transcurrida en Nepantla y que, a la hora de estudiar parte de sus obras, resulta trascendental. Igualmente podríamos decir que, en el caso de que los restos óseos del ataúd XXVI hallados en el ex convento de San Jerónimo se corresponden con ella, pertenecen a

¹ Inspiradas por Thomas (2015), el uso de expresiones como «muerte europea», «española», «indígena» o «colonial» se refieren a las concepciones, los mitos, los rituales, las creencias, las prácticas y las costumbres relacionadas con la muerte en un contexto preciso (como el de Europa o el de la colonia novohispana).

Juana Inés de Asbaje y Ramírez de Santillana más que a sor Juana Inés de la Cruz, ya que éstos nos devuelven su persona y no tanto su personaje religioso.

En el primer capítulo de la tesis titulado «Preludio de la Muerte Occidental» se intenta abordar la heterogeneidad y la pluralidad de la muerte como fenómeno socio-antropológico. Resulta efectivamente complicado englobar este acontecimiento universal al que el hombre reviste de profunda simbología y frente al cual reacciona de manera distinta. Los nyakyusa de Malawi bailan y ríen para que el dolor no invada a los familiares del difunto como, al contrario, pasa en muchos países europeos; los betsileo de Madagascar realizan combates con toros, se emborrachan y tienen relaciones sexuales incestuosas y orgiásticas (Barley, 2012: 42-43 y 47). En Java o en el México del siglo XIX los cadáveres se fotografiaban como si estuvieran vivos o junto a familiares y amigos (Barley, 2012: 93); mientras que en Occidente la muerte, encarnada por un esqueleto en ciertas ocasiones, según cada cultura, parcialmente descarnado o vestido con una túnica, el cráneo escondido en una capucha o con una hoz en la mano, es una presencia eterna, constante, inevitable, a veces esperada o deseada, otras fortuita e insospechada.

Para afrontar la concepción de la muerte colonial durante los siglos XVI y XVII resulta obligatorio remontarse por un lado a la visión de las poblaciones mesoamericanas y, por el otro, a la europea y española. Considerando la identidad de Juana Inés así como la imposibilidad de abordar por completo y de manera exhaustiva ambas concepciones, se presenta ante todo la ideología que impera entre Edad Media y Barroco. Dominaba en ese entonces una relación íntima con la muerte, un sentimiento de aceptación y melancolía, entremezclado con un vivo horror a la descomposición del cuerpo humano destinado a la corrupción. Siguiendo una perspectiva interdisciplinaria, se mencionan mitos rituales, representaciones artísticas e iconográficas, estudios anatómicos y fisiológicos, así como propuestas pedagógica-literarias (como los tratados o *ars moriendi*) marcadas por un discurso religioso en el que la Iglesia controlaba toda creencia y práctica relacionadas con la muerte. Con la llegada de los conquistadores a la tierra americana se irán perfilando las múltiples muertes, desde las torturas hasta las epidemias y la destrucción de las antiguas ciudades indígenas, y asistiremos a un proceso de metamorfosis mutua entre conquistadores y conquistados respecto a la cultura de la muerte.

Considerando la hibridez y la diversidad de este fenómeno, se ha decidido seguir parcialmente los estudios de Louis-Vincent Thomas quien, en su libro *Antropología de la muerte* (2015), analiza conceptos, visiones, divergencias y comportamientos del ser humano ante este acontecimiento. Por ello, para el segundo capítulo «Antropología de la Muerte en la

Nueva España durante el siglo XVII» se ha adoptado un esquema tripartito a partir de la consideración de la muerte en su dimensión física, religiosa y cultural. El propósito de esta división es ilustrar de manera más sistemática, y en toda su pluralidad y riqueza, este fenómeno durante la época colonial. Cada apartado está respectivamente ejemplificado por las varias «muertes» de Juana Inés: en la física, la posible causa de defunción de la misma, su inhumación y las excavaciones que se realizaron en el ex convento de San Jerónimo entre finales de los años 70 y comienzos de los 80; en la religiosa, la redacción de su testamento, su profesión de votos, las posibles mortificaciones corporales así como su muerte como monja; en la cultural, sus versos en ocasión de la muerte de personajes prestigiosos y su ser mujer dentro de la sociedad novohispana entre censuras y restricciones (corporales, sexuales; etc.) misóginas sufridas a causa del control de su mismo confesor.

Concretamente el segundo capítulo se abre con la «muerte física», concepto que hace referencia a la detención de toda función vital en lo que conocemos como cadáver y que, en consecuencia, origina un proceso de descomposición; de esta manera se presentan las distintas formas de morir entre el período de la Conquista y la colonia: torturas, vejaciones, violencia bélica, espectáculo público en relación con el tema, penas y condenas, así como crisis agrícolas y calamidades naturales. Las enfermedades y las epidemias que se propagaron a partir del desembarque de los españoles y la llegada de los africanos como esclavos merecen un capítulo aparte titulado «Preliminares de paleopatología novohispana», en el que se presentan las condiciones higiénico-sanitarias y las olas de mortandad en la capital. Un breve compendio de los rituales mortuorios más difundidos en la época, de manera particular el tratamiento y el desmembramiento del cadáver o las reliquias, se tratarán en el apartado «Rituales mortuorios novohispanos». A modo de conclusión, se estudiarán las enfermedades que Juana Inés sufrió hasta su defunción en 1695, las hipótesis relacionadas con su fallecimiento, pero también la insalubridad y las reglas malsanas vigentes en el convento de San Jerónimo, que posiblemente causarían o, por lo menos, facilitarían la difusión de epidemias. Finalmente se presentarán los resultados de las excavaciones realizadas en el mismo monasterio donde profesó y murió Juana Inés.

Por otro lado, la «muerte religiosa» intenta ahondar en los mitos y los rituales relacionados con la concepción de la muerte, así como los vínculos que los fieles establecían con la propia divinidad. El papel de la Iglesia dentro de la colonia se refleja de particular manera en el control masivo en torno a este momento, en las ganancias y en el registro que mantenía sobre las defunciones. En concreto, en el apartado «Rituales funerarios novohispanos» se explican las complejas ceremonias y las costumbres relacionadas con el

tratamiento del cadáver que se fueron modificando y adaptando incluso a las condiciones epidémicas y de mortandad de esos primeros dos siglos, así como la decisión de quemar las casas con fallecidos infectos. De nuevo, en el apartado «Dentro de los muros conventuales: entre penas, castigos y mortificaciones corporales» se trabajan ante todo las prácticas lesivas y la ideología del cuerpo sacrificado y torturado de las monjas como vía para alcanzar la perfección religiosa y «demostrar la intensidad de su fe» (Le Breton, 1999: 215); y, sucesivamente, se analiza el caso concreto del convento de San Jerónimo con sus *Reglas*, castigos y ayunos y el de Juana Inés a través de sus *Ejercicios devotos*. Esta segunda tipología se cierra con un último apartado titulado «Juana Inés: anomalía conventual», en el que se profundiza la muerte de la autora como monja.

Este segundo capítulo finaliza con la «muerte cultural» que analiza por un lado la «muerte de las culturas» y, por el otro, las «representaciones de la muerte en la cultura novohispana», es decir, respectivamente, la negación de un viejo sistema cultural y la imposición de uno nuevo que niega antiguos rituales, y las formas de reinterpretar este fenómeno, desde las calaveras y los días de muertos, hasta la creación de monumentos funerarios. De hecho la defunción de un individuo no se completa hasta que no se da la «muerte social» del mismo, es decir cuando la comunidad a la que pertenecía como vivo reconoce dicho acontecimiento, de ahí la exclusión de este reconocimiento en grupos marginales como brujas, hechiceras o paganos. Dentro de este contexto, el cuerpo femenino se transforma en un «instrumento biológico y cultural de vida y de muerte», al servicio de una sociedad colonial y patriarcal. En este espacio surge Juana Inés como mujer que decide optar por el convento como la mejor alternativa para su afán de estudio y escasa vocación matrimonial, según sus conocidas afirmaciones, incluida la posterior renuncia a la figura oprimiente de su confesor Núñez de Miranda. En su producción literaria el tema de la muerte asoma en las composiciones que celebran la defunción de personajes ilustres, entre otros aspectos.

El tercer capítulo, más analítico con respecto a los anteriores y dedicado a «la muerte de los antiguos mexicanos», pretende profundizar en los mitos, los ritos, las representaciones y las costumbres indígenas que sobresalen en las loas para los autos sacramentales de *El Divino Narciso* y *El cetro de José* de esta autora. Antes de adentrarse en el análisis de estos versos, se plantean los retos y las limitaciones que supone trabajar en el contexto prehispánico y colonial, desde la dificultad por conocer con seguridad las fuentes a las que pudo acceder hasta la distinción de términos como «mesoamericano», «nahua» y «mexica», además de los problemas que surgen alrededor de la naciente identidad criolla en el siglo XVII. Si bien se

insiste en el concepto de muerte como «tótem nacional» (mexicano), originado entre los siglos XIX y XX (Dehouve, 2015: 178), lo cierto es que este acontecimiento caracterizó el pasado mesoamericano y funda sus raíces en la colonia de la Nueva España.² Así lo entendió también Juana Inés.

En definitiva la muerte es un fenómeno complejo para abarcarlo por completo y resulta tan heterogénea que impone la obligación, como decía Louis-Vincent Thomas (2015), de considerar su pluralidad y su acercamiento interdisciplinar.

Metodología de investigación: para una visión integral de la muerte

Frente a la necesidad imperante de estudios sobre la muerte durante el virreinato de la Nueva España, urge una metodología de carácter interdisciplinar que intente expresar la vastedad y la pluralidad de este fenómeno en dicha época. Si la antropología se revela como la disciplina más adecuada para trabajar la temática, la figura de Juana Inés se toma en esta tesis como la fuente más apta para simbolizar la heterogeneidad de la muerte novohispana, tanto en lo referido a su obra como a su vida y a los restos que de ella nos quedan.

Para poder presentar esta metodología de investigación conviene recordar las palabras de León-Portilla (1993: IX):

El método es lo más importante en las investigaciones. De uno viciado resultan esperpentos. De un recto método pueden salir obras maestras. Hay dos métodos. Uno encerrarse en su interior y sacar de sí –como el gusano de seda en su capullo– todo lo que uno cree y quiere que sea la visión de un mundo ido. Es el que siguieron los hombres del XIX. Y no excluyo a nadie. Hablo de los nuestros. Que de fuera vinieron los que comenzaron a darnos la orientación hacia el recto método. Este es el de ir al documento y dar lo que da el documento, con un poco de orden. Nada más.

Desde esta perspectiva los escritos de Juana Inés se toman como un punto de partida documental que permiten desentrañar las caras híbridas y polimorfas de la muerte prehispánica y novohispana. Sus palabras desenterraron mitos, ritos, creencias y costumbres, prácticas mortuorias y funerarias y conformaron un particular sincretismo religioso.

² Tras la invasión de nuevos territorios y la expansión del imperio español, en 1535 Carlos V creó el Virreinato de la Nueva España cuyo primer Virrey fue Antonio de Mendoza (Semboloni, 2014) y que incluía «todos los territorios continentales hispanos desde Alta California y el entorno del Río Grande hasta el istmo de Panamá, además de las islas caribeñas y asiáticas. (...) A su vez (...) se organizaba una serie de reinos, entidades administradas centralmente por el virrey, y unas capitanías generales autónomas que gobernaría un capitán general» (Mínguez *et alii*, 2012: 41).

Igualmente otros documentos relativos al contexto indígena y colonial permiten enmarcar credos y acontecimientos. A pesar de las limitaciones que presenta esta investigación, el cruce de disciplinas (filológica, antropológica, sociológica, histórica, etc.) se considera la metodología más adecuada y completa para el estudio no sólo de la muerte física y literaria de Juana Inés, sino también de la sociedad en la que vivió y falleció.

El tema de la muerte y, en especial, el referido a la sociedad novohispana, requiere una apertura entre distintos campos de estudio. Como evidenció López Austin al referirse a la tarea de historiadores y antropólogos y, de particular manera, al estudiar las sociedades humanas, compartimos el objetivo de estos profesionales que tratan la misma temática desde puntos de vista diferentes, ya que «el estudio de las sociedades y sus transformaciones debe partir de la diversidad de las concepciones y formas de acción dictadas por cada cultura. La diversidad cultural hace que el propio investigador deba considerarse un otro en un mar de otredades» (2015: 17-18; en: Gámez Espinosa y López Austin). Por consiguiente, la muerte ha de estudiarse desde una pluralidad de disciplinas capaz de abarcar sus distintas facetas: desde la antropología cultural, la física o la forense, hasta la historia, la literatura, la arqueología, el arte o la arquitectura funeraria, entre otras. Así lo exige también la lectura de los versos de Juana Inés para captar el detalle y la riqueza de sus conocimientos así como la proyección de nuevos sentidos en su obra.

Limitaciones y futuros desafíos

La decisión de dividir la tesis en tres grandes apartados implicó evidentemente una selección y un recorte de la información, pues no era posible abarcar toda la materia en su extensión. Los aspectos contextuales que preceden estos capítulos se limitan a presentar los detalles más relevantes para entender la dimensión de la muerte en la figura de Juana Inés. Los temas con los que necesariamente se cruzaba este propósito (la Conquista, el papel de la Inquisición durante la colonia, las culturas indígenas, etc.) se exponen de manera breve y funcional.

Por otro lado, si bien la triple división propuesta en torno a la muerte pretende aportar una herramienta esclarecedora para comprender mejor este tema durante el período colonial, ninguna de las tres (física, religiosa y cultural) es independiente ni jamás podría serlo, puesto que se entrelaza con diversos factores externos (sociales, geográficos, entre otros). Así, a pesar de que la «muerte física» trate de circunstancias propiamente conectadas con la muerte

biológica de un individuo y de los rituales mortuorios, esto no implica que no se pueda relacionar con los movimientos comerciales de las reliquias o los desmembramientos de los cadáveres de los beatos por parte de los feligreses. Igualmente, las prácticas mágico-religiosas de brujas, chamanes o hechiceras (actores excluidos del sistema social dominante), consideradas dentro de la «muerte cultural», están vinculadas sea al mundo espiritual por sus fines, que a la «muerte física» por utilizar la sangre menstrual u otras partes anatómicas de un ser humano o animal. Por consiguiente, si por un lado dicha subdivisión muestra como la muerte permea cualquier aspecto o matiz de una sociedad, por el otro revela inmediatamente la invasión de la religión en cualquier campo de la vida colonial, lo que imposibilita deslindar completamente la muerte física o cultural de este dominio y obliga a retomar continuamente, durante su análisis, conceptos e ideas expuestos con anterioridad, a riesgo de la repetición.

Por otra parte, con respecto a las dificultades que esta tesis ha enfrentado y, en particular, sobre la figura de Juana Inés, es preciso mencionar dos cuestiones: por un lado, la dispersión de su archivo personal, sobre todo de sus cartas; por otro, la escasa bibliografía crítica que en rarísimas ocasiones ha tratado la perspectiva de la muerte indígena en su obra. Frente a ciertas lecturas fundadas en su condición religiosa, el propósito de esta investigación era abordar su muerte sin una actitud hagiográfica. Para alcanzar este objetivo ha sido necesario realizar un trabajo de archivo y de campo sobre su vida y su obra, llevados a cabo principalmente en la Ciudad de México en: Archivo General de la Nación, Biblioteca de la Universidad del Claustro de Sor Juana, Biblioteca Nacional de Antropología e Historia «Dr. Eusebio Dávalos Hurtado» del Museo Nacional de Antropología e Historia, Biblioteca «Manuel Gamio» del Museo del Templo Mayor, Biblioteca «Daniel Cosío Villegas» de El Colegio de México, Biblioteca «Rubén Bonifaz Nuño» del Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Biblioteca Central de la UNAM, Biblioteca del Museo Nacional de Historia del Castillo de Chapultepec, Biblioteca «Guillermo Bonfil Batalla» de la ENAH; en Puebla accedí a la Biblioteca Palafoxiana, Biblioteca Histórica «José María Lafragua» de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), y la Biblioteca «Dr. Ernesto de la Torre Villar» (Casa Amarilla - BUAP); por último, en San Cristóbal de las Casas (Chiapas) visité el centro de investigación maya «Na Bolom». El trabajo se ha completado también con entrevistas y visitas a museos, áreas arqueológicas y excavaciones prevalentemente de la época prehispánica y colonial (Ciudad de México); así como análisis de restos óseos de la época colonial (Laboratorio de Osteología Antropológica, Posgrado en Antropología Física, ENAH).

Siguiendo con las limitaciones que se han impuesto en este trabajo es preciso mencionar que, en el apartado dedicado a las mortificaciones y los autocastigos en los conventos, dado que ya existe una amplia bibliografía al respecto, se ha esbozado tan solo una presentación que contextualice las condiciones de vida en este ámbito para entender el camino que arrastraba a las monjas hasta la muerte. Igualmente, en referencia al apartado sobre los antiguos mexicanos en la obra de Juana Inés, se señala que no es el objetivo de esta tesis tratar la muerte en sus loas desde una perspectiva cristiana, sino sólo y exclusivamente indígena, para completar una visión crítica escasamente planteada. Por otro lado, como la autora no precisó si al escribir sobre sus «Nobles Mejicanos» se inspiró en un grupo indígena en particular, se ha subrayado la diferencia entre los términos «mesoamericano», «nahua» y «mexica» y se han rastreado los escasos y fragmentarios indicios que nos quedan de su infancia y el contexto sociocultural en el que se crió y se formó. Si bien se podría declarar que la misma se inspiró en su experiencia en Nepantla y en las lecturas de los manuscritos durante los años siguientes, no es posible afirmarlo con seguridad. Por último, se ha puesto de relieve la cuestión de la identidad criolla y del orgullo americano que emerge en sus palabras aunque de forma breve y concisa, dada su extensión. Se habla entonces de procesos transculturadores en referencia al primer período de contacto y, por lo tanto, a los momentos en las loas en los que la autora evoca el encuentro entre conquistador y conquistado. Se trata de una influencia bidireccional que se desarrollaría durante los siglos siguientes en el nacimiento y la reivindicación de una identidad criolla, y que reconoce a Juana Inés como precursora de este profundo cambio social.

Finalmente, en referencia a las citas en otros idiomas, se quiere precisar que se ha decidido limitar la traducción a las ya publicadas en castellano.

Por último una precisión que resulta imprescindible para estudiar la muerte novohispana es el significado al que se alude con ritual mortuario y funerario.³ El análisis en el campo y el estudio a posteriori de las sepulturas, de los gestos y de los rituales relacionados con la defunción de un individuo resulta un paso obligatorio para todo investigador dedicado a este tema, y no sólo para un arqueólogo o un antropólogo físico. Por lo cual cabe evidenciar, aunque tan sólo sea de manera escueta, la distinción entre rituales mortuarios y funerarios.

La muerte es un acontecimiento que forja mitos y creencias, y desencadena «prácticas» y «costumbres» (usando una terminología particularmente vigente en América). Ante todo, como recuerda Duday al citar a Leclerc (1990) para que «un depósito de restos

³ Este apartado ha sido realizado con la colaboración del antropólogo físico Juan Joel Hernández Olvera, especializado en Bioarqueología y Antropología Forense, y doctorando en Antropología Física (ENAH).

humanos» tenga «un carácter sepulcral es necesario (...) demostrar su intencionalidad» (Malvido *et alii*, 1997),⁴ no siempre evidente o irrefutable en prácticas de épocas antiguas. Esta intencionalidad se «manifiesta» de particular manera cuando «los arreglos practicados en torno al cuerpo son producto indudable de una acción voluntaria». En efecto, este tratamiento expresa particularidades y desigualdades socioculturales, la pertenencia de un individuo a un grupo preciso, al igual que las prácticas corporales a través del ajuar funerario (coronas y palmas floridas; brazaletes, collares, joyas y otros adornos; etc.) o «sus modificaciones de forma directa» (como tatuajes, mutilaciones o escarificaciones), (Pereira, 2000: 59).

La escuela francesa (con Leclerc, Henri Duday y Grégory Pereira entre otros) se ha preocupado por matizar estas cuestiones y proponer un marco de estudio para los restos que hallan arqueólogos, especialmente a partir de los procesos tafonómicos, sin olvidar la importancia de una excavación, un registro y un análisis rigurosos (Pereira, 2000: 65). Finalmente es Duday (Malvido *et alii*, 1997) quien diferencia las «prácticas preparatorias o tratamiento presepulcral del cadáver (antes del depósito), prácticas sepulcrales (estructura de la tumba, posición del cuerpo y del material funerario), prácticas postsepulcrales (reapertura de la tumba, manipulación de las osamentas, reducción, reinhumación, etcétera)»; por último, distingue «los indicios de origen tafonómico provocados por las condiciones en que ocurrió la descomposición del cuerpo y por la intervención fortuita de agentes naturales (erosión, infiltración de agua, concreciones, alteraciones físico-químicas, acción de microorganismos, de tanatófagos y de animales excavadores, etcétera».

Por otro lado, Leclerc (1990: 15) define como «funerario» el conjunto de técnicas relacionadas con el tratamiento del cadáver de un difunto que posee una simbología y una trascendencia fundamental en la vida social. Si la sepultura es el lugar de los gestos funerarios (Leclerc, 1990: 15), éstos se consideran rituales si son intencionales (Duday, 2005: 53).

Siguiendo el pensamiento de los estudiosos franceses, de Louis-Vincent Thomas y Hertz, se consideran rituales «mortuorios» los que se refieren al tratamiento del cadáver, como por ejemplo el embalsamamiento, la extracción de los órganos internos, el uso de la mortaja, si se lava o se pinta; en fin, cuando los restos óseos se utilizan como «medio o componente del mismo ritual o para rituales posteriores» (Hernández Olvera, 2012: 19). Mientras que lo «funerario» se refiere a todo ritual social, cultural o religioso asociado a la muerte, a su concepción, visión, escatología, luto y duelo, cuyos fines son la disposición del cadáver, la socialización de la pérdida de un individuo y la ayuda que se proporciona al

⁴ Particular referencia al artículo de Henri Duday, «Antropología biológica “de campo”, tafonomía y arqueología de la muerte» (Malvido *et alii*, 1997: 91-126).

difunto para «alcanzar su destino cósmico» (Chávez Balderas, 2007: 9; 2010: 317). Si el primero se inscribe más bien en un contexto biológico, el segundo involucra múltiples disciplinas, desde la antropología hasta la arqueología. Ciertamente su estudio resulta fundamental puesto que dichas prácticas conllevan una relación peculiar entre difuntos y vivos, entre los mismos familiares y otros miembros de la comunidad. En fin, hablar en torno a la muerte nos abre a los múltiples escenarios que transcurren en la vida y nos ayuda a identificarnos como individuos pertenecientes a un grupo social.

Para concluir, quedan abiertas varias líneas de investigación, propuestas y retos para el futuro: ante todo la necesidad de proyectos de investigación de carácter interdisciplinar, que profundicen la muerte en la colonia de la Nueva España, sobre todo durante los siglos XVI y XVII, período que ofrece menos informaciones sobre, por ejemplo los rituales religiosos o las enfermedades, con respecto a los siglos posteriores. Asimismo, la violencia durante el virreinato a la que la mujer fue sometida exige más atención, a partir de estudios filológicos y antropológicos (marcas dejadas por el maltrato, las condiciones de vida o incluso el uso del corsé a partir de restos óseos).

Son muchos los desafíos que aparecen en este estudio, entre los más urgentes, el de desenterrar y aportar datos e información sobre otras monjas anónimas, desconocidas, que no fueron distinguidas por su nombre como Juana Inés. El camino hacia las costumbres y las singularidades de la muerte novohispana es largo y enrevesado; en ciertas ocasiones las huellas son raras o imposibles de entrever, los testimonios casi inexistentes. Aún así, estas anomalías y rarezas son las que me han guiado hasta aquí, escribiendo estas últimas palabras para ofrecer una nueva aportación en un campo en donde queda mucho por explorar.

Ciudad de México, diciembre de 2016

1. PRELUDIO DE LA MUERTE OCCIDENTAL

1.1. *Mitificar y ritualizar la muerte*

La muerte nunca ha dejado de ser un fenómeno natural y universal, un «hecho real, concreto, pero proteiforme» (Thomas, 1991:11) que hoy en día el hombre transforma en un evento extraordinario. Es irrecusable e inevitable puesto que todo ser humano está destinado a morir y su nacimiento ya conlleva la posibilidad de fallecer en cualquier momento; por esto Heidegger definía el hombre como un ser «abocado a la muerte», un ser que vive constantemente próximo a la muerte y que deja de ser al morir. En *El Labrador de Bohemia* (c. 1400-1401),⁵ cuando la Muerte encuentra un campesino afligido por el fallecimiento de su esposa, ésta le explica que «non appena / un uomo viene generato, / già, / all'affare ha brindato / che deve morire. / Del principio sorella / è la fine» (Tepla, 1998: 100, vv. 9-15).

La muerte se sitúa en el punto de confluencia entre el mundo biológico y el antropológico. Morir es tan natural como vivir, pero la relación que tenemos con ella en tanto individuos o comunidad ha condicionado desde siempre todo aspecto social e ideológico. Las actitudes del hombre ante la muerte han ido evolucionando a lo largo de la historia: en el pasado fue una presencia constante (enfermedades, guerras, crisis agrícolas, partos) y se intentaba vivir «bien» para conseguir la salvación eterna; hoy en día en Occidente, es innombrable y se niega sin comprender su necesidad. Su vivencia ha ido transformándose (muerte propia, del otro y colectiva),⁶ los sentimientos,⁷ las creencias⁸ y las costumbres funerarias.⁹

⁵ *Der Ackermann aus Böhmen / El labrador de Bohemia* trata de un debate entre la Muerte y un labrador que la acusa de haberle arrebatado la mujer.

⁶ Durante la Edad Media, la actitud hacia la muerte individual preveía por ejemplo, la preocupación por el juicio divino en el lecho de muerte, posibles donaciones religiosas para la salvación de la propia alma o detalles de sepultura (lugar, inscripción, efigie). En la muerte del otro (siempre percibida como algo lejano), el testamento se vuelve un documento para donar el propio patrimonio y el duelo se vive como un acto público. En la muerte colectiva se evidencian las guerras, las epidemias (incluso un individuo enfermo se podía ver como el principio de la difusión de alguna enfermedad), las carestías, o el concepto de cementerio u osario como lugar de entierro de una comunidad.

⁷ La relación con la muerte en la Edad Media es más familiar y más cotidiana; las crónicas del pueblo de Montaignou (Francia) indican algunas de las causas de muerte: «flusso di ventre, avvelenamento da trippa, emottisi, mal caduco o epilessia, rabbia, scrofole, fistole, ulcere e accessi, fuoco di sant'Antonio...» (Vovelle, 2009: 7). En el siglo XVII hay una mayor aceptación de la muerte y se asiste a su teatralización. Philippe Ariès recuerda que «incluso el loco Quijote (...) no intentará huir de la muerte en los sueños en que había consumido su vida. Al contrario, los signos del final le devolvieron a la razón: Dice muy cuerdamente: «Yo me siento, sobrina, a punto de muerte» (1992: 16).

⁸ A mediados del siglo XIII y sobre todo durante la peste negra o «muerte negra» (1347-1352), se difundió en Italia, Alemania, Flandes, Hungría y más países, un movimiento-secta llamado *flagelantes* que se castigaban

Si al morir el hombre deja de ser para convertirse en no ser, es decir en nada, aparece la necesidad de racionalizar un vacío físico. A partir del miedo a la descomposición del cadáver,¹⁰ a la ausencia y al deseo de sobrevivir en un más allá, el hombre ha creado desde siempre un imaginario apto para explicar lo desconocido y legitimar una línea de continuidad con la vida. Las palabras, el lenguaje, las ideas, las imágenes y los gestos generan una red de mitos: «hablar de la muerte produce la muerte; y hablar *de los* muertos produce *los* muertos» (Urbain, 1980: 521).¹¹ El mito transforma la muerte (destrucción y negación del individuo) en un hecho menos traumático, responde a los deseos de inmortalidad del hombre y permite una vida mejor que la terrenal.

La religión como sistema universal y conjunto de creencias y prácticas relacionadas con lo sobrenatural responde a necesidades individuales y sociales. El hombre crea desde siempre a dioses, fuerzas y espíritus a su imagen y semejanza con poderes y cualidades ideales. Los mitos responden a sus preocupaciones y justifican determinados fenómenos (la formación del universo, el más allá, calamidades naturales). El hombre revive el tiempo original (mito) a través de los ritos, es decir «conductas corporales más o menos estereotipadas, a veces codificadas e institucionalizadas, que se basan necesariamente en un conjunto complejo de símbolos y creencias» (Thomas, 1991: 115). Si los mitos intentan dar sentido a la ausencia y a la incógnita del postmortem, los ritos permiten al hombre exorcizar la muerte alejándola de la vida cotidiana, transformando un proceso natural en un espectáculo. Su finalidad no es sólo la de dominar la ansiedad y el temor de morir, sino también la de controlar a los difuntos y las fuerzas sobrenaturales,¹² atraer su benevolencia e intentar impedir su furia. A través de los sacrificios, las comunidades ofrecen algo de valor (una vida humana o animal, joyas, dinero, comida, sexo). Por consecuencia la muerte define cada cultura, es heterogénea como sus mitos, ritos, creencias y representaciones, y crea «sistemas protectores» que sirven «para darse la ilusión de la perennidad, o en todo caso para remitir la perennidad de un mundo a otro (supervivencia más allá)» (Thomas, 2015: 17).

públicamente para expiar sus pecados, alcanzar la pureza del bautismo y escapar de la condenación eterna. Más tarde, «El primer recinto que cayó a partir del siglo XVIII (...) es la creencia en el Infierno y en el vínculo entre la muerte y el pecado o la pena espiritual (...). Ningún sentido de culpabilidad, ningún temor al más allá contiene a no ceder a la fascinación de la muerte, transformada en belleza suprema» (Ariès, 1992: 506).

⁹ Por ejemplo, la tipología de las tumbas y el lugar de sepultura; la presencia de epítafios, lápidas, estatuas o máscaras mortuorias. Entre los siglos XI y XIII se solía hervir el cadáver; mientras que en el XVII aparecen las capillas familiares.

¹⁰ Los procedimientos contra la descomposición son la destrucción (cremación, endocanibalismo); la disimulación (inmersión, inhumación, cremación); y la conservación del cadáver (embalsamamiento, momificación, criogenización); (Urbain, 1980: 519-520).

¹¹ Traducción personal.

¹² Por medio de especialistas religiosos como chamanes, sacerdotes, médiums, brujos o hechiceros.

La difusión de mitos y ritos evidencia la posición preponderante de la muerte en todas las sociedades, culturas y religiones del pasado y del presente. La muerte domina la vida y el comportamiento del hombre ante ésta se refleja en sus representaciones. El sistema sociocultural influye en estas representaciones (artísticas, literarias, etc.) de la muerte y de las distintas maneras de morir, determinando como cada grupo vive e integra la muerte. Siguiendo el pensamiento de Morin, para comprenderla y «salir de la machaconería de la muerte, del ardiente suspiro que espera la dulce revelación religiosa, del manual de serena sabiduría, del «patetismo», de la meditación metafísica en la que se exaltan los bienes trascendentes de la muerte o se llora por sus males no menos trascendentes», hay que copernizarla (2003: 18), es decir, considerar múltiples puntos de vista para estudiar las actitudes del hombre y así producir una ciencia total capaz de desentrañarla.

1.2. Muerte y escatología entre Edad Media y Barroco

La concepción de la muerte que nace a raíz del encuentro y de la imposición del sistema occidental frente al mesoamericano, se basa en el modelo europeo y español. En Europa, entre los siglos IV y XVIII, se desarrolla un proceso de cristianización de la muerte, en el que la Iglesia Católica intenta reglamentar los rituales funerarios, en contraposición con las costumbres precristianas. Durante la Edad Media¹³ domina un sentimiento de aceptación¹⁴ y de melancolía; hay una mayor conciencia de la brevedad de la vida y un deseo de vivir más. Se trata de una muerte que no hace distinciones entre las clases sociales, ni por cualidades físicas ni morales. Juan Ruiz, Arcipreste de Hita, en su *Libro de Buen Amor* escribía: «Muerte, al que tú fieres, liévastelo de belmez, / al bueno e al malo, al rico e al refez, / a todos los eguales e los lievas por un prez, / por papas e por reyes, no das una vil nuez» (2003:187; v. 1521). Las representaciones colectivas reflejan el miedo general a la enfermedad, a la vejez y al propio fallecimiento; el horror por ser el cuerpo humano destinado a la corrupción, a la desaparición de la belleza y de la gloria, a transformarse en una carroña (*contemptus mundi*):

¡Oh carroña, que no eres ya hombre!
 ¿Quién te hará ahora compañía?
 Lo que salga de tus humores,
 Gusanos nacidos del hedor

¹³ Según el pensamiento de Jacques Le Goff, hasta principios del siglo XVI (2014: XXI-XXII).

¹⁴ En el *Libro de Buen Amor* (¿1330-1343?) se lee (v. 943): «Como es natural cosa el nasçer e el morir» (Ruiz, 2003:187).

De tu vil carne encarroñada.¹⁵

Las lecturas de la muerte en época medieval revelan sobre todo una nueva fascinación por el cadáver: se difunden tumbas y esculturas de transi,¹⁶ nuevas costumbres funerarias como el embalsamamiento del corazón, la exhibición del cadáver (desde el siglo XIII), la máscara mortuoria (siglos XIV-XV) y las pompas fúnebres (desde el siglo XV). Evoluciona su tratamiento: contra la descomposición y la muerte en tierra extranjera, el cadáver de personajes importantes se corta a pedazos, se hierve en vino o en vinagre hasta que la carne se desprende de los huesos; las entrañas se entierran en el mismo lugar mientras que los huesos viajan de regreso a casa (*mos teutonicus*).¹⁷ Dentro de la literatura de la muerte, poetas y escritores describen detalladamente la transformación del cuerpo humano hasta un estado de putrefacción: la muerte es personificada por un cadáver desnudo y semidescompuesto, recubierto de serpientes y sapos, «con las manos y los pies retorcidos, y la boca entreabierto, con los gusanos pululantes en las entrañas» (Huizinga, 1982: 198).¹⁸ Según Huizinga, «El espíritu del hombre medieval, enemigo del mundo siempre, se encontraba a gusto entre el polvo y los gusanos. En los tratados religiosos sobre el menosprecio del mundo estaban conjurados ya todos los horrores de la descomposición. (...) El vivo horror a la descomposición del cuerpo terrenal explica a la vez el alto valor que se atribuía a la incorruptibilidad de los cadáveres de algunos santos, como, por ejemplo, el de Santa Rosa de Viterbo» (1982: 197 y 202).

El horror y lo siniestro aparecen a través de la iconografía: se muestra a los vivos lo que se esconde bajo tierra. Los frescos (sobre todo italianos y franceses), los tapices, las

¹⁵ Pierre de Nesson, *Vigiles des morts; paraphrase sur Job*, cit. en *Anthologie poétique française, Moyen Age*, Paris, Garnier, 1967, vol. II, p. 184 (Ariès, 2000: 53). En *I misteri di Udolpho* escrito en 1794 pero ambientado en 1584, Ann Radcliffe escribe: «Un membro della casa di Udolpho, avendo una volta peccato contro le prerogative della Chiesa, era stato condannato a far penitenza contemplando, durante certe ore del giorno, una figura di cera fatta a somiglianza di un corpo umano nello stato in cui questo è ridotto oltre la morte. Quella penitenza doveva servire a ricordargli a che cosa si sarebbe dovuto egli stesso un giorno ridurre» (2013: 1010-1011).

¹⁶ Representación del fallecido en un estado de momificación o descomposición. Vovelle cita la tumba del médico Guillaume de Marcigny (Laon, Francia, 1393), la del cardenal de Lagrange en Aviñón (1402), la de los obispos ingleses Richard Fleming (catedral de Lincoln, 1430) y Th. Beckingham (catedral de Wells, 1475). Esta costumbre funeraria difundida en particular en Francia, Inglaterra, Alemania y Suiza seguirá hasta el siglo XVI (2009: 79-80).

¹⁷ Costumbre funeraria de los siglos XI-XIII, y condenada por el papa Bonifacio VIII a través de la bula *De Sepulturis* (1299). Entre los siglos XIV y XV siguen apareciendo casos esporádicos (Enrique V de Inglaterra, 1422); (Woodward, 1997: 66). Tratamiento empleado al cadáver de Luis IX y Felipe III de Francia; «Du Guesclin, morto nel 1380, ebbe quattro tombe: una per la carne a Montferrand, una per il cuore a Dinan, una per le viscere a Pay e, privilegio eccezionale per un principe non di sangue, una tomba per le ossa a Saint-Denis.» (Ragon, 1986:16).

¹⁸ «Dexas el cuerpo yermo a gusanos en fuesa / al alma que lo puebla liévastela de priesa» (Ruiz, 2003:268; v. 1524).

tumbas, los osarios y el arte europeo¹⁹ muestran escenas del apocalipsis (siglos XIII-XVI), signos divinos y plagas bíblicas. Frente a los aspectos físicos del morir, el del triunfo de la muerte (Italia, siglo XIV) y la danza macabra (Francia y Alemania, siglo XV) representan un *memento mori* para los que se preocupan más de los placeres terrenales que de su salvación espiritual. La muerte se convierte en un personaje con características propias: una doncella con el pelo suelto, una mujer mayor o en *Átropos*;²⁰ un transi con pelo que a veces tiene una hoz, conduce un carro o monta en un caballo como uno de los cuatro jinetes del Apocalipsis.

Se difunde un discurso de cristianización de la muerte basado en el miedo y en una pedagogía para la masa que amonesta sobre las penas infernales, y en los libros de horas para las clases altas en los que se intenta evitar una mala muerte (súbita y sin confesión) a través de oraciones, tal vez acompañadas por ilustraciones de misas o cortejos fúnebres. La Iglesia controla las creencias populares también con la arquitectura sagrada (tumbas, vidrieras) y las representaciones de dolor: la pasión de Cristo; la Virgen que vela el cadáver de Jesús; los santos protectores de enfermedades y calamidades. Lo que Michel Vovelle define «una lettura molto materiale della sofferenza e della morte» (2009: 94). Para asegurarse el cielo y la protección de estos personajes, la liturgia católica introduce nuevas prácticas (*Viae Crucis*, misas, gestos y oraciones, la Semana Santa); otros temas iconográficos (el paraíso representado por el *hortus conclusus*²¹ o una jerarquía celeste; el infierno, el purgatorio y los pecados);²² formas para comprar la salvación eterna (donativos, limosnas, indulgencias plenarias, misas). La inhumación en el cementerio o en la iglesia (desde el siglo XIV) se destina sólo a los católicos, no a los excomulgados, heréticos, no bautizados o suicidas. Los pobres que no se pueden permitir una tumba, se tiran en fosas comunes poco profundas, sobre todo durante las grandes epidemias como la de la peste. Tras la descomposición de los cadáveres, se recogen los huesos y se depositan en los osarios.

Entre 1450 y 1530,²³ frente a una disminución de las representaciones colectivas, se publican tratados religiosos para la preparación de una buena muerte (*ars moriendi* o *ars bene moriendi*). Todo se reduce al último instante en soledad: en el lecho mortal, ángeles y diablos

¹⁹ «Nel 1375-80 Nicolas Bataille realizza gli arazzi dell'Apocalisse di Angers, che saranno completati nel 1490. Nel 1405 s'ispirano a questo tema le vetrate della cattedrale di York, e, più tardi ancora, una vetrata della Sainte-Chapelle a Parigi. E già nel Trecento Carlo IV di Lussemburgo aveva fatto dipingere affreschi dell'Apocalisse nel suo castello di Karlsdyn in Boemia» (Vovelle, 2009: 73).

²⁰ Juana Inés menciona constantemente a las tres Parcas. En el soneto 186, refiriéndose a la enfermedad que la obliga a dejar el convento de las Carmelitas Descalzas en 1667, cita a *Átropos*, «la Parca fiera» que quiso cortar «el hilo que no hiló» (JIC, 2012: 428, vv. 3 y 9).

²¹ Representación alegórica del paraíso terrenal: jardín encerrado rebosante de fuentes, árboles, flores y frutos.

²² Ya presentes a finales del siglo XIII pero aún no bien definidos (Vovelle, 2009: 98).

²³ Con algún caso ya a finales del siglo XIV (Vovelle, 2009: 105).

tientan al moribundo para salvar o condenar su alma.²⁴ Sus ilustraciones y xilografías resumen la concepción de la época: no es importante vivir bien, sino morir bien. Por otro lado, en la *Predica dell'arte del bene morire* (Florencia, 2 de noviembre de 1496), Savonarola exhorta a prepararse a la muerte durante toda la vida. Fray Luis de Granada invitaría a desprenderse de las tentaciones del mundo y elegir el camino de la virtud, evitando el Infierno y ganándose así la verdadera vida (*Guía de pecadores*, 1556).

Durante la Edad Media el juicio universal se va transformando en un juicio individual. Frente a la caducidad de la vida y con la invención del purgatorio como nuevo espacio intermedio, los hombres pueden comprar la salvación eterna incluso para los muertos (1457). La cuestión es «che cosa il cristianesimo ha fatto di quest'antica, o di queste antiche religioni della morte, ovvero anche che cosa il popolo cristiano ha fatto delle sue antiche come delle sue nuove credenze» (Vovelle, 2009: 29). Las representaciones precristianas de la muerte no han desaparecido, sino que se han ido fusionando con esas impuestas por la Iglesia. Lo mismo pasa durante el siglo XVI: la cultura popular absorbe los mitos cristianos y nacen nuevas creencias (protestantismo, anglicanismo, calvinismo, anabaptismo, socinianismo). Una rebelión popular se burla del sistema escatológico católico, en particular de la muerte que se asocia a la vida, al nacimiento, a la mierda, al sexo, a los rituales y a los banquetes en los que se brinda a los santos. Según Bajtín, en la cosmovisión grotesca el cuerpo forma parte de la tierra, del universo. Es un cuerpo que acaba de nacer o es próximo a morir (vejez). Sus «orificios, protuberancias, ramificaciones y excrecencias» como «la boca abierta, los órganos genitales, los senos, los falos, las barrigas y la nariz» favorecen la vida, la fecundidad y la muerte a través de «actos tales como el coito, el embarazo, el alumbramiento, la agonía, la comida, la bebida y la satisfacción de necesidades naturales» (Bajtín, 2003: 25-26). El carnaval es la máxima representación de este proceso en el que vida y muerte como renovación coexisten sin oponerse. El ritual de la risa vence el miedo por el más allá: la cultura popular exorciza el purgatorio y el infierno. Para Michel de Montaigne (1533-1592) el temor a morir se vence sólo acostumbrándose a la muerte (*Essais*, I, 20, «Que philosopher c'est apprendre à mourir»).

Los mitos y las representaciones macabras de la Edad Media indican una familiaridad individual con la muerte; las de los siglos siguientes reúnen en el mismo espacio a Eros y Tánatos, dos aspectos de la vida ordinaria transformados en transgresiones. A partir del siglo

²⁴ Las tentaciones del diablo son: dudar de la fe, la mala conciencia, el apego a las riquezas, la desesperación y la soberbia. Las inspiraciones de los ángeles son: el diablo como mentiroso, la misericordia divina, la muerte de Cristo, el sacrificio de los mártires, la humildad para resistir a las tentaciones del diablo.

XVI la figuración de la muerte es violenta y erótica: un esqueleto sorprende las jóvenes por la espalda recordando la fugacidad del tiempo, besándolas, tocándolas como en los cuadros de Hans Baldung Grien (*Die drei Lebensalter und der Tod*, 1509/1510; *Der Tod und das Mädchen*, 1517; *Der Tod und die Frau*, 1520) y en Albrecht Kauw (*Der Berner Totentanz*, 1649);²⁵ o las masturba como en los de Niklaus Manuel (*Der Tod als Kriegsknecht umfasst ein junges Weib*, 1517). Al transi de René de Chalon se le cae la piel, se le descubren los huesos del tórax mientras aguanta su corazón en una mano (Ligier Richier, Eglise Saint-Etienne, Bar-le-Duc, 1547); Pieter Bruegel el Viejo representa esqueletos matando vivos y recogiendo cadáveres (*El triunfo de la Muerte*, 1562-1563). La mayor parte de las representaciones son de muerte sacra: «Il primo sangue versato nel mondo fu per la religione» (Webster, 1612). Abundan cuadros dedicados a la tortura de mártires y a la muerte violenta: a santa Águeda le mutilan el seno (*Martirio di Sant'Agata*, Sebastiano del Piombo, Florencia, 1520); a san Bartolomé lo despellejan (*Martirio di San Bartolomeo*, Gian Giacomo Pandolfi, Ravenna, 1630-1640), tortura difundida en la época; Judit degüella a Holofernes (Caravaggio, *Giuditta e Oloferne*, Roma, 1598-1599; Cristofano Allori, *Giuditta con la testa di Oloferne*; Artemisia Gentileschi, *Giuditta e la fantesca*, Roma, 1612 ca., y *Giuditta e la fantesca dopo la decapitazione di Oloferne*, Florencia, 1615 ca.); Jael mata Sisara con una estaca (Artemisia Gentileschi, *Giaele e Sisara*). La violencia se extiende hasta la carne, fuente de vida y muerte, el enemigo engendrado por la obsesión de los cristianos (Bataille, 2009: 89-90): Magdalena semidesnuda se desmaya tras mortificarse (Guido Cagnacci, *Maddalena svenuta*); Santa Teresa se abandona a un éxtasis casi sensual (Lorenzo Bernini, *L'estasi o la transverberazione di Santa Teresa*, 1647-1652).

En contraposición con el moralismo religioso de la época, aumentan los métodos de tortura, el número de quemados por la Inquisición y el suicidio, consecuencia de un malestar sociocultural (Minois, 2005: 79), se vuelve tema de literatura y teatro (William Shakespeare, William Rowley). El poeta John Donne se cría entre religiosos que desprecian la muerte y aspiran al martirio (Donne, 2004: 31):

Corro verso la morte, e la morte
con uguale passo mi viene incontro.
(...) Debole la carne si corrompe
per il peccato che vi dimora e che la grava
giù nell'Inferno.²⁶

²⁵ Copia de los frescos de Niklaus Manuel, destruidos en un incendio en el monasterio dominicano de Berna en 1660.

²⁶ Donne, 2004: 189; *Holy Sonnets / Sonetti Sacri*, I, vv. 1-2; 8-10.

La muerte no es el fin sino el principio de una nueva vida, el Paraíso. La mortificación corporal es la virtud que permite ganarse la libertad y acercarse a Dios a través del cilicio, pocas horas de descanso, ayunos, silencio, uso de ropa pesada: «penitencias de bestias», según san Juan de la Cruz quien las consideraba «incontroladas» e «ineficaces» (Moliner, 2004: 45-46).

Entre los siglos XVI y XVII la fascinación por el cadáver, según Ariès, se vuelve «objeto de curiosidad científica y de delectación mórbida (...) es la figura complaciente de las lecciones de anatomía, el objeto de investigaciones sobre los colores del principio de la descomposición –que no resultan horribles ni repugnantes, sino verdes sutiles y preciosos–, en las pinturas de Rubens, Poussin y tantos otros» (2011: 142-143). Se reproduce en tablas anatómicas; se buscan cadáveres para diseccionar y momificar; calaveras y huesos para decorar las paredes de capillas e iglesias, lámparas y escudos.²⁷ Antes de la inhumación en los laboratorios de anatomía se emplean la disección y el embalsamamiento (por ejemplo del corazón), por razones científicas y para conservar el cuerpo (desde el siglo XV). Para curar las heridas los médicos aconsejan carne de momia (Ragon, 1986: 16); para otros males preparados a base de excrementos humanos y animales, orina, saliva, esperma, grasa, leche, sudor, así como de ciertos cadáveres (santos, momias egipcias o personalidades regias). Se destilan el cráneo y la espina dorsal humana. Los manuales destacan las propiedades de la sangre humana (ya utilizada en los rituales judíos), que cura la epilepsia, los nervios, la hernia, las hemorragias y otras enfermedades (Camporesi, 1983: 24-25). Mientras en las nuevas colonias de América se condenaban los rituales de antropofagia indígena, en Europa hasta el siglo XVII distintas partes del cuerpo humano servían como remedios farmacéuticos:

I capelli dei fanciulli erano rimedio alla podagra e un «balsamo podagrico» si preparava dall'olio estratto dal cranio e dall'altre ossa di un uomo «fatto violentemente morire». Le ceneri delle ossa umane si prendevano «con utile e profitto» «per qual siasi cagione, in qual si voglia infermità, o in brodo, o in liquore o in vino». Un «estratto di cranio umano» era «predicato come un vero tesoro al morbo epileptico» e un «unguento, simpatico chiamato, ovvero armario (...) venne già dal gran Paracelso dato in dono alla maestà di Massimiliano Cesare Sommo Imperatore, quale è di tanta efficacia che ben composto sana le ferite che fossero ben'anche mille miglia distanti e ciò ungendosi solo il telo o la saetta da cui venne piagato il paziente, ovvero pezze, sopra delle quali venne sparso il sangue del detto». I denti poi, (ma solo quelli dei fanciulli), «hanno gran prerogative giovevoli, principalmente alle affezioni uterine, e legati al braccio destro se levati avanti che cadano e tocchin la terra (...). Con i denti vengon l'altr'ossa; di queste l'Hauberto (...)

²⁷ Catacumbas de Palermo (origen en 1534 y fundación en 1597); Iglesia de Santa Maria della Concezione (Roma, 1626); Capela dos Ossos (siglo XVII) en la Igreja de São Francisco (Évora, Portugal, siglo XVI). Seguirá hasta el siglo XVIII y XIX: Capela dos Ossos en la Igreja de Nossa Senhora do Carmo (Faro, Portugal); osario de Sedlec en la Iglesia (Kutná Hora, República Checa).

riduce l'ossa umane in celere e le mescola alle conserve, vevoli a conservare il capo e alle flussioni capitali e podagriche (...). Non va privo delle sue virtù l'ombelico, mentre spiccata una porzione di quello da un putto nascente e portata in un anello d'argenti è ripercossivo d'ogni codice passione.²⁸

Los estudios anatómicos y fisiológicos se difunden a través de tratados, códigos y grabados (Leonardo da Vinci, Andrea Vesalius, Philip Verheyen, Atanasio Kircher).

En el siglo XVII, la figuración del cadáver en descomposición se transforma en la «morte secca» (Ariès, 2013: 41): queda el esqueleto, sólo huesos sin carne ni pelo. En el arte funerario se representan huesos y cráneos; en el sepulcro del papa Alessandro VII (Bernini, Basilica di San Pietro, Roma, 1672-1678) un esqueleto indica la caducidad de la vida terrenal con una clepsidra. Los pintores reproducen una muerte violenta, real y humana. A diferencia de la Edad Media, el interés se focaliza en los primeros momentos después de la muerte: el color de la piel que cambia y el principio de la descomposición.

La literatura sirve para adoctrinar y transmitir ejemplos de «buena muerte» (literatura devocional y mística, discursos, libros de oraciones, biografías hagiográficas). La teatralización de la muerte del Barroco responde a un ceremonial con rituales y gestos precisos sea que se trate del espectáculo público de tortura y ejecución («auto da fe»)²⁹ que del espectáculo privado del lecho de muerte (extremaunción, presencia de un ministro religioso y de familiares alrededor del lecho de muerte).

Se asiste a distintas representaciones y visiones de la muerte: un «voyeurismo necrófilo» con «pulsioni sadiche (...) agonie in serie, morti convulse» (Vovelle, 2009: 201). El tratamiento del cadáver no angustia, preocupa la vagancia del alma privada del cuerpo, su residencia. La Iglesia usa el mito para incrementar cualquier donación que sirva para comprar un lugar en el paraíso. El testamento (género literario desde los siglos XIV-XV) se vuelve un documento oficial en el que el moribundo deja instrucciones sobre su propio corteo fúnebre y una parte de su herencia a la Iglesia para que se preocupe del destino de su cuerpo (inhumación) y de su alma (misas desde el principio de la agonía, oraciones, limosnas para los pobres). Con la publicación de *Liber cum primis pius de praeparatione ad mortem* de Erasmo (1534), los tratados sobre la muerte se simplifican. Un buen cristiano se prepara para morir durante toda su vida a través de ejercicios individuales: meditación sobre la muerte con calaveras, esqueletos o una cruz; oraciones; mortificación física. Manuales y guías indican los

²⁸ Camporesi, 1983: 20. A su vez en: Scarlatini, Ottavio (1684), *L'huomo e sue parti figurato, e simbolico, anatomico, rationale, morale, mistico, politico e legale...*, Bologna, Giacomo Monti, parte II, pp. 180-181.

²⁹ Para el auto da fe del 11 de abril de 1649 en la capital de la Nueva España, la multitud de gente era tan grande que algunos se subieron incluso a los árboles (Medina, 1987: 203).

ritos adecuados para la salvación: *A compendious and a very fruteful treatyse, teachynge the waye of dyenge well* (Thomas Lupset, 1534); *Exercitia Spiritualia* (San Ignacio de Loyola, 1548); *The Rule and Exercise of Holy living* (1650), *The Rule and Exercise of Holy dying* (Jeremy Taylor, 1651).

Un cuadro general en el que el contexto socio-histórico es determinante: a pesar de un aumento de la población europea durante el siglo XVI, los mayores males siguen siendo las guerras (sobre todo las de religión), las carestías y las epidemias (peste, sífilis, cólera, niños nacidos muertos, fiebres y nuevas infecciones). La muerte es un evento ordinario y lo que fascina al hombre, sea científico o filósofo, son el cadáver, el erotismo macabro y una violencia que roza el sadismo.

1.3. Formas de morir en la Nueva España

Carlos Fuentes define la Conquista como una «empresa de utopía para unos, de evangelización para otros, de lucro, de poder político y de afirmación individualista para los más» (1990: 47). En la colonia de la Nueva España la concepción y la construcción social de la muerte se basan ante todo en un proceso de muerte y conquista. Las guerras, las epidemias, las hambrunas, el trabajo forzado y la violencia del siglo XVI matan a la mayor parte de las poblaciones indígenas. Las múltiples divergencias sobre su magnitud antes de la Conquista hacen imposible una aproximación precisa del porcentaje de disminución demográfica. No obstante, es posible cuantificar (siempre con cierto margen de error) la cantidad de muertos de las epidemias iniciales que fueron particularmente devastadoras por tratarse de fiebres hemorrágicas agravadas por el clima y las condiciones de vida malsanas. Acuña Soto, Stahle, Cleaveland y Therrell (2002: 360) afirman que la primera epidemia de viruela mató entre 1519 y 1520 alrededor de 5-8 millones de personas. Mientras que las de cocoliztli de 1545-1548 y 1576-1578 mataron respectivamente entre 5 y 15 millones de personas (más del 80 % de la población indígena), y 2-2,5 millones, es decir el 50 % de los sobrevivientes.

Si la epidemia de 1544/1545³⁰ se considera como una de las más devastadoras de la historia humana, entonces se puede afirmar sin duda alguna que la muerte favoreció la expansión española. Efectivamente, Sahagún, refiriéndose a la mortandad del siglo XVI,

³⁰ En referencia a las tres epidemias más devastadoras del siglo XVI, tras revisar los estudios de distintos autores, se ha decidido considerar las fechas y las tipologías de García Acosta *et alii* (2003): 1519-1521 (viruela); 1544/1545-1548 (cocoliztli); 1576-1579 (matlazáhuatl).

escribió que «la gente va acabando con gran prisa, no tanto por los malos tratamientos que se le hacen como por las pestilencias que Dios les envía (...). En esta pestilencia [1576] como también en la otra [1545] murieron muchos de hambre y de no tener quien los curase» (García Acosta *et alii*, 2003: 119).

Si la muerte representa la base de la fundación de la nueva colonia, asimismo fue la última arma que los mexicas³¹ emplearon contra los españoles. Bernal Díaz del Castillo relata que el 13 de agosto de 1521, al conquistar México-Tenochtitlan y capturar Cuauhtémoc, los conquistadores tuvieron que establecer su campamento en Coyoacán porque «todas las casas y barbacoas de la laguna estaba llena de cabezas y cuerpos muertos, (...) y no podíamos andar sino entre cuerpos y cabezas de indios muertos. (...) y hedía tanto, que no había hombre que lo pudiese sufrir (...) y aun Cortés estuvo malo del hedor que se le entró en las narices e dolor de cabeza en aquellos días que estuvo en Tatelulco» (2011: 623). Hernán Cortés fundó la capital de la Nueva España sobre la destrucción de Tenochtitlan, ordenó la construcción de la catedral sobre las ruinas del templo de Huitzilopochtli y «la plaza siguió el perímetro sagrado de la antigua, y la calzada de Tacuba, por la que huyeron los españoles la Noche Triste, fue, a semejanza de otras viejas arterias, calle esencial, muralla y puente» (Benítez, 1976: 10). Los indios trabajaron para su edificación, ayunaban si no se traían para comer (Motolinía, 1903: 24) y morían trabajando en esclavitud.

Refiriéndose a la Nueva España, fray Bartolomé de las Casas denunció la violencia de los «cristianos» contra las poblaciones indígenas en la *Brevísima relación de la desturición de las Indias* (1542)³². Relata que en Cholula al descubrir algunos indígenas todavía vivos y recubiertos de sangre por haberse escondido debajo de los cadáveres, «mandó el capitán quemar y sacar vivos en palos hincados en la tierra» (2007: 108), quemando en el templo a los que habían intentado escaparse. Mientras que en México-Tenochtitlan mataron sus habitantes «con las espadas desnudas a abrir aquellos cuerpos desnudos y delicados, y a derramar aquella generosa sangre, que uno no dejaron a vida» (2007: 110). Sobre la isla Española especificó más detalladamente la clase de violencias (2007: 80-81):

(...) Comenzando los cristianos a tomar las mujeres e hijos a los indios para servirse y para usar mal dellos, y comerles sus comidas que de sus sudores y trabajos salían (...).

³¹ Los pobladores de México-Tenochtitlan se llamaban «mexicas», término que se prefiere usar en lugar de «aztecas» (habitantes de Aztlan, zona norte de México), adoptado por los historiadores del siglo XIX. Como se explicará más adelante, considerando la zona geográfica y la heterogeneidad de los pueblos mesoamericanos, es probable que Juana Inés conociera determinados rituales mexicas. Sin embargo fue con los nahuas con quienes estuvo sin duda en contacto en Nepantla.

³² Publicada en Sevilla en 1552.

Los cristianos dábanles de bofetadas y puñadas y de palos, hasta poner las manos en los señores de los pueblos. Y llegó esto a tanta temeridad y desvergüenza que al mayor rey, señor de toda la isla,³³ un capitán cristiano le violó por fuerza la mujer. (...) Entraban en los pueblos, ni dejaban niños ni viejos, ni mujeres preñadas ni paridas que no desbarrigaban y hacían pedazos, como si dieran en unos corderos metidos en sus apriscos. Hacían apuestas sobre quién de una cuchillada abría el hombre por medio, o le cortaba la cabeza de un piquete, o le descubría las entrañas. Tomaban las criaturas de las tetas de las madres por las piernas, y daban de cabeza con ellas en las peñas. Otros daban con ellas en ríos por las espaldas, riendo y burlando (...). Hacían unas horcas largas, que juntasen casi los pies a la tierra, y de trece en trece, a honor y reverencia de Nuestro Redemptor y de los doce apóstoles, poniéndoles leña y fuego los quemaban vivos. (...) Otros (...) cortábanles ambas manos y dellas llevaban colgando.

El problema principal de tratar las fuentes de la época de la Conquista y del virreinato y que, durante el siglo siguiente usaría Juana Inés,³⁴ es su veracidad histórica. A pesar de la unicidad de ciertas informaciones, su valor científico puede resultar dudoso. El autor podría ofrecer información de primera mano si él mismo ha recogido, evaluado y estudiado los datos publicados; de segunda mano si la información es de otro autor; de tercera mano si el autor cita a otro que a su vez se refiere a otra fuente. Por consecuencia el riesgo de citar terceras o más fuentes es que a partir de la segunda mano se altere la información transcrita, obligando al estudioso a buscar confirmaciones de su veracidad (Colombes, 1991: 37).

En el caso de Bartolomé de las Casas, en la edición crítica de la *Brevísima relación...*, André Saint-Lu precisa que si por un lado «el esquematismo de la antítesis fundamental entre la bondad de los indios y la maldad de los españoles» no permite «una representación estrictamente fiel de la realidad objetiva» (2007: 54), por el otro sus relatos se basan en informes orales o escritos, y en su experiencia personal como clérigo, fraile y capellán de los conquistadores. En efecto sus denuncias corresponden en muchos casos a lo que los españoles consideraban en sus cartas proezas. Es necesario considerar que algunos supuestos cronistas ni estuvieron en las nuevas colonias, como Francisco López de Gómara, autor de *Historia General de las Indias y Conquista de México* (1552) cuyos informantes fueron entre otros, Hernán Cortés, Andrés de Tapia y soldados que participaron en la Conquista. Es también el caso de Antonio de Herrera y Tordesillas quien escribió la *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano*, llamada también *Décadas* (primer

³³ El cacique Guacanagarí (de las Casas, 2007: 80, nota 22).

³⁴ Se ha decidido usar el nombre personal de «Juana Inés» en lugar del nombre que toma al profesar, es decir «sor Juana Inés de la Cruz», puesto que el objetivo fundamental de esta investigación es reconocer el valor de su obra como importante fuente de documentación; así como su identidad de estudiosa multidisciplinar que se interesó en distintas áreas de conocimiento como letras, historia, ciencias, matemáticas, anatomía, astronomía, arte, herboristería, gastronomía, música, en fin, de lo que hoy en día llamaríamos «antropología». Para las citas de sus obras se emplea la sigla JIC.

volumen, 1601; segundo volumen, 1615), basándose en la recopilación de crónicas no publicadas, testimonios y documentos autorizados (Kagan, 2010: 245).

Por otro lado, en el prólogo al lector del *Libro XII*³⁵ de la *Historia general de las cosas de la Nueva España* fray Bernardino de Sahagún utiliza fuentes indígenas de Tlatelolco, Texcoco y Tenochtitlan, asegurando que «dieron esta relación, personas principales y de buen juicio» (2016: 394). Contra cualquier posible duda sobre la veracidad de su relación, sus testimonios y su intención de dar a conocer el mundo nahua desde un punto de vista distinto, Miguel León-Portilla aclara que sería como negar los efectos del trauma de la Conquista y juzgar como ingenuos los que, como Juan de Torquemada, la consideraron verídica (1999: 109).

En cualquier proceso de invasión la religión está siempre enlazada con los intereses económicos y políticos; en efecto como recuerda Eduardo Galeano, «el oro y la plata eran las llaves que el Renacimiento empleaba para abrir las puertas del Paraíso en el cielo y las puertas del mercantilismo capitalista en la tierra» (2004: 30). El poder sobre la vida y la muerte se revela esencial para la organización de una nueva colonia, implantar un nuevo orden social, controlar su población, explotar sus riquezas e impulsar la economía. La política y la Iglesia construyeron así la Nueva España sobre el genocidio, la violación y la destrucción de las culturas mesoamericanas: las piedras de las pirámides y de las antiguas ciudades se emplearon para construir palacios e iglesias; se quemaron códigos y se prohibieron cultos distintos al de la religión católica. Por consecuencia, la muerte como mito, rito, representación, «mentalidad, actitud» deja «de ser (...) para convertirse en muerte sufrida, en el dolor físico de desaparecer» (López Rojas, 2006: 26).

Cuando los conquistadores empezaron a preocuparse por sus muertos, el sistema funerario y escatológico español chocó con el nativo. En las religiones politeístas mesoamericanas los principios de inmortalidad y dualidad (femenino y masculino; día y noche) regían el orden cosmogónico: la muerte no era un proceso contrario al de la vida, sino complementario y renovador. La vida seguía la muerte como la muerte seguía la vida en un ciclo constante. Cada una era indispensable para permitir la continuidad y la regeneración del universo. En la religión cristiana la vida de un individuo determinaba su destino en el más allá (paraíso o infierno); para los mexicas era la manera de morir. Con el proceso de Conquista y la fundación de la colonia de la Nueva España, ambas concepciones se interrelacionaron. Los conquistadores intentaron impedir los rituales mesoamericanos e «imponer un dios sangrante

³⁵ *Libro XII. Trata de cómo los españoles conquistaron a la Ciudad de México*. Los doce libros que componen la *Historia general de las cosas de la Nueva España* fueron publicados en México entre 1540 y 1590 (2016: 19).

para ocupar el lugar de un dios que necesita sangre» (Matos Moctezuma, 2013: 129). Implantaron sus mitos escatológicos y sus ritos. Prohibieron las prácticas mortuorias y las costumbres funerarias mesoamericanas: sacrificios humanos, antropofagia, teofagia, inhumación y cremación según la clase social, ofrendas con ajuares e individuos en monumentos y tumbas con cámaras mortuorias. Una sociedad que temía la muerte e intentaba exorcizarla constantemente, se contraponía a una que la vivía sin miedo considerando el sacrificio un honor.

Con el paso del tiempo, Occidente transformó la muerte en un fenómeno individual, mientras que en el México antiguo la muerte sacrificial del individuo podía representar la salvación del grupo. Sin embargo, entre las peculiaridades que definieron estas religiones, hay similitudes: el concepto de inmortalidad, la sangre como elemento ritual o destinos distintos del más allá. En cualquier caso, la muerte origina una nueva vida y «su significación proviene de otros valores, que las rigen (...) referencias a realidades invisibles» (Paz, 1988: 45).

Tras el trauma de la Conquista y la fundación de la Nueva España, la concepción de la muerte en ambas poblaciones se transformó y evolucionó definitivamente. Los españoles y, en particular, los nativos murieron por mano de un enemigo desconocido y por causas nuevas. Al enfrentarse a nuevas tipologías de muerte y a nuevos sistemas culturales, cambió incluso la relación con el cadáver y su tratamiento. Con la victoria los primeros implantaron en las poblaciones nativas su visión de la muerte, pero no sin antes absorber sus mitos y ritos. A pesar del choque cultural y de la imposición de una nueva religión, las costumbres y los rituales mexicas y, en general, mesoamericanos no desaparecieron del todo sino que sobrevivieron clandestinamente y se fueron transformando con la muerte de los ancianos.

Por consiguiente, la muerte es sin duda un concepto plural (Thomas, 2015: 17). Su concepción y sus prácticas cambian según el contexto cultural y socio-histórico, por área geográfica, en una perspectiva individual, social, profesional, humana o animal. A nivel físico la muerte toca a cualquier ser vivo, pero también culturas, sociedades, objetos o el mismo universo. Para tratar la muerte es necesario afrontarla en su diversidad y distinguir ante todo diferentes tipos de muerte: social, individual, biológica, espiritual, psicológica...

Considerando el contexto de la colonia de la Nueva España durante el siglo XVII, así como la vida y la muerte de Juana Inés que se analizará en el siguiente capítulo, se evidencian de particular manera tres muertes que engloban causas y espacios distintos y a la vez conectados: muerte física, muerte religiosa y muerte cultural. Se trata de tres muertes aplicables a partir del proceso de Conquista y perdurables hasta la colonia. En un primer momento los españoles mataron para conquistar, pero fueron también portadores de

epidemias mortales, tortura, violencia, hambruna y explotación laboral (muerte física). En un segundo momento los evangelizadores se preocuparon por la idolatría indígena, el tratamiento del cadáver de los conquistadores y de los conquistados, los rituales de preparación a una buena muerte y los de postmortem, y fomentaron así las muertes en vida de numerosas jóvenes novicias como Juana Inés (muerte religiosa). Por fin, corona y cruz mantuvieron el orden social también a través de la censura y del control corporal (muerte cultural). No obstante, resulta imposible disociar por completo la religión católica del contexto puramente físico o cultural, pues la sociedad novohispana estaba permeada por las leyes de la Iglesia, desde la concepción hasta la muerte de un individuo.

Dentro de este discurso de construcción antropológica de la muerte, Juana Inés representa un testimonio esencial, así lo son su enfermedad juvenil que la vio próxima a morir, su muerte, la sepultura hasta el descubrimiento de sus restos óseos más de tres siglos después (muerte física); el testamento, la profesión de votos, la muerte para el mundo y la mortificación corporal (muerte religiosa); finalmente la censura y el despojo de sus libros e instrumentos. Como mujer, estudiosa y monja, supo absorber y reinterpretar los aspectos culturales y científicos de la muerte en una visión polifacética. Por consiguiente, sus textos representan ante todo importantes fuentes históricas, antropológicas y, aunque en menor medida, también paleopatológicas.

En conclusión, investigar la muerte durante el virreinato significa interpretar su simbolismo transcultural a partir de la visión de las culturas mesoamericanas y de la tradición hispánico-medieval, y de su consiguiente fusión. Implica adentrarse, por ejemplo, en los conocimientos médicos y anatómicos de ambas sociedades, en su relación con el cuerpo humano, en las creencias escatológicas, en los rituales de sangre, en las prácticas funerarias, en el arte funerario, en las mil maneras de morir y de representar la propia muerte con salvación espiritual, en las torturas, en las mortificaciones corporales que se auto-infligían religiosos y penitentes para así acercarse más a la propia divinidad. Éste representa el único camino posible para adentrarse en el sincretismo de la muerte novohispana y, por lo tanto, en la obra y en Juana Inés misma, puesto que tratar la muerte de manera completa conlleva tomar en consideración las variables culturales, sociales, biológicas, genéticas y ecológicas de un determinado contexto (Mansilla *et alii*, 2005: 149). Los resultados permitirán comprender ciertas acciones individuales así como la concepción y los ritos de una población, su modo y su calidad de vida.

2. ANTROPOLOGÍA DE LA MUERTE EN LA NUEVA ESPAÑA DURANTE EL SIGLO XVII

2.1. *Muerte Física*

La muerte es ante todo un proceso natural, biológico y bioquímico de degradación física y/o envejecimiento de un cuerpo que conlleva al arresto de las funciones vitales de toda materia viva. El cadáver se somete a un proceso de tanatomorfosis que provoca la putrefacción y la descomposición del tejido orgánico. Los cambios postmortem empiezan inmediatamente con el *pallor mortis*, el *algor mortis*, el *livor mortis*, el *rigor mortis* y la deshidratación (humor vítreo);³⁶ hasta llegar a las fases tardías con el autólisis, el período gaseoso, la colicuación³⁷ y la esqueletización, la descalcificación o la mineralización de los huesos;³⁸ incluso se podría asistir a fenómenos de conservación como la corificación, la momificación o la saponificación (o adipocira).³⁹ Por ende, la muerte no es un fenómeno repentino, sino que el diagnóstico de muerte clínica desencadena una serie de procesos deformadores sobre el cuerpo tardando horas, días, meses hasta años, según las causas del fallecimiento y los factores ambientales (como temperatura, clima y humedad; geografía; insectos, roedores y carnívoros; exposición y condiciones físicas del cuerpo; presencia de tejidos; etc.), para así considerarse finalizado.

Louis-Vincent Thomas en *Antropología de la muerte* evidencia que la muerte de un cuerpo (2015: 242):

Abarca dos momentos: el detenimiento de la vida (muerte del cerebro) y una lenta transformación que se traduce en términos de “digestión”, la acción de los bacteriófagos primero, después de los insectos necrófagos, los oscuros pero eficaces “trabajadores de la muerte” (únicamente los cadáveres sometidos a la cremación escapan a estas últimas mutaciones; fuera de esta excepción, lo que vulgarmente se llama el polvo o las cenizas son en definitiva el producto de procesos digestivos). Con mayor razón si consideramos a los cadáveres devorados por bestias rapaces, por las hienas y (especialmente si se trata de

³⁶ Se trata respectivamente de la palidez cadavérica que se manifiesta inmediatamente; el enfriamiento del cuerpo; las livideces cadavéricas que, por efecto gravitatorio, aparecen en las zonas declives del cuerpo; la rigidez cadavérica; y, por último, la desecación del cuerpo.

³⁷ La autólisis, es decir la destrucción celular, sigue la fase gaseosa en la que los gases, acumulándose en tejidos y cavidades, aumentan el volumen del cuerpo; en la fase colicuativa, el cuerpo disminuye de volumen, se vuelve de color marrón-negro y empieza la colicuación de los órganos que, a su vez, se transforman en líquidos.

³⁸ Con la esqueletización, se asiste a la desaparición de los líquidos y las partes blandas del cuerpo; quedan huesos y tejidos. A esta fase, puede seguir la descalcificación o mineralización de los huesos que, sin embargo, podría durar varios años.

³⁹ En la corificación, la piel adquiere la consistencia del cuero; por otro lado, la momificación prevé la deshidratación o desecación de los tejidos, causando una disminución significativa del volumen del cuerpo; en la saponificación o adipocira, el cadáver, expuesto a un ambiente particularmente húmedo, se transforma en un cuerpo pesado y de color blanco-grisáceo.

muerdos abandonados al aire libre) incluso por caníbales necrófilos; y por supuesto, a los vivientes muertos por razones específicamente alimentarias.

El cadáver es la manifestación concreta de la muerte y sus representaciones (artísticas, literarias, religiosas, simbólicas, mitológicas, rituales...) definen su función socio-cultural. El cadáver se transforma en un cuerpo vivo: las fases del proceso de putrefacción han sido representadas desde siempre usando sus cambios cromáticos (la piel adquiere un color verde), fisiológicos (los gases inflan el cuerpo y los líquidos evaporan hasta la momificación) hasta la esqueletización. La muerte como fenómeno base del mundo físico prueba que «no puede haber lucha contra la muerte por parte de la materia viva, en todos los sectores de la biosfera, así sean pequeños u simples o vastos y complicados; y que la muerte no puede no existir» (Thomas, 2015: 20).

En este apartado, «muerte física» es cualquier causa endógena o exógena (guerras, patologías, esclavitud, torturas), tipología (buena o mala; violenta; por ahorcamiento o garrote), en un espacio bien definido (público o privado; cárcel o convento) que provoca la muerte de un individuo en la Nueva España durante el siglo XVII, con alguna referencia inevitable al siglo XVI, época a la que Juana Inés se refiere en su obra. Asimismo, la muerte de Juana Inés representa el modelo de una tipología de muerte virreinal, no tanto como religiosa, sino como individuo que padeció una enfermedad en un momento dado y que, al fallecer, recibió los ritos comunes al ambiente social al que pertenecía.

Según Lomnitz, la colonización y la formación del nuevo Estado se basan en «la carnicería y la mortandad, en un frenesí de consagración, profanación y condena» (2013: 61). La variedad de las torturas a las que fueron sometidas las poblaciones mesoamericanas, reveló la perversión arrasadora de los conquistadores: mutilaciones y amputaciones de manos, brazos, pies, narices, piernas y pechos; azotes; ejecuciones públicas; masacres y saqueos. Si no fallecían por heridas de combate, morían quemados, ahorcados, agonizantes o desangrándose.

Al finalizar la conquista de México-Tenochtitlan, los cadáveres de los indígenas que trabajaban para los españoles se dejaban allí donde morían y el hedor de la putrefacción se hacía insoportable (Motolinía, 1903: 26):

Fué tanto el hedor, que causó pestilencia, en especial en las minas de Huaxyacan (Huaxyacac) en las cuales media legua alrededor, y mucha parte del camino apenas pisaban sino sobre muertos ó sobre huesos, é eran tantas las auras é cuervos que venían á comer los cuerpos muertos, é andaban cebadas en aquella cruel carnicería, que hacían gran sombra al sol.

En contra de la esclavitud, del trabajo forzado, de las vejaciones continuas, en definitiva, de una muerte ya anunciada, muchas poblaciones indígenas de la Nueva España y de otras áreas caribeñas prefirieron suicidarse e invitaron a otras a hacer lo mismo (Séjourne, 1971: 29). Refiriéndose en particular a Cuba, de las Casas (2007: 93) escribió que:

Después de que todos los indios de la tierra desta isla fueron puestos en la servidumbre y calamidad de los de la Española, viéndose morir y perecer sin remedio todos, comenzaron unos a huir a los montes, otros a ahorcarse de desesperados, y ahorcábanse maridos y mujeres, y consigo ahorcaban los hijos. Y por las crueldades de un español muy tirano (que yo conocí), se ahorcaron más de doscientos indios. Peció desta manera infinita gente.

Esta reacción a la violencia española fue definida por Nicolás Sánchez-Albornoz (1973) como «desgano vital», es decir un estado de disminución e incluso de total negación a la fertilidad por parte de las poblaciones indígenas, con impulsiones al suicidio colectivo, a la abstinencia sexual, al aborto, al infanticidio, al alcoholismo, a la huida y al nomadismo, causando un descenso significativo de la natalidad hasta la completa desaparición de varias generaciones (Malvido, 2003: 71). Este fenómeno se definió también como «generaciones huecas», puesto que las muertes prematuras (0-1 año) conllevaron una drástica reducción demográfica que se notó de particular manera en los 15-20 años siguientes, es decir en la edad promedio al matrimonio, así como en las décadas sucesivas como período correspondiente al de la fecundidad (Malvido, 2003: 68).

La muerte como base del nuevo imperio acarreó alteraciones demográficas y socio-culturales significativas, puesto que por la muerte masiva de indígenas se esclavizaron a otros alejándoles de sus poblaciones; la falta de mano de obra transformó los sobrevivientes en un bien comerciable, en una moneda de cambio que servía a los españoles para enriquecerse más rápidamente; la identidad nativa sucumbió en parte a la nueva y en algunos casos, se llegó a la exterminación genocida de las poblaciones. La gran mortandad dejó niños huérfanos, viudas y viudos, familias abandonadas a la pobreza y, en particular, mujeres dependientes del trabajo del marido.

A las guerras y a los abusos sistemáticos, seguían más formas de morir, heterogéneas entre sí pero con el único objetivo de matar o alcanzar un estado de debilitamiento psicofísico cercano a la muerte. Es el caso de la esclavitud que se reflejó, entre otras formas, en el aumento de los impuestos; en la sobreexplotación del trabajo; y en la apropiación y redistribución de las tierras indígenas entre los conquistadores y sus aliados. Asimismo la expansión imperialista española provocó la «destrucción indiscriminada de los sistemas

económicos nativos» (Malvido, 2003: 71); los levantamientos de las poblaciones mesoamericanas generaban más violencia, represión y matanzas; se emprendieron la búsqueda del oro y la explotación de las minas. En un ciclo continuo de vida y muerte, los conquistadores mataban a los indios o se servían de ellos hasta que morían; finalmente, los primeros se asesinaban entre ellos por codicia y poder durante rebeliones, crímenes y guerras civiles.

Por consiguiente, se instauró una política imperial que controlaba y castigaba también a los mismos criollos. En ocasión del primer cumpleaños del hijo del Virrey, Juana Inés le pidió clemencia por Don Antonio de Benavides, alias *El Tapado*, impostor encarcelado en 1683 y que a pesar de su misma petición, sería torturado y ahorcado en 1684 (JIC, 2009: 111-112, vv. 161-168; 185-196):⁴⁰

Y pues es el fausto día,
que se cumple el año vuestro,
de dar perdón al convicto
y dar libertad al preso,
dad la vida a Benavides,
que aunque sus delitos veo,
tiene parces vuestro día
para mayores excesos.
(...) Muerte puede dar cualquiera;
vida, sólo puede hacerlo
Dios: luego sólo con darla
podéis a Dios pareceros:
que no es razón que, en el día
genial de vuestros obsequios,
queden manchadas las aras
ni quede violado el templo.

Al ahorcamiento podía seguir la decapitación del condenado; la cabeza se ponía entonces en picotas en las plazas para que los carnívoros actuaran sobre el cadáver y el olor a descomposición sirviera de admonición.

La muerte pública (como ahorcamientos en la plaza, genocidios o autos da fe), símbolo de demostraciones ejemplares, se volvió popular: era entonces el resultado de un espectáculo folclórico patrocinado por el poder (político y/o religioso) e impulsado parcialmente por un sector de la sociedad. Las mil formas de tortura y muerte pública perpetradas durante la Conquista y sucesivamente en la colonia de la Nueva España, también

⁴⁰ «25. Con ocasión de celebrar el primer año que cumplió el hijo del señor Virrey, le pide a su Excelencia indulto un reo».

como muerte privada, reflejaban la furia y el sadismo de, por un lado, los mismos actores sociales, y por el otro, de los espectadores que incitaban a la violencia.

Por consiguiente, si las llamas del fuego simbolizaban la purificación en la religión católica, la decapitación era «la forma de castigo pública por excelencia del poder civil, (...) para garantizar la muerte absoluta (...), la separación de su cuerpo en dos» (Malvido *et alii*, 1997: 46). Asimismo era expresión de supremacía, fuerza y autoridad sobre los rebeldes, se tratara de herejes, brujas, indígenas o criminales. Malvido evidencia tres formas de decapitación: la primera era contra el enemigo en guerra, en este caso la cabeza del líder se identificaba con el sometimiento del grupo; la segunda era más bien un castigo al cadáver, por lo tanto, se representaba como «escarmiento ejemplar para quienes atentaban contra el sistema. Sus cabezas se ponían en picotas o escarpas en lugares públicos durante varios meses y aun años, para que el hecho no se borrara de la memoria social». Finalmente la tercera tipología se asociaba a los misioneros capturados y decapitados por las poblaciones indígenas. Los cuerpos se abandonaban o los enterraban los indios evangelizadores; mientras que los cráneos los recuperaban los frailes y los guardaban como reliquias de mártires (Malvido *et alii*, 1997: 47-48).

Enmarcado en este discurso en el que política y religión se respaldaban mutuamente,⁴¹ la instauración en la colonia del sistema de gobierno y del orden social de la madre patria (así se explica por lo tanto el apelativo de «Nueva España»), conllevó también al establecimiento del tribunal del Santo Oficio. En un territorio desconocido y particularmente extenso, los inquisidores debían vigilar entre otros, la mala conducta de los católicos europeos; controlar el paganismo de los indios así como sus rituales de sangre; condenar los herejes, los que echaban suertes o los que practicaban magia, conjuros y ensalmos. Indagaban, encarcelaban, torturaban y mataban por todo tipo de causa: por burlas, insultos y blasfemia;⁴² por si alguien decía «que no era cristiano ni creía en Dios» o que «la ley de Dios consistía en opiniones»; por bigamia y «acto carnal en el lugar sagrado, antes y después de haberse confesado»; o «porque en un brazo traía pintada la figura del demonio» (Medina, 1987: 138-140).

⁴¹ Considerando los intereses no sólo religiosos, sino también políticos del tribunal del Santo Oficio, así como sus efectos dramáticos (control social, acusas y condenas por herejía o magia, censura de libros, entre otros), se ha decidido tratar muy brevemente la cuestión de la Inquisición en la Nueva España en el apartado «muerte física» por las consecuencias corporales de las torturas, y por no poderse considerar sin duda un órgano únicamente religioso.

⁴² Medina señala, entre otros, el caso de la mulata Juana Magdalena (1987: 140) quien, exhortada a entrar a la iglesia porque la misa estaba a punto de empezar, dijo «qué prisa tiene este clérigo de ir á decir misa! Váse á emborrachar y á escurrir el vino del cáliz».

Las penas podían ser el destierro, la reclusión (inclusive perpetua), la confiscación de bienes, azotes,⁴³ la galera, el garrote o la hoguera. Para el auto de fe del 11 de abril de 1649 que tuvo lugar en la Ciudad de México, se prepararon «los palos bien dispuestos con espigas, barrenos y argollas para darles garrote», y a los presos «Como los iban subiendo les fueron dando garrotes, ayudándolos los confesores con la última diligencia de persuadirles arrepentimiento y actos de contrición». Por último, el detenido Tomás Trebiño de Sobremonte⁴⁴ «Salió al cadalso con sambenito y coraza de condenado, sin cruz verde en las manos, (...) mordaza en la boca, porque eran tantas las blasfemias que decía»; sus verdugos añadieron más leña y «le aplicaron la llama á la barba y rostro, por ver si la pena le hacía cuerdo y el dolor desengañado»; pero por toda respuesta, «atrayendo la leña con los pies, se dejó quemar vivo, sin dar un solo indicio de arrepentido, (...) desde la llama se le veía hacer meneos con la cabeza y manos» (Medina, 1987: 199 y 205).

Por otro lado, durante y sobre todo a finales del siglo XVII se registraron una serie de crisis agrícolas que afectaron a la población: sequía, heladas, escasez de maíz, trigo y grano; las cosechas limitadas causaron motines, hambruna y la muerte del ganado (Malvido; Morales, 1996: 173-174); faltaban víveres, bastimentos, y se sufría la sed. Se sumaron las calamidades naturales causadas por terremotos (como el de 1653 que destruyó parte de la capital), inundaciones, granizadas o falta de lluvia, erupciones volcánicas (como la de Popocatepetl, Valle de México en 1665), huracanes, ciclones e incendios (por causas naturales o intencionales).⁴⁵ Asimismo el aumento de los precios (en particular del maíz), las condiciones de los alimentos y la clase social influyeron fuertemente en la malnutrición de la población. Por consiguiente, retomando las palabras de Ortiz Quesada (2000), el despoblamiento mesoamericano fue la mayor revolución biológica (Romero y Huesca *et alii*, 2008: 436).

⁴³ Medina (1987) anota de penas con cien o incluso doscientos azotes.

⁴⁴ Tomás Trebiño de Sobremonte, de 57 años, era mercader y fue acusado de «judío judaizante relapso» (Medina, 1987: 199).

⁴⁵ Sobre los desastres que afectaron la colonia de la Nueva España véase: Malvido, Morales (1996); García Acosta, Pérez Zevallos, Molina del Villar (2003).

2.1.1. Preliminares de paleopatología novohispana

Enmarcado en un análisis interdisciplinar de la muerte, la paleopatología resulta esencial para comprender el estado de salud y las condiciones socio-culturales en las que vivían los habitantes de la Nueva España. En efecto, como recuerdan Mansilla Lory y Pineda Villaseñor (2011: 62), «la salud y la enfermedad son estados inherentes a la vida, parte de un complejo proceso en el que son parte la biología del organismo, su medio ambiente físico (ecosistema) y el cultural (sociedad específica)». Gracias a los análisis paleopatológicos es posible:

Determinar la antigüedad de los restos humanos en estudio, (...) la identificación de los padecimientos que aquejaban a los individuos de una determinada sociedad, área o región, así como la diferente expresión morfológica de las enfermedades óseas de la antigüedad comparadas con sus manifestaciones actuales. Este conjunto de conocimientos paleopatológicos contribuye al entendimiento de cómo los seres humanos han reaccionado ante los padecimientos en diferentes épocas y escenarios. (Mansilla Lory y Pineda Villaseñor, 2011: 62)

Las epidemias,⁴⁶ europeas y tropicales, fueron una de las causas principales de muerte en la Nueva España y, en general, en las colonias hispanoamericanas donde se difundieron rápidamente entre conquistadores y conquistados por el clima (húmedo y con tormentas tropicales), las condiciones higiénicas insuficientes, la miseria, las heridas, el ambiente geográfico al que los españoles no estaban acostumbrados (los pantanos y la selva, mosquitos, serpientes, alacranes, arañas e insectos varios) y por ser éstas desconocidas a la población nativa, causaron un descenso significativo. Los principales vectores y vehículos de transmisión⁴⁷ fueron los hombres (los vivos y los cadáveres), los animales y las mercancías; mientras que los factores determinantes de su propagación fueron el período del año (un clima seco y caliente resultaba más dañino); la ausencia temporal de la enfermedad y, por consecuencia, la falta de memoria inmunológica de una o más generaciones; el estado nutricional de la población y la edad, pues el tifus por ejemplo, atacaba principalmente a los

⁴⁶ Se quiere distinguir entre «epidemia», «endemia» y «pandemia»: «Las epidemias son enfermedades que afectan a muchos miembros de una población en un período corto de tiempo. El cólera, la difteria y la polio son enfermedades epidémicas. Una epidemia que se distribuye por todo el mundo, o muy ampliamente, se denomina pandemia. En la actualidad estamos padeciendo una pandemia de SIDA. Algunas enfermedades son endémicas, es decir, siempre están presentes en una determinada población en un mismo grado; por ejemplo, la varicela y la gonorrea» (Ingraham y Ingraham, 1998: 462).

⁴⁷ Los vectores de transmisión son «animales que transportan agentes patógenos de un huésped a otro» (principalmente artrópodos), (Ingraham y Ingraham, 1998: 434). Mientras que «La transmisión por vehículos es la transmisión de agentes patógenos por un medio como el agua, los alimentos o el aire. Otros medios incluyen la sangre y otros líquidos corporales, fármacos y líquidos intravenosos», así como a través de los fómites, es decir «objetos inanimados que pueden propagar una infección» (Ingraham y Ingraham, 1998: 431 y 357).

adultos jóvenes (Florescano y Malvido, 1992: 181), mientras que la tosferina era más común durante la infancia. Asimismo era determinante «la velocidad de la enfermedad que varía si encuentra poblaciones congregadas o dispersas, si llega a pie o a caballo, por tierra o por agua, y más cuando se trata de poblaciones rebeldes, o en guerra» (Malvido, 2003: 68).

Igualmente las condiciones de vida en la colonia eran deplorables, por lo que en caso de enfermedades graves como la displasia ósea, los médicos no tenían los conocimientos adecuados para tratarlas. Algunos tratamientos «como sangrías, purgas y recetas drásticas, sin antibióticos ni vacunas y cirugía muy limitada, sin técnicas antisépticas y con una cantidad reducida de médicos» (Mansilla Lory *et alii*, 2005: 137), se volvían incluso contraproducentes.

Siguiendo el estudio de la historiadora Elsa Malvido (Cuenya, 1996: 51-52; Malvido, 2003: 66-67),⁴⁸ se evidencian tres «patologías» que devastaron la población mesoamericana y colonial. La primera denominada «biológica» (pandémica), presentaba agentes patógenos que requerían un contagio directo (como la viruela que causó sin duda la primera gran epidemia).⁴⁹ En la Nueva España se desarrolló en una primera etapa de incursión (1521-1562), sin distinciones de sexo, edad, clase o nivel de desarrollo, hasta que la mortandad alcanzó entre el 80 % y el 90 %. En la segunda etapa de domesticación (1563 hasta el presente) atacaba a los que no estaban inmunes. En la segunda «patología», la «social», se incluían factores sociales, ambientales, físicos y económicos que favorecieron su difusión (por ejemplo, guerras, suicidio, hambruna, sed, alcoholismo, explotación, la negación a la reproducción⁵⁰). Por último, la «biosocial» (como la peste) sólo necesitaba determinadas condiciones, como la falta de higiene, para difundirse sin ningún tipo de discriminación. Con un nivel de mortandad del 50 % - 90 %, el cuerpo, sea humano o animal, era incapaz de inmunizarse puesto que los agentes patógenos cambiaban cada vez. Muchas enfermedades de las «patologías biológica» y «biosocial» eran de origen zoonótico pero como no existían animales portadores, huéspedes y transmisores antes de la Conquista, los habitantes no se habían familiarizado con ella (Malvido, 2006: 26-27).

Igualmente Malvido (2003: 68-69) advierte que, a pesar de tiempos y localidades distintos, los varios brotes de una misma enfermedad podrían corresponder a la misma epidemia madre. Por ende, la viruela de 1519 perduró casi un siglo hasta 1609, volviéndose

⁴⁸ Ref. Malvido, Elsa, «Las epidemias: una nueva patología», en: Moreno de los Arcos, Roberto y Aguirre Beltrán, Gonzalo (coord.), *Historia general de la medicina en México*, México, 1991. También en: Malvido (2006): pp. 25-27; pp. 83-84.

⁴⁹ En 1519 causó la muerte del 90 % de la población contagiada (Malvido, 2006: 29).

⁵⁰ Con esta expresión Malvido (2006: 27) se refiere a una de las reacciones por parte de las poblaciones mesoamericanas frente a la violencia de los conquistadores.

así una verdadera arma biológica para las poblaciones mesoamericanas, al contrario de la mayoría de los españoles adultos quienes eran inmunes por haberse enfermado durante su niñez. Cabe señalar también que el período entre 1521 y 1564 representa el más grave en cuanto a despoblación indígena y que afectó sobre todo el altiplano, la zona mayormente habitada de todo el continente (Malvido, 2003: 72).

Las epidemias que posiblemente los españoles llevaron a América son la viruela o «hueyzáhuatl»,⁵¹ la varicela, el cólera, el sarampión; enfermedades pulmonares, venéreas, e intestinales como la disentería, la gripe, seguidillas, la difteria (o «garrotillo»), la lepra, las paperas,⁵² bubas, fiebres como la tifoidea y la amarilla, infecciones bacterianas como la peste, el tifus exantemático o «fiebre petequial» llamado también en náhuatl «matlazáhuatl» y por los españoles «tabardillo» o «tabardete»;⁵³ la tosferina, la erisipela, la rubéola, la neumonía (o «dolor de costado») o el sarampión. Enfermedades que causaban dolores, catarros, erupciones cutáneas y hemorragias.

Entre los siglos XVI y XVII se publicaron numerosas obras sobre el tratamiento de las enfermedades; en particular sobre el tifus, enfermedad infecciosa que preocupó a la comunidad científica y que fue uno de los temas principales del primer tratado de medicina publicado en América *Opera medicinalia* (Francisco Bravo, 1570), (Márquez Morfin, 1994: 218).

Los mayormente afectados fueron las poblaciones mesoamericanas ya que desconocían las epidemias europeas y sus tratamientos. Sin posibilidad de prevención, no tenían mecanismos inmunológicos suficientes para sobrevivir; vivían en condiciones insalubres, en un estado de mal nutrición y trabajando en semiesclavitud. Los estudiosos coinciden en que antes de la Conquista tenían por lo general un buen estado de salud, practicaban actividad física, estaban bien nutridos y tenían un alto grado de higiene pública y privada sobre todo en Tenochtitlan, donde ya se hacía uso de agua potable y letrinas. Asimismo, había un sistema de limpieza de las calles y los excrementos se utilizaban como fertilizante. En el *Códice Badiano* figuran recetas para productos de higiene personal como jabones, desodorantes y dentífricos (Ortiz de Montellano, 2005: 33).

Vivían además en zonas densamente pobladas y salubres, por lo que en comparación con Europa se registraron menos crisis agrícolas y alimentarias. Ciertamente los mexicas ya

⁵¹ Como registraron los documentos del siglo XVI y algunas ilustraciones de los códices, las poblaciones mesoamericanas padecieron la forma hemorrágica que causaba la muerte al 95 % de los contagiados.

⁵² Según Charles Gibson (1984: 460), se trataría de «una forma de tumores glandulosos del cuello».

⁵³ Algunos estudiosos creen que su origen es prehispánico ya que en el código *Magliabecchi* se encontraron ilustraciones de enfermos con manchas parduscas. Sin embargo, el estilo gráfico de este manuscrito es europeo. Además no hay presencia en los restos óseos prehispánicos (Márquez Morfin, 1994: 216).

conocían la gota, la leishmaniasis, las enfermedades gastrointestinales (diarrea, colitis parasitarias, posiblemente hemorroides) y venéreas «atribuidas a veces al castigo divino por violaciones a la abstinencia ritual» (Ortiz de Montellano, 2003: 149),⁵⁴ los problemas cardiacos y neurológicos, el reumatismo; sufrían además de fracturas y defectos congénitos.⁵⁵ Sin embargo, el estilo de vida saludable previo a la colonización agravó los síntomas y las consecuencias del contagio. A pesar de que la esperanza de vida era menor respecto a la de los novohispanos, la calidad de vida era sin duda mejor. La mortalidad prehispánica se debía principalmente a catástrofes naturales, desastres agrícolas y hambruna por lo que las ciudades se despoblaban. Por consiguiente, como evidencia Ortiz de Montellano (2005: 33), mientras en la Francia del siglo XIX el promedio de vida era de alrededor 29 años, el de Mesoamérica siglos antes, era de casi 10 años más.

En relación al origen de algunas enfermedades (llamadas con el término genérico de «cocoliztli») presentes en la Nueva España los estudiosos muestran desacuerdo, como en el caso de la sífilis («humor gálico» o «mal gálico»)⁵⁶ Sin embargo, se encontraron en distintas zonas arqueológicas momias (como en la Cueva de la Candelaria, Coahuila) y numerosos restos óseos con rasgos de esta enfermedad, en particular cráneos que presentan las alteraciones patológicas típicas de esta infección con lesiones en el hueso frontal y en los parietales (sífilis venérea, yaws), (Serrano y Ramos, 1984: 44-45). Asimismo, se ha considerado la posibilidad de que se tratara de una infección no venérea durante la época prehispánica y que se haya transformado en venérea al difundirse en Europa a partir del siglo XVI. Igualmente había fiebres (tercianas y cuartanas) como la *atonahuiztli* («fiebre acuática»), cuyos síntomas se podrían asociar a los de la malaria (Ortiz de Montellano, 2003: 150).

Al mismo tiempo, en un estudio sobre piezas dentales prehispánicas, virreinales y actuales, se descubrió que a pesar de que no existiera en la atmósfera, la concentración de plomo (completamente ausente en el primer caso) se debía posiblemente a «la ingestión del

⁵⁴ Ref.: Sahagún, *Florentine Codex. General history of the things of New Spain*, C.E. Dibble y A.J.O. Anderson (comps. y trads.), 12 libros, Salt Lake City, University of Utah Press, 1950-1969 (orig. 1577) [*Códice Florentino*, México, Archivo General de la Nación, 1979].

⁵⁵ Ref. Ortiz de Montellano (2003), en particular: capítulo 5, «Epidemiología», pp. 148-157.

⁵⁶ Su difusión es ampliamente documentada en los archivos de los hospitales, en tesis de medicina y en tratados médicos, así como en estudios sobre los hospitales y los enfermos de sífilis (Márquez Morfín *et alii*, 2015: 91). En la primera mitad del siglo XVI se estableció en la Ciudad de México el Hospital Real del Amor de Dios, llamado también «Hospital de las Bubas» por tratar enfermos de sífilis. Llamada también «fruta de la tierra» (Benítez, 1976: 72; cit. también en: García Icazbalceta, 1807: 137), esta enfermedad, según el doctor Juan de Cárdenas (médico del siglo XVI) «siempre se viene á pegar de unos a otros, por la mayor parte por vía de torpes, sucios é inmundos actos, aunque también se pega por otras vías» (García Icazbalceta, 1807: 137); sin embargo escribía que «tan de veras aflige, apremia y atormenta á los hombres, sin hacer excepción alguna, que ya se usa decir en las Indias que no es hombre honrado el que no tiene un cierto ramillo ó rastro de ese achaque» (García Icazbalceta, 1807: 136; parcialmente cit. por Benítez, 1976: 72).

metal de madera cotidiana por medio de la comida y bebida preparada en loza vidriada con barniz plúmbeo, y al agua contaminada por la tubería de barro vidriado o de plomo» (Mansilla Lory, Chávez y Solís, 2003: 291). Efectivamente, los españoles habían llevado a la Nueva España la cerámica vidriada o barniz plúmbeo, una técnica compuesta por plomo, arena, sal y agua, y que los frailes dominicos habían enseñado a los indígenas (Mansilla Lory, Chávez y Solís, 2003: 291). Por otro lado, tipógrafos e impresores usaban el plomo entre los metales que servían para la elaboración de los tipos. Finalmente, en referencia a la tubería de plomo, introducida en 1682, el agua potable en el convento de San Jerónimo «se efectuaba por medio de tuberías de plomo o barro vidriado sellados con zulaque (Mansilla, 1997; Carrasco, 1990; Juárez, 1989)» (Mansilla Lory, Chávez y Solís, 2003: 291-292). La constante exposición al plomo durante la época colonial provocó intoxicación crónica desde muy temprana edad, daños al sistema gastrointestinal, así como acumulación en los huesos y en los dientes. Afectó sin discriminación a todo estrato social, como prueban las muestras extraídas de los restos óseos de individuos del templo de San Jerónimo y que pertenecían a la clase media alta.

Los españoles no fueron los únicos actores sociales en transmitir las epidemias a los nativos. Los africanos, trasladados como esclavos a las nuevas colonias por falta de mano de obra, trajeron más: viruela, disentería, helmintiasis, paludismo, lepra, filariasis, amibiasis, anquilostomiasis y padecían continuos maltratos. La cuarentena no sirvió para evitar su difusión. Europeos y africanos resultaron más resistentes con respecto a las poblaciones indígenas, para quienes las enfermedades fueron otra arma de genocidio.

Es evidente entonces que la gran mortandad de la colonia no permitía centrarse en la prevención sino en la cura de las epidemias. Por consiguiente, durante los siglos XVI y XVII, una parte de los médicos de formación europea unió sus conocimientos basados en las teorías de Hipócrates y Galeno, que también Juana Inés conocía, a las prácticas de la medicina nativa más preparada para las enfermedades de la zona. A pesar de las prohibiciones de la Inquisición y de las limitaciones impuestas por el Real Tribunal del Protomedicato, algunos españoles y criollos se sirvieron de la farmacología prehispánica, recurriendo incluso a los *ticitl*,⁵⁷ es decir los médicos mexicas, o a sus drogas para aplicaciones terapéuticas. Comas (Fresquet Febrer y López Piñero, 1995: 124) define este proceso de influencia prehispánica «aculturación inversa». El interés sobre la medicina, la farmacopea y el herbario nativos enriquecieron la agricultura y las ciencias europeas, favoreciendo así la publicación, con éxito, de numerosos tratados científicos.

⁵⁷ En las culturas mesoamericanas, la medicina estaba fuertemente relacionada con la religión, la magia y sus rituales.

Por otro lado sea criollos que nativos empleaban hierbas de origen europeo, como el romero y la ruda, para sustituir el yauhtli⁵⁸ y el iztauhyatl⁵⁹ (Ortiz de Montellano, 2003: 248). Durante el Barroco se difundieron y se exportaron las drogas americanas, como la quina. Los nombres de los antiguos remedios, drogas, hongos alucinógenos e hierbas se velaron con una denominación cristiano-española para así evitar las persecuciones de la Inquisición. Es el caso del «peyotl»⁶⁰ transformado en «rosa de María», «Santísima Trinidad», «Niño Jesús», «Nuestra Señora», «Yerba Santamaría», «Santa María del Peyote», «Yerba María» (Flores y Masera, 2010: 48); «ololiuhqui»⁶¹ en «nuestro Señor»; o «atlinan» en «Nuestra Señora de las Aguas» (Ortiz de Montellano, 2003: 242). En este proceso de eclecticismo médico las denominaciones en lengua castellana con resonancias cristianas encubrían en realidad tratamientos indígenas enmascarados a través de las teorías hipocrático-galénicas.

Se trata de un sincretismo cultural con el que la misma Juana Inés se crió pues, en referencia a la muerte, ella también asimiló teorías y prácticas de medicina, anatomía, mitología (greco-romana y prehispánica) o rituales de sangre.

Por otro lado, a causa de la insuficiencia de agua, entre mediados del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII se emprendieron en la Ciudad de México una serie de obras para mejorar los servicios higiénicos, las cañerías, frenar los continuos hundimientos del subsuelo fangoso e introducir nuevas instalaciones: se construyó un acueducto, diques, un canal para que toda la capital tuviera agua, y se hicieron obras de empedrado y desagüe. A pesar de estas primeras intervenciones, las enfermedades se difundieron por la insalubridad pública y la falta de higiene personal: el agua se estancaba provocando inundaciones y olores fétidos, la basura y los desechos se recogían raramente, en las calles se encontraban cadáveres de perros y de otros animales, se asistía al «fecalismo al aire libre» (Mansilla Lory *et alii*, 2005: 136), y los excrementos atraían ratas y producían moscas, cucarachas, piojos, pulgas y otros tipos de insectos vectores. El lago se había «convertido en letrina de la ciudad» (Mansilla Lory *et alii*, 2005: 137).

⁵⁸ Planta sagrada a los nahuas, utilizada en relación con Tláloc, dios de la lluvia y de la fertilidad.

⁵⁹ Corresponde a la *artemisia mexicana*. Considerada una de las plantas más empleadas por los nahuas, producía alteraciones cerebrales (Garza, 1990: 85).

⁶⁰ Llamada también «peyote», es un cactus con efectos narcóticos, empleada por los nahuas en sus rituales de adivinación, ceremonias, para alcanzar el estado de trance y como medicamento.

⁶¹ En su *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que viven entre los indios naturales de esta Nueva España* el eclesiástico Hernando Ruíz de Alarcón escribió que: «El llamado ololiuhqui es una semilla como lentejas o hieros, la cual bebida priva del juicio, y es de maravillar la fe que estos desdichados naturales tienen con esta semilla, pues bebiendo, como a oráculo la consultan, para todos cuantas cosas desean saber, hasta aquellas a que el conocimiento humano no puede llegar, como para saber la causa de las enfermedades, porque casi cuantos entre ellos están éticos, físicos, con cámaras o con cualquier otra enfermedad de las prolijas, luego lo atribuyen a hechizo» (2016: 39).

Igualmente, como explica Francisco Flores en *Historia de la Medicina en México* (1886: 391), en la mayoría de los canales de la ciudad, particularmente estrechos, «mal acostumbrados los vecinos, tiraban en ellos todas sus inmundicias, convirtiéndose en canales eferentes de las letrinas de la ciudad, conservados en pésimo estado, (...) produciendo emanaciones mefíticas, y siendo un ataque constante á la salubridad de la población».⁶² Al tirar la basura en los caños descubiertos entonces, aumentó la insalubridad de la población causada, según el mismo Flores, también porque los conquistadores no mantuvieron las calles «amplias y rectas (...) con suficientes y extensas plazas» (1886: 391).

En estas condiciones las enfermedades se propagaron muy rápidamente y se cobraron un número de víctimas importante. Las medidas higiénico-sanitarias que se tomaron en ocasión de una epidemia, a veces no se mantenían una vez terminada. Por otro lado, frente al número elevado de enfermos y personas que morían sin asistencia por la calle, se erigieron hospitales administrados por dos tipos de órdenes religiosas: las que desempeñaban la obra hospitalaria como una de sus actividades, y las que hacían el voto de hospitalidad y la consideraban como su trabajo principal. Las distintas órdenes hospitalarias tenían prohibido transformar el hospital en un convento y se servían de sirvientas y sirvientes que con la práctica, se habían transformado en enfermeros. Los hospitales intentaron afrontar la gran mortandad de la colonia, sin embargo, no estaban suficientemente preparados para atender la cantidad desmesurada de heridos y muertos, faltaba además personal y los edificios eran modestos.

Es evidente entonces que la difusión de epidemias infecciosas alteró el equilibrio social de la colonia, provocando desorden y confusión. Se multiplicaron los controles en una sociedad ya jerarquizada y se aplicaron las medidas dictadas por el Real Tribunal del Protomedicato de la Nueva España:⁶³ cuarentena y aislamiento de los enfermos en los hospitales; difusión de medicamentos y boticas; identificación de posibles infectados por la calle y reclusión en los hospitales. A pesar de los rituales católicos, se llegó incluso a incendiar casas y cadáveres, pues no había quien se ocupara de enterrar a los muertos y el olor de descomposición humana era muy fuerte.

Foucault comparó la lepra y la peste con rituales de exclusión y modelos de disciplina respectivamente para así, según el autor, introducir el orden que «tiene por función desenredar todas las confusiones: la de la enfermedad que se transmite cuando los cuerpos se mezclan; la

⁶² Citado parcialmente en Trabulse (1999: 18).

⁶³ Creado por Felipe IV a través la Real Cédula de 1646, se estableció en la Ciudad de México y fue cerrado en 1831 por el gobierno federal.

del mal que se multiplica cuando el miedo y la muerte borran los interdictos.» (2002: 182). Un sistema que, aplicado a las reglas de clausura de los conventos, condenaba a las monjas y a los frailes a los que sólo se les permitía salir del monasterio para enterrar los cadáveres de los feligreses y ejercer alguna función más. Contrariamente a las teorías religiosas contra las poblaciones mesoamericanas, los conventos virreinales no representaban ambientes saludables, sino más bien lugares que carecían de las condiciones higiénicas primarias, donde la clausura facilitaba la propagación de epidemias y virus, las mortificaciones corporales causaban heridas infectadas, y las reglas imponían costumbres estrictas e insanas, como la de dormir sin sábanas y con «almohadas de lienzo, o de cáñamo»,⁶⁴ y con el hábito puesto, a excepción de las enfermas o ancianas (Montero Alarcón, 2008: 121-122). A pesar de las continuas oraciones y procesiones, la muerte era muy frecuente dentro de los monasterios.

Si los españoles avanzaron «a tiros de arcabuz, golpes de espada y soplos de peste»⁶⁵ (Galeano, 2004: 34), asimismo emplearon otras armas para sus fines: en un juego continuo de manipulación aprovecharon los conflictos internos, favorecieron por ejemplo, la traición y fomentaron la conspiración entre las poblaciones indígenas enemigas destruyendo antiguas alianzas y creando nuevas con los primeros. En el campo bélico emplearon los barcos y difundieron el caballo, medio de transporte civil y militar, cuya posesión prohibieron a los indios hasta inclusive el siglo XVII,⁶⁶ aunque es probable que su uso se extendiera a pesar de las leyes que ordenaban la ejecución inmediata.

Durante el Barroco rigió un sentimiento de contradicción: por un lado se exhibía el fasto artístico y arquitectónico, el lujo de las ceremonias fúnebres y la grandiosidad literaria; por otro, las guerras, las enfermedades y el hambre devastaban la población novohispana. Frente a la miseria general, los perros comían los cadáveres para sobrevivir e inclusive los más pobres seguían pagando a la Iglesia para recibir sus servicios litúrgicos. La muerte era un fenómeno tan familiar que se plasmaba en los muertos en vida, es decir en los que «llevaban un porche de terciopelo en el rostro a fin de cubrir el estrago de las bubas y eran de tal modo comunes la falta de un hueso en la frente o un chichón en la sien, que pasaban inadvertidos» (Benítez, 1976: 71).⁶⁷ Como recuerda Marialba Pastor, «durante el primer siglo después de la

⁶⁴ Regla, y *Constituciones que por Autoridad Apostólica deven observar las Religiosas del Orden del Máximo Doctor S. Gerónimo, en esta Ciudad de México* (1702), México, Herederos de la Viuda de Bernardo Calderón, «Constitución XVIII», f. 21v. Cit. también por Muriel (1995: 274).

⁶⁵ El hierro fue utilizado para producir armas mortales (de fuego y de acero), y protecciones como cascos, cotas y corazas.

⁶⁶ Por ejemplo: «Ordenanza de la Mesta» (1574); «Recopilación» (1680). Ref. Serrera Contreras (1977), «El caballo y el indio», pp. 175-178.

⁶⁷ Benítez cita al Dr. Juan de Cárdenas. Cit. también en: García Icazbalceta (1807: 136).

Conquista, en la Nueva España se dejó sentir un agrio olor a muerte» (2004: 43) que sin embargo, alcanzó también la segunda parte del siglo XVII.

2.1.2. Rituales mortuorios novohispanos

Los rituales mortuorios novohispanos, así como los funerarios, se articulaban en distintas fases, comenzaban en el momento del nacimiento de cada individuo y seguían durante su vida hasta la agonía, la muerte, la ceremonia de entierro y el duelo. Los destinatarios de este complejo mecanismo eran por un lado, los difuntos y por el otro, los vivos.

Conforme al sistema virreinal de dominación de la muerte, el moribundo (perimortem)⁶⁸ de noble linaje se rodeaba de tres personajes que asistían su estado físico y espiritual: el médico, que se ocupaba de su salud física;⁶⁹ el sacerdote que lo ayudaba a bien morir administrándole los santos sacramentos; y el escribano que debía redactar el testamento frente a varios testigos.⁷⁰ El segundo era el más importante de los tres (Benítez, 1976: 74), ya que permitía la salvación del alma por medio de la confesión, que absolvía al enfermo de sus pecados;⁷¹ de la comunión-viático o eucaristía destinado a los enfermos terminales; y la extremaunción en el momento de su muerte. Cada sacramento tenía disposiciones y reglas bien definidas que requerían ser aplicados en condiciones específicas.

Asimismo, en el testamento el moribundo podía elegir la tipología de mortaja conforme a su estatus socio-económico: desde la más sencilla, es decir un lienzo o una sábana, hasta la más refinada. En algunos casos, se cosía «de manera firme para mantener el cuerpo rígidamente unido» (Rodríguez Álvarez, 2009: 88), una técnica que facilitó la conservación de los restos óseos.

En referencia a los cadáveres de clérigos prestigiosos y beatos, éstos «se preparaban con yerbas aromáticas» y se embalsamaban con «bálsamos, barnices, vinos y polvos» (Malvido *et alii*, 1997: 37) para así evitar los normales hedores de la descomposición.

Aunque no se sepa mucho sobre los tratamientos mortuorios en la colonia de la Nueva España, se tiene noticia del uso de partes corporales y de la tierra de la sepultura para

⁶⁸ Momento cercano o en punto de muerte.

⁶⁹ Se evidencian las múltiples funciones del médico novohispano, quien entre otras, era solicitado durante las torturas inquisitoriales para determinar el estado de salud del preso.

⁷⁰ Podían estar de seis a diez testigos (Rodríguez Álvarez, 2009: 87).

⁷¹ Rodríguez Álvarez (2009: 79-81) analiza los distintos casos de confesión y absolución, como por ejemplo si el moribundo era sordo, un niño o un hereje.

hechicerías o ritos mágicos, por otro lado condenados por la Inquisición. Rodríguez Álvarez (2009: 119) cita por ejemplo el caso de Doña Gracia de Barbosa, quien «utilizaba un hueso de muerto entre la lana de la almohada de su madre», puesto que «sufría de insomnio»; o el de Mariana que «cogía de las sepulturas de los muertos alguna cantidad de la tierra y la envolvía en algún paño o saquillo y la ponía debajo del almohada del dicho su marido para que durmiese mucho y no despertase en el ínterin que ella salía del aposento a verse con algunos hombres» (Archivo General de la Nación, Ramo Inquisición... fs. 438 v.; en: Rodríguez Álvarez, 2009: 119).

La incorruptibilidad cadavérica de un santo representaba la encarnación de la potencia y de la bondad divina. Se trataba de figuras esencialmente relacionadas con las enfermedades, los padecimientos, los milagros y la muerte; por ende, su antigua naturaleza humana y su actual estado de beato conllevaban una intensa devoción popular. Asimismo, los santos encarnaban el valor del sacrificio y del sufrimiento físico: la automutilación, la autoflagelación, las mortificaciones corporales y la definitiva represión sexual «son los costos que Dios reclama para que ingrese en el mundo de lo sacro, para que encuentre dentro de sí la potencia sobrehumana» (Pastor, 2004: 178-179). Al alcanzar la eternidad, se volvían intercesores entre el mundo terreno y el celeste; por lo tanto, a partir de la Edad Media, se crearon y se divulgaron las figuras de santos-especialistas en patologías, protectores de colectivos de artes y oficios.

La necesidad de ritualizar este espacio físico-espiritual se materializó en las reliquias, es decir restos corporales, textiles u ornamentos pertenecientes a santos, o por lo menos a mártires, beatos y clérigos píos y devotos, distinguidos por una fe incorruptible y que habían llevado una vida canónicamente ejemplar. Al contrario de un ordinario proceso de tanatomorfosis, el cuerpo supuestamente no presentaba las normales alteraciones putrefactivas: seguía caliente como si estuviera vivo, el hedor cadavérico era sustituido por un agradable aroma, mientras que la tez reflejaba la serenidad de la muerte como momento de apogeo místico. Cuando en 1681 murió el jesuita Miguel de Omaña, «Hónrole Dios con una suavísima fragancia que exhalaba el cadáver, y que se persuadieron todos ser un efecto milagroso de su angélica pureza» (Alegre, 1842: 31).

Cortar, desmenuzar y extraer partes del cuerpo de estos personajes era, por lo tanto, una costumbre muy arraigada en la religión cristiana que, con la Conquista, se promulgó inmediatamente en las nuevas colonias. Comenzó entonces un proceso de *translatio* de cuerpos mutilados, algunos de los cuales fueron incluso donados, y que dieron el propio nombre a algunas poblaciones (Malvido *et alii*, 1997: 35). Igualmente podían ser trasladados

por otras razones, como en el caso de sor Marina de la Cruz, viuda profesa junto a su hija en el convento de Jesús María quien, tras morir en 1597, fue tratada como una santa. Cuando entonces, en 1674 se reedificó la iglesia, el cuerpo fue colocado en el coro bajo y su cráneo se puso en «una caja forrada de brocado con cubierta de tersiopelo carefi y tochonada curiofiffisamente con clavazon dorada» (Muriel, 1946: 91-92; en: Montero Alarcón, 2008: 82-83).

En ocasiones particulares, las reliquias de los santos se sacaban de los relicarios, para ser llevadas en procesión o para ser expuestas, como la cabeza de fray Juan de Rivas, mostrada en el convento de Texcoco.⁷² Representaban evidentemente una fuente de valor espiritual y un bien económico significativo que potenció una difusión considerable de saqueadores y falsificaciones.

El desmembramiento del cadáver lo efectuaban las hermanas o los hermanos espirituales del difunto; o los feligreses que, tras las exequias, arrancaban y expoliaban el cuerpo para adueñarse de algo perteneciente al santo; a veces, eran los mismos religiosos que repartían los restos corporales entre la población (Malvido *et alii*, 1997: 37). En algunos casos, el cadáver se despedazaba transformando los despojos en reliquias, es decir huesos o partes de huesos (como un fémur), cabezas o cráneos, cabellos, lengua, dientes, orejas, brazos, manos, dedos y uñas, así como trozos de piel o costillas; por otro lado se apreciaban también elementos del ajuar funerario como las decoraciones floreales, así como la capa o el hábito, el rosario, los silicios o el libro de oraciones, objetos a los que se les atribuía poderes y milagros. Los feligreses llegaban inclusive a abrir las sepulturas para admirar los restos del difunto hasta sustraerlo, como pasó con fray Martín de Valencia, muerto en Amecameca (México) en 1534, cuyo cadáver desapareció años más tarde (Pastor, 2004: 92).

Para la desmembración cadavérica, la religión católica seguía esencialmente dos normas: la que otorgaba valor bíblico a determinadas partes del cuerpo (como pelo y uñas) que por seguir supuestamente creciendo postmortem se creía que tuviesen poderes sagrados; y secundariamente, la de la extracción de las partes de más fácil acceso: «pequeños huesos y cartílagos, porque (...) se evitaba el desangramiento», así como «cabellos, barbas, uñas dedos, manos, pies, orejas, narices y cabezas» por ser más flexibles y duraderas (Malvido *et alii*, 1997: 38).

⁷² «Allí está la cabeza de fray Juan de Rivas, uno de los primeros frailes que vinieron a estas partes, varones apostólicos y de mucha sanctidad; tiénenla en una ventana guardada con una reja de hierro, junto al altar colateral a la parte de la epístola en la capilla mayor» (Ciudad Real, t. 1, 1976: 70; en: Malvido *et alii*, 1997: 37). Citado parcialmente también por Rodríguez Álvarez (2009: 116).

Igualmente, como costumbre típica del Barroco, la gente que se dirigía al convento para ver el cadáver de ciertas monjas, solía pedir una reliquia como un pedazo del hábito, un adorno o una parte del cuerpo, cualquier cosa relacionada con la difunta. El cuerpo de una monja ejemplar era igualmente visitado por cualquier miembro de la sociedad novohispana. En algunos casos no se asistía a la normal corrupción, sino que en lugar de emanar olores y ver la transformación cromática causada por la descomposición, del cadáver salían perfumes a flores que invitaban a los visitantes a quedarse y a besar la difunta; el cuerpo se conservaba intacto e incluso el rostro parecía mantener esa coloración y luminosidad de una persona viva, por lo cual se decía que la monja había muerto «en olor a santidad».

2.1.3. Sor Juana Inés de la Cruz: arquetipo de muerte física conventual

A modo de resumen, la muerte de Juana Inés reúne algunas de las causas y de las condiciones sociales, higiénico-sanitarias e incluso arquitectónicas que padecieron la mayor parte de los habitantes novohispanos durante el siglo XVII, época que Woodrow Borah define como el «siglo de la depresión». La importancia de su caso no radica tanto en su destacado papel en el panorama cultural novohispano, sino en el valor testimonial que da cuenta de la muerte sufrida por una parte de la población, formada por mujeres, monjas que vivían dentro de los muros de un convento, en un ambiente socio-geográfico específico y en una época determinada.

En referencia a la situación socio-sanitaria de la colonia y, en particular, de la capital, Malvido considera los años entre 1648 y 1690 como un período de estabilidad relativa, seguido por uno de crisis entre 1691 y 1700 (Florescano y Malvido, 1992: 183).⁷³ No obstante, nunca desaparecieron la hambruna, la carestía con sequías y heladas, y las enfermedades, como la peste, el tabardillo, los catarros, el sarampión, los dolores de costado, la viruela y las calenturas. En sus relaciones de viaje, Alexander von Humboldt cita de particular manera las lluvias excesivas que azotaron el valle de México en 1648 y 1675. Ya a finales del siglo XVII la Ciudad de México se vio atacada por distintos fenómenos naturales que dañaron la cosecha limitando la producción de maíz. En un ciclo infinito, siguieron el hambre, la penuria y las epidemias: en 1692 se propagó nuevamente el sarampión y la peste

⁷³ Se trata del capítulo X de Malvido: «Efectos de las epidemias y hambrunas en la población colonial de México (1519-1810)», pp. 179-197, publicado también en *Salud Pública de México*, Época V, v. XVII, n. 6, noviembre-diciembre de 1975, pp. 793-802.

causando la muerte de diez monjas del convento de San Jerónimo; una nueva epidemia volvería en 1696, es decir un año después de la muerte de Juana Inés.

A finales del siglo XVII el convento de San Jerónimo se encontraba con un desnivel de un metro respecto a la calle y las reformas arquitectónicas que sufrió demuestran la falta de un plan de construcción definido. El convento se inundaba fácilmente en tiempo de lluvias; y la basura, la humedad junto al agua estancada favorecieron la difusión de epidemias. La propagación aceleraba el contagio causando fácilmente un número elevado de defunciones en poco tiempo, pues el voto de clausura obligaba a las monjas a «vivir y morir en el Monasterio en perpetuo encerramiento, del cual en ningún tiempo puedan salir, salvo por elección de Priora». La insubordinación conllevaba «a sentencia de excomuni3n mayor» (*Regla...*, 1702: «Constituci3n XL», f. 44r-v).⁷⁴

En referencia a las medidas higi3nicas, el convento de San Jer3nimo seguiría las reglas y las constituciones dictadas por la orden, quien normalizaba cualquier momento de la vida de toda monja, incluso su higiene personal. La limpieza íntima resultaba completamente insuficiente, pues se ordenaba que «el laboratorio de los cuerpos, y el uso de los baños no sea continuo, sino concedase con aquel intervalo de tiempo, que se usa, esto es, una vez en el mes. Pero si la necesidad de la enfermedad de alguna le obliga al baño, no se le dilate» (*Regla...*, 1702: «Constituci3n XL», ff. 9-10). Asimismo las monjas tenían que dormir «con Sayuela vestida, y Escapulario pequeño, ceñidas y con velo» (*Regla...*, 1702: «Constituci3n XXXVIII», f. 21v).

Juana Inés nació el viernes 12 de noviembre de 1651⁷⁵ en un cuarto llamado «La Celda» y murió el domingo 17 de abril de 1695, a la edad de cuarenta y tres años, en otra celda, en el convento de San Jer3nimo en la Ciudad de México.

En su biografía sobre Juana Inés, Diego Calleja (1996: 26) escribi3 extremando los datos,⁷⁶ que en 1695 el «convento de San Jer3nimo de la ciudad de México encerr3 gran cosecha de purísimas almas (...). Entr3 en el convento una epidemia tan pestilencial, que de diez religiosas que enfermasen, apenas convalecía una. Era (¡mal pecado!) muy contagiosa la enfermedad». Al contrario, Antonio de Robles (16; en: Trabulse, 1999: 36, n. 52) registr3 solamente seis monjas fallecidas; mientras que el *Libro de profesiones* del mismo convento

⁷⁴ Citado tambi3n por Trabulse (1999: 20).

⁷⁵ Sigue habiendo dudas sobre su fecha de nacimiento, pues una parte de los crítics consideran correcto el ańo 1648.

⁷⁶ Seg3n Trabulse (1999: 36, n. 53), «La noticia de Calleja (...), se invalida por el hecho de que, de ser así, la poblaci3n promedio de monjas que era de alrededor de 80 hubiera descendido drásticamente a 8 ó 9 despu3 de la peste, lo que no sucedió. El n3mero de monjas entre 1670 y 1780 se mantuvo constante, unicamente se di3 un ligero descenso hacia finales del siglo XVIII. El promedio de esos 110 ańos fue aproximadamente de 80 monjas profesas» (sic).

observa las muertes de tan sólo cinco monjas antes de Juana Inés: María Antonia de San Jacinto (10 de enero); Agustina Juana del Santísimo Sacramento (18 de febrero); María Teresa de San Bernardo (19 de febrero); Ángela del Santísimo Sacramento (20 de marzo); y María Josefa de San Juan (1 de abril), (Schmidhuber de la Mora, 2012: 64-65).

A pesar de lo afirmado por una parte de los estudiosos,⁷⁷ los registros oficiales de ese año no hacen ninguna referencia a casos de peste. En efecto en su cronología Malvido (1992: 174) habla solamente de «epidemia»; mientras que Trabulse (1999: 17, n. 2), al citar a Cayetano Cabrera y Quintero (1746) y a esta «epidemia de peste» o «fiebre pestilencial», recuerda que sólo se registró una epidemia de viruela. Igualmente cabe la posibilidad de que el término «peste» haya sido utilizado sólo como equivalente a una enfermedad infecciosa grave causante de un número significativo de muertes.

Por consiguiente, estos datos hacen suponer que Juana Inés no murió de peste. Ya Efraín Castro Morales había escrito que tras revisar los archivos de la época, no se habían registrado brotes durante ese año en la Ciudad de México; por otro lado los habitantes de la capital sufrieron otros tipos de males como cosechas escasas, carestía, lluvias, frío y nevadas. Si se trató efectivamente de peste, es probable que la zona contagiada quedara reducida a ese barrio o, incluso, al interior del mismo convento. Lo que se puede afirmar sin duda alguna es que fuese cual fuese la tipología epidémica, el número de muertes en el convento de San Jerónimo fue elevado y que «se cebó con especialidad en este monasterio» (1746: 198), pues las condiciones malsanas de la Ciudad de México, el deterioro del convento y la falta de higiene favorecieron la difusión de cualquier enfermedad dentro de sus muros.

Por otro lado, admitiendo la hipótesis de la muerte causada por peste difundida dentro de los muros del convento, sus últimas horas fueron sin duda muy dolorosas, pues se trata de una enfermedad pandémica grave, que provoca la muerte del individuo en poquísimos días a causa de las abundantes hemorragias; ataca principalmente a adultos y no crea memoria inmunológica. En 1788, el médico y profesor de medicina Juan Manuel Venegas describió los síntomas y las posibles causas de esta epidemia en la Nueva España (135):

La Peste, ó epidemia es una calentura infestísima á la humanidad, que inunda todas las regiones por tiempos indefinidos. Nace de un veneno invisible, que comenzando en el aire, particularmente austral, se propaga comunmente hasta encontrar con el bóreas, que enteramente lo deprime y sofoca, en cuyo medio, insinuado en los cuerpos por inspiración, ingestión, ó contrectacion, destruye los espíritus y corrompe los humores,

⁷⁷ Por ejemplo, José Pascual Buxó habla de «un doloroso proceso de oración mental y despiadadas mortificaciones que la volvieron más frágil al contagio de la peste que invadía su convento» (2006a: 38).

causando desmayos, modorras, convulsiones, efiorecencias, esantemas, tumores malignos, tiricias, hemorragias, y otros infinitos males.

Esta constitución del aire las mas veces se origina de las ecshalaciones corrompidas, escasez de lluvias, vapores por largo tiempo encerrados, frutos podridos, uso de alimentos estraños en el pueblo, humedades estancadas, lugares venenosos, suciedades detenidas, y egestiones de cuerpos mal nutridos.

Contrariamente, en 1694, se registró una epidemia de tifus que se creía causada por la escasez de cosechas y de víveres. De hecho, otra parte de la crítica considera que Juana Inés murió de esta enfermedad infecciosa grave, que tenía carácter endémico y exantemático, y atacaba el sistema nervioso central. Se transmitía sobre todo a través de piojos y, en la mayoría de los casos, causaba la muerte del enfermo en menos de dos semanas. Si se tomara en consideración esta hipótesis, los síntomas en Juana Inés habrían sido los siguientes (Carmona García, 2005: 95):

(...) Cursa con postración y exantema a modo típico de moras y que inicialmente consiste en pápulas rosadas o rojas. A medida que progresa la enfermedad el exantema se va haciendo rojo violáceo, pudiendo en los casos graves convertirse en petequeial o hemorrágico. La respiración pasa entonces a ser rápida y con frecuencia se detecta en el paciente repugnancia y horror a la luz (fotofobia). Otro rasgo característico del tifus suele ser la pereza mental con intervalos de delirio que conduce al estupor. En ocasiones puede aparecer gangrena en las extremidades.

Acto seguido sufriría de «escalofríos prolongados, cefaleas, dolores lumbares y de las articulaciones, vómitos y vértigos; (...) con fiebres altas que solían llegar a los 40°», así como costras negras y petequias (Carmona García, 2005: 95).

Juana Inés asistió a sus hermanas enfermas y ella misma se contagió según el padre Juan Antonio de Oviedo, quien en su biografía del padre Antonio Núñez de Miranda (1702), escribió que (Calleja, 1996: 38): «Al fin viéndose apestado el monasterio con muchas muertes de religiosas, el amor que es activo la hacía no descansar un punto para atender el alivio de las enfermas, hasta que se le pegó el contagio». Por otro lado Calleja (1996: 26) añadió que «enfermó de caritativa»:

La madre Juana, de natural muy compasiva y caritativa de celo que asistía a todas, sin fatigarse de la continuidad ni recelarse de la cercanía. Decirla entonces (como tantos se lo aconsejaban) que siquiera no se acercase a las muy dolientes, era vestirla alas de abeja, para hacerla huír de las flores. Enfermó al fin, y al punto que se reconoció su peligro, se llenó convento y ciudad de plegarias y víctimas por su salud; sólo ella estaba conforme con la esperanza de su muerte que todos temían.

Es posible que la Abadesa haya ordenado a Juana Inés cuidar de sus hermanas contagiadas, por lo cual no habría podido desobedecer, puesto que las reglas del convento establecían que las monjas se ocuparan también del «cuidado de las enfermas, o de las que han de convalecer después de la enfermedad, o también de aquella, que sin fiebres están trabajadas con la debilidad» (*Regla...*, 1702: «Constitución XL», f. 10). Por otro lado, es posible también que ella misma haya decidido arriesgar su vida, pues conocía perfectamente los riesgos de esta epidemia.

Una vez contagiada, se llamaría al médico que iría acompañado por el boticario proveedor del convento, quien anotaría las medicinas necesarias para la enferma. Se registraron casos en los que el boticario cambiaba las prescripciones del médico entregando medicinas más baratas. Sin embargo, durante epidemias o enfermedades degenerativas y graves, el costo de las medicaciones, compuestas en ciertos casos por ingredientes vegetales, podía ser suficientemente importante para causar deudas.

Las reglas del convento de San Jerónimo permitían, en efecto, la entrada del médico y cirujano, así como de confesores para que administraran los santos sacramentos. También Juana Inés fue visitada por el médico e igualmente, tuvo que tomar esas medicinas que «fueron muy continuadas y penosas con que las sufría (...), como elegidas y que no innovaban el estilo por penosas y continuadas, a sus penitencias» (Calleja, 1996: 26).

Tras recibir los Sacramentos y responder «muy a propósito y con puntualidad a las oraciones de la recomendación del alma», el acto de morir fue sin duda muy doloroso, pues a pesar del proceso de santificación al que fue sometida tras su muerte, «los últimos suspiros que, recibida la extrema unción, arrojaba, ya fríos y tardos» (Calleja, 1996: 26). El padre Juan Antonio de Oviedo describió así los últimos momentos de vida de Juana Inés (Calleja, 1996: 38):

Habiéndosele agravado la enfermedad, recibidos con grande devoción y ternura los Sacramentos, entregó su alma en las manos de su Esposo como de su misericordia esperamos, a los dos meses cabales de la dichosa muerte de su Padre espiritual y director el Padre Antonio Núñez, dejando más edificada con su resolución heroica y ejemplos singulares de virtud a toda esta ciudad, de lo que la había admirado con su ingenio, escritos y talentos.

Por fin Juana Inés murió a las tres de la madrugada (para Calleja eran las cuatro),⁷⁸ del 17 de abril de 1695. Tras las críticas y las condenas recibidas en vida, surge un claro discurso de mitificación postmortem. En el marco de los escritos de santificación de religiosos y glorificación de figuras célebres como la misma Juana Inés, lamentablemente la veracidad de las fuentes es cuestionable e incluso dudosa, por lo cual invalida su valor histórico.

Cabe precisar que Juana Inés ya conocía muy bien el tifus, o tabardillo, y que vivió al punto de morir en 1671 o 1672. En este caso tampoco se registraron brotes de tifus durante estos años. En el romance destinado al arzobispo de México fray Payo Enríquez de Rivera⁷⁹ y escrito probablemente en 1673, Juana Inés le pide la administración del sacramento de la confirmación: «dadme, por un solo Dios, / el sacramento que os pido» (2009: 53, vv. 189-190) y le explica que (2009: 48, vv. 33-40):

Yo, señor (ya lo sabéis),
he pasado un tabardillo,
que me lo dio Dios, y què
Dios me lo haya recibido;
donde con las critiqueces
de sus términos impíos,
a ardor extraño cedía
débil el calor nativo.

Gracias al penúltimo verso queda patente que durante su malestar padeció de un «ardor extraño», es decir de fiebre alta. Paralelamente a los sufrimientos corporales, Juana Inés retoma las descripciones de Ovidio y Virgilio, e imaginándose en las puertas del infierno con el «Can trifauce» (Cerberos) cuyos ladridos resuenan «benignos siempre al que llega» y «duros siempre al fugitivo» (2009: 49, vv. 69, 72-72), describe así la aproximación de la muerte en clave mitológica (2009: 48-50, vv. 41-52, 57-60; 93-96):

Los instrumentos vitales
cesaban ya en su ejercicio;
ocioso el copo en Laquesis,
el huso en Cloto baldío.
Átropos sola, inminente,
con el golpe ejecutivo,
del frágil humano estambre
cercenaba el débil hilo.
De aquella fatal tijera,

⁷⁸ Por lo general, la crítica toma en consideración las tres de la madrugada, como de hecho relató Antonio de Robles en su *Diario de Sucesos Notables*. Al contrario, Calleja (1996: 27) pospuso una hora el momento de su defunción.

⁷⁹ Fue arzobispo de México de 1668 a 1680, y virrey de 1673 a 1680.

sonaban a mis oídos,
 opuestamente hermanados
 los inexorables fillos.
 (...)

 Esperaba la guadaña,
 todos temor los sentidos,
 toda confusión el alma,
 toda inquietud el juicio.
 (...)

 Las atrevidas hermanas,
 en pena del homicidio,
 con vano afán intentaban
 agotar el Lago Estigio.

Las hermanas a las que se refiere Juana Inés son las tres Parcas que se ocupaban del destino de los hombres: Cloto hilaba el hilo de la vida con el huso; Láquesis, tejía ese hilo ocupándose del destino de cada individuo con el copo y Átropos lo cortaba con sus tijeras.⁸⁰ En este escenario pagano de sombras se entrevé Sísifo, Teseo, Ticio con un buitre comiéndole constantemente el hígado, y las Danaides. La muerte, tan cotidiana y familiar en la Nueva España así como en la vida de Juana Inés, es un tema muy presente en su obra, sobre todo por medio de las figuras de las tres Parcas (JIC, 2009, 428: vv. 3-4, 9-10):⁸¹

la Parca fiera, que en seguirme da
 quiso asentar por triunfo el mortal pie.
 (...) Para cortar el hilo que no hiló
 la tijera mortal abierta vi

También en la comedia *Amor es más laberinto*, representada el 11 de enero de 1689 para el cumpleaños del nuevo virrey Gaspar de Silva, conde de Galve (JIC, 2010: 70), Ariadna se transforma en Láquesis, atando otro hilo y salvando así su amado de la muerte. Le dice a Atún, criado de Teseo (JIC, 2010: 443, vv. 2774-2786):

Pues si le prenden, no queda
 hilo ya con que se pueda
 restaurar el de su vida.
 Temo le prendan; porque
 entonces el duro filo
 cortará a su vida el hilo

⁸⁰ En *El Leon mystico. Oración fúnebre y elogio panegyrico...* (¿1695?: f.1v.) dedicado a Juan de Santiago de León Garavito, Obispo de Guadalajara, se lee que «en aquel día en que la fiera Cloto comenzó a enhebrar el hilo, Lachesis a urdir la trama de tan preciosa vida, en este mismo la inexorable Átropos metiese la tijera para cortarla?».

⁸¹ «186. Convaleciente de una enfermedad grave, discretea con la Señora Virreina, Marquesa de Mancera, atribuyendo a su mucho amor aun se mejoría en morir». Referencia a Átropos.

que yo con otro anudé;
y porque mi industria fue
Laquesis, en mal tan fuerte,
¿qué razón hay, si se advierte,
que al mirarla combatida,
la Laquesis de su vida
sea Átropos de su mente?

En un segundo momento Juana Inés mira hacia el purgatorio con sus ministros atormentando «las almas, / duramente vengativos» y proporcionando «tormentos exquisitos, / con que se purgan las deudas / con orden distributivo» (2009: 50, vv. 111-112; 114-116). Hija del siglo XVII novohispano y heredera de las creencias escatológicas del catolicismo, Juana Inés testimonia con sus versos la trascendencia y la repercusión del purgatorio como elemento novedoso del Concilio de Trento. Efectivamente, como recuerda Vovelle (2000: 261), «el Seiscientos barroco es sin duda el gran siglo del purgatorio».⁸²

Para concluir, se puede afirmar que Juana Inés murió probablemente por una enfermedad infecciosa, provocada quizá por el contacto directo con otras monjas enfermas. Puesto que «la enfermedad se considera una estructura móvil que interactúa constantemente con múltiples variables» (Mansilla Lory y Pineda Villaseñor, 2011: 63), podría haber influido también su estado de salud, debilitado tal vez por los ayunos y las posibles mortificaciones corporales. Causas secundarias, pero sin duda determinantes, fueron las condiciones higiénicas del convento y las normas insalubres a las que se sometían las religiosas; el estado malsano de la Ciudad de México, sobre todo de las acequias; por último, los tratamientos médicos de la época aún insuficientes. Sin embargo, solamente un análisis antropofísico podría revelar la verdadera causa de muerte, así como más informaciones útiles sobre sus enfermedades y eventuales malformaciones óseas. De hecho, ya en 1982 Octavio Paz (2012: 598) escribió que, considerando los datos hasta ese momento recolectados, no era posible identificar la tipología de enfermedad que había causado la muerte de Juana Inés.

Entre 1976 y 1981, se llevaron a cabo las excavaciones arqueológicas a cargo del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) en el ex-convento de San Jerónimo, fundado en 1585 y llamado antiguamente Convento de Nuestra Señora de la Expectación del Orden de Nuestro Padre San Gerónimo de la Ciudad de México. En ellas participaron el arqueólogo Roberto García Moll quien dirigió los trabajos, el arqueólogo Daniel Juárez Cossío, así como los antropólogos físicos Arturo Romano Pacheco y María Teresa Jaén

⁸² Traducción personal.

Esquivel, José Antonio Pompa y Padilla, Josefina Mansilla Lory, María Elena Salas Cuesta y la historiadora Marcela Salas Cuesta.⁸³

El objetivo del «Proyecto Arqueológico Ex-convento de San Jerónimo» no era la búsqueda de los restos de Juana Inés, sino un rescate y un salvamento, la reconstrucción histórico-cultural, la recuperación de la destrucción y del saqueo, así como la restauración del monumento, hoy sede de la Universidad del Claustro de Juana Inés. Igualmente, el rescate de dicho inmueble favoreció una importante labor de investigación interdisciplinar que involucró a arqueólogos, antropólogos físicos, restauradores y arquitectos restauradores, permitiendo un mayor conocimiento de la sociedad novohispana, un análisis de las costumbres funerarias de esta congregación, y contribuyó al contraste entre distintas teorías sobre estos temas.

Las exploraciones realizadas en el ex-convento de San Jerónimo y las investigaciones en los restos óseos de las monjas representan un caso paradigmático de muerte física en un contexto religioso.

Las obras se concentraron inicialmente en la zona de la nave y del presbiterio (1976); en una segunda etapa en el subsuelo del coro bajo (junio 1978-agosto 1979); y finalmente se concluyeron en el área entre la mitad norte de la nave hasta la esquina de las calles San Jerónimo y 5 de Febrero. Los trabajos de campo permitieron descubrir inhumaciones sea en la zona del templo (exploraciones de 1976) que en el coro bajo como área destinada a las monjas. Mansilla Lory *et alii* (1994: 13) evidencian el hallazgo de «restos óseos encontrados en las criptas, debajo del presbiterio, que actualmente constituyen un osario y otros entierros secundarios encontrados de manera aislada»: la desubicación o la falta de piezas óseas se debe a «las oscilaciones del nivel freático» y al saqueo tras las leyes de Reforma.

⁸³ El estudio de las excavaciones y de los enterramientos de San Jerónimo se basa principalmente en la publicación de Arturo Romano Pacheco y María Teresa Jaén Esquivel titulada «El Ex-Convento de San Jerónimo y sor Juana Inés de la Cruz» (1996), publicado nuevamente en 2012, así como en los informes arqueológicos presentes en el Archivo del Consejo Técnico de Arqueología (D.F., México) y en el estudio de Daniel Juárez Cossío, *El convento de San Jerónimo. Un ejemplo de arqueología histórica* (1989). Asimismo se ha contado con una valiosa entrevista a dicho arqueólogo, realizada el día 7 de octubre de 2016 en el Museo Nacional de Antropología (D.F., México).



Fig. 1 – Comparación entre la época de las excavaciones y la actual Universidad del Claustro de Sor Juana (UCSJ). Fotos tomadas de Romano Pacheco y Jaén Esquivel (2012: 53; modif. por E.A. Espinosa Martínez): «Fachada lateral del templo de San Jerónimo».



Fig. 2 – «Excavaciones en el interior del gran claustro del convento de San Jerónimo. En esta sección, en los años 30 y 40, funcionó un centro de diversiones nocturno. Ciudad de México, 1976» (Foto: Romano Pacheco y Jaén Esquivel, 2012: 55; modif. por E.A. Espinosa Martínez).
Fig. 3 – El gran claustro hoy (Foto: J.J. Hernández Olvera).



Fig. 4 y 5 – UCSJ (Fotos: J.J. Hernández Olvera).



Fig. 6 y 7 – Detalles UCSJ (Fotos: J.J. Hernández Olvera).

La colección ósea así como el material encontrado (sobre todo cerámica) durante las excavaciones en el ex convento de San Jerónimo han sido estudiados por distintos investigadores y estudiantes,⁸⁴ y con múltiples finalidades como el estudio antropofísico; la catalogación; las enfermedades y las epidemias; el estado de salud bucal y relativas afecciones. Concretamente, la primera colección ósea (siglos XVII-XVIII), perteneciente a la población civil, está formada por 630 individuos de los cuales 169 fetales, 422 infantiles, 1 adolescente y 38 adultos. Los individuos pertenecían a la clase alta, mientras que la afiliación era «predominantemente mestiza (Mansilla, 1997; Mansilla y Pijoan, 1995; Mansilla y col., 1992)» (Mansilla Lory, Chávez y Solís, 2003: 289). Estos entierros (casi todos primarios e indirectos), que seguían la costumbre de la época de enterrar a la población civil dentro del templo (Mansilla Lory *et alii*, 1994: 13) permitieron individuar determinadas características funerarias: el cadáver se posicionaba en un ataúd orientado en dirección este-oeste, es decir hacia el altar, «en posición devota: con las manos cruzadas sobre el pecho y las piernas extendidas con la variante de tobillos cruzados (el derecho sobre el izquierdo), en imitación de Cristo crucificado (Koch 1983: 187-227; en Mansilla 1997: 33)» (Moncada González y Mansilla Lory, 2005: 987).

Entre los estudios publicados, en 1994 los antropólogos físicos Mansilla Lory, Pijoan Aguadé y Pompa y Padilla elaboraron un *Catálogo de los esqueletos de entierros primarios de la colección San Jerónimo, temporada 1976*, que considera una muestra esquelética de 75 individuos con un total de 5.561 elementos óseos. Se trata sin embargo de sólo una parte de los restos recuperados durante las excavaciones en el ex convento, pertenecientes a inhumaciones primarias directas e indirectas y que se hallaron con o sin ataúd (13-19).

En referencia al coro bajo, a lo largo de los seis niveles de enterramientos se encontraron 133 entierros indirectos (casi todos primarios a excepción de uno secundario), datados entre 1626, año en el que terminaron la construcción del convento, y un período entre finales del siglo XVIII y principios del XIX, última etapa de ocupación que por las leyes de Reforma, se concluyó con la exclaustación de las monjas (Romano Pacheco y Jaén Esquivel, 1996: 36). El sexto y más reciente nivel de inhumación estaba formado por 42 fosas, de las cuales 19 estaban destruidas, dispuestas en seis filas y siete hileras. Por otro lado, considerando el número total de entierros recuperados en las distintas zonas excavadas, Jaén

⁸⁴ Las tesis que abarcan dichas colecciones se pueden encontrar en la Biblioteca de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH, México, D.F.).

Esquivel (2012: 125) cuenta «228 entierros (...); 76 esqueletos (...) en el Estacionamiento, 111 en el área del Coro Bajo y 41 en la Nave del Templo».⁸⁵

Las excavaciones mostraron que las fosas comunicaban lateralmente a través de ductos y seguían el eje longitudinal de la iglesia; igualmente los cadáveres de las monjas se solían posicionar en el subsuelo del coro bajo, de este a oeste siguiendo la dirección de la nave y del coro del templo, «con la cabeza hacia el oriente y los pies hacia el poniente, o sea, dirigidos hacia el altar» (Romano Pacheco y Jaén Esquivel, 1996: 19). El coro bajo representaba el lugar privilegiado de los enterramientos de las monjas, pues aquí profesaban, rezaban y morían.⁸⁶ Contrariamente los entierros de la nave no seguían una dirección definida. Se trata de una íntima y constante relación con la muerte ya que, tras tomar los votos, la monja vivía donde iba a ser enterrada; una reja la separaba del mundo protegiéndola de su corrupción y clausurándola a una muerte en vida.

Para bajar y colocar los féretros en las fosas se empleaban trozos de madera, vigas, ladrillos y cordeles. Los ataúdes de forma trapezoidal alargada, eran de madera sencilla, en algunos casos decorados simplemente. Lamentablemente se hallaron deteriorados a causa de la humedad; mientras que los restos óseos así como los ornamentos funerarios fueron en parte destruidos por el hundimiento de la tierra, removidos o robados. Asimismo, la numeración de las sepulturas empezó años después de la muerte de Juana Inés (Schmidhuber de la Mora, 2012: 34-35). Jaén Esquivel especifica que (2012: 110) las monjas que no podían permitirse un ataúd de madera, se depositaban «directamente en la tierra y en algunos casos, bien pocos, utilizaron petates de cuyas evidencias encontramos restos de los mismos».

⁸⁵ El área de Estacionamiento corresponde al sitio de la primera fundación conventual (Jaén Esquivel, 2012: 126).

⁸⁶ En el *Testamento de Isabel María de San José, religiosa novicia del convento de San Jerónimo, protegida de sor Juana Inés de la Cruz. 29 de agosto de 1688*, sobrina de Juana Inés, se lee: «falleciendo, sea sepultado mi cuerpo donde los demás de las religiosas, a la parte que mi prelada señalare» (Cervantes, 1949: 34).



Fig. 8 – «Disposición de féretros en el coro del templo del convento de San Jerónimo, sexto nivel de enterramientos. (...) Ciudad de México, 1978» (Foto: Romano Pacheco y Jaén Esquivel, 2012: 59; modif. por E.A. Espinosa Martínez).

Las excavaciones excluyeron la existencia de una cripta utilizada como osario por posible falta de espacio; así como una fosa común para entierros primarios múltiples simultáneos; mosaicos, placas con el nombre y la fecha de muerte de la difunta; o un pequeño jardín que se pensaba sirviera para inhumar las monjas fallecidas por epidemias para después exhumarlas y volverlas a inhumar en la supuesta cripta presente en el subsuelo del coro bajo. Sin embargo se encontraron cistas⁸⁷ de huesos de exhumaciones previas.

El análisis antropofísico de los cuerpos enterrados en el coro bajo reveló que eran de sexo femenino y de edades distintas, pues se encontraron incluso dos niñas de seis años.

Un enterramiento humano es el producto de un rito, una expresión de las costumbres funerarias de un determinado grupo social. En este caso, los esqueletos indicaron que el cuerpo de la difunta podía ser amortajado antes de la inhumación y que los alfileres encontrados en los entierros sostendrían el lienzo utilizado como mortaja (Jaén Esquivel, 2012: 115). Igualmente el cuerpo se colocaba en posición de decúbito dorsal extendido, con los pies unidos, los antebrazos flexionados con las manos entrelazadas sobre el tórax. Se

⁸⁷ «Alberto Ruz, *Costumbres funerarias de los antiguos mayas, primera reimpresión*, México, INAH, 1991:80, define una cista como una sepultura en el suelo, con muros toscos de mampostería o piedras, generalmente sin tapa y de menor tamaño que la longitud de un cuerpo extendido, en tanto que señala que una *fosa* es una especie de ataúd cuidadosamente hecho de losas o mampostería, cubiertos con una tapa, por lo general con piso de estuco, en la que cabe un cuerpo extendido, cavado en el suelo» (Murillo Rodríguez, 2002: 118, n. 9).

usaría una almohadilla para mantener la posición del cadáver; se añadirían velas (de las que los arqueólogos encontraron residuos de cera) y otros instrumentos útiles para sostener los ramos de flores y la corona, como cuchillos, hebillas, medallas, arillos o vendajes (Romano Pacheco y Jaén Esquivel, 1996: 28; Jaén Esquivel, 2012: 115). Como parte del ajuar funerario se incluían además pequeñas cruces y rosarios de azabache (comun. pers. Juárez Cossío, 2016), de los cuales sólo se salvaron «algunas cuentas de madera de diversos tamaños»; igualmente Jaén Esquivel precisa que «muchas de las cruces de estos rosarios fueron elaboradas con alambre y cuentas del propio rosario» (2012: 115). Por último, se cubriría el cuerpo de cal para impedir los hedores de la putrefacción,⁸⁸ una costumbre europea usada en ocasión de epidemias. Sin duda ya desde el siglo XVII, se solía colocar una corona sobre la cabeza de la monja destacando de este modo un momento religioso fundamental. Conforme a la extravagancia del Barroco, las coronas se componían de flores naturales, de papel o de tela, ramos, pájaros, mariposas, esculturas de ángeles o imágenes de santos, adornos colorados y exuberantes que se sostenían a través de hilos de metal. Lamentablemente no fue posible encontrar restos de tejidos o vestimenta a excepción de residuos, pero posiblemente sí de calzado.⁸⁹

La presencia en un esqueleto de una porción de cuero cabelludo no más largo de 30 mm, confirmó la hipótesis de que al profesar se les cortaba el pelo.

⁸⁸ Entre los enterramientos más antiguos se encontró uno con carbón.

⁸⁹ Romano Pacheco y Jaén Esquivel (2012: 62) escribieron que no se encontraron «en ningún caso, zapatos, zapatillas o sandalias»; sin embargo Juárez Cossío (comun. pers. 2016) recuerda la presencia de calzado de cuero.



Fig. 9 – Foto tomada de Romano Pacheco y Jaén Esquivel (2012: 61; modif. por E.A. Espinosa Martínez) en la que se aprecia la «Posición mortuoria empleada en las sepulturas del nivel más antiguo del coro bajo (...). Ciudad de México, 1978». Asimismo se distinguen los restos de alambres de las coronas y de las palmas.

Frente a una continua discusión que alcanza el día de hoy, una parte de los estudiosos considera que el esqueleto del ataúd XXVI corresponde al de Juana Inés más por razones sea biológicas que culturales, pues el contexto religioso en el que fue encontrado, los datos osteológicos como la cintura pélvica o el cráneo (parcialmente destruido) y la edad motivarían esta hipótesis.

El cuerpo fue enterrado a 2 m de profundidad, en el segundo nivel de enterramiento en el centro del coro bajo, sin sobreponer ningún otro ataúd. El féretro, hecho de madera, estaba decorado con tres filetes dorados y una cruz hecha a base de tachuelas; lamentablemente su deterioro causado por el hundimiento del terreno, «provocó la destrucción parcial de la porción facial izquierda y parte de la sínfisis púbica» (Romano Pacheco y Jaén Esquivel, 1996: 41). El cadáver no fue amortajado, sino que fue recubierto por lodo y cal, y encontrado con «los antebrazos flexionados, cruzados y apoyados sobre la parte baja del tórax y los inferiores separados y extendidos» (Romano Pacheco y Jaén Esquivel, 1996: 41).

El esqueleto corresponde al de un individuo de sexo femenino, de raza caucásica, de entre 38 y 48 años al momento de su muerte, con una estatura de 1,53-1,54 cm. Tras un estudio de osteología antropológica se notaron lesiones osteoartísticas en las glenoideas de los huesos temporales y en los cóndilos mandibulares. Se considere que en la Nueva España, «la media poblacional de la talla promedio, de las mujeres en la Ciudad de México era de 1.47 cm.» (Bautista Martínez *et alii*, 2007: 689),⁹⁰ y que, por otro lado los individuos estudiados por Bautista, Jaén Esquivel y Ortega median 1,51-1,53 cm. y 1,50-1,55 cm.

Al momento de la muerte había perdido la dentición, «excepto algunas de las piezas anteriores las que estaban a punto de ser expulsadas por reducción periapical y reabsorción alveolar» (Romano Pacheco y Jaén Esquivel, 1996: 47). Si se tratara efectivamente de los restos óseos de Juana Inés y tomando en consideración su posición privilegiada con respecto a las demás monjas, no sorprendería en absoluto la pérdida de los dientes, pues se trataba de un problema de salud que, por razones culturales y genéticas, era particularmente difundido en la época y en la colonia. La atrición, las caries, las enfermedades periodontales, los abscesos y las infecciones, con consiguiente deterioro y caída de los dientes eran causados por la falta de higiene bucal, el proceso degenerativo de envejecimiento, factores genéticos y una alimentación rica en azúcar refinada y harina de trigo. En efecto, los análisis en la mayor parte de los adultos de la colección ósea de San Jerónimo demuestran una pérdida dental antemortem.

⁹⁰ A su vez en: Márquez Morfín, Lourdes (1984), *Sociedad colonial y enfermedad. Un ensayo de osteopatología diferencial, Colección científica*, México, INAH.

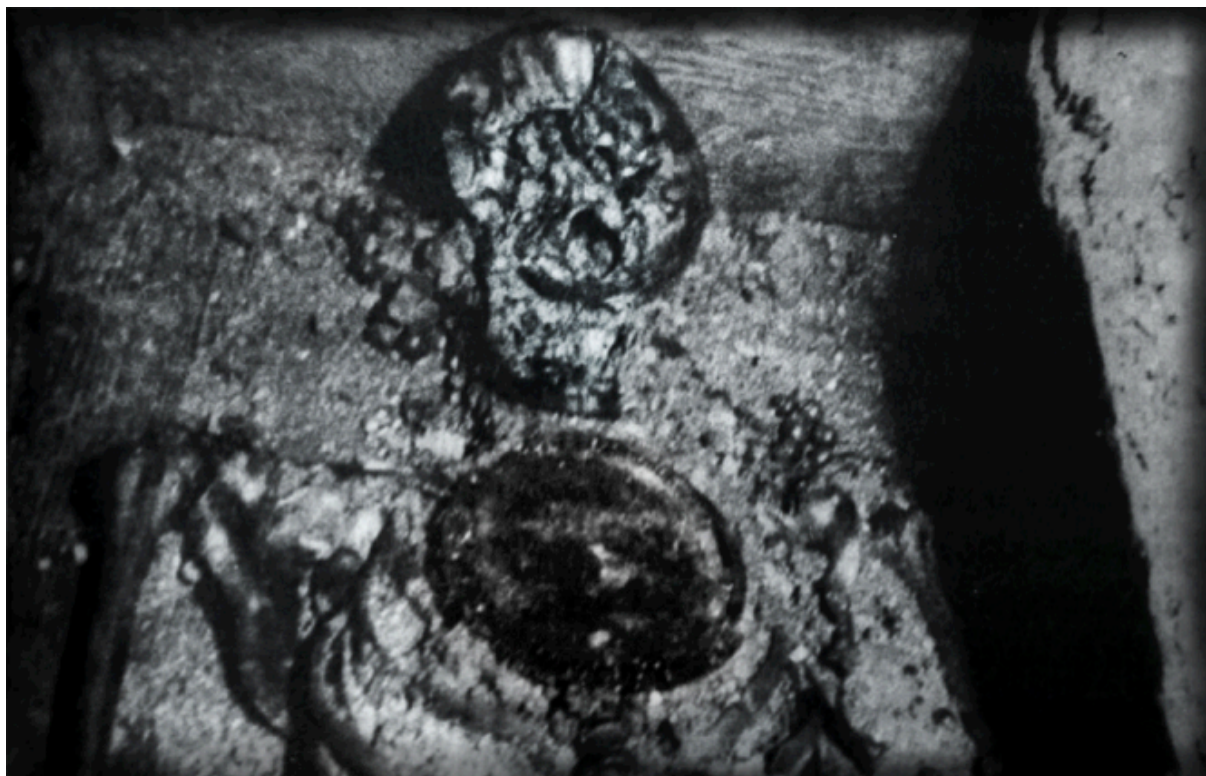


Fig. 10 – «El esqueleto XXVI muestra sobre el tórax un medallón de carey de forma oval, con fin acabado en el borde a base de rayos “solares”. Ciudad de México, 1978» (Foto: Romano Pacheco y Jaén Esquivel, 2012: 73; modif. por E.A. Espinosa Martínez).

Por más que la cocina novohispana fuera el resultado de un sincretismo cultural entre la española y la mesoamericana, se basaba en productos culinarios europeos introducidos tras la Conquista que las poblaciones prehispánicas no consumían.⁹¹ Las recetas del *Libro de cocina* atribuido a Juana Inés demuestran la abundancia de estos dos ingredientes (en particular la caña de azúcar), empleados sobre todo para los postres, como los buñuelos de viento; el dulce de mantequilla y azúcar, de mamey, o el de nueces; el milhojas o los turrónes. De hecho las costumbres alimentarias virreinales se caracterizaban por un elevado consumo de pan, conservas, dulces y golosinas (Moncada González y Mansilla Lory, 2005: 988). Tratándose de alimentos de alto costo, los conventos representaban uno de los pocos ambientes privilegiados en podérselos permitir; por lo tanto «el dulce mexicano nació en el sector culto de las mujeres novohispanas recluidas en los conventos» (Moncada González y Mansilla Lory, 2005: 989). Por otro lado, Angelo Morino supone que su preparación fuera destinada a meriendas, celebraciones u ocasiones en las que se recibían a personajes ilustres

⁹¹ Demostrado por varios estudios de antropología física, en los que se compararon muestras de la época prehispánica y virreinal. Entre otros: Mansilla Lory *et alii*, «Huellas de enfermedades en esqueletos de personas ancianas...» (2005).

(2000: 45), mostrando el convento también como lugar de encuentro para entablar relaciones importantes.

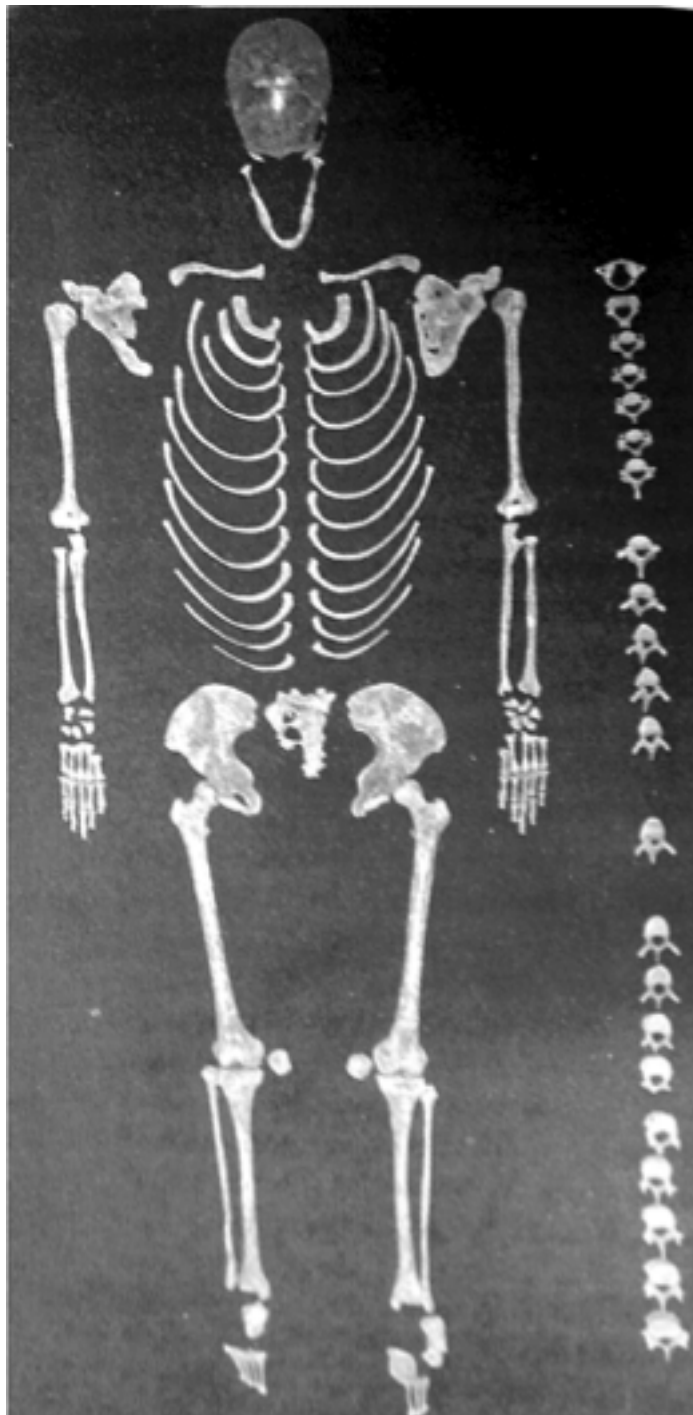


Fig. 11 – «Registro fotográfico del esqueleto XXVI (...). Universidad del Claustro de Sor Juana A.C., ciudad de México, 2011» (Foto: Romano Pacheco y Jaén Esquivel, 2012: 78; modif. por E.A. Espinosa Martínez).

En referencia al ajuar funerario del ataúd XXVI, se encontraron 126 cuentas de un rosario de 15 misterios; así como un medallón oval en carey en el esternón, elegantemente entallado que iría sobre el hábito de gala y que indicaría la distinción social de la difunta, pues se encontró sólo otro igual en el cuerpo de una niña. Montero Alarcón evidencia que, a pesar de la costumbre funeraria de la época de coronar una monja por su vida ejemplar, no hay indicios que indiquen que en este cadáver se haya colocado una corona y un ramo de flores. Igualmente, se podría suponer que a causa de la epidemia difundida en el convento, no haya sido posible seguir el ritual funerario destinado a toda monja.

A partir de la hipótesis de que se pudiera tratar efectivamente de Juana Inés, se utilizó la técnica de superposición craneofacial utilizando el contorno del cráneo y el del autorretrato presente en el convento de Santa Paula y San Jerónimo en Sevilla (España), pues según los estudiosos, resultaba ser el único adaptable al esqueleto. En las publicaciones de Romano Pacheco y Jaén Esquivel,⁹² en 1996 se concluye que «son los presuntos restos de Sor Juana Inés de la Cruz» (49), mientras que en 2012 (86) que «son muy probablemente los restos de Sor Juana Inés de la Cruz» (comun. pers. Pompa y Padilla, 2016).

Las excavaciones arqueológicas realizadas en los conventos virreinales, los análisis antropológicos y artísticos sobre los retratos de las monjas profesas han sido determinantes para el estudio de los rituales funerarios de las monjas novohispanas. Sin embargo, al día de hoy resultan insuficientes para conocer el convento de las jerónimas de manera más detallada así como sus rituales mortuorios.

A principios de 2011 los restos óseos del ataúd XXVI se trasladaron al CINVESTAV para que el Centro de Investigación y de Estudios Avanzados, junto a un equipo del Departamento de Genética y de Análisis Morfológico de la UAM, estableciera si pertenecían efectivamente a Juana Inés, «a través de la secuenciación de su ADN en un estudio que se prevé dure de seis a ocho meses» (*El Universal*, 2011). Sin embargo, la Dra. María de Lourdes Muñoz Moreno precisó que «la duración del análisis dependerá del estado de conservación en el que se encuentre la osamenta» (*El Universal*, 2011). No obstante, no fue posible hacer el estudio de ADN, por consiguiente no se puede afirmar con certeza que el esqueleto sea el suyo.

Asimismo, el afán y la determinación por encontrar los restos óseos de Juana Inés y depositarlo en un ataúd hicieron olvidar el verdadero valor de los mismos: la información trascendental que encierran sobre los padecimientos, los traumas y las malformaciones óseas

⁹² Publicado ligeramente revisado en 2012 en el capítulo «Sor Juana Inés de la Cruz», en: Romano Pacheco, Arturo; Jaén Esquivel, María Teresa, *Análisis antropofísico de cuatro personajes históricos de México*, México, D.F., INAH, pp. 43-87.

posiblemente extensibles al contexto conventual; eventuales marcas de mortificaciones corporales; la causa de su muerte, quizá una epidemia extendida al convento o incluso al barrio o a la ciudad. Resultados que, como se ha demostrado con el estudio de Jaén Esquivel (2012), habrían sin duda enriquecido un tema poco tratado. Igualmente, el empeño por hallar el cuerpo de Juana Inés se tendría que enmarcar en el contexto político de la época y, de particular manera, en el afán de Margarita López Portillo, hermana del presidente mexicano José López Portillo, por «localizar la celda» de la autora (comun. pers. Juárez Cossío, 2016).

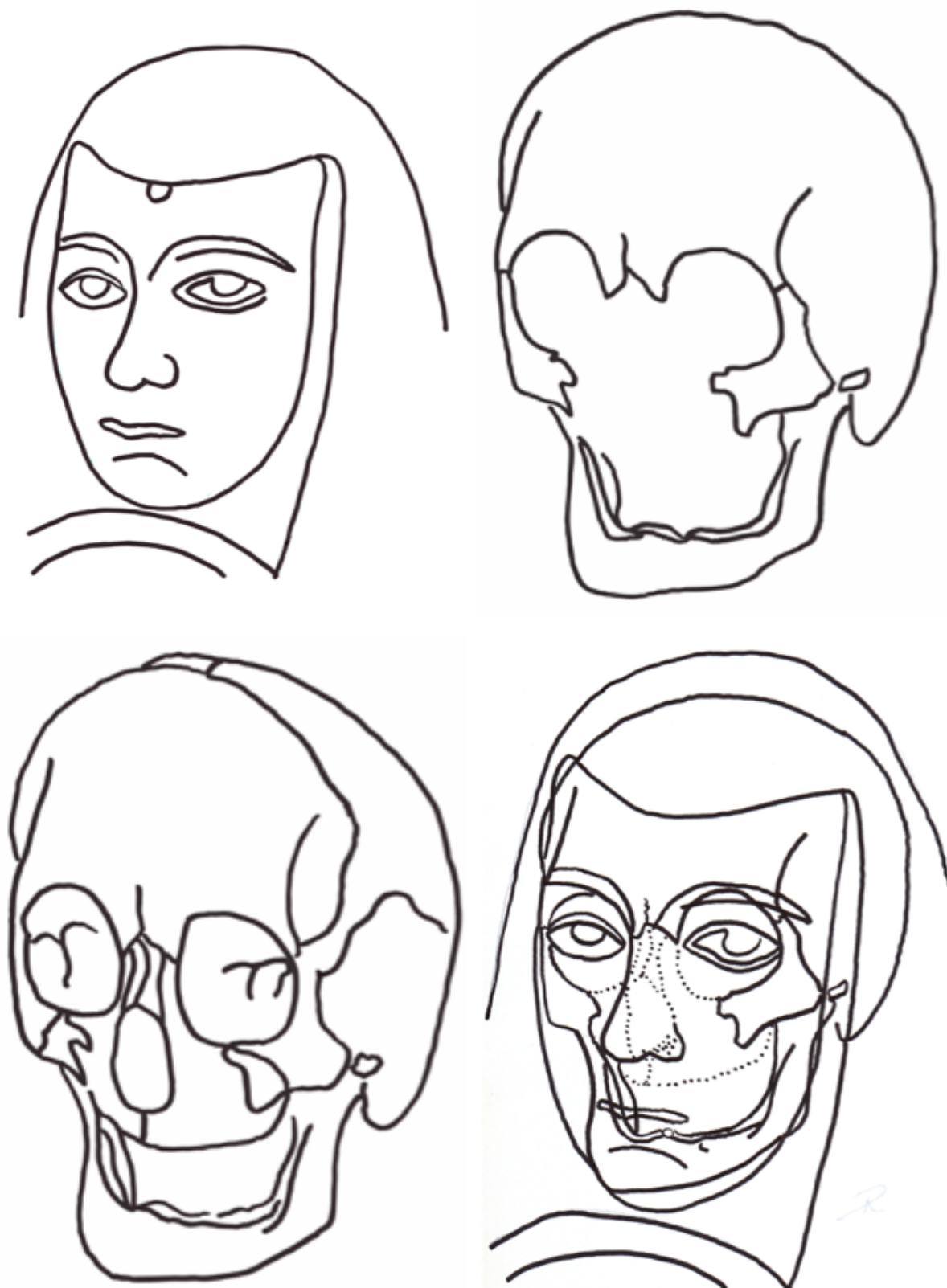


Fig. 12 – Superposición craneofacial de Romano Pacheco y Jaén Esquivel (2012: 85; modif. por E.A. Espinosa Martínez).

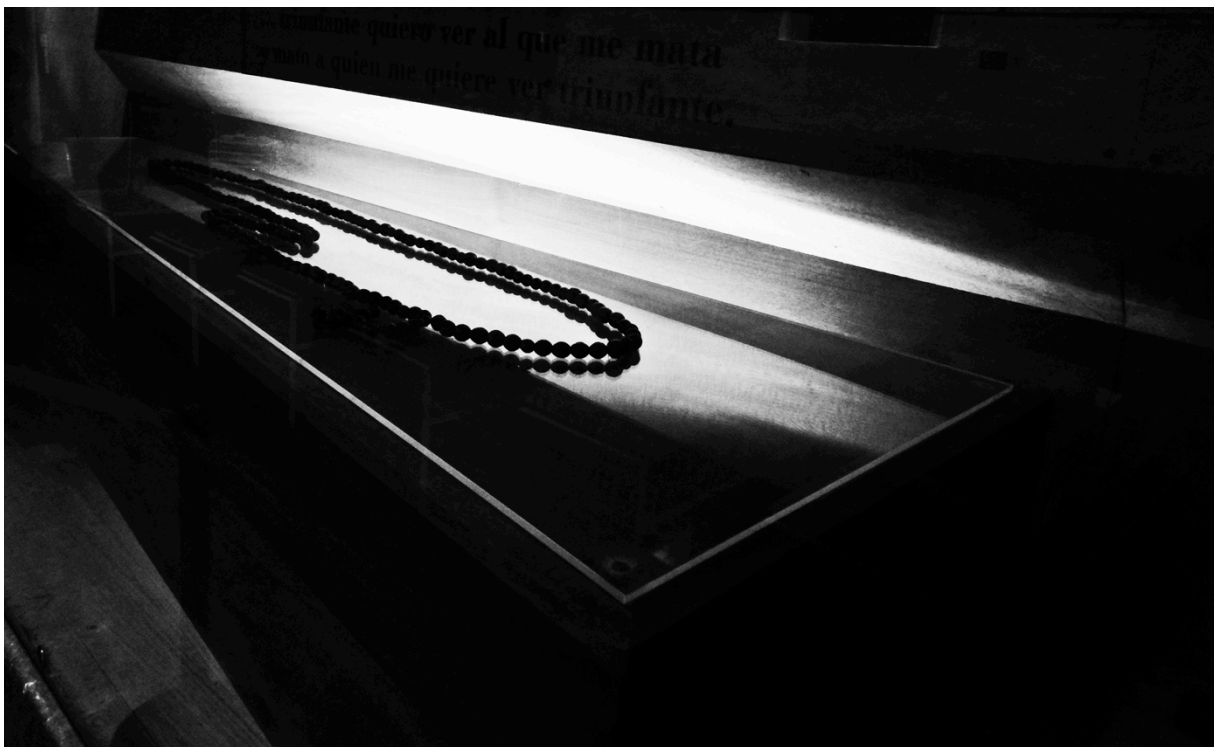


Fig. 13 – Féretro del individuo del ataúd XXVI relacionado con Juana Inés (UCSJ).

Fig. 14 – Detalle del rosario sobre el mismo (Foto: J.J. Hernández Olvera).

Contrariamente, cabe recordar la tesis doctoral de Jaén Esquivel (ENAH, 2012) dedicada a las *Condiciones de vida y salud...* de esta comunidad religiosa: la antropóloga analizó 187 individuos encontrados en los entierros del Estacionamiento y del Coro Bajo, con un rango de estimación de edad entre 20 y 69 años al momento de la muerte, sobre todo adultos medios entre 40 y 49 años (126-127). A diferencia de la presente investigación, Jaén Esquivel consideró un lapso temporal desde los siglos XVI hasta XIX, evidenciando «una mayor sobrevivencia en las monjas localizadas en el Estacionamiento, de 23.7% contra 10.8% del Coro Bajo» (2012: 128). Sin embargo, se quieren mencionar los resultados obtenidos que demuestran los padecimientos sufridos por las monjas y, asimismo, apoyan los estudios acerca de las actividades, las labores y la vida cotidiana dentro de los muros conventuales: hipoplasia del esmalte, relacionada con «problemas de salud, ya sea por problemas infecciosos o nutricionales» (2012: 18); criba orbitalia y espongio hiperostosis,⁹³ considerados indicadores de «anemia por eficiencia de hierro, ya sea por falta de consumo o por problemas de asimilación», igualmente «se le ha asociado a problemas gastrointestinales que impiden la correcta absorción de este mineral» (2012: 18); hiperostosis porótica; pérdida dentaria antemortem desde muy temprana edad, abscesos y caries, que se traduce con un consumo intenso de carbohidratos y la difusión de infecciones (2012: 18); procesos infecciosos en tibia y en el resto del esqueleto; artritis en mandíbula, hombro, codo, radio, cúbito, manos, cadera, rodilla; en vértebras cervicales, torácicas y lumbares; fracturas craneales, en la cara, huesos nasales, tibia y brazo.

Por consiguiente, en este caso en particular, el estudio de la antropóloga física explicó que el estado de vida y salud de las monjas del ex convento de San Jerónimo, desde su fundación hasta su exclaustación, fue generalmente adecuado. Dichos resultados pueden asimismo tomarse como demostración de lo afirmado anteriormente en referencia a las condiciones de salud sea en los monasterios que en la capital novohispana (Jaén Esquivel, 2012: 189):

Los altos porcentajes de indicadores relacionados con procesos infecciosos nos muestran las precarias medidas higiénicas y de salubridad que imperaban en la ciudad, aún en lugares de condiciones materiales de existencia buenas, adecuada alimentación y sin trabajos físicos duros. Los problemas gastrointestinales, la parasitosis y la las infecciones respiratorias eran comunes a todos los habitantes de la ciudad tanto población civil como religiosa.

⁹³ «La espongio hiperostosis es una lesión que afecta al cráneo, usualmente se localiza en los parietales, el frontal y el techo de las órbitas, en este caso específico se le domina criba orbitalia. Este padecimiento en algunas ocasiones puede estar presente en los huesos largos. Esta lesión se produce por la proliferación del tejido medular y es diagnóstica de anemia» (Jaén Esquivel, 2012: 120-121).

Igualmente, como bien subraya Jaén Esquivel (2012: 148-150, 165-166), es muy interesante notar que los traumas en cráneo, porción facial y huesos nasales (presentes respectivamente en el 10 %, 14,3 % y 2 casos de los individuos femeninos del área del Estacionamiento; y en el 6,4 % y 3,8 % en la del Coro Bajo con ausencia de traumatismos en los huesos nasales), indican violencia doméstica «posiblemente ocurrida antes de ingresar al convento. Puede ser resultado de golpes o maltrato» (2012: 188). Se trata entonces de indicadores particularmente interesantes que podrían tomarse como punto de partida para futuras investigaciones sobre la violencia femenina novohispana antes de la profesión de votos. Efectivamente la evidencia de traumas apunta un bagaje informativo trascendental sobre las actividades que los individuos solían realizar a lo largo de su vida cotidiana así como el grado de violencia que padecían como víctimas.

Si bien se han logrado importantes avances en el campo de la antropología física, hasta la fecha quedan todavía algunas incógnitas en cuanto a la identidad de los restos óseos que corresponderían a Juana Inés. No hay argumentos científicos sólidos (por ejemplo, estudios de ADN) que permitan corroborar totalmente dicha hipótesis.

Por otro lado, si la antropología física y la paleopatología ya han demostrado la importancia de análisis exhaustivos en contextos conventuales, la falta de estudios interdisciplinarios sobre la muerte en la Nueva España evidencia la urgente necesidad de tratar el tema desde distintos puntos de vista con el objetivo de profundizar en torno a la muerte virreinal, de particular manera a sus rituales mortuorios y funerarios.

En el marco de las muertes coloniales, la religiosa era sin duda una de las más difundidas y populares, a pesar de que representara más bien un fenómeno íntimo permanentemente delimitado por las leyes biológicas. Entre espectáculo público y privado, una vez más Juana Inés se identifica como el arquetipo de este tipo de muerte, delineada por un lado por sus escritos sobre sus padecimientos físicos, por el otro por el último período de vida sin duda apenado seguido por su probable ceremonia fúnebre.

... triunfante quiero ver al que me mata
y mato a quien me quiere ver triunfante.



Fig. 15 – Detalle de la escrita del ataúd (Foto: J.J. Hernández Olvera).

Fig. 16 – UCSJ (Foto: J.J. Hernández Olvera).

2.2. *Muerte Religiosa*

En el apartado precedente, se ha intentado estudiar la muerte en la Nueva España desde un punto de vista puramente físico considerando el cadáver y la tanatomorfosis como sus manifestaciones por excelencia. Retomando las palabras de Hertz (1990: 44), se podría afirmar que la muerte física finaliza cuando el proceso de descomposición se da por terminado, dejando espacio a la muerte religiosa, es decir cuando «el difunto deja de pertenecer a este mundo para entrar en otra existencia» (es decir paraíso, infierno, inframundo o Mictlán, según cada sistema religioso). El cuerpo se vuelve entonces un instrumento para prepararse a bien morir, torturándolo y así transformando la muerte biológica en un pasaje para que el alma ascienda a otra realidad superior a la terrenal.

Por consiguiente, el objetivo de este apartado es adentrarse en los mitos, las creencias y los ritos del hombre español y criollo, en contraposición con la concepción escatológica mesoamericana. Por lo tanto, con «muerte religiosa» se pretende definir cualquier comportamiento, costumbre y ceremonia dentro de la sociedad novohispana, relacionados con un determinado culto y destinados a alcanzar la unión o por lo menos una forma de acercamiento físico-espiritual a la propia deidad. Se trata de un proceso que empieza *antemortem* (por ejemplo, a través de las mortificaciones corporales y los ejercicios espirituales; la violencia, la tortura y la muerte en nombre de un dios desconocido) y se concluye siempre *postmortem*. Tras las costumbres mortuorias relacionadas con el tratamiento del cadáver, y por ello la muerte física (entre otros, uso de bálsamos y amortajamiento), se desenlaza una serie de ritos funerarios destinados por un lado al ocultamiento del cadáver y al descanso del alma del difunto, por el otro al duelo y al luto de los vivos (como la inhumación, el funeral o los actores sociales involucrados).

Cabe destacar que, aunque la inhumación inaugura en algunas culturas la fase final de la muerte de un individuo, todo el proceso previo a la descomposición, durante y tras la muerte física en la época virreinal está fuerte e íntimamente vinculado con las costumbres funerarias católicas (como la preparación a una buena muerte, las oraciones, el período de luto y las misas en memoria del difunto).

Frente a la mortandad genocida de la Conquista y de la colonia novohispana y, por otro lado, en contraposición con los médicos de formación europea y los *ticitl*, los sacerdotes proponían sus remedios, como votos, promesas, imágenes y reliquias (Benítez, 1976: 72). Aunque es cierto que fe y ciencia llegaron incluso a trabajar al mismo tiempo para salvar respectivamente, alma y cuerpo del enfermo.

Puesto que la muerte es un evento al que cualquier sujeto y ser viviente tiene que someterse, se vuelve ante todo un negocio. En la colonia de la Nueva España se establecieron leyes y ordenanzas con el fin de por un lado, garantizar un control social y económico de los cadáveres (sea que se tratara de españoles, indígenas o criollos), por el otro utilizar un medio más para evangelizar a las poblaciones mesoamericanas. Era una sociedad que se servía del cuerpo humano para demostrar fuerza en circunstancias bélicas, pero que sabía ejercer su dominio gobernando incluso sobre los muertos y el inframundo. Eran leyes que definían una persona como actor social desde su nacimiento hasta su muerte, imponiendo sus creencias escatológicas y eligiendo el tratamiento de su cadáver.

Por consiguiente los beneficios económicos sobre un difunto eran múltiples, por lo que los servicios funerarios fueron objeto de numerosas disputas. La rivalidad entre las distintas órdenes surgió rápidamente tras la fundación del virreinato, ya a mediados del siglo XVI, y se intensificó de particular manera durante el siglo XVIII. Las razones de dichas querellas eran variadas: la jurisdicción de los derechos parroquiales; la administración de los ritos mortuorios y fúnebres; la recolección y la inhumación de los cadáveres de ajusticiados; la falta de un acuerdo sobre los precios de los servicios fúnebres; o los enterramientos fuera de la propia parroquia.

Siguiendo la tradición española, el cabildo de México ejemplificó inmediatamente las distintas modalidades de lucrarse y, a mediados del siglo XVI, decidió que sus prebendados asistieran exclusivamente a los entierros y a las honras fúnebres de personas distinguidas, cobrando «100 pesos de minas si se realizaba fuera de la catedral o 60 si era dentro de ésta; por honras fúnebres fuera del recinto se cobrarían 30 pesos de minas y dentro de éste 20» (Castillo Flores y Reyes Acevedo, 2016: 23). Durante las décadas siguientes, el cabildo aumentó las tarifas y las restricciones, concediendo el privilegio de ser enterrado en el sagrario sólo si en posesión de una licencia especial, que se asignaba con una limosna considerable (Castillo Flores y Reyes Acevedo, 2016: 23).

A pesar del sistema lucrativo que envolvía la muerte en toda la sociedad colonial, es probable que la Iglesia en la Nueva España no cobrara la cuarta funeraria, es decir un impuesto sobre obenciones y oblaciones (*Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias...*, 1681: libro I, Título XVIII, ley III), puesto que los religiosos podían recibir solamente limosnas (Rodríguez Álvarez, 2009: 134), mientras que tenían prohibido aceptar dinero u otras formas de pago como animales o comida. Sin embargo, Rodríguez Álvarez evidencia también las contradicciones entre lo que no tenían que percibir y lo que, al contrario, recibían. Lo demuestran las bulas papales, los concilios y las cédulas; los documentos eclesiásticos; los

decretos y las cartas; todo material sustentado por las disposiciones y las constituciones de cada orden, así como las campañas de desprestigio organizadas, por ejemplo, por el clero secular contra las órdenes mendicantes (Rodríguez Álvarez, 2009: 134). En efecto, el Primer Concilio de México de 1555 establecía que, una vez enterrado el cuerpo, había «que dar a la iglesia la limosna conforme con la costumbre de los fieles cristianos» (Courcelles, 2000: 190). En 1585, el Tercer Concilio de México «manda a los obispos, que (...) arreglen en sus respectivas diócesis el salario que deben percibir los ministros de la Iglesia» (*Concilio III Provincial Mexicano, celebrado en México el año de 1585...*, 1859: 183).⁹⁴

Por otro lado, había sacerdotes que intentaban sacar alguna ganancia en el lecho de muerte del moribundo; así como curas y párrocos que sustraían sin duda las donaciones, puesto que en la misma ocasión, se comunicó que «no conviertan en uso propio las limosnas que con tal objeto hubieren colectado» (*Concilio III Provincial Mexicano...*, 1859: 264). En caso contrario, «se declaran obligados en conciencia á la restitucion de lo que hubieren percibido, sin perjuicio de que los obispos les impongan el severo castigo que merezcan» (*Concilio III Provincial Mexicano...*, 1859: 264-265). Finalmente, el 3 de agosto de 1637 se expidió un arancel destinado a facilitar la administración de las parroquias del arzobispado de México, y así evitar «todos los pleitos, disensiones y discordias» (Vera, 1887: 73). Sin embargo, el arancel del 2 de noviembre de 1669 certifica el incumplimiento de los preceptos por curas y ministros, quienes, «en contravencion de lo determinado, llevan excesivos derechos á sus feligreses, por la administracion de los santos sacramentos, de los matrimonios y en los entierros y sepulturas» (Vera, 1887: 77).

La religión fue también el medio por el cual clérigos y cronistas intentaron explicar las razones de la catástrofe demográfica de los siglos XVI y XVII. Contra la teoría que los españoles eran los portadores de la muerte, la mayoría interpretó sus consecuencias devastadoras como un castigo divino: se hacía necesario evangelizar a los indígenas para salvar sus almas y así prepararlos a «bien» morir. Su difusión, según Lomnitz (2013: 70-71), determinó la conversión de los paganos; mientras que para los españoles representaba otro medio más para alcanzar el paraíso. Las epidemias fueron entonces empleadas como arma religiosa contra los indios, las principales víctimas. Por otro lado, en una posición más bien

⁹⁴ Las reformas emprendidas por el III Concilio Mexicano en 1585 y aprobadas el 2 de octubre de 1589 por el papa Sixto V pueden considerarse vigentes también para el siglo XVII, puesto que el IV Concilio Mexicano se celebró casi dos siglos más tarde, en 1771, para erradicar la profunda difusión de supersticiones, creencias y ritos indígenas. En el *Concilio III Provincial Mexicano...* las cuestiones mortuorias y funerarias se tratan en el «Título X. De las sepulturas, de los difuntos y de los funerales» (1859: 264-269).

indigenista, algunos frailes la consideraron obra del diablo y acusaron a los mismos españoles por haberse abandonado a las tentaciones y a los pecados.

Por lo tanto, al tratarse de un fenómeno cultural masivo, este tipo de muerte, que reclamaba siempre la afiliación religiosa del difunto, se podría considerar como una forma de muerte social.

2.2.1. Rituales funerarios novohispanos

Como todo factor socio-cultural tras la fundación de una colonia, la muerte también se normalizó según el sistema cultural del conquistador y se reglamentó a través de códigos y constituciones. Por lo tanto, la muerte se ordenaba ante todo a través de los libros de entierros en los que se registraban las defunciones y las inhumaciones, y que hoy en día representan una fuente de información histórica incalculable especialmente en lo referido a la serie esquelética encontrada en el templo de San Jerónimo. Los libros de defunciones de las parroquias del Sagrario Metropolitano y de San Miguel Arcángel muestran que el 81 % de estos individuos pertenecían al grupo español. Asimismo ofrecen informaciones sobre «si se dejó testamento, la cantidad de misas por oficiar para el difunto, el lugar de residencia, (...) el lugar del entierro dentro de la nave de la iglesia y no en el atrio de un convento muy relevante» (Mansilla Lory *et alii*, 2005: 136).

Las ceremonias funerarias novohispanas heredaron por un lado, la solemnidad de la tradición renacentista, por el otro, la ostentación y la suntuosidad del naciente barroco. Los funerales y los duelos de un personaje socialmente importante representaban entonces una fiesta extendida a toda la colonia. Es el caso del túmulo que en 1559 se erigió en el convento de San Francisco, en la capital de la Nueva España, a la memoria de Carlos V, fallecido el año anterior. Para tal ocasión el Virrey ordenó que todos vistieran de luto; por consiguiente, el 30 de noviembre, día de las exequias, las autoridades novohispanas ostentaron cotas de damasco y capas negras bordadas en oro y plata por las propias armas y las imperiales (Cervantes de Salazar, en: García Icazbalceta, 1898, en: Benítez, 1975: 51-52).

Frente a la gran mortandad de las guerras y de las epidemias devastadoras (en particular tras la fundación de la colonia), no era posible seguir las costumbres funerarias cristianas vigentes en España. Durante la Conquista, la laguna de México se había llenado de «muertos hinchados, sobreaguados, a manera de ranas tienen los ojos salidos del casco, sin cejas ni cobertura, mirando a una parte y a otra, (...) y andaban sus cuerpos así en el agua,

como en tierra, hediendo como pescado hediondo, de lo cual muchos enfermaban» (Motolinía, 1903: 21-22). La práctica de tirar los cadáveres de los indígenas en cualquier lado (sin por lo tanto ser bautizados) siguió también tras la fundación de la Nueva España, hasta que se ordenó inhumarlos, posiblemente más por razones sanitarias y de pública higiene que por misericordia o altruismo. Las leyes sobre las sepulturas establecieron entonces: «Que los vecinos y naturales de las Indias se puedan enterrar en los Monasterios, o Iglesias que quisieren» (*Recopilación...*, 1681: Libro I, Título XVIII, Ley I).

Por otro lado, los mismos viajes de navegación estaban plagados de múltiples dificultades y riesgos, como «cuarentenas rigurosas, pánicos de corsarios, mal pasar y mal comer, galleta rancio y bacalao y como cosa ordinaria, peste a bordo»; por lo tanto, cuando «anclaban las naves» era «para dar salida a centenares de cadáveres ambulantes» (Cuevas, 1921: 126). En 1536 fray Juan de Zumárraga, primer obispo de la diócesis de México, escribió al Consejo de Indias que «por todo el camino hay hartas sepulturas de muertos sin sacramentos y sin confesión» (Cuevas, 1921: 126).

Durante epidemias o pandemias, en cambio, cuando entonces morían todos los habitantes de una vivienda y no había nadie que se pudiera ocupar de los cadáveres, «para remediar el hedor, (...) echaron las casas encima de los muertos, así que sus casas fue sepultura» (Motolinía, 1903: 18). En estas ocasiones:

No bastando para sepulcros las iglesias, se hacían grandes fosas y bendecían los campos enteros para este piadoso oficio. Se cerraban las casas; se destruían los pueblos cercanos por la falta de habitantes. En muchas partes, postrados todos del contagio, nadie había que procurase a los enfermos la medicina o el alimento; y la sed, la hambre y la inclemencia acababan lo que había comenzado la enfermedad. Quedaban los cadáveres en las plazas, en los campos, en los cementerios; y muchas veces faltando, por muerte de los de la casa, quien diese aviso a los párrocos, quedaban sin sepultarse, en sus mismas chozas, hasta que la caridad movía a irlos a visitar algunos piadosos, o avisaba el mal olor a los vecinos (Alegre, 1956-1960, I: 184-185; en: García Acosta *et alii*, 2003, vol. 2: 118).

Al igual que en la tradición ritual católica, la orientación del esqueleto en la Nueva España variaba según el influjo cultural recibido.⁹⁵ Por consiguiente, si las monjas jerónimas de la Ciudad de México fueron enterradas de este a oeste, las excavaciones en la antigua catedral de México (mediados del siglo XVI), mostraron sepulturas en la nave con orientación oeste-este, siguiendo la dirección del altar (Rodríguez Álvarez, 2009: 63). En cualquier caso,

⁹⁵ A pesar de la divergencia sobre la orientación del cuerpo, en el sur de Italia durante la Baja Edad Media, por ejemplo, se adoptó el sistema este-oeste, derivado de la tradición bizantina y, sucesivamente de la española; al contrario del norte de Italia, donde se usaba la orientación oeste-este.

se solía seguir el mismo sistema de posicionamiento del cadáver: decúbito dorsal extendido, con las manos entrecruzadas sobre el pecho.

Si por un lado Vovelle se pregunta dónde prefería ser sepultada la población europea de la Baja Edad Media, por el otro, resulta imprescindible otro interrogante: ¿quién era el difunto? Porque el lugar de enterramiento, se tratara de Europa o de sus colonias, estaba fuertemente enlazado con la posición socio-económica del muerto. Dependiendo de la tipología del contexto (urbano o rural), el lugar de inhumación en Europa se elegía entre iglesia, cementerio, parroquia y convento (Vovelle, 2009: 119). Este modelo se difundió inmediatamente en la Nueva España, destacando una cierta predilección por el atrio-cementerio y la iglesia, el lugar sagrado por excelencia de la religión católica, refugio postmortem de los feligreses.

Siendo los conventos las primeras iglesias de la colonia, representaron al mismo tiempo los primeros cementerios (Rodríguez Álvarez, 2009: 56-57); en particular los atrios-cementerios donde se encontraba la cruz atrial, alrededor de la cual se solía hacer el catecismo (Ricard, 1947: 206; en: Rodríguez Álvarez, 2009: 59). En referencia a este espacio, San Carlos Borromeo especificó que «debe ser amplio, de acuerdo con el espacio de la iglesia y de la magnitud de la población. Su forma debe ser cuadrada o rectangular, circundado de bardas de cierta altura, con tres accesos o pórticos, ya arriba mencionados»; asimismo, sugirió que hubieran plantas, árboles y vides (*Instrucciones...* s/f: 112-114; en: Sohn Raeber, 1993: 42).

Aún cuando se utilizaban iglesias provisionales en edificios prehispánicos o en capillas-xacales,⁹⁶ los españoles siguieron siempre el ritual de muerte cristiano que establecía la confesión y la absolución, los santos sacramentos, el testamento y tras la muerte, el funeral, las oraciones y los novenarios, el entierro y el luto.

Sin embargo, con la evangelización el espacio de la iglesia y del propio cementerio se volvió insuficiente. En efecto, el hallazgo de sepulturas secundarias⁹⁷ ha revelado la práctica de exhumar los restos óseos ya a partir del siglo XVI, costumbre europea que se debía principalmente por dos razones: se trasladaba el cuerpo a una fosa o a un osario asignando ese espacio a otras sepulturas (monda de cadáveres); o se podía tratar de un enterramiento provisional dispuesto para traslación e inhumación definitiva (probablemente destinado a las

⁹⁶ Según Rodríguez Álvarez (2009: 50), estas capillas improvisadas estaban hechas «de materiales endebles y perecederos, como madera, paja y tierra apisonada».

⁹⁷ La «sepultura primaria», llamada también «funeral simple» por etnólogos y sociólogos (Duday, 2005: 35), es «el lugar de depósito definitivo en el que se realizará la descomposición total del cuerpo» (Duday: 93; en: Malvido *et alii*, 1997). En cambio, la «sepultura secundaria», o «funeral doble» (Duday, 2005: 35), se realiza cuando «el depósito de los restos humanos ha sido precedido por una fase de descarnado (activo o pasivo) transcurrida necesariamente en un lugar distinto del que sería la sepultura definitiva» (Duday: 93; en: Malvido *et alii*, 1997).

clases altas o a eclesiásticos prestigiosos).⁹⁸ En este último caso, no se podían trasladar los restos hasta que (*Concilio III Provincial Mexicano...*, 1859: 268-269):

No se satisfaga por derechos de ella la limosna de doce pesos: de cuya cantidad aplíquense nueve en favor del beneficiado, y los tres restantes á la fábrica de aquella iglesia. Si se ha sepultado el cadáver en la iglesia, en virtud de un derecho de propiedad, de ningun modo se acceda á que sea trasladado á otra, sin expresa licencia del obispo, ó de su oficial, ó del visitador general (...), la cual se ha de conceder por escrito. Obtenida que sea ésta, paguen los herederos la limosna de veinticuatro pesos, de los cuales perciban diez y ocho los beneficiados, reservando el sobrante de los otros seis para la fábrica de la iglesia de que procedió la traslación del cuerpo del difunto. Debiendo advertirse que en estos derechos no se consideren comprendidos los que por razón de los funerales pueden todavía redundar en favor de los beneficiados, atendiendo á las disposiciones del testador.

A causa de la falta de sacerdotes en la Nueva España, se les concede a los frailes el derecho de bautizar los niños, asistir a los enfermos y enterrar a los muertos (*Códice Franciscano*, 1889: 154). Siguiendo la séptima obra de misericordia corporal («enterrar los muertos»)⁹⁹ y la segunda espiritual («castigar los que van errados»),¹⁰⁰ prohibieron a los indios sus rituales mortuorios (entre otros el de la cremación) e impusieron el de la inhumación. Durante el proceso de colonización profanaron y saquearon los templos y las tumbas indígenas; con la evangelización les enseñaron a bautizar, a bien morir y a enterrar los cadáveres. En 1567 una disposición del Concilio de Indias prohibió la depredación de las sepulturas indígenas y en 1575, la Corona reclamó a la Iglesia esos tesoros robados de los monumentos prehispánicos (Olivé Negrete, 2000: 79). No obstante, la Ley XVI de la *Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias* de 1680 (1681: Título VIII, Libro VIII) autorizó el despojo de los tesoros funerarios indígenas:

Nuestros Tesoreros han de cobrar todas las rentas, que á Nos pertenecieren de quintos de oro, plata, piedras, y perlas, almojarifazgos, rescates, novenos, y lo que se hallare en los enterramientos, sepulturas, oques, y adoratorios de los Indios, rentas, proventos, y derechos en qualquiera forma á Nos devidos, y de todo ello se harán cargo por el libro comun, y el suyo particular, y el del Contador, firmado en cada uno por ambos á dos.

⁹⁸ Resulta interesante observar que la práctica de exhumación y traslación del cadáver de una sepultura a otra seguiría vigente también durante el siglo XVIII, como demuestra el tercer arancel del 20 de diciembre de 1746.

⁹⁹ *Nueva colección de documentos para la historia de México*, vol. II, *Códice Franciscano. Siglo XVI* (1889: 51). «La vii. obra de misericordia es enterrar los muertos. Y no los debéis dejar por enterrar, porque no los coman los perros, o las aves y hiedan. Y mucho más os debéis de guardar de comerlos, porque es muy grandísimo pecado comer los cuerpos de los hombres. Y si los coméis, seréis comidos vosotros de los demonios en los infiernos. Y así como vosotros no querríais que vuestros cuerpos quedasen por enterrar, ni que os comiesen, así también vosotros debéis hacer misericordia con los muertos, enterrando sus cuerpos» (Córdoba, 1987: 245).

¹⁰⁰ *Códice Franciscano...* (1889: 51-52).

Las ganancias eclesiásticas en materia de muerte estaban reglamentadas también según la tipología de entierro y, evidentemente, por la clase social y el bienestar económico del difunto. Morir en la Nueva España, así como en Europa, representaba un acontecimiento social prestigioso finalizado por un lado a conmemorar el difunto y sus últimas voluntades y, por el otro, a solemnizar, en ciertos casos con lujo y fasto, el grupo de pertenencia (como una orden religiosa, un convento, un monasterio o una cofradía). Por consiguiente, un funeral podía resultar sin duda muy caro según los servicios requeridos y podía costar decenas de pesos: misas a favor de la propia alma, vigiliias, honras, sufragios perpetuos, entierro de pompa, ceras, ofrendas, novenarios, posible exhumación y traslado, testamento, donaciones (fundamento de la caridad cristiana para obtener la salvación eterna), limosna por acompañamiento en las procesiones.¹⁰¹

Por el contrario, para los pobres o «miserables» que evidentemente no se podían permitir dicho lujo funerario, los curas estaban obligados a asistir a sus funerales, a asegurarse que la propia parroquia dispusiera de dos cirios para la ceremonia, y que «lleven acompañamiento los cuerpos de los difuntos, y de que alguno abra la sepultura» (*Concilio III Provincial Mexicano...*, 1859: 265). Mientras que a grupos de individuos y a los esclavos se les concedía capillas especiales dentro de la parroquia de la catedral (Rodríguez Álvarez, 2009: 68). No obstante, el estado de conservación de las de los esclavos era deplorable, los cadáveres estaban tan próximos a la superficie que los perros los desenterraban fácilmente dejándolos así a la vista (Carreño, 1947: 289-290; en: Rodríguez Álvarez, 2009: 68).

Por consiguiente, la regulación colectiva y las disposiciones personales en materia del propio fallecimiento según la clase de pertenencia y, por ende, el patrimonio económico individual, promovieron una discriminación social de la muerte particularmente significativa. Esta distinción o exclusión (según el punto de vista) postmortem, fue ratificada por el arancel de 1637 que reglamentaba los entierros según si el difunto era español, indio, mestizo, negro o mulato.

Sobrecargados de funciones y ocupaciones, los frailes enviaban a sus ayudantes a enterrar los muertos o en la mayoría de los casos, a cantores, es decir indios que sabían leer y escribir, y desempeñaban algunas tareas, como ordenar y limpiar la iglesia, guardar limosnas, registrar bautizos o enseñar la doctrina católica a los niños (*Códice Franciscano...*, 1889: 82-83).¹⁰² En algunos casos «para evitar el pago del derecho parroquial, los familiares del difunto

¹⁰¹ En las procesiones de los entierros de algunos prebendados se donaba una limosna a huérfanos y pobres para que asistieran (Castillo Flores, 2015: 122).

¹⁰² Citado también por Rodríguez Álvarez (2009: 53-54).

solicitaban sus servicios», realizando por lo tanto el ritual completo, posible pretexto para seguir con las propias ceremonias fúnebres (Rodríguez Álvarez, 2001: 54). Los indios cantores se dedicaban también a «consolar y esforzar a los enfermos en el artículo de la muerte, leyéndoles y preguntándoles por el aparejo que les dan los Religiosos» (*Códice Franciscano...*, 1889: 83).

En los hospitales los frailes asistían a los moribundos, pero se empeñaron con tenacidad también para preparar los indios a bien morir, bautizarlos y darles los últimos sacramentos, ya que su destino en el más allá dependía de su conversión. Su labor de salvación espiritual frente a las tentaciones del diablo y la condena al infierno les permitió ascender a santos. Sus ropas así como sus restos óseos se repartían como reliquias milagrosas (Lomnitz, 2013: 86-87). A pesar del fervor con que cumplían sus actividades de mediadores y salvadores de almas paganas, tuvieron que afrontar la impotencia frente a una muerte que despoblaba pueblos y ciudades.

A modo de resumen, se presenta el ejemplo de la ceremonia fúnebre destinada a Alonso de Villaseca, fundador del Colegio de San Pedro y San Pablo quien, antes de morir el 8 de septiembre de 1580, dispuso que se enviara a la dicha institución «en barras *veinticinco mil pesos*» (Alegre, 1841: 175). Igualmente:

Los diez y seis para la fábrica, y el resto para limosnas á los pobres, á arbitrio de los padres. Hizo también dos escrituras en que cedía dos cuantiosas deudas, la una de ocho mil y trescientos pesos aplicó á su colegio, y otra de veintidos mil y cien pesos, de que dió cuatro mil al hospital Real, dos mil al de Jesus Nazareno, tres mil á las recogidas, dos mil y ocho cientos a varios pobres y dotes de doncellas, y el resto de diez mil y trescientos á disposicion de los padres visitador y provincial para otras obras de piedad, que les tenia comunicadas. Su cuerpo se trajo embalsamado en una litera de Ixmiquilpam al santuario de Nuestra Señora de Guadalupe, donde se detuvo tres dias, pagándole así Dios las cuantiosas limosnas con que habia procurado promover el culto de su Madre. (...) Los tres dias que estuvo allí depositado el cadáver, miéntras que en México se disponian unas magníficas exéquias, se le cantaron otras tantas misas de cuerpo presente, y luego fué conducido a su casa. De aquí salió para nuestro colegio, acompañado de los Sres. arzobispo, virey, audiencia, ciudad y tribunales, con innumerable pueblo. Los Sres. de la real audiencia disputaron á los padres el honor de cargar el féretro. (...) Se habia erigido en la Iglesia un suntuoso túmulo adornado de geroglíficos muy propios é ingeniosas poesías alusivas á las insignes prendas y virtudes del difunto. Por nueve dias se le hicieron honras, cantando la misa alguno de los Sres. prebendados, y la última el Sr. arzobispo D. Pedro Moya de Contreras, con no interrumpida asistencia de la música de la Catedral y sermones, en que procuró mostrar aquel colegio su inmortal agradecimiento. (Alegre, 1841: 175-176)

En el siglo XVII la muerte se englobaba en un complejo sistema barroco de gestos, comportamientos y discursos que apuntaban a prepararse para bien morir a lo largo de toda la

vida del individuo y no solamente en punto de muerte. La fusión de la visión de las poblaciones indígenas y de los conquistadores españoles desembocó en una concepción, una representación y una práctica que marcaron una profunda evolución de la dialéctica y de la expresión ritual. Por consiguiente, a partir de 1650 aumentaron los tratados para asegurarse la salvación eterna y disminuyeron los que se focalizaban exclusivamente en el último instante de vida.

2.2.2. Dentro de los muros conventuales: entre penas, castigos y mortificaciones corporales

En una sociedad íntimamente jerarquizada y gobernada, y sobre todo en un ambiente vigilado y dominado como el del convento, se promulgaron métodos que ejercían un control estricto sobre el cuerpo. Era un código disciplinario que reprimía impulsos y trasgresiones, dirigía gestos, comportamientos, miradas, sugería palabras y discursos adecuados corrigiendo todas las veces que se consideraba necesario para alcanzar la obediencia. Las constituciones imponían «perpetua clausura»¹⁰³ para salvaguardar la pureza y la virtud de las monjas profesas. Foucault considera estos métodos disciplinarios fórmulas de dominación, diferentes de la esclavitud porque no hay una apropiación directa del cuerpo (2014: 149). Y si es verdad que la vida monástica implicaba renuncia y austeridad, en el siglo XVII, y en particular con monjas escritoras como Juana Inés o Francisca Josefa de la Concepción de Castillo, la sumisión y la obediencia aseguraban el silencio, por lo que se comprenden las palabras de la primera: «No quiero ruido con el Santo Oficio» (2012: 444).¹⁰⁴ Era una política religiosa coercitiva que utilizaba el cuerpo para controlar el individuo.

Conforme al estado biológico de un individuo, antemortem o postmortem, la visión del cuerpo humano dentro de la tradición cristiana resulta ambivalente. Si la incorruptibilidad de un cadáver simbolizaba beatificación y exaltación devocional, el cuerpo humano vivo con sus impulsos sexuales encarnaba la perversión y el vicio. Mortificarse representaba la única

¹⁰³ Título de la «Constitución XL» (*Regla...*, 1702: f. 44r.).

¹⁰⁴ El Santo Oficio, a principio del siglo XVII, condenó a María de la Natividad, «monja profesas en el monasterio de Regina Caeli de México, que se envió á denunciar por medio de su capellán y fue llevada á las cárceles secretas con gran sigilo. Acusóse de creer que eran mayores sus pecados que la misericordia de Dios, que no tenía á Jesucristo ni á su sangre en lo que pisaba, y que no le podía perdonar sus pecados. Constó, por su proceso, advierten los jueces, ser mujer algo melancólica y muy perseguida del demonio con fuertes tentaciones para que desesperase y se apartase de la creencia de nuestra santa fe católica» (Medina, 1987, 142).

estrategia para luchar contra el pecado y la debilidad de la carne: disciplina y castigo eran por lo tanto la clave para ganarse el paraíso.

En el contexto conventual, el dolor y los padecimientos por una enfermedad o por las mortificaciones corporales significaban alcanzar la perfección religiosa, la salvación eterna, un camino de gloria y purificación espiritual que culminaba con la muerte física de la monja. El ajuar funerario destinado a una profesa representaba el premio tras una vida de pobreza, castidad, obediencia y clausura,¹⁰⁵ los cuatro votos que debían cumplir a partir de su muerte para el mundo. El cuerpo enfermo y torturado de una monja era solamente un medio para conseguir la ejemplaridad, un puente entre los males de la vida terrenal y las riquezas del paraíso. Cuando Juana Inés estuvo a punto de morir, Calleja (1996: 26) escribió que a pesar del «rigor de la enfermedad (...), no la pudo causar la turbación más leve en el entendimiento, y como amigo fiel, la hizo compañía hasta los últimos suspiros».

El cuerpo femenino como espacio de virtud o perversión remite a un discurso totalmente patriarcal y misógino, en el que la figura del padre o del hermano-tutor se sustituía por la del confesor¹⁰⁶ que establecía un modelo de comportamiento bien definido aniquilando el yo a través de los castigos corporales y, en ciertos casos, impulsando una escritura vigilada para reglamentar las acciones sobre el propio cuerpo. El confesor dirigía, clasificaba las enfermedades destinadas a garantizar la salvación de una monja y elegía los límites de sus mortificaciones. A toda monja se requería un grado de perfección moral y espiritual absoluto. Cualquier debilidad humana estaba sujeta a condena eterna, puesto que «sus virtudes, su saber, la santidad de su vida, de nada les valen, si se llega a descubrir la más leve mancha en su carácter». Por consiguiente, «los defectos morales no deben existir en el sacerdocio» (Madame Calderón de la Barca, 1970, Carta XIX: 143).

Para responder a los problemas y a las incógnitas de la sociedad, como una enfermedad desconocida o incurable, se difundieron también en la Nueva España representaciones o más bien, teatralizaciones del gusto del pueblo, mas condenadas por la Inquisición. Se trataba de rituales de origen medieval que, entremezclados con los temas de los sermones y de las pinturas, tanto las prácticas cristianas como paganas, y la magia, seguían palabras y gestos corporales precisos, como «ponerse en pie, de rodillas, darse golpes de pecho» (Rubial García, 2006: 106-107).¹⁰⁷ En particular las beatas, a veces consideradas

¹⁰⁵ En el *Libro de profesiones* del convento de San Jerónimo (JIC, 2012: 522), Juana Inés prometió «vivir y morir todo el tiempo y espacio de mi vida en obediencia, pobreza, sin cosa propia, castidad y perpetua clausura».

¹⁰⁶ Según Muriel (1995: 274), las relaciones con las monjas jerónimas de la Ciudad de México se explicarían porque, a pesar de estar sujeto este convento a los agustinos, respondían al Arzobispo.

¹⁰⁷ En particular de Rubial García, el tercer capítulo «La comunicación como negocio» (2006: 67-122).

místicas otras acusadas de heréticas, leían o se hacían leer (si eran analfabetas) libros de carácter teológico-espiritual, como los de meditación o las vidas de los santos. En este juego de gestos, ritos y comunicación, estas mujeres representaban una provocación a la ciencia y la medicina: aseguraban tener visiones y poseer el don de la profecía, creían curar por medio de la fe y eran incluso exorcistas.

Por ejemplo, María Manuela Picazo, monja y beata de principios del siglo XVIII, cuenta que ayunaba veinte días y «colgaba en su aposento hieles de carnero para mostrar que con ellas condimentaba su escaso alimento», se servía de calaveras y cruces para predicar, y «en la iglesia de Regina se tiraba boca abajo en el piso para simular que estaba en un arrobo (que ella llamaba flato) y usaba un perrito amaestrado para que se le subiera arriba de la espalda» (Rubial García, 2006: 106).¹⁰⁸

Enmarcado en este escenario de ficción en el que se reconocía la superioridad de dichos personajes, se promulgó una literatura hagiográfica con el fin de adoctrinar y entretener la sociedad. Las vidas ejemplares de santos, beatos y ermitaños, inclusive laicos, servían entonces para emular su devoción, una disciplina incansable, así como una lucha constante contra el demonio y sus tentaciones.

Por otro lado, sobresalen las fórmulas de autohumillación y degradación personal: si la carmelita Leonor de San José quería ser sepultada «en el lugar más ínfimo del coro bajo» (Lavrin, 1995: 174), Juana Inés se firmó como «Yo, la peor del mundo» (JIC, 2012: 523), definiéndose como «la más mínima de los esclavos de María Santísima Nuestra Señora» (*Docta explicación del misterio...*, JIC, 2012: 516), o «la más indigna e ingrata criatura de cuantas crió vuestra Omnipotencia, y la más desconocida de cuantas crió vuestro amor», que «contra mis graves, enormes y siniguales pecados, (...) debo ser condenada a muerte eterna, (...) por no bastar infinitos Infiernos para mis innumerables crímenes y pecados; y (...) no merezco perdón» (*Petición...*, JIC, 2012: 520).

En una época en la que los clérigos fomentaban el fervor religioso, las vidas de las monjas y sus experiencias ascéticas de mortificación corporal se transformaban en escritos sobre el modelo de perfección moral y religiosa. Estas publicaciones, controladas constantemente por el confesor,¹⁰⁹ servían como manuales doctrinarios para las mujeres novohispanas que, consideradas inferiores y fácilmente objeto de tentaciones, debían castigar sus cuerpos para corregir sus límites. Para atormentarlo, las monjas empleaban cilicios con

¹⁰⁸ A su vez cita declaraciones en el juicio de María Manuela Picazo (1712), en: AGN, Inquisición, v. 748, exp. 1, fs. 11, r. y ss.

¹⁰⁹ Sor María de Jesús Felipa (siglo XVIII) anotaba sus disciplinas en «varios cuadernos que entregaba mensualmente a su director espiritual» (Lavrin, 2014: 16).

puntas de hierro y garfios, cadenas y otras disciplinas como sogas alrededor del cuello y del cuerpo. Biografías y autobiografías cuentan como el uso de estos instrumentos de tortura laceraban la carne, los hierros quedaban incrustados de sangre y las heridas no llegaban a curarse, pues algunas se azotaban hasta abrirse la piel y se autolesionaban a diario favoreciendo llagas e infecciones. Igualmente, seguían rígidos regímenes de ayuno, sin beber agua e ingiriendo sustancias repugnantes;¹¹⁰ mientras que otras penitentes no hablaban durante días ni se acostaban.

Sor Ana de los Ángeles, profesa en el convento de San Juan de la Penitencia (1611), en sus ejercicios se mortificaba con cadenas de hierro y cuando murió, encontraron cilicios incorporados a la carne y una cruz de hierro que no se pudo quitar (Lavrin, 1995: 170). Las disciplinas de sor María de Jesús Felipa, en cambio (Lavrin, 2014: 16):

Consistían en hacer cruces en el suelo con su lengua, lamer los pies de su madre espiritual, recibir golpes de manos de la misma con una vara que levantaba ampollas, soportar el ardo de la cera caliente que su madre conventual derramaba sobre las mismas o sufrir el restriego de un limón sobre las heridas abiertas. También se le ordenaba andar descalza para sufrir el frío del suelo o ponerse garbanzos en los zapatos. Añádase el irse a un patio interior y ponerse en cruz al sol, o darse baños de agua fría que pudieran servir para aminorar las ampollas que crecían en la rasguñada carne (...).

A pesar de las descripciones exageradas y extremadamente barrocas de confesores y penitentes, la práctica constante y reiterada de estas disciplinas rozaba incluso la descomposición de partes anatómicas hasta la muerte física. A mediados del siglo XVIII, la capuchina sor María Marcela Soria (Querétaro) se torturaba de tal manera que padecía «agudísimos dolores (...) que parecía tener todos los huesos disueltos y como fuera de su lugar; la cabeza con tales dolores como si la tuviera penetrada toda de espinas, la garganta oprimida con un dogal», sufría hasta en las manos y en las uñas, y sentía una «flaqueza tan extrema que la vida parecía acabarse por instantes» (Lavrin, 2014: 14, n. 32). Igualmente, sor Isabel de la Encarnación tuvo una apostema encima de los riñones que le provocaba «podre y materia de pestilencial olor y de color verdinegra por la boca y demás partes, apostemando y llagando toda la garganta y pecho, dejando todos los elementos y regiones interiores llagadas y corrompidas». Sufrió también de «dolores de ijada, de orina, del pulmón, de costado, de corazón, de oídos, de estómago, de quijadas, de dientes, y de muelas, con inflamación del

¹¹⁰ En efecto, una de las primeras reglas que toda jerónima debía seguir era: «Domad vuestra carne con ayunos, y abstinencia de comida, y bebida, quanto la salud lo permite. Quando alguna no puede ayunar, con todo no reciba algo de alimentos, si no es quando está enferma» (*Regla...*, 1702: f. 3r.). La «Constitución XIX» de la *Regla...* (1702: ff. 22r.-23r.) especificaba lo que estaba permitido comer y los días en los que se debía ayunar.

hígado y bazo», calenturas y más padecimientos, todos transcritos por su confesor para ser así de ejemplo (fray Agustín de la Madre de Dios, 1992: 316; en: Lavrin, 1995: 172-173).

Sor Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad, en cambio, llevó un cilicio por treinta años que, penetrado en la carne, le causaba dolores intensos impidiéndole los movimientos, así como hemorragias que la hacían desvanecer. Asimismo, sor María Leocadia estaba recubierta de heridas infectas, comía y bebía muy poco, sufría de mal de cabeza, parte de su cráneo colapsó, perdió todos sus dientes y su estómago estaba plagado de carbuncos¹¹¹ (Lavrin, 2008: 195-196).

En algunas ocasiones, el deseo y la práctica de martirizar el propio cuerpo alcanzaban extremos como en el caso de fray Martín de Valencia, quien en la Nueva España, en actitudes de auto-desprecio, «se desnudaba, se hacía disciplinas, besaba los pies de los frailes y se le veía el cilicio que nunca se quitaba del cuerpo» (Pastor, 2004: 92). Fray Francisco de Soria en *Manual de ejercicios para los Desagravios de Christo Señor Nuestro* (1686) no permite ni quitar ni añadir el número de azotes, «porque los cinco mil ciento quince que dieron a Nuestro Señor van repartidos en los treinta y tres días»; había que darlos «a espacio, pocos, y locos, y mal avenidos», y eventualmente «con cadenillas (si lo usas, y tienes valor)» (del Río Parra, 2007: 205).

Por otro lado, el mismo confesor de Juana Inés y de los virreyes, el padre jesuita Antonio Núñez de Miranda, en una eterna búsqueda de humildad y en una práctica constante de las virtudes cristianas, experimentaba la más alta devoción religiosa a través del rigor y de la disciplina más extrema. Oviedo escribe que se azotaba con violencia setenta y tres veces como los años que vivió la Virgen, tres o cuatro veces por semana y aumentando la disciplina durante las fiestas; los golpes eran tan fuertes que se escuchaban hasta fuera de su celda, mientras otro religioso guardaba fuera de su puerta esperando que terminara esa tortura, con vida.¹¹² De la misma manera usaba el cilicio además de cuando tenía que predicar (1702: 187-188), llevándolo hasta dobles durante dos o tres días seguidos. Si «las puertas y las paredes de su cuarto estaban manchadas de sangre» (Paz, 2012: 587), su carne sufría el dolor de la

¹¹¹ Según Venegas (1788: 59) «El *carbunco*, *Landre*, ó *Piojo* es un tumorsillo mas o menos grande, maligno, doloroso, ardoroso, entre roxo y aplomado, elevado en punta, (en donde brota una escara, ó costra negra, rodeada de muchas vexiguillas) y circundado por la cutis que le ciñe, de un rubos inflamatorio. La causa de este maligno tuberculo es una despumacion, ó crisis de humores virulentos, acompañada de tan violenta inflamacion, que parece tira á gangrenar las partes.

Los Carbuncos son simplemente malignos, ó pestilenciales. Estos ultimos si salen en los ojos, manos, estomago, ó vexiga de la orina, ó se andan desapareciendo, anuncian la muerte, el mal en lo general es peligrosos». Sin embargo sor María Leocadia no murió, sino que sobrevivió hasta los ochenta y dos años (Lavrin, 2008: 196).

¹¹² «Muchas vezes también solia salir en disciplina publicamente en el Refectorio, hasta que conociendo los Superiores el daño que le podia hacer à su debil, y corta salud se lo prohibieron» (Oviedo, 1702: 188).

laceración, de la infección y de la proliferación de insectos o de esos «animalillos, que en el se criaban», y que sin embargo, parecía soportar con «paciencia y alegría» (Oviedo, 1702: 188).¹¹³ Complacido por esas ceremonias rituales de sangre ofrecida a Dios, y agravando así su estado de salud, se alimentaba habitualmente con un poco de chocolate, atole y «un mendrugo de pan duro» (Oviedo, 1702: 189),¹¹⁴ limitándose a beber agua caliente.¹¹⁵

Su íntima relación con la muerte se extendía hasta ser visitado por los difuntos, como cuando se le apareció el «filantrópico capitán Chavarría recientemente fallecido», quien «le confió que sólo había estado ocho días en el purgatorio» (Paz, 2012: 587). Ayudaba a «bien morir» (Oviedo, 1702: 116) y siendo además calificador de la Inquisición, imponía visión y vejaciones convirtiendo «en muertos a los vivos» (Benítez, 2013: 36). Evitaba el encuentro, el toque o siquiera la vista de una mujer: lo que consideraba perseverancia y rectitud, era en cambio obsesión y misoginia. Con ese «ardiente zelo de la salvación de las almas, y abrasado amor de sus Proximos» (Oviedo, 1702: 125), prefería más bien aconsejar a estas (es decir las esposas de Jesús) la vida conventual,¹¹⁶ ya que entre sus actividades religiosas se hallaba la de padre espiritual.

Frente a la impotencia de la medicina y de la ciencia, las penitencias físicas se empleaban también como métodos alternativos junto a oraciones y procesiones, para luchar contra epidemias o cuando la muerte invadía el convento. El estado de enclaustradas no impedía a las monjas organizar procesiones dentro de los muros del convento, recorriendo sus patios orando y azotándose, posiblemente semidesnudas. Se practicaba entonces una rígida e intensa disciplina de sangre, dentro y fuera del monasterio, con respectivamente devotos y monjas cargando cruces y flagelándose. En *Escudo de armas de México* (1746: 192-193), Cayetano Cabrera y Quintero escribió que parecían almas en pena con sus «clamores que llegaban al Cielo, (...) golpes que pulsaban sus puertas, y quebraban en sangre, (...) suportadas

¹¹³ Capítulo xv («De su grande mortificación, y penitencia») de la biografía de Núñez de Miranda (Oviedo, 1702: 187-190) parcialmente citado por Paz (2012: 586-587).

¹¹⁴ Cit. también por Benítez (2013: 40). El ayuno y una dieta carente representaban otra forma más de disciplina. Oviedo (1702: 189) describe la alimentación completamente insuficiente de Núñez de Miranda, así como la constancia en ayunar a pan y agua a pesar de las enfermedades y los achaques.

¹¹⁵ Dada semejante disciplina y constante labor de mortificación corporal, Núñez de Miranda, al igual que otros religiosos y religiosas, tendría complicaciones y problemas de salud significativos. El confesor de Juana Inés sufría también de «una apertura de pecho que de ordinario padecía, y lo ponía muchas veces a punto de espirar», por lo tanto no tomó por años agua fría, natural ni la de nieve típica de la Ciudad de México, sólo agua caliente (Oviedo, 1702: 190).

¹¹⁶ Oviedo (1702) escribió que «Fueron sin número las dotes que negoció y las que se ajustaron con su industria y diligencia para asegurar con ellas a muchas doncellas pobres, consagrándolas por Esposas de Cristo en el sagrado retiro de los claustros» (Paz, 2012: 155).

Cruces, asperos vestidos cilicios, admirados tambien de veerse descubiertos, y al ayre, quando en sus cuerpos, los mantuvo siempre en clausura».¹¹⁷

En estas prácticas de autohumillación y de mortificación, públicas y privadas, el objetivo era luchar contra el propio cuerpo y emular el dolor de la crucifixión, tema principal de la religiosidad y de la piedad novohispana. Por consiguiente, la cruz se volvió símbolo de dolor y penitencia. En los discursos de confesores y profesas, si por un lado toda monja jamás tenía que olvidarse de la sangre derramada por Cristo, por otro, su sangre de virgen se asociaba a una visión morbosa del cuerpo de su esposo (Lavrin, 1995: 171).

Igualmente, las autoridades eclesiásticas exhortaban las monjas a torturar el propio cuerpo para imitar los sufrimientos y la pasión de su esposo; contrariamente, un dios punitivo castigaría su vanidad a través de una enfermedad grave o la muerte. Si algún clérigo amonestaba de vez en cuando la disciplina extrema de una profesa, tampoco la condenaría elogiando en cambio, su rigor. Delimitado en este sistema, el ejercicio cotidiano de las automortificaciones corporales se transformaba en una ceremonia privada que reducía el cuerpo (o por lo menos éste era el objetivo) a un ser dócil y sumiso. Y si era obediente, era también útil (Foucault, 2014: 150).

Por ende, a pesar de las críticas y las reprimendas que Juana Inés recibió en vida, así como el abandono de su confesor Núñez de Miranda, tras morir en 1695 Calleja escribió que: «Una vez le preguntaron al padre Antonio Núñez que cómo le iba a la madre Juana de anhelar la perfección. Y respondió: es menester mortificarla, para que no se mortifique mucho, yéndola a la mano en sus penitencias, porque no pierda la salud y se inhabilite; porque Juana Inés no corre en la virtud, sino es que vuela» (1996: 25).

No es posible determinar con exactitud si Juana Inés se mortificaba y, en caso afirmativo, en qué medida. Según Calleja, cuando en 1693 Juana Inés se deshizo de sus libros, y de sus instrumentos musicales y matemáticos, «no dejó en su celda más que solos tres libritos de devoción y muchos silicios y disciplinas» (1996: 24). Tras deshacerse de la «copiosa librería que tenia, sin reservar para su uso sino unos pocos libritos espirituales», Oviedo relata que «Quedose la Madre Juana sola con su Esposo, (...) el amor le daba alientos á su imitacion, procurando con empeño crucificar sus pasiones, y apetitos con tan fervoroso rigor en la penitencia, que necesitaba del prudente cuidado, y atencion del Padre Antonio para irle á la mano, porque no acabase à manos de su fervor la vida» (1702: 137).

¹¹⁷ Cit. parcialmente en Paz (2012: 600).

Considerando el contexto en el que vivía y las reglas de la orden jerónima, seguiría sin duda el régimen alimenticio y la práctica de ayuno al igual que las otras monjas. No obstante, dada la expansión del catolicismo y su fundamento en la cultura novohispana, si es verosímil que Juana Inés fuera una religiosa devota, como afirma Stephanie Kirk (2016: 194),¹¹⁸ no fue sin duda una monja modelo como habría querido, en cambio, Núñez de Miranda.

En efecto, si por un lado los *Ejercicios devotos para los nueve días antes de la Purísima Encarnación del hijo de Dios, Jesucristo, Señor Nuestro* demuestran la distancia de Juana Inés en materia de humillación física, por el otro revelan su conocimiento sobre la difusión y la metodología de esta práctica. En esta obra de prosa religiosa, escrita entre 1684 y 1688,¹¹⁹ y publicada de forma anónima antes de 1691, la autora delinea instrucciones de rezo a los practicantes «con la suavidad posible» (JIC, 2012: 477) y un tono blando con respecto a otros del mismo género literario, aludiendo más bien al cumplimiento del protocolo que a intensas prácticas de mortificación corporal (del Río Parra, 2007: 207). Efectivamente, los *Ejercicios devotos* estaban destinados a «todo género de personas (aunque sean de poca salud y ocupadas)»; sin embargo «los de más espíritu y fuerzas» podían «añadir, a su voluntad, lo que quisieren, para mayor aprovechamiento suyo y honra del Señor» (JIC, 2012: 477).

Durante estos nueve días, Juana Inés sugiere «disciplina» sin ningún tipo de detalles sobre por ejemplo, el número de azotes o en la modalidad; mientras que en los ayunos los practicantes debían simplemente prescindir de «los manjares más de su gusto, contentándose con saciar los deseos de su alma» (JIC, 2012: 489). Recomienda solamente entre otros, abstenerse de los pecados mortales, de la mentira porque «intrínsecamente mala e hija del Demonio» (JIC, 2012: 499), consolar los enfermos y hacer limosna. En un único caso, durante el tercer día, especifica que «si pudieren, traigan hoy cilicio» (JIC, 2012: 484).¹²⁰

De la misma manera, en los *Ofrecimientos para el santo rosario de quince misterios que se ha de rezar el día de los Dolores de Nuestra Señora la Virgen María*, publicados antes de 1691, Juana Inés se limita simplemente a «diez avemarías y un padrenuestro» (JIC, 2012: 507-516), sin proponer ningún tipo de disciplina, cilicio u otra forma de mortificación

¹¹⁸ Stephanie Kirk (2016) alude de particular manera a la lectura de Alejandro Soriano Vallés quien, con actitud polémica, en sus libros insiste en que la Iglesia jamás persiguió a Juana Inés, sino que «su fama se debió en gran medida al apoyo de eminentes eclesiásticos como fray Payo Enríquez de Rivera, Isidro Sariñana, Juan Ignacio de Castorena y Manuel Fernández de Santa Cruz» (Sevilla, 2015).

¹¹⁹ Elena del Río Parra los fecha entre 1685 y 1686. Por otra parte, Salceda escribe en las notas que «Probablemente fueron escritos entre 1684 y 1688, porque en los “Ejercicios” del “Día Tercero” habla de los “temblores que pocos años ha, con tanto terror nos amenazaron”; temblores que (...) ocurrieron en el año 1682; y en la *Resp. a Sor Fil.* (1691): “hícelos.. años ha, y después se divulgaron”» (JIC, 2012: 663).

¹²⁰ El cilicio no fue objeto exclusivo del ámbito religioso. A mediados del siglo XVII, la judía Francisca Núñez, encarcelada por la Inquisición, ayunó los miércoles, hizo penitencias y usó este instrumento de tortura durante dieciocho meses, tras descubrir que habían detenido al marido (Medina, 1987: 201, n. 4).

corporal (Buxó, 2006a: 80). No obstante, por cada dolor que sufre la Virgen, Juana Inés describe las torturas físicas así como los últimos padecimientos del hijo, que crucifican con «tres clavos», «contra el duro madero de la Cruz» (JIC, 2012: 508); mientras que, en un segundo momento, la madre ve «levantar el sagrado cuerpo (...) corriendo vivos arroyos de sangre de las nuevas heridas de pies y manos, que se rasgaban y hacían mayores con el peso del cuerpo y desapiadados movimientos de la cruz, y de las otras heridas» causadas por los medios empleados para levantar la cruz (JIC, 2012: 508-509). En el séptimo ofrecimiento, Juana Inés menciona la imposibilidad de llevar a cabo los rituales mortuorios y funerarios apropiados, pues no había «forma de bajarle, ni tener mortaja en que envolverle, ni sepulcro en que entregarle» (JIC, 2012: 511). Por fin, tras recuperar el cadáver «deshecho» del hijo, este se deposita en «las heladas y durísimas losas del sepulcro» («Décimo. Cuando le enterraron», JIC, 2012: 512).

En referencia a los castigos de las religiosas, en los conventos como el de San Jerónimo, la priora debía vigilar a cada monja y así garantizar su buen comportamiento, aplicando eventualmente penas distintas según la falta. La muerte para el mundo de cada profesa prohibía hablar con cualquier persona que pudiese entrar en el monasterio (con un permiso especial obviamente); si había alguna visita las monjas debían entonces taparse la cara con un velo y esconderse. La priora y las porteras limitaban los movimientos de las novicias y de las otras monjas a través de unas reglas precisas sobre la apertura de las puertas, el número de llaves y sus guardianas, que debían ser monjas ancianas, honestas y discretas (*Regla...*, 1702: «Constitución XL», f. 46r.). El prior examinaba el comportamiento de las monjas y confiaba en el juicio de la priora para aplicar los castigos adecuados según si se trataba de una culpa leve, grave o muy grave. En el primer caso la priora elegiría una «penitencia razonable» (*Regla...*, 1702: «Constitución XXVI», f. 29r.); si se trataba de una culpa grave la monja recibiría «una disciplina» y ayunaría «un día a pan, y agua» (*Regla...*, 1702: «Constitución XXVII», f. 30r.). En caso de culpas muy graves cuales por ejemplo, rebeldía, uso de palabras injuriosas, desobediencia a la priora o por algún pecado mortal, y considerando su posible confesión voluntaria o tras ser acusada, seguía la siguiente penitencia que sería repetida en caso de desobediencia (*Regla...*, 1702: «Constitución XXVIII», ff. 30v.-32v.):

Sea puesta en la cárcel por cuarenta días, en todos los Viernes de los cuales sufra una disciplina por la manera siguiente: despojada la túnica de encima, y desnudo el brazo, y la espalda sea herida con mimbres, o disciplinas por mano de la Priora, en el Capitulo, o en el Refectorio, a la primera refección después de la bendición, con el Salmo que a la Priora

pareciere, y sea dicho por las Monjas a Coros; y durante esta penitencia sea la postrera, donde quiera que estuviere ayuntado el Convento; y en el Refectorio no se asiente con las Monjas a la mesa, sino en tierra, así al comer como al cenar; y coma en medio del Refectorio sobre una tabla desnuda, y seale dado del pan bazo, y agua sola para beber, sino le diere otra cosa la Priora, misericordiosamente. Y lo que sobrase de su comer, o beber no sea ayuntado con lo que sobra a las otras. Y échese tendida en tierra sobre su faz, juntas las manos delante de la puerta del Choro, quando entras las Monjas, y salen de las gracias de la refección de la mañana. Y no se atreva ninguna de llegar de ella, ni hablarla sin licencia de la Priora (...).

Todos los monasterios de la orden jerónima tenían que tener cárceles para que «puedan ser castigadas las delinquentes, y culpadas, porque las que no quieren ser buenas, y apartarle del mal por amor, sean obligadas a guardar lo que deven por penitencia» (*Regla...*, 1702: «Constitución XXIX», f. 33v.). Frente a tantas reglas, penas y constituciones, ayunos y disciplina ordenada, el convento, e inclusive sus mismas celdas, se asemejaban más bien a una cárcel en la que los gestos, las actitudes y los pensamientos de toda monja estaban completamente controlados y vigilados.

Con un reglamento extremadamente estricto y severo, la orden de las carmelitas era conocida, según el sacerdote e historiador poblano José Gómez de la Parra, por la práctica extenuante de mortificaciones y penitencias físicas, como continuos ayunos y abstinencias, el uso del cilicio, cadenillas y ortigas. Por ende, a pesar de que se tratara de «ásperas y largas disciplinas», las penitentes tenían «la aprobación de supervisores y de sus compañeras de convento» (Gómez de la Parra, 1732: 239-277; en: Lavrin, 2014: 15).

Cuando Juana Inés decidió tomar el hábito, Núñez de Miranda eligió el convento de San José de las Carmelitas Descalzas en la Ciudad de México para que empezara su noviciado el 14 de agosto de 1667. Permaneció allí tres meses, pero «a poco tiempo fue tanta la falta, y quiebra de su salud, que juntándose el parecer de los Médicos de que no era su complexión para proseguir en los rigores, y austeridades, que profesa aquella regla, le fue forzoso salir, y buscar otro puerto en donde atendiendo con menos peligros de enfermedad a la regular observancia, se viese libre de las muchas olas que la amenazaban» (Oviedo, 1702: 133-134). El 18 de noviembre de 1667 Juana Inés dejó ese monasterio para entrar en el de San Jerónimo.

Como relatan las historias de vida conventuales, así como los manuales religiosos, la frecuencia y la intensidad de las prácticas de mortificaciones corporales y autotortura eran tan inquietantes que posiblemente quedaría algún tipo de trauma óseo o, entre otros, un déficit alimentario. Por consiguiente, nuevamente se reivindica en esta investigación profundizar

sobre el tema a través de un estudio interdisciplinar basado de particular manera, en la antropología física.

En sus últimos años de vida, Juana Inés abandonó el mundo del saber condenándose a una muerte en vida. Como recuerda Octavio Paz (1982), es necesario interpretar el silencio que rodeó Juana Inés, el silencio de lo indecible, de lo prohibido, el silencio de la Iglesia, pues sus obras tuvieron que afrontar las prohibiciones y las censuras de la Inquisición. Pasaron menos de dos años entre su muerte como estudiosa e intelectual, y su muerte física. Lo que estas muertes parecen sugerir es que Juana Inés fue de alguna forma perseguida por sus escritos hasta su completa renuncia, una renuncia forzada que la llevó a morir prematuramente.

2.2.3. Juana Inés: anomalía conventual

Si en el contexto civil, la muerte virreinal representaba un fenómeno cotidiano y familiar, en los conventos determinaba cuatro momentos fundamentales la vida de toda monja:

- I. Testamento
- II. Profesión de votos
- III. Mortificaciones corporales
- IV. Muerte física

Entre las cuestiones tratadas por el Concilio tridentino,¹²¹ se halla la disposición sobre los requisitos exigidos para poder ingresar a un convento femenino, es decir: la legitimidad filial, «pertener a familias con costumbres morigeradas», una edad mínima de 15-17 años, condiciones de salud aceptables, «no haber pertenecido a otra orden religiosa», ser soltera, demostración de limpieza de sangre, una dote y, finalmente, la vocación religiosa (Montero Alarcón, 2008: 81). En el caso del convento de San Jerónimo que estaba limitado solamente a españolas y criollas, las profesas tenían que aportar una dote de 3,000 pesos (Muriel, 1995: 273). Si no podían pagar dicha cantidad de dinero, podían intervenir ricos devotos, como

¹²¹ Sea en el testamento de Juana Inés que en el de su sobrina Isabel María de San José, se hace referencia a las disposiciones del «santo Concilio de Trento» (ref. Cervantes, 1949: 16 y 34).

ocurrió con Juana Inés cuyo padrino fue Pedro Velázquez de la Cadena, o con su sobrina, Isabel María de San José.¹²²

En cambio, en referencia a la última cláusula, si bien sobran casos de profunda determinación y ferviente inclinación por parte de las futuras monjas, la profesión o muerte para el mundo representó para muchas jóvenes una decisión impuesta y sufrida; como para Ana Gutiérrez quien profesó en el Convento de Santa Catalina de Siena en Puebla en 1779, pidió la nulidad de sus votos casi cinco años más tarde y tras esperar más de doce años, huyó llegando incluso a casarse (Montero Alarcón, 2008: 90).

A pesar de ser una prerrogativa para profesar y considerando que la fe cristiana era fundamento de la sociedad virreinal, no todas las monjas tenían vocación, pues como recuerda Paz (2012: 149), la vida religiosa era «una ocupación como las otras (...), una profesión». En el siglo XVII, la mujer novohispana elegía u otros decidían por ella, el matrimonio o la vida conventual. Profesar se volvía entonces una alternativa práctica a la deshonra: no respondía a ninguna inclinación religiosa sino más bien a cuestiones socio-económicas.

El caso de Juana Inés es emblemático. En la *Respuesta a sor Filotea* (JIC, 2012: 446-447),¹²³ sus palabras explican clara y abiertamente su determinación en querer estudiar y, en consecuencia, su decisión de profesar como opción al casamiento: «Entréme religiosa» porque, considerando «la total negación que tenía al matrimonio, era lo menos desproporcionado y lo más decente que podía elegir en materia de la seguridad que deseaba de mi salvación» (JIC, 2012: 446). Sus intenciones eran evidentemente otras, es decir «querer vivir sola; de no querer tener ocupación obligatoria que embarazase la libertad de mi estudio, ni rumor de comunidad que impidiese el sosegado silencio de mis libros» (JIC, 2012: 446). A pesar de sus dudas, pues jamás habría podido ser libre como hubiera querido incluso dentro de su misma celda, Núñez de Miranda «se ofrecio de ayudarle en cuanto pudiese, animandola à sacrificar á Dios aquellas primeras flores de sus estudios (...) que le avian de ser estorvo á la perfeccion, à que la empeñaba el estado de Religiosa» (Oviedo, 1702: 133).¹²⁴ Por fin, la

¹²² En su testamento fechado 29 de agosto de 1688, se lee acerca de Juana Inés: «Sébase como yo, la madre Isabel María de San José religiosa novicia de este convento de Señor de San Jerónimo, mi padre; hija natural del Capitán don Fernando Martínez de Santolaya, quien como tal me entregó a la madre Juana Inés de la Cruz, religiosa profesada en este convento, donde a su caridad me ha criado, con esta relación y poco asistida de el dicho mi padre y sin noticia de naturaleza o madre» (Cervantes, 1949: 34).

¹²³ Salceda describe la *Respuesta a Sor Filotea* como «un valiosísimo documento humano por los numerosos apuntes autobiográficos que contiene y por la llaneza y naturalidad con que están expresados», y por tratarse de «un vigoroso alegato en defensa del derecho de la mujer a la cultura; tan importante, sobre todo si se tiene en cuenta el tiempo y el lugar en que se hace, que bien podríamos considerarlo como la Carta Magna de la libertad intelectual de las mujeres de América» («Introducción», JIC, 2012: XLI).

¹²⁴ Capítulo V (Libro II) dedicado a Juana Inés: «Dase noticia de la madre Juana Ines de la Cruz a quien hizo Religiosa el P. Antonio» (Oviedo, 1702: 132-137).

influencia de esas «personas doctas» vencieron sus perplejidades y esa sensación de «que huía de mí misma» (JIC, 2012: 447).

Antes de profesar y morir definitivamente para el mundo, había que ingresar al noviciado por uno o dos años. La ceremonia de la toma del hábito comenzaba con la llegada en carruaje de la futura novicia lujosamente ataviada, acompañada por sus familiares y padrinos. Los ritos del cambio de vestido, del despojo de las joyas y del corte de pelo significaban la renuncia a las vanidades del siglo y la consagración absoluta a una existencia marcada por la obediencia, la pobreza y la castidad. En algunos casos, las niñas destinadas a la vida conventual se preparaban desde temprana edad siguiendo las reglas y las normas religiosas, leyendo las vidas ejemplares, flagelándose y torturándose con múltiples disciplinas, y llevando una vida de ermitañas en espacios específicos dentro de los jardines de la casa (Montero Alarcón, 2008: 93).

La aprobación del noviciado por parte de la comunidad religiosa suponía la profesión y la toma de votos perpetuos simbolizado por el cambio del velo blanco en uno negro. Las bodas funerarias que determinaban el enterramiento en vida de la novicia conllevaban su perpetuo enclaustramiento, la muerte para sus familiares y sus amistades. Aunque una madre, en algunos casos, podía hablar con la hija «desde las profundidades de la tumba», lo que hacía era «entregarla a una tumba viviente, en la flor de la juventud y de la hermosura» (Madame Calderón de la Barca, 1970, Carta xx: 149). Tras presentarla finalmente vestida con el hábito de la orden, su familia podría verla «como se ve el rostro de un muerto cuando aun no se cierra la tapa del ataúd» (Madame Calderón de la Barca, 1970, Carta xx: 149).

A pesar de la diferencia temporal, resulta pertinente citar el caso de Madame Calderón de la Barca¹²⁵ quien, durante su estancia en el México del siglo XIX, conoció a varias monjas y asistió a algunas ceremonias de profesión de votos. En una de sus cartas escribió que (1970, Carta XIX: 142):

He visto ya tomar el velo a tres monjas, y considero que, después de la muerte, es el acontecimiento más triste que puede ocurrir en este mundo; no obstante, la frecuencia de estos sacrificios no es aquí tan extraño como pudiera parecerlo a primera vista. Una muchacha que nada sabe del mundo, que, como sucede a cada paso, no encuentra en su hogar ni diversiones ni enseñanzas; que no conoce más sociedad que la de su casa; que desde su infancia está bajo el dominio de su confesor, y cree, a pie juntillas, que si entra al convento se asegura la gloria; a más de que en él le esperan muchas compañeras de sus

¹²⁵ Frances Erskine Inglis de Calderón de la Barca, Marquesa de Calderón de la Barca, vivió en México desde 1839 hasta enero de 1842. El marido, don Ángel Calderón de la Barca, fue primer ministro plenipotenciario de España en México (Calderón de la Barca, 1970: VII). Sus descripciones de las ceremonias de profesión revelan la semejanza con las de la época novohispana.

mismos años, y las monjas antiguas la colmarán de alabanzas y de mimos, no es de admirar que, después de todo, consienta en asegurar su salvación tan fáciles términos.

Antes de profesar, las novicias solicitaban la autorización a la figura competente (como un prelado o un provisor) para «otorgar su testamento y renuncia de bienes» (Cervantes, 1949: 15),¹²⁶ por lo tanto en caso de herencia, ésta pasaba automáticamente al convento (Rodríguez Álvarez, 2009: 162).

La *Solicitud de Juana Inés de la Cruz, novicia del convento de San Jerónimo, para otorgar su testamento y renuncia de bienes* fecha el 15 de febrero de 1669; mientras que el 20 del mismo mes, se le concedió «licencia para que pueda hacer y otorgar su testamento ante cualquier Escribano Público o Real de esta ciudad, y disponer de todos sus bienes y acciones y futuras sucesiones» (Cervantes, 1949: 15); por lo tanto, tres días más tarde presentó su *Testamento y renuncia de bienes*. Sin embargo, según el documento notarial *Memorial y licencia para llevar a cabo el orden de hábito de bendición*, parece ser que su ingreso al convento de San Jerónimo tuvo lugar más de un año antes de cuanto indicado, es decir el 8 de febrero de 1668.¹²⁷

En su testamento, Juana Inés menciona temas esenciales que precisan su nueva condición de religiosa y que determinan su pasaje desde una mujer del siglo (viva y miembro activo de la sociedad virreinal) a una monja que asiste a su propio funeral: su ascendencia familiar («hija legítima de don Pedro de Asbaje y Vargas (...) y de doña Isabel Ramírez») y su cambio de nombre, así como la concepción de la vida (caracterizada por su brevedad al ser rebosante de peligros) y de la muerte en la segunda mitad del siglo XVII;¹²⁸ sus voluntades en materia de sepultura («quiero ser sepultada en la parte y lugar que se acostumbra sepultar a las religiosas profesas, que lo han sido de este dicho convento»),¹²⁹ (Cervantes, 1949: 16).

Al profesar, la novicia moría para el mundo dejando de pertenecer a su grupo originario (su familia y la sociedad virreinal) para así pasarse a su nueva comunidad conventual, enviudaba al tomar los votos y volvía a morir físicamente. En una ceremonia en la que «El canto de Epitalamio era castísimo», la profesión de votos o la muerte en vida de

¹²⁶ Tomado de la solicitud de Juana Inés para otorgar su testamento.

¹²⁷ Documento localizado en el Archivo General de Notarías (Ciudad de México; Fondo Antiguo, Escribano Real José de Anaya, n. 6, vol. 13, 1667, ff. 20-22 (Soriano Vallés, 2011: 433 s.; en: Schmidhuber de la Mora, 2012: 33, y n. 41). Schmidhuber de la Mora (2012: 33) precisa que «el 8 de cada mes estaba dedicado a la Inmaculada Concepción, advocación mariana que fue tan apreciada por las monjas jerónimas».

¹²⁸ «(...) considerando la brevedad de esta vida; cuán llena está de trabajos y peligros; y que la honra del mundo es breve, mudable y perecedera, y sus planes falsos, y transitoria su bienaventuranza; y que todos los que pasan su carrera y mar tempestuoso, es con muchos riesgos y peligros y, finalmente, que van más seguros los que van mirando el norte de la religión, que asegura más la llegada a tomar puerto de salvación» (Cervantes, 1949: 16).

¹²⁹ Ref. al coro bajo.

una novicia, «suponía su nacimiento a un mundo de ficciones; su carne, en lugar de abrirse y florecer, quedaba clausurada» (Benítez, 2013: 24). La firma en el *Libro de Profesiones* sellaba una nueva vida y un cambio de nombre. En el *Testamento y renuncia de bienes de Juana Inés de la Cruz, novicia del convento de San Jerónimo. 23 de febrero de 1669*, se advierte claramente esta metamorfosis: «yo, Juana Inés de la Cruz, novicia de este convento de mi Padre San Jerónimo, que en el siglo me llamaba doña Juana Ramírez de Asbaje (...)» (Cervantes, 1949: 16). Al día siguiente registraría su toma de hábito (profesión número 251)¹³⁰ prometiendo seguir para siempre los votos y las reglas de la orden jerónima.

Benítez culpa de todas esas clausuras sumisas y sufridas a la excesiva obediencia de quien se podría llamar una «novicia cadáver», así como, parcial y posiblemente, a una sumisión filial femenina en la que toda mujer estaba sujeta al arbitrio de una figura masculina. La humildad y la responsabilidad prevalecían entonces sobre el orgullo y la realización de una boda real y concreta: «Ella pagaba el crimen cometido por un hombre llamado Adán» y «el convite del Amado se transformaba en un lecho duro y en una celda fría y desierta. (...) El concierto barroco había terminado» (Benítez, 2013: 24). Refiriéndose de manera particular a la ceremonia de profesión de Juana Inés, Benítez sintetiza así la esencia y las consecuencias de ese momento (2013: 23):

Lo que (...) se ha celebrado, según las palabras del padre Núñez, “es la festiva pompa de su nupcial muerte y su natalicio entierro”, expresión de las metamorfosis sagradas que experimentaban miles hombres y abarcan su futuro destino: Juana Inés ha muerto para el mundo, ha cambiado su nombre y ha clausurado su cuerpo a fin de desposarse con Cristo y ella misma protagoniza su nacimiento a una nueva vida y celebra su presente estado y su entierro definitivo.

Tan sólo dos años antes de morir se asiste a la metamorfosis de Juana Inés, marcada por el abandono definitivo de sus estudios, la venta de su biblioteca,¹³¹ de esos libros que reconoció como sus mismos maestros (*Respuesta...*, JIC, 2012: 447), y contrastada por lo que aparentó ser una devoción religiosa más profunda.¹³² Esta transformación queda manifiesta cuando el 8 de febrero de 1694 (poco más de un año antes de fallecer), Juana Inés firmó con

¹³⁰ Tras la firma de Juana Inés, sigue la de la priora sor María de San Miguel y «Dios me haga santa», que según Schmidhuber de la Mora (2012: 32) fue escrito «posteriormente, ya que la priora no había firmado cuando sor Juana puso su firma, y este ruego está inmediatamente abajo».

¹³¹ Soriano afirma que la venta de los libros de Juana Inés fue a cargo del padre José Lombeida, cuyas ganancias el arzobispo Aguiar y Seixas las destinaria a obras de caridad.

¹³² Según Oviedo, a pesar de que Núñez de Miranda no fuera más el confesor de Juana Inés, éste siguió encomiando a «Dios á su espiritual hija; y sin duda fue efecto de sus misas, y oraciones la admirable mudanza de la Madre Juana dos años antes de su muerte. Porque movida de el Cielo, y avergonzada de si misma por no aver correspondido con la fidelidad que debiera á las mercedes divinas, embió a llamar a su antiguo Padre á quien veneraba» (1702: 136).

su misma sangre la ratificación de su profesión y la reiteración de sus votos (*Libro de profesiones*).¹³³ Única monja en ratificar y solamente durante esta ocasión, fue también la única que usó su sangre como tinta. Perforarse la piel y cortarse para así sigilar un documento con la propia sangre, implica un pacto sagrado (o profano)¹³⁴ y un juramento eterno.

Unos días más tarde, el 17 de febrero, vota, jura, afirma, promete y ratifica¹³⁵ su devoción a la Virgen a través de la *Docta explicación del misterio, y voto que hizo de defender la Purísima Concepción de Nuestra Señora, la Madre Juana Inés de la Cruz*. En el mismo folio del *Libro de profesiones* (Schmidhuber de la Mora, 2012: 34), aparece un breve texto en el que Juana Inés especificó que «Aquí arriba se ha de notar el día de mi muerte, mes y año» (JIC, 2012: 523), voluntad que fue efectivamente cumplida: «Murió a diez y siete de abril del año de 1695 la madre Juana Inés de la Cruz» (JIC, 2012: 672, n. 413).

El 5 de marzo de 1694, reiterando sus votos, firmó la *Protesta que, rubricada con su sangre, hizo de su fe y amor a Dios la Madre Juana Inés de la Cruz al tiempo de abandonar los estudios humanos para proseguir, desembarazada de este afecto, en el camino de la perfección*. Siguió otro documento caracterizado por un estilo impersonal (Buxó, 2006a: 81)¹³⁶ y un lenguaje jurídico, es decir la *Petición, que en forma causídica presenta al tribunal divino la Madre Juana Inés de la Cruz, por impetrar perdón de sus culpas*. A pesar de no tener fecha, revela una condición espiritual que hace suponer que se trata ya de su última obra (JIC, 2012: 671; JIC, 1994: 529, t. II).

Finalmente, la muerte «física» de una monja¹³⁷ era un acontecimiento personal importante que representaba el apogeo de su vida religiosa y se podría afirmar incluso, la culminación de todas sus muertes. Finalmente se consumaba la unión mística con Cristo triunfando sobre todas las penas y las mortificaciones que solamente la habían acercado a este momento. Rituales bien definidos medían su bien morir, desde su agonía, hasta su fallecimiento y, por último, su funeral, tal y como se ha descrito anteriormente.¹³⁸

¹³³ «En fe de lo cual lo firmé en 8 de febrero de 1694 con mi sangre» (JIC, 2012: 522). Salceda añade que: «En los apuntes del Sr. Agreda, que copió González Obregón, se dice con relación a este documento: “La firma entera y todas estas últimas palabras, desde *ojalá* hasta *su hijo*, están realmente escritas con sangre; aunque está muy comido el color”» (JIC, 2012: 672, n. 412).

¹³⁴ Los pactos con el diablo se firman con sangre, lo hace Cipriano de Calderón de la Barca (*El mágico prodigioso*, 1637) y el Fausto de Goethe, hasta los rituales masones.

¹³⁵ Estos son los verbos empleados por la misma Juana Inés.

¹³⁶ Ref. a Paz (1982: 595).

¹³⁷ Al haber sido ya analizadas en las páginas anteriores, se ha decidido no tratar en este apartado las mortificaciones corporales así como la muerte propiamente física y limitarlas a los aspectos más relacionados con Juana Inés o algún rito religioso.

¹³⁸ Trabulse (1999) y Montero Alarcón (2008) describen detalladamente los rituales funerarios en los conventos novohispanos. *Regla...* (1702) lo trata en la «Constitución XXVI», mientras que en la «Constitución XXIII» se hace referencia al Oficio de Difuntos.

En la eventualidad de una enfermedad grave, la monja pedía la bendición de la priora para que la visitara el médico (Montero Alarcón, 2008: 122). Asimismo se ordenaba siempre que la enferma siguiera las instrucciones del médico así como Cristo se había entregado a sus torturadores. La enfermedad y los tratamientos prescritos representaban una prueba de obediencia y humildad, pues los remedios podían ser muy dolorosos.

Antes que perdiera los sentidos o falleciera repentinamente, se tenía que llamar al confesor para que la monja recibiera los santos sacramentos. Al recibir la comunión espiritual, algunas se desmayaban tras tener un éxtasis. Igualmente con una campanilla empleada para estos momentos, se avisaban a las otras hermanas para que asistieran a su muerte; si era de noche quedaban las pocas que habían sido elegidas para recomponer el cadáver, mientras que las demás esperaban su velación por la mañana. En esta ocasión, las monjas seguían una ceremonia específica: a la hora del Viático se encontraban en el coro bajo con las velas encendidas, y con la cruz y entonando cánticos que se dirigían hacia la celda de la moribunda, donde se colocaban las «Velas del Bien Morir» y el crucifijo en las manos (Montero Alarcón, 2008: 128-129). A continuación el sacerdote administraba la extremaunción acompañado por las monjas que iban rezando el salmo *Miserere* con el *Gloria Patri*. El cadáver no se tocaba por tres horas, tras las cuales se solía amortajar y vestir con el hábito. Al día siguiente, las honras fúnebres empezaban con el *Oficio de Difuntos de nueve lecciones* y en procesión, toda la comunidad religiosa acompañaba la salma hacia el coro bajo del convento; le colocaban la corona y el ramo de flores símbolo de una vida religiosa ejemplar, velas alrededor del féretro y almohadas para alzar la cabeza. Tras una misa conventual de réquiem, el sacerdote, sus ministros, el diácono y el subdiácono comenzaban las oraciones para pedir el perdón por los pecados de la difunta y su salvación. Seguía la inhumación acompañada por un cántico mientras el sacerdote bendecía la sepultura y, en algunos casos, por músicos. En la descripción de Montero Alarcón (2008: 130) se percibe la profusión de distintos ritos funerarios en los que cada persona tiene un rol preciso:

A continuación se entonaba la letanía y luego daba inicio el oficio litúrgico de difuntos, esto es, los maitines con su invitatorio, salmos, lecciones y responsos. Más tarde el sacerdote cantaba una oración y tras rociar el cuerpo tres veces con agua bendita, lo debía incensar también tres veces. Luego venía otra oración para pedir al señor que perdonara a la difunta y la condujera al cielo.

El cuerpo de aquella que había fallecido permanecía en este espacio durante tres días si había sido prelada o tenía fama de haber llevado una vida ejemplar, y por uno en el caso que no lo fuera. Durante estas horas la difunta y enflorada era acompañada por las religiosas de la comunidad, que se turnaban cada hora en grupos de tres durante el tiempo estipulado. Revestido con sus símbolos de victoria, el cadáver era colocado en el ataúd y

expuesto para veneración de la feligresía en el coro bajo del convento, donde se abrían las cortinas con el fin de que la población pudiera contemplar y rendir homenaje a la difunta.

Mientras tanto, la priora avisaba a la familia de la difunta y a los conventos con los que mantenían una hermandad espiritual con el propio, iniciaba el ciclo de oraciones y daba una plática espiritual a la comunidad religiosa. Igualmente, documentaba en el «Libro de inventarios» del convento los bienes de la difunta, para entregarlos a los parientes o al convento según lo escrito por la difunta en el testamento. Por último, tras las exequias fúnebres, la misma debía asegurarse de que todos los participantes así como los que cerraban la sepultura, salieran del convento.

En referencia a Juana Inés, la priora informaría a la sobrina sor Isabel María de San José, quien había profesado en el mismo convento. El mayordomo y colaborador mientras era contadora, don Mateo Ortiz de Torres, había sido el encargado de entregar a la priora «cincuenta pesos para que se le digan misas y los otros cincuenta pesos para los gastos del entierro» (Trabulse, 1996: 40). La ceremonia funeraria fue entonces celebrada por el canónigo Francisco de Aguilar, con la presencia de todo el cabildo eclesiástico (Trabulse, 1996: 39-40). No se tienen prácticamente datos sobre los rituales mortuorios y funerarios de Juana Inés, no obstante Castorena y Ursúa afirmó que Sigüenza y Góngora había escrito una oración fúnebre que lamentablemente se perdió.

La figura de Juana Inés con escasa vocación religiosa, decidida a hacerse monja para poder seguir estudiando y sobre cuya resolución ella misma escribió, se contrapone fuertemente a una Juana Inés devota, caritativa y fiel a su esposo Cristo, que así fue descrita posteriormente desde Calleja hasta otros críticos más recientes. Por consecuencia, la cuestión, según una parte de la crítica, es entender cómo fue posible que Juana Inés renunciara a sus estudios para escoger repentinamente la censura y la disciplina.¹³⁹ No es el propósito de esta investigación intentar siquiera profundizar dicho tema, pero representa sin duda un punto clave para descifrar sus últimos años de vida y, por consecuencia, su muerte.

En distintas ocasiones, Juana Inés alude a Hypatia de Alejandría,¹⁴⁰ asesinada por mano de un grupo de cristianos. Ambas eran conscientes de los peligros que tendrían que

¹³⁹ En referencia al abandono de sus estudios y a su transformación radical poco antes de morir, José Pascual Buxó (2006a: 43 ss.) contrapone una crítica que se ha apoyado en un pensamiento más bien católico proclamando su santidad (Menéndez y Pelayo, Amado Nervo, el padre Méndez Plancarte, Fernández MacGrégor, Alfonso Junco, Gabriela Mistral), a una laica que contrariamente, ha buscado razones reales y concretas, ajenas a una repentina vocación divina (Salceda, Dorothy Schons, Octavio Paz, Dario Puccini). Sin embargo, éstas no quieren ser las páginas de otra polémica más sobre su probable o improbable vocación religiosa; considerando además la imposibilidad de alcanzar una respuesta contundente.

¹⁴⁰ Filósofa, matemática y astróloga griega (siglos IV-V).

afrontar para poder seguir estudiando y escribiendo. Si por un lado Juana Inés consiguió el apoyo de distintos personajes (los virreyes, entre otros),¹⁴¹ por el otro recibió sin duda presiones a lo largo de su vida, para que se dedicara más bien a cuestiones de carácter religioso. Siendo miembro de la sociedad novohispana basada en reglas y limitaciones intransigentes, Juana Inés tendría con cierta probabilidad, como sugiere Buxó (2006a: 86), una «crisis espiritual que la llevaría –como a Santa Paula– a buscar con la muerte la sublimación del conflicto» entre ser mujer, estudiosa y monja.

Juana Inés no murió asesinada, pero forzar (aunque sea por medio de una amenaza silenciosa, escondida y constante como la de la Inquisición) a un intelectual a desprenderse de su biblioteca¹⁴² y de sus estudios, ¿no es acaso aniquilarla, llevarla a una muerte prematura, y tal vez buscada o deseada? Mattalia (2003: 107) evidencia la importancia de «interpretar ese silencio final (...) como un ejercicio de lucidez; como una elección, determinada por el hostil contexto, pero también contenida y atravesada en su experiencia literaria» y entonces se pregunta: «¿Qué saber, no reconocido, negado socialmente, perfilaría esta posible elección del silencio?». Si Bellini (1964 y 1987; en: Mattalia, 2003: 107) hace hincapié en un silencio causado posiblemente por la imposibilidad de alcanzar un saber total, por otro lado, Paz (1951; en: Mattalia, 2003: 107), en la necesidad de interpretar ese silencio final para entender su vida y su obra, insiste en que «el callar es significativo» y finalmente se pregunta: «¿Qué es lo que nos callan los últimos años de Sor Juana? Y eso que se calla, ¿pertenece al reino del silencio, esto es, de lo indecible, o al del callar, que habla por alusiones y signos?».

Ese silencio y ese desenlace abrupto en la vida de Juana Inés, así como su firma con sangre o lo que algunos consideran una improvisada inspiración divina han de ser interpretados sin duda alguna, no obstante sin pruebas científicas aptas para corroborar dicha idea y así entender el último período de la autora, la teoría de una «muerte buscada» se ancla momentáneamente en una hipótesis que se espera poder ratificar o negar con el descubrimiento de más documentos pertenecientes a Juana Inés.

En este camino entre las muertes novohispanas ejemplificadas por las múltiples defunciones de Juana Inés el estudioso se ve obligado a considerar igual y necesariamente

¹⁴¹ Oviedo incluye el mismo obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz. Al tratar la cuestión, se refiere de particular manera, a las indicaciones que Juana Inés parece haber recibido para dedicarse más a su vida de monja que a sus estudios (Oviedo, 1702: 135). A pesar de que, según Oviedo, «se han engañado muchos, persuadidos, a que el Padre Antonio le prohibía a la Madre Juana el ejercicio decente de la Poesía (...)», Núñez de Miranda, «temiendo también que el afecto á los estudios por demasiado no declinase al extremo de vicioso, y le robase el tiempo que el estado tanto de la Religion pide de derecho para las distribuciones Religiosas, y exercicio de la oracion, le aconsejaba con las mejores razones que podia (...)».

¹⁴² Buxó (2011), refiriéndose a Paz, escribe que «en más de una ocasión el arzobispo obligaba a otras personas para que se deshicieran de sus bienes en favor de sus afanes limosneros».

ciertas muertes más bien simbólicas propias de la sociedad novohispana, no tanto como monja cuanto como mujer que testimoniaría con su obra las distintas versiones del acto de morir, incluidas las menos heterodoxas desde el punto de vista religioso.

2.3. *Muerte Cultural*

La muerte física y la muerte religiosa, que implican un cadáver y un sistema escatológico basados en principios teleológicos, están íntimamente vinculadas a un determinado grupo sociocultural. Leyes, costumbres, creencias u ordenanzas codifican y justifican comportamientos y símbolos (como el uso de la calavera en el arte o en la pastelería, ciertas festividades cuales los días de muertos, y el cuerpo femenino como efigie fúnebre y encarcelamiento psicofísico perpetuo). Si la primera y la segunda muerte analizadas previamente suponen la intercesión respectivamente de una autoridad civil y una espiritual, la tercera se enmarca en una dimensión más bien simbólica, en la que pueden participar ambos poderes, en múltiples modalidades y espacios sociales heterogéneos. Por fin, se habla de «muerte verdadera (...) cuando socialmente se le reconoce», es decir cuando la autoridad competente certifica la defunción del individuo, las causas, las circunstancias, el lugar, los medios y las maneras (en particular en casos de muerte violenta) y, por ende, intervienen actores sociales precisos que se preocupan por su viaje al más allá (sacerdote), organizan la ceremonia fúnebre o entierran al difunto, entre otras (Thomas, 2015: 61-62). Para resumir, retomando las mismas palabras de Thomas (1983: 63), «certificado de defunción y permiso de inhumar consagran oficialmente la “muerte socialmente reconocida”, así como el cementerio y la tumba ratifican después de los funerales la muerte biológica”». Tratándose de un discurso siempre vigente y válido inclusive para la antropología forense y los casos modernos de desaparición forzada en todo el territorio mexicano y latinoamericano, la muerte en la Nueva España se ordenaba y se decretaba. No obstante, la defunción con además la presencia del cadáver no siempre coincidía con su reconocimiento social, como en el caso de las culpas que los parientes del difunto podían heredar.

Concretamente, la Conquista determinó por un lado la muerte de las culturas mesoamericanas y, por el otro, el asentamiento de un nuevo sistema de muerte cultural (el español), fundamentado en una ideología, una escatología y relaciones con la misma que, a lo largo de la época virreinal, se englobaron con las prehispánicas. Si los mitos y los ritos representan entonces los vehículos para alcanzar u obtener algo, la incógnita es entender cuáles eran las razones, las condiciones y los medios empleados que llevaron al hombre novohispano a actos ciertamente extremos, sea dentro de la esfera psíquica que física, puesto que «el etnocidio no es el simple hecho de la agresividad humana» (Jaulin, 1970: 408; en: Thomas, 1983: 71), sino que la negación del otro está relacionada con un sistema social y, como recuerda Jaulin (1983: 71), «ella puede hacerse con toda gentileza, como mil

misioneros lo han demostrado, cuyas artimañas han sido complementarias de las diversas formas de esta negación».

Se trata evidentemente de un proceso complejo que conllevaba sin duda no sólo una muerte cultural y también una social, puesto que los sujetos ajenos al sistema dominante se discriminaban, se olvidaban o el sistema mismo los intentaba destruir cancelando sus prácticas culturales o su trascendencia social. Si matar no presupone necesariamente una muerte biológica, la negación de un individuo o un grupo según Thomas (1983: 71-72):

No es (...) negarse a ver en él a un prójimo, ni siquiera a un semejante; es también y sobre todo: o bien *ignorarlo*, tachándolo como si no existiera (lo que se podría denominar “conducta de transparencia o de abandono”); o bien *reducirlo a la condición de objeto* – cosa o animal– que se utiliza (esclavo, proletario explotado, objeto de disfrute sexual); o bien *destruirlo* (de ahí la persecución agresiva del otro en el erotismo sádico, la supresión fría del otro porque “molesta”); o bien *asimilarlo*, es decir permitir que se eleve a nuestro nivel, “convertirlo” para darnos buena conciencia. Cualquiera que sea la táctica, o la estrategia, estamos en presencia de un número limitado de procedimientos. Con el fin de explotar mejor al otro (arrebatarle sus tierras, utilizar bajo costo su fuerza de trabajo, si es posible gozar de sus mujeres), basta negarle el título de hombre y rehusarle el derecho a parecerse a nosotros: porque permitirle a un indio que sobreviva y que viva libremente, sería reconocerle implícitamente a alguien como nosotros el derecho a ser como nosotros y admitir por ello que nosotros no somos el prototipo de lo humano.

Esta condición asimétrica entre los órganos de gobierno (políticos y religiosos) de la colonia y los «otros» produce una batalla constante y totalitaria en la que los sojuzgados personifican «un reproche viviente de nuestra conducta sado-destructora»: matarlos, por lo tanto, «equivale a dejar de ver un destructor en su verdugo que somos nosotros, para ver en nosotros, única e hipócritamente, al heraldo de la (pretendida) Civilización” (Thomas, 1983: 72). Este estado de sumisión provoca la incapacidad, por parte del conquistado, a construirse su propia realidad, su sociedad y sus rituales; al contrario, la imposición de leyes y normas culturales no autoriza de ninguna manera la participación del sujeto colonizado dentro del espacio social del virreinato, volviéndose entonces un actor social pasivo, concedor de las costumbres sociales vigentes en la colonia pero reducido a un objeto maniobrable. Efectivamente, como recuerda Mendoza Luján (2007: 23-24), el cadáver no implica la muerte de la existencia y la exclusión de una sociedad-cultura implica una muerte socio-cultural.

Para una mayor distinción, es posible diferenciar la sociedad imperante de los colonizadores primeramente y de los criollos en un segundo momento, en contraposición con una parte de los sujetos coloniales excluidos, es decir de múltiples microcosmos socioculturales (poblaciones indígenas, curanderos, alumbrados, entre otros) afincados en la realidad novohispana que, parcial o completamente, no reconocían las modalidades, los ritos,

la simbología, el lenguaje ni la concepción de la muerte según los preceptos católicos y españoles, lo que por consiguiente determinaba su exclusión.

Brujas, hechiceras, prostitutas, mujeres que tan sólo contestaban a ofensas y maltratos, e incluso algunas monjas como la misma Juana Inés, se veían alejadas, acusadas, encerradas, torturadas o matadas. El cuerpo femenino se transformaba entonces en un vehículo comunicativo que entrañaba una metamorfosis establecida: para las esposas significaba procreación y sucesión (sobre todo en el caso de las familias nobles); para las prostitutas representaba una fuente económica; mientras que para las monjas era un medio de beatificación y perfección religiosa. En cualquier caso, la mujer novohispana se veía excluida del sistema dominante (colonial, católico y machista). El ideal de modelo femenino y sus expectativas según la clase social eran constantemente susceptibles a los cánones de la sociedad y, más bien, al grupo autoritario, pero siempre sin duda, se requería abnegación, espiritualidad, sumisión y obediencia absoluta. Finalmente, «la exclusión y el rechazo social» equivalen a «una muerte en vida» (Márquez Morfín, 1994: 30), por lo que, a pesar de la mortandad que originó la colonia de la Nueva España, la mujer virreinal (indígena, española, criolla, negra, mestiza o mulata) afrontó las múltiples facetas de la muerte y logró, aunque de manera fuertemente limitada, estudiar, aprender labores de costura u otra actividad manual, y seguir manteniendo vivas sus tradiciones familiares y originales: a tal respecto y a pesar de las limitaciones sufridas, Juana Inés representa un modelo de referencia.

En este contexto social, ciertos espacios de la colonia se transformaban simbólicamente en lugares sacrificiales, en antecámaras de la muerte (Kirk, 2009a: 156). Al igual que la celda de un condenado, la de una monja, ¿no era acaso una forma de prisión conventual en la que la religiosa entregaba su vida de individuo y mujer? De hecho, Núñez de Miranda consideraba el monasterio como un área restringida, una tumba en vida en la que las religiosas esperaban su muerte.

A pesar de la tripartición propuesta y presentada en la parte introductoria, para ilustrar la pluralidad de la muerte virreinal resulta patente e indudable que la muerte física, religiosa y cultural (así como otras más que se podrían sin duda estudiar) están vinculadas entre ellas, son interdependientes y son la consecuencia antropológica de una sociedad dada, en este caso la de la colonia de la Nueva España. Por ende, si las epidemias no representan simplemente enfermedades que atacan a una población en una determinada época causando un número significativo de muertos y si se considera que la Inquisición linda múltiples campos (como el religioso, el político, el físico o el cultural) así como las piras, rito funerario y representación

artística, entonces es posible afirmar que, en cualquier caso, el investigador se halla frente a un fenómeno social complejo.

Dentro de este discurso de creación y destrucción, invasión y aculturación, es necesario distinguir la «muerte cultural» en dos partes: «la muerte de las culturas» y «las representaciones de la muerte en la cultura». En la primera tipología, se incluyen todos esos casos en el que el grupo dominante aplastaba a otros grupos que no entraban dentro del sistema de creencias imperante, por lo que se delinearían microcosmos socioculturales; como por ejemplo los conquistadores españoles frente a las poblaciones mesoamericanas, o los hombres con respecto a las mujeres consideradas pecadoras, inferiores y rebeldes en oposición a las normas establecidas por la sociedad virreinal. Asimismo, se quiere destacar el papel de la mujer y el uso de su cuerpo en acontecimientos relacionados con la muerte en el período de la Conquista hasta el siglo XVII durante la colonia. Por otro lado, en la segunda tipología, el concepto de muerte en la cultura alude a las representaciones de la muerte en el arte (por ejemplo, en referencias a las características iconográficas de las exequias fúnebres o las piras funerarias de algunos personajes ilustres), en las festividades o posiblemente en la moda novohispana bajo la forma de accesorios femeninos. Se trata de expresiones y medios simbólicos que relevaban la trascendencia más bien social e institucionalizada que individual de la muerte y de los mismos difuntos dentro de la población colonial; perseguían el sosiego frente a las inquietudes del más allá a través de códigos de pertenencia; y por último, testimoniaban las consecuencias tangibles de la mentalidad y la concepción del morir novohispano. Entre otras, la calavera, de tradición sea prehispánica que medieval, así como otras representaciones perduraron hasta el día de hoy como una de las máximas expresiones del sincretismo colonial. Cabe señalar que, tomando en consideración la bibliografía ya existente sobre el dicho tema, se ha decidido abreviar esta segunda parte para dedicar más espacio a los aspectos menos tratados.

Esta subdivisión evidencia, por lo tanto, la necesidad por parte del estudioso de investigar sobre la finalidad de las prácticas y las disciplinas de la sociedad de la Nueva España (Thomas, 1983: 73), puesto que la muerte tiene existencia propia dentro de múltiples sectores sociales (comerciales, entre otros) ante y postmortem.

Por consiguiente, las ideologías, los rituales y las costumbres se vinculan sin duda a un discurso de muerte sociocultural en el que las múltiples formas de torturas y los intentos de supresión del otro aluden a la mentalidad vigente e imperante durante un determinado período histórico, en este caso el de la sociedad virreinal, en el que las contradicciones y los intentos de los conquistadores no siempre resultaron claros y nítidos para los conquistados.

Reglamentar la muerte a través de gestos, silencios, palabras o discursos significaba también seleccionar y aislar, determinar los que, por sus acciones y conductas, se recordarían en futuro o serían invocados, o los que, al contrario, serían olvidados. Se trata nuevamente de una desigualdad socio-tanática.

2.3.1. Muerte de las culturas

Si por «muerte cultural» se entiende la muerte y el consiguiente pasaje de un individuo de una cultura a otra (Mendoza Luján, 2007: 23) o su aislamiento, resulta entonces imprescindible, aunque muy brevemente, mencionar las guerras evangelizadoras perpetradas por los católicos en contra de los indios, en las que los primeros intentaron destruir y corregir sus creencias con los relativos instrumentos rituales. Considerada la abundante bibliografía sobre la temática se prefiere no profundizar la cuestión, sin embargo merece la pena citar el caso de los idólatras de Atzacapotzcalco, acusados formalmente el 19 de noviembre de 1538 de poseer objetos de sacrificio; proteger a los ídolos, sacrificar y ayunar por ellos (Greenleaf, 1992a: 72-74). En casa de los jefes que seguían practicando sus ceremonias tradicionales, se descubrieron ídolos como el de «Huichilobos» (Huitzilopochtli) con sangre en los labios. Los ayunos estaban destinados a Tezcatlipoca,¹⁴³ así como los inciensos que se quemaban una vez al día y dos por la noche, el copal y las tortillas que los hombres comían tras el ayuno. El 23 de noviembre de 1538 se les dieron cien azotes en el mercado, se les rapó y se les confiscaron sus propiedades; al día siguiente, se presentaron en la iglesia con coronas y velas en la mano, abjurando todos sus pecados (Greenleaf, 1992a: 73-74). Acto seguido, se quemaron los ídolos y los objetos sacrificiales y ceremoniales.

La erradicación, la sanción y la muerte de las culturas prehispánicas fue un proceso largo e incesante. La búsqueda de los ídolos siguió durante las décadas siguientes a estas primeras condenas con el propósito de cancelar los mitos y los ritos mesoamericanos, y así aculturar los indígenas. Retomando las palabras de López Austin (1994: 26) y como quedará claro en las loas de Juana Inés, lo que pasó fue una «incomprensión mutua» entre dos cosmovisiones: «la indiferencia del dominante hacia el pensamiento indígena, y la imposibilidad del indígena de participar del pensamiento dominante más allá de ciertos

¹⁴³ Tezcatlipoca, el «Señor del espejo humeante», era un dios proteiforme poseedor de muchos nombres y que Olivier (2004: 490) define, junto a Quetzalcóatl, como «el alfa y la omega de la mitología del México antiguo».

límites permitidos. La articulación de ambos tipos de cosmovisiones es estrecha; pero su congruencia es mínima».

Igualmente, la muerte de las culturas presupone la supresión (o por lo menos su intento) de un mito, un rito o una costumbre determinada, como pasó con los sacrificios humanos así como describe Juana Inés o con el pulque, bebida alcohólica cuyo uso por parte de los indígenas fue considerado, sobre todo por la Iglesia, un abuso y un exceso de particular manera durante las festividades, los sacrificios y las ceremonias religiosas. Tras el motín de 1692 provocado por la escasez de maíz y agravado, según las autoridades, por la presencia del pulque y de una «plebe propensa a la sensualidad, los hurtos y otros vicios» (Corcuera de Mancera, 1994: 197),¹⁴⁴ el virrey de Galve prohibió (1692-1697) el uso y la venta de la bebida, el cierre de las pulquerías, así como su introducción a la Ciudad de México hasta cinco leguas (Corcuera de Mancera, 1994: 197). El uso o abuso del pulque había sido previamente condenado por los españoles en el siglo XVI, puesto que según los mismos las raíces con las que se producía dicha bebida embriagaban y enloquecían a los indígenas hasta que «revientan o mueren, de lo que se siguen grandes daños, además de los delitos y pecados que cometen» (Robles, 1570; en: Corcuera de Mancera, 1994: 207, n. 13). Asimismo, su exceso provocaba la disminución del número de indios trabajadores que además desatendían a sus deberes religiosos (como ir a misa, aprender las oraciones y gastarse el dinero ahorrado o destinado a la limosna). Por el contrario, no hay que olvidar que en la sociedad colonial la ingesta de vino era habitual, por lo que algunos justificaron esta costumbre española evidenciando que su uso dependía de la moderación personal.

Si la muerte representa entonces una de las máximas manifestaciones culturales, lo son de la misma manera las motivaciones primarias de las penas, los castigos y las represiones psicofísicas puestas en acto para aniquilar la mente y el cuerpo de un individuo hasta alcanzar los propósitos del torturador. Se habla, por consiguiente, de costumbres culturales arraigadas en la mentalidad de una población dada y consideradas parte de un contexto socio-histórico preciso, por lo tanto vistas como un fenómeno normal y cotidiano. Dentro de este marco, se halla siempre un grupo particular de actores sociales que promueven y ejecutan la lesión del individuo.

A pesar de haber tratado las torturas y los castigos infligidos por la Inquisición en el apartado dedicado a la muerte física, en este se quiere evidenciar el control sociocultural que

¹⁴⁴ Véase el capítulo IX «Cuando el pulque se vuelve un problema social» y, de particular manera, el apartado «Un domingo con poco maíz y mucho pulque; el motín de 1692» (Corcuera de Mancera, 1994: 195-231; 196-205).

ejercía el tribunal del Santo Oficio dentro del Virreinato, sobre todo en materia de difusión y publicaciones literarias, además de prohibiciones de prácticas culturales (como la curandería y la hechicería). En efecto, sus objetivos no se focalizaron sólo y exclusivamente en materia religiosa, sino que se extendieron a cualquier sujeto civil de la colonia que mantenía una conducta en oposición a las normas y los credos vigentes. Por ende, el Tribunal del Santo Oficio¹⁴⁵ representaba uno de los paradigmas novohispanos más emblemáticos de un sistema de suplicio y muerte ordenado: en este ambiente se hallaba un microcosmos de personajes «de la muerte» destinados a juzgar, condenar, provocar lesiones corporales o matar. Al igual que las de una monja, las celdas y las cámaras de tortura del tribunal simbolizaban respectivamente la antesala y la sala misma de la muerte, donde tras la muerte cultural, seguía la física y, por último, la social. Si no se moría por los tormentos corporales, se fallecía por las condiciones higiénicas y arquitectónicas de las cárceles: en tiempo de lluvias se inundaban, los rígidos inviernos las volvían inhabitables, algunos presos al no tener cama dormían en las tarimas y su ropa estaba podrida (de la Maza, 1951: 27).

En este caso y, más específicamente, en el palacio inquisitorial, en la prisión, en la cámara de tortura o en un juicio, se encontrarían el inquisidor, el torturador, el médico y el boticario, el juez, los abogados, el fiscal, el secretario, el notario, los alguaciles,¹⁴⁶ los alcaides,¹⁴⁷ los comisarios,¹⁴⁸ los familiares,¹⁴⁹ los testigos, el calificador,¹⁵⁰ los consultores¹⁵¹ o el verdugo, entre otros,¹⁵² personajes que según su profesión, usarían instrumentos y

¹⁴⁵ El tribunal del Santo Oficio se estableció en la Nueva España en 1571, por medio de la cédula real expedida por Felipe II el 25 de enero de 1569 (en la que además creaba otro tribunal en Perú), y funcionó hasta 1820. Rodríguez Delgado (2000: 13) distingue igualmente dos fases previas a la propia institución: I. «el periodo Monástico, representado por los frailes evangelizadores» (1522 -1532); y II. el periodo Episcopal, es decir la etapa en la que los obispos se encargaron «de mantener el orden establecido, siendo la figura más sobresaliente (...) el obispo fray Juan de Zumárraga» (1535-1571).

¹⁴⁶ Detenían a los acusados y confiscaban sus bienes.

¹⁴⁷ Guardias de las cárceles (de la Maza, 1951: 26).

¹⁴⁸ Los comisarios eran «representantes del Tribunal en la provincia» que «tenían por misión proceder a la lectura de los edictos de fe, realizar visitas de distrito y recibir las denuncias y las testificaciones» (Alberro, 1988: 50).

¹⁴⁹ Los familiares eran oficiales del tribunal y cubrían un vasto territorio desde la Nueva España hasta América Central y Filipinas. Asimismo, «acompañaban a los grupos españoles y mestizos», mientras que los comisarios «correspondían a la red eclesiástica establecida» ya que eran «regulares o seculares que desempeñaban otras funciones aparte de las que les encomendaba el Tribunal» (Alberro, 1988: 53). De la Maza (1951: 25) especifica además que prestaban servicio espontáneamente, era un cargo que implicaba privilegios y entre sus funciones se hallaban la del espionaje y «la decorativa presencia en los autos de fe en el caso de los grandes señores».

¹⁵⁰ Según la definición de Alberro (1988: 61), los calificadores, procedentes del clero regular, eran «teólogos encargados de “censurar los dichos y hechos de un proceso”, ayudando así a los inquisidores a dictar sentencia». Por otro lado, de la Maza (1951: 24) añade que «examinaban las pruebas documentales del acusado y censuraban libros, manuscritos, pinturas y todo objeto que pudiera ser sospechoso contra la fe».

¹⁵¹ Los consultores daban su opinión durante el proceso y al momento de dictar la sentencia final. Eran «doctores o licenciados, esencialmente laicos, y desempeñaban funciones públicas»; se trataba de magistrados, funcionarios o eclesiásticos que representaban los intereses de la Corona (Alberro, 1988: 63).

¹⁵² Se encontraban otros auxiliares como intérpretes o barberos.

técnicas de tortura (como el agua, el potro,¹⁵³ el brasero o la plancha caliente) o medios secundarios como amenazas. Cada actor social tenía un perfil particular; por ejemplo, en el caso de los inquisidores coloniales, se trataba más bien de burócratas y letrados que tenían carreras universitarias (procedentes sobre todo de Salamanca, Osuna, Sevilla, Granada, Córdoba, Lima y México)¹⁵⁴ y que la migración hacia la Nueva España se justificaba por «la juventud o la mediocridad de un curriculum insignificante, la falta de porvenir en la metrópoli y en Italia, una pesada familia que mantener, el deseo de fortuna o promoción rápida y relativamente fácil» (Alberro, 1988: 31). La inmoralidad, la incompetencia y la excesiva ambición de estos eclesiásticos se hace patente en las palabras de Medina, quien los definió «sujetos (...) menores y sin ejercicio alguno» que «hallan a quien imitar en inteligencias torcidas» (Alberro, 1988: 33).¹⁵⁵

Si entonces, en la Edad Media se solía descuartizar y mutilar a cualquier preso incluso por delitos menores, tras la conquista de las nuevas tierras la situación permaneció similar, ya que el cardenal e inquisidor español Cisneros (1517) dio poder para inquirir a todos los obispos novohispanos (Antín, 1973: 71). Comenzó entonces un ciclo perenne de procesos contra casos de herejía, idolatría y brujería, entre otros, así como rígidos controles de censura. La persecución, la tortura y la muerte eran tareas desarrolladas cuotidianamente en la colonia y que se perseguían con rigor inclusive tras el fallecimiento de un individuo. Se comprende entonces el pensamiento de Thomas, según el cual no había una muerte completa y total sin la muerte social. En contexto novohispano, la defunción para la Inquisición no implicaba el archivado del caso cuya culpa, al contrario, recaía sobre los familiares en vida. El tribunal nombraba entonces un defensor para el difunto y en la eventualidad de una acusación por herejía, sus restos óseos se desenterraban y se quemaban. Por consiguiente, si por un lado parece ser que estos rituales de tortura física tuvieran como finalidad el control social, así como el castigo y la muerte de una persona en particular, por otro, los difuntos no quedaban exentos de la máquina procesual del Santo Oficio: como en 1635 cuando se presentaron testigos que depusieron «contra Ana Fernández (...) contra su memoria y fama» (vol. 382, exp. 4, sin ff.; en: Rodríguez Delgado, 2000: 130).

En el marco de la sociedad virreinal y, en particular, en el sistema inquisitivo, cabe destacar el papel de la mujer novohispana, cualquiera que fuese su ocupación, sea en la vida

¹⁵³ Entre una de las torturas más empleadas, el potro consistía en atar al preso «a un bastidor con cuerdas pasadas en torno al cuerpo y las extremidades, el verdugo iba apretándolas mediante vueltas, con cada vuelta, las cuerdas mordían la carne de la víctima» (Rodríguez Delgado, 2013: 133, n. 74).

¹⁵⁴ Alberro (1988: 31) especifica además que poseían el título de doctor o licenciado.

¹⁵⁵ Sobre la incompetencia de los inquisidores, el estado de las cárceles, las condiciones así como el trato hacia los reos, véase el capítulo «La institución: los hombres» en Alberro (1988: 30-68).

que en la muerte cuyo rol e inteligencia, fuera criolla, india o mulata, resaltó Juana Inés. A tal propósito, Rodríguez Delgado (2000: 15) recuerda las palabras de Josefina Muriel (1982:41): «ellas eran complemento indispensable y activo en la vida del hombre y de la sociedad, eran parte de sus vidas, las muestran educadoras, compañeras, consejeras, madres que les dan hijos, monjas que rezan por ellos». No obstante, al contrario de los hombres, las mujeres de la colonia vivían y morían entre constantes limitaciones, definidas socialmente por su estado civil (Alberro, 1988: 289). Por consiguiente, en una sociedad marcada por la opresión, no fueron excluidas tampoco del control masivo y de la persecución de la Inquisición, de sus torturas ni de sus condenas. Sus actividades y sus costumbres «Dentro de esa gama tan amplia en la cual se desempeñaba la mujer novohispana, (...) la encontramos infringiendo las normas establecidas por la Iglesia católica» (Rodríguez Delgado, 2000: 14). Se trataba de mujeres criollas; mulatas; negras; moriscas; mestizas; libres y esclavas; doncellas, solteras o viudas; gitanas; españolas; portuguesas o ladinas, procedentes sobre todo de un sector social rural, destinadas a ser condenadas a muerte tan sólo por una sospecha o una acusación sin fundamento.

A pesar de existir una bibliografía abundante sobre el tema, resulta igualmente significativo presentar, aunque en forma breve, el caso de las condenas por brujería y hechicería durante la colonia, puesto que representan el compendio ejemplar de todas las muertes: se trataba ante todo de actores sociales marginados con respecto a la sociedad virreinal, excluidos por sus costumbres rituales en las que empleaban elementos considerados mágico-religiosos como la sangre, los huesos u otras partes anatómicas de un cadáver (muerte cultural); sus creencias y sus prácticas paganas les valían la condena religiosa y, por lo tanto, un juicio inquisitorial (muerte religiosa) que desenlazaba en una pena de muerte por medio de hoguera o auto da fe, entre otros (muerte física).

Según la recopilación de Rodríguez Delgado (2000)¹⁵⁶ sobre los procesos inquisitoriales contra las mujeres novohispanas (siglos XVI-XVIII), así como las de otros estudiosos,¹⁵⁷ las condenas fueron sobre todo por hechicería y superstición; pero también por blasfemia; bigamia;¹⁵⁸ herejía; brujería; por ser judaizante o por transgredir los Sacramentos,

¹⁵⁶ Llevado a cabo en el ramo Inquisición del Archivo General de la Nación (Ciudad de México).

¹⁵⁷ Entre otros Alberro (1988), en particular el capítulo XXVI «La sociedad rural: delitos de magia y hechicería, Celaya, 1614» (Cuarta Parte, 283-323).

¹⁵⁸ Cuando no era ella, sino el marido en ser bigamo, se le acusaba inclusive si sabía que estaba contrayendo matrimonio con un hombre casado. En 1550 se acusó «Cristóbal de Rivera por bigamia y (...) su segunda esposa Elvira Pérez, por haberse casado con él sabiendo que no era libre» (vol. 91, exp. 3, 26 ff.; en: Rodríguez Delgado, 2000: 47), mientras que en 1572 hubo un proceso «contra Alonso de León y Peña, espadero, por bigamia y contra Beatriz Ruiz, su mujer, considerada como manceba por haberse casado con León, viviendo su primer marido y sabiendo que León era casado» (vol. 92, exp. 2, 187 ff.; en: Rodríguez Delgado, 2000: 47).

es decir comulgándose «dos o más veces» o «sin confesarse», abusando del ayuno, sacándose «la hostia de la boca» o sin «asistir a misa» (Rodríguez Delgado, 2000: 16).¹⁵⁹ La autora señala también esos delitos considerados menores, o sea: ser rebautizante; «proposiciones (heréticas, temerarias o escandalosas)»; «visiones y revelaciones» generalmente públicas de dios y del diablo; amancebamiento; idolatría; falso testimonio; cuestión de pesos; «infidencia, es decir, mujeres que ayudaron a la causa insurgente»; e incesto (Rodríguez Delgado, 2000: 16).

Asimismo, según una dialéctica de control incesante sobre cualquier discurso, se les condenaba «por ciertas palabras que» decían, como testimonia la «Denuncia contra Catalina de Torres, negra» (Rodríguez Delgado, 2000: 35); por «palabras mal sonantes»¹⁶⁰ o simplemente «malas palabras»; por ofender a las autoridades religiosas;¹⁶¹ por haber dicho «palabras de afrenta a hijos de un reconciliado»;¹⁶² por renegar; por revelar «el secreto de la Inquisición»¹⁶³ o por cualquier frase o expresión que pudieran representar una fuente de duda para una posible condena. De la misma manera, se les acusaba por hallarse en posesión de objetos destinados a la superstición;¹⁶⁴ por curar enfermedades o ser curandera; por usar amuletos; por adivinación a través de los rasgos de la mano, echando habas o granos de maíz; por ser brujas capaces de volar y transformarse en animales;¹⁶⁵ por tener relaciones con el diablo; porque se les encontraba en posesión de una reliquia, como en 1580, cuando «Pedro Álvarez de Saavedra recogió una reliquia a una mulata y la entregó al Santo Oficio» (vol. 89, exp. 25, 1 f.; en: Rodríguez Delgado, 2000: 47); o «por traer pintado el demonio en la espalda» (Rodríguez Alvarado, 2000: 79).¹⁶⁶

¹⁵⁹ Cabe mencionar que Rodríguez Delgado define este tipo de condena como una «inconformidad ante las normas establecidas por la Iglesia católica» (Rodríguez Delgado, 2000: 16).

¹⁶⁰ Proceso de 1570 contra Catalina Cordera (vol. 128, exp. 2, 125 ff.; en: Rodríguez Delgado, 2000: 52).

¹⁶¹ En 1615 en la Ciudad de México, se acusó a Ana de Aranda de «no querer presentar una estampa prohibida y decir que los inquisidores eran borrachos» (vol. 311, exp. 2-a, 13 ff.; en: Rodríguez Delgado, 2000: 96).

¹⁶² Proceso de 1586 «contra Juana de Santiago, viuda, sevillana» (vol. 139, exp. 28, 9 ff.; en: Rodríguez Delgado, 2000: 55).

¹⁶³ Acusación de 1626 contra María Luis (Tepeaca, Puebla), (vol. 356, exp. 56, f. 92; en: Rodríguez Delgado, 2000: 110).

¹⁶⁴ Acusación de 1588 (Manila, Filipinas) por parte «de doña Juana de Carbajal contra doña Ana de Monterrey, mujer del capitán Juan de Marón, por un anillo para supersticiones» (vol. 140, exp. 21, 1 f.; en: Rodríguez Delgado, 2000: 55). En 1626, en Taxco (Guerrero), se recogió un testimonio «contra Magdalena, negra libre, por tener una piedra que, según dice la negra, le da lo que le pide» (vol. 354, exp. 38, ff. 324-333; en: Rodríguez Delgado, 2000: 107).

¹⁶⁵ María de Valenzuela fue acusada de brujería por transformarse en paloma, volar de Sombrerete a Zacatecas; bailar con un cabrito y besarle el trasero (vol. 482, exp. 3, ff. 132-153; en: Rodríguez Delgado, 2000: 174).

¹⁶⁶ Es el caso de Francisca (1601; Tlalmanalco, Estado de México), (vol. 264, sin exp., ff. 295-304; en: Rodríguez Delgado, 2000: 79).

Las acusaciones de hechicería comprendían maleficios; el preparado y la entrega de polvos;¹⁶⁷ el uso de hongos e hierbas (inclusive el consumo de peyote); así como la preparación de bebedizos a base de «polvos de uñas, sesos de animales, huesos humanos, sangre menstrual» (Rodríguez Delgado, 2000: 16)¹⁶⁸ u otros ingredientes anatómicos. Brujería y hechicería están íntimamente conectadas con las fuerzas ocultas y el mundo sobrenatural, así como con la fecundidad y la maternidad, pues no sólo se les llamaba para favorecer un buen parto o porque parteras, sino que (Alberro, 1988: 303) ya «la bruja europea clásica está siempre relacionada con la idea de esterilidad experimentada en carne propia y luego propagada, en la medida de lo posible, al mundo que la rodea». Aunque se tratara de simples curaciones naturales, y no de pociones o ungüentos mágicos, las acusaciones (siguiendo la tradición europea) dotaban estas mujeres de poderes destructores y mortíferos capaces de causar desde enfermedades hasta el fallecimiento del elegido. Brujas que se reunían de noche en cementerios, arrancaban «dientes de difunto con la ayuda de tenazas» (Alberro, 1988: 316), hacían conjuros e invocaciones, firmaban pactos de sangre con el diablo, eran en realidad mujeres «en el límite de la sociedad», en un estado de «marginalización en cuanto a estatuto civil (una soltera, dos viudas), o por matrimonios con representantes poco lucidos» de la sociedad (Alberro, 1988: 307). Las consecuencias de estos chismes, injurias y acusaciones sin fundamento eran tan graves cuanto dañinos.

En su estudio sobre los delitos de magia y hechicería en Celaya (1614) llevado a cabo por Alberro (1988), la autora evidencia que estas mujeres se sentían «unánimemente despreciadas» y que la gente tenía «una opinión injuriosa de ellas»; por otro lado, no se mostraban «solidarias entre sí, (...) antes se denuncian unas a otras para desviar la culpabilidad y se calumnian» (1988: 308). Por lo tanto, en algunos casos, eran las mismas que alimentaban estas fantasías difundiendo cuentos para despertar el interés y el miedo de los demás, el respeto y el desprecio al mismo tiempo (Alberro, 1988: 314); hasta incluso algunas fueron acusadas inclusive de mentirosas. Buscaban un lugar protagónico en una sociedad que las excluía. Las penas fueron el secuestro de los bienes, la abjuración, la vergüenza pública, los azotes, la cárcel perpetua, la privación de oficios y cargos, los autos da fe o la relajación a

¹⁶⁷ El uso de hierbas o polvos dentro de la tradición de la hechicería indígena-novohispana tenía distintas finalidades, como la afrodisíaca o para evitar que el marido se acostara con otras mujeres.

¹⁶⁸ En 1630, se auto-acusa «Gerónima Verdugo por haber dado su menstro y unos polvos a su marido» (vol. 340, exp. 24, ff. 344-345; en: Rodríguez Delgado, 2000: 105); mientras que en 1626 se recogió la testificación «contra Isabel de Rojas por dar sesos de asno a su marido» (vol. 356, exp. 68, f. 103; en: Rodríguez Delgado, 2000: 111).

brazo secular,¹⁶⁹ entre otros. Entre las denuncias y los procesos llevados adelante por el tribunal de Zumárraga en la Nueva España,¹⁷⁰ se halla el de la partera Isabel Morales acusada de practicar conjuros diabólicos así como cirugías ilegales; junto a ella fue condenado a doscientos azotes en el mercado el indio Antón que le proporcionó los polvos (Greenleaf, 1992a: 137). Asimismo, Zumárraga procesó a Ana, curandera de Xochimilco, por practicar brujerías invocando al dios Tezcatlipoca¹⁷¹ y por otros servicios como, entre otros, echar la suerte con el maíz (1538); por ello fue condenada a ponerse la coraza escuchando misa con una vela en la mano, a cabalgar por la ciudad mientras un pregonero leía su sentencia y a cien azotes en la espalda desnuda (Greenleaf, 1992a: 74).

Cabe precisar que la Inquisición no excluía de sus persecuciones tampoco a las monjas (se explica por lo tanto la preocupación de Juana Inés por no querer tener problemas con el tribunal del Santo Oficio): en 1564 se llevó a cabo el proceso contra la profesa Francisca de la Asunción acusada de haber dicho «que una religiosa de su convento que se ahorcó no se había condenado» (vol. 5, exp. 4, 9 ff.; en: Rodríguez Delgado, 2000: 35); cuatro años más tarde fue la vez de Elena de la Cruz, profesa en el Convento de la Concepción de la Ciudad de México, por haber dicho «ciertas palabras (...) contra nuestra santa fe católica» (vol. 8, exp. 1, 112 ff.; en: Rodríguez Delgado, 2000: 36). Por otro lado, en 1595 el comisario de Puebla acusó a «una negra del convento de Santa Catalina, por haberse comulgado sin confesarse y no estar en ayunas» (vol. 240, exp. 52, ff. 204-205; en: Rodríguez Delgado, 2000: 69). Igualmente, las religiosas podían ser condenadas también por alumbradas, es decir «un visionario que pretendiendo haber llegado a un alto grado de perfección mística, se permite toda clase de libertades, especialmente en materia de conducta sexual» (Márquez, 1972: 209; en: Rodríguez Delgado, 2013: 15); por consecuencia, solían tener revelaciones, arrobos y visiones en lugares públicos (como un convento, una iglesia o plazas) para así ser vistas; poseían el don de la bilocación y el terapéutico, éste último desarrollado sobre todo por medio de plantas y hierbas

¹⁶⁹ La relajación a brazo secular era «cuando la rea era entregada a las autoridades civiles para su ejecución» (Delgado, 2000: 15).

¹⁷⁰ Greenleaf (1992a: 133) especifica que Zumárraga luchaba contra la hechicería y la superstición desde 1527, año en el que fue llamado por Carlos V para que investigara sobre tales fenómenos en la región de Pamplona.

¹⁷¹ Sahagún (2013, libro I, cap. III, 29-30) define al dios Tezcatlipoca como «otro Júpiter» y añade que «1.—El dios llamado *Texcatlipoca* era tenido por verdadero dios, e invisible, el cual andaba en todo lugar; en el cielo, en la tierra y en el infierno; y tenían que cuando andaba en la tierra movía guerras, enemistades y discordias, de donde resultaban muchas fatigas y desasosiegos.

2.—Decían que él mismo incitaba a unos contra otros para que tuviesen guerras y por esto le llamaban *Néoc Yáotl*, que quiere decir sembrador de guerras de ambas partes;

3.—y decían él sólo ser el que entendía en el regimiento del mundo, y que él sólo daba las prosperidades y riquezas, y que él sólo las quitaba cuando se le antojaba; daba riquezas, prosperidades y fama, y fortaleza y señoríos, y dignidades y honras, y las quitabas cuando se le antojaba;

4.—por esto le temían y reverenciaban, porque tenían que en su mano estaba el levantar y abatir, de la honra que se le hacía».

particularmente difundidas entre las poblaciones mesoamericanas, y que en algunos casos, eran alucinógenas; y la presencia del diablo (figura nota en el panorama religioso católico del Barroco), que torturaba con tentaciones, pensamientos heréticos, martirios y suplicios.

Entre 1686 y 1696 se dio a cabo el proceso contra Antonia de Ochoa, alias de Jesús, «criolla soltera, de unos treinta y cuatro años» que sabía «leer, escribir y» tenía «conocimientos bastantes extensos en materia de religión» (Alberro, 1988: 500).¹⁷² Denunciada el 10 de noviembre de 1686 por el médico don Antonio de Córdoba, fue acusada de leer los pensamientos ajenos, pronosticar «muertes y enfermedades, encuentra objetos extraviados, presenta llagas y principios de estigmatas, parece, al igual que» Teresa de Jesús, «del corazón “por amor de Dios” y experimenta naturalmente numerosos arrebatos –alrededor de unos cincuenta–, siempre públicos», así como «levantarse del suelo» (Alberro, 1988: 500-501). Tras ser condenada a la cárcel dos años más tarde, la acusada se presentó ante el tribunal (1695) y confesó ser una embustera, aunque involuntariamente. En efecto, contó que la gente no creía que sus dolores de estómago, el «mal de corazón» y los desmayos fueran problemas fisiológicos, sino más bien sobrenaturales (AGN, Inquisición, vol. 539, evp. 25, Relación de causa de Antonia de Ochoa: fs. 389 v. y 390; en: Alberro, 1988: 502). Por ello, la misma empieza fingiendo prácticas extraordinarias impulsada (Alberro, 1988: 502) por una «presión de un entorno social impregnado de una religiosidad en la que lo sobrenatural prevalece sobre lo natural y lo normal». Antonia de Ochoa fue evidentemente otro personaje más perseguidor de fama y vanidad, dentro de una sociedad y una cultura de ficciones basada en la credulidad, en un exceso de religiosidad que provocaba fácilmente la difusión de farsantes y en jueces (el tribunal o los mismos denunciantes) que decidían a quién se debía creer y a quién no. Por ende, si no se lograba explicar un acontecimiento normal, éste se transformaba en un prodigio sobrenatural que debía ser sometido a un proceso moral e inquisitorial. Era una sociedad hambrienta de una santidad selectiva.

Dentro de esta multitud heterogénea de acusaciones y condenas, hubo también procesos contra mujeres que, según el tribunal del Santo Oficio, practicaban rituales relacionados con el mundo de los muertos, como el ya citado desentierro y robo de restos óseos y de tierra para la práctica de hechicerías; la comunicación con los difuntos¹⁷³ o «para poder ver los huesos de los muertos que estaban enterrados», para cuyo fin «una vieja cuyo nombre no se dice (...) recetaba que se untaran en los ojos, lagañas de perro prieto» (vol. 309,

¹⁷² Véase el capítulo XXXIII, titulado «Antonia de Ochoa» (Alberro, 1988: 500-507).

¹⁷³ En 1599, Juan López de las Ruelas Loaysa denunció a Ana de Peralta «por decir que su espíritu se comunicó con Gregorio López» (vol. 252, sin exp., ff. 198-199; en: Rodríguez Delgado, 2000: 77).

exp. 3, sin ff.; en: Rodríguez Delgado, 2000: 95). La sangre, el cadáver y por ende, la muerte de un individuo o un animal tenían sin duda un significado trascendental: si se hacía sangrar la carne que se iba a comer (vol. 248, exp. 55, f. 174; en: Rodríguez Delgado, 2000: 75) o se practicaban sangrías para curar,¹⁷⁴ el uso de la sangre menstrual hacía parte de determinados rituales de brujería, como «las despachadas que, para retener al amante, le daban “menstruación con chocolate”» (Campos Moreno, 2001: 33). La sangre se empleaba también en los ritos de adivinación: Matiana Saldaña, para entender si un enfermo tenía un maleficio, hacía un corte en el brazo izquierdo del paciente y «sobre la sangre echaba “flor de ceniza”, según las formas que se dibujaban hacía el diagnóstico» (Quezada, 1989: 70-71). Mientras que los cuerpos de otros cadáveres (humanos y animales) se usaban como vehículo adivinatorio o como amuleto (por ejemplo, sapos muertos).¹⁷⁵

Igualmente, la iniciación del curandero podía tener lugar a través la muerte y la resurrección en las que adquiría sus capacidades de médico y partera.¹⁷⁶ En el siglo XVII, la española Petra de Torres confesó que había recibido el poder de curación durante la epidemia de matlazahuatl de 1662: tras subir al cielo, la Santísima Virgen María le habría ordenado curar a los enfermos y ocuparse de parturientas y paridas; mientras que la médica Francisca de Zumpahuacan declaró que (Quezada, 1989: 42):

Siendo niña se había muerto, y que había estado tres días difunta debajo del agua (en Zumpahuacan), y que allí había visto a todos sus parientes y que le habían dado la gracia de curar entregándole los instrumentos con que había de hacer sus curas, que era una aguja para picar las partes afectadas de la enfermedad, y una xícara, que es un vaso de media calabaza, para que allí adivinase y pronosticase las enfermedades de los dolientes, y el fin, que habían de tener, y luego había vuelto a la vida y por eso curaba.

Asimismo, la resistencia al fuego (cuyo simbolismo resulta significativo dentro de la tradición prehispánica y colonial) representaba otra vía de iniciación a la vida de curandera. Cuando Mariana Adad se halló frente a don Bartolomé de Rivillas que había sufrido un accidente, rezó y de este trance entendió que «el accidente estaba en el hueso sacro, mientras que la enfermedad se localizaba entre pecho y pulmón»; le aplicó unos ladrillos calientes

¹⁷⁴ A propósito del uso de las sangrías para curar, Quezada (1989: 92) recuerda el sincretismo de la tradición indígena y española durante el siglo XVII: para no incurrir en las condenas de la Inquisición y para buscar «la vigencia de sus prácticas dentro de los diferentes grupos sociales», entremezclaban los conocimientos herbolarios propios de la medicina indígena con las prácticas médicas y las creencias religiosas españolas (declaraban entonces haber recibido dichos poderes de algún santo o de un arcángel).

¹⁷⁵ Véase el testimonio contra Catalina de Anaya de 1626 (vol. 356, exp. 72, f. 107; en: Rodríguez Delgado, 2000: 111).

¹⁷⁶ Tras el período de aprendizaje, las cuatro variantes de iniciación comunes a las de otras culturas eran por medio de la enfermedad, un sueño, la muerte y la resurrección, y por resistencia al fuego (Quezada, 1989: 39).

causándole a la futura curandera ampollas que, sin embargo, no le dolían (Quezada, 1989: 43). Por otro lado, para curar hemorragias, heridas, enfermedades o llagas, se usaban los ensalmos (Campos Moreno, 2001: 33).¹⁷⁷

Se trataba entonces de intermediarias entre el mundo humano y divino y, por emplear medios católicos como agua bendita, ostias consagradas u oraciones con referencias bíblicas, se hallaban entre lo sagrado y lo profano. Se trae a colación el conjuro de las habas, práctica adivinatoria (por lo general considerada inefectiva) y rito particularmente difundido en la colonia novohispana, vinculado con la muerte y el sexo por su misma forma que recuerda un riñón, órgano que en la antigüedad estaba relacionado con la producción del semen (Blázquez, 1989: 275; en: Campos Moreno, 2001: 96) y con las peticiones relacionadas con el amor y el matrimonio. Si en la tradición egipcia se creía que «en ellas habitaban los malos espíritus y las almas de los muertos», en la romana se empleaban en las fiestas y los rituales funerarios; mientras que los pitagóricos no las consumían «posiblemente por su semejanza con los testículos del hombre o con las puertas del Hades» (Campos Moreno, 2001: 95). Sin duda, la significación de cada elemento empleado en el rito estaba conectado con el mundo de la muerte: el carbón con la noche o la muerte, el cuchillo con una pelea o una herida (Campos Moreno, 2001: 95).

Otra tarea fundamental del Santo Oficio era vigilar y, eventualmente, censurar el material impreso que, de alguna forma, podía representar un peligro para la moral de la colonia. A tal propósito se nombraron dos figuras, es decir los comisarios provinciales y los clérigos calificadores, especializados en la ley canónica, que debían de controlar respectivamente los escritos sospechosos y los libros importados (Greenleaf, 1992b: 198), cuya actividad de inspección y secuestro empezaba inmediatamente tras la llegada de los navíos en el puerto de Veracruz. Asimismo, en 1571 un edicto decretó que la lectura y la posesión de libros prohibidos representaban un delito y, por ende, había que entregarlos al tribunal. A pesar de sus tareas de reglamentación y confiscación, los archivos y los

¹⁷⁷ Campos Moreno (2001: 34-38) señala diferencias y analogías entre oraciones, ensalmos y conjuros: «En las oraciones y los ensalmos el invocante tiene una actitud más sumisa y rogativa que en los conjuros, actitud que se ve reflejada en el modo como se invoca a las divinidades y como se hace la petición. (...) En los ensalmos, el invocante señala que sólo con la intervención de la divinidad invocada se podrá realizar la curación. (...) En los conjuros, en cambio, invocación y petición adquieren un carácter imperativo», son directos y, como los ensalmos, «tienen propósitos precisos»; igualmente, «hay mayor profanación de elementos o divinidades sagrados» y su uso puede ser sea positivo que negativo. La autora (2001: 35) explica también que existían unas figuras, llamadas «ensalmadores» que «utilizaban ensalmos para curar enfermedades, sólo rezándolos o al tiempo de suministrar medicamentos»; se trataba de un curandero, «un intermediario entre el enfermo y la deidad responsable de la curación».

documentos de los siglos XVI y XVII demuestran la intensidad del comercio de libros en distintas ciudades del país.

Las leyes sobre la impresión y la difusión de los libros se basaban en las disposiciones de los reyes españoles y del Concilio de Trento. Asimismo, a lo largo de los tres concilios Provinciales de México (1555, 1565 y 1585) se relevó el peligro de la circulación de esos considerados «nocivos», por lo tanto se «prohibió a los indígenas poseer libros y sermonarios» (Fernández del Castillo: 9; en: Ramos Soriano, 2011: 74), así como esos obscenos y publicar sin licencia previa del ordinario (Galván Rivera, 1859, Libro primero, Título I: 22; en: Ramos Soriano, 2011: 74).

La escritura en el siglo XVI significa también la difusión de códices sobre las prácticas mortuorias y las costumbres funerarias mesoamericanas, de particular manera las mexicas, que llegaron hasta Juana Inés durante el siglo siguiente. Estos documentos, recopilados por españoles como Sahagún, están impregnados de la mentalidad religiosa e imperialista europea, por lo cual su interpretación es ambigua y no siempre del todo correcta ni conforme a la cosmogonía indígena. Sin embargo, permiten evidenciar mitos y ritos heterogéneos, como en la *Relación de Landa* (1938: 139; en: Cabrero, 1995: 22) en la que se trata de los preparativos previos al entierro o a la cremación, y se dice que los «Muertos, los amortajaban, llenándoles la boca de maíz molido, que es su comida y bebida que llaman Koyem, y con ello algunas piedras de las que tienen por moneda, para que en la otra vida no les faltase que comer. Enterrábanlos dentro de sus casas o a las espaldas de ellas (...)».

De la misma forma, la muerte dentro de la sociedad novohispana se expresaba también a través de la aniquilación de la mujer a partir de su cuerpo hasta las limitaciones que se le imponían. El origen de este discurso misógino, en la que las teorías teológicas o médicas se entremezclaban con las supersticiones populares, radica en la convicción de la inferioridad de la misma y de la perseverancia del pecado; la reflexión de Muchembled así lo sintetiza (2013: 92):

Los médicos veían en la mujer una criatura inacabada, un macho incompleto, de donde venía su fragilidad y su inconstancia. Irritable, desvergonzada, mentirosa, supersticiosa y lúbrica por naturaleza, según numerosos autores, no se movía más que por los impulsos de su matriz, de donde procedían todas sus enfermedades, sobre todo su histeria.

2.3.2. El cuerpo femenino: instrumento biológico y cultural de vida y de muerte

Basada en la tradición cristiana arcaica, el uso del cuerpo femenino se justificaba torturándolo, en el caso de una monja, o fecundándolo dentro de los preceptos del matrimonio (monógamo¹⁷⁸ y católico). La cama se volvía entonces el lugar en el que se entrelazaban Eros y Tánatos en una ceremonia a la vez pública y privada: se consumía el matrimonio (por la noche, en el momento de las tinieblas, según Ariès) para procrear y garantizar la sucesión familiar; se pagaba por el cuerpo de otras mujeres; y se fallecía en el mismo espacio (Ariès, 1982: 125). Como lugar de fecundación, la alcoba podía ser también el de la defunción de la parturiente: vida y muerte se acompañaban constantemente. Mientras en el primer caso la esposa, o la mujer-útero (Muchembled, 2013: 92), se consideraba como un cuerpo reproductor cuya única función era el cuidado de la progenie y del hogar, en el segundo las prostitutas personificaban cuerpos no fecundables porque pertenecientes a un grupo social «indeseable».¹⁷⁹ A tal propósito, en la Nueva España se distinguen las criollas más «discretas» a quienes se les pagaba por medio de dones, salvando así el honor de la familia; y las mulatas «asediadas por los hombres para obtener de ellas placer» (Rodríguez Delgado, 2000: 14). A pesar del uso que el hombre novohispano hacía del cuerpo de su mujer y del de las demás, éstas no estaban exentas del control y del juicio de la Inquisición, que las podía condenar por tener relaciones sexuales con hombres o por llevar una «vida escandalosa y sin juicio» (vol. 513, exp. 21, 5 ff.; en: Rodríguez Delgado, 2000: 181). No obstante, como ironía de la moral novohispana, los funcionarios inquisitoriales tenían amantes, hijos incluso reconocidos (como en el caso del inquisidor Bernabé de la Higuera y Amarilla) de mujeres africanas, mulatas y judías que aconsejaban y avisaban en materia penal; mientras que «el inquisidor Argos, menos sensible a los encantos femeninos sin duda por su edad avanzada, solía entretenerse convirtiendo su cuarto en salón de juegos» (Medina: 219; en: Alberro, 1988: 48).

Igualmente, cuando los conquistadores se alojaron en Tenochtitlan, mantuvieron relaciones sexuales con mujeres mexicas; mientras que durante la Conquista éstas se transformaron en botín de guerra, en un bien material para ser violado y matado por los soldados españoles. Las «irregularidades en el reparto» de las esclavas «ocasionaron quejas,

¹⁷⁸ Al contrario de las poblaciones prehispánicas, que admitían una mayor flexibilidad heterosexual, la poligamia para los grupos del poder y la monogamia para el pueblo (Malvido, 1990: 24).

¹⁷⁹ La existencia de las prostitutas «es ilegal y viven como parásitos de la monogamia, su forma de vida es pecaminosa pero no delictiva, “un mal necesario”, dice la Iglesia, paradójicamente» (Atondo; en: Malvido, 1990: 24).

en las que nadie lamentó el uso del hierro, ni se mencionó el posible afecto que hubieran podido tener a sus cautivas, pero sí el hecho de que se hiciera desaparecer a las más atractivas, y sólo se devolviesen las más viejas y poco agraciadas» (Gonzalbo Aizpuru, 1987: 44). Con la fundación de la colonia, las violaciones bélicas y los feminicidios fueron ocasionales, favoreciendo así un mestizaje más bien biológico que cultural, puesto que la madre volvía a su población originaria.

Por otro lado, las amantes indígenas fueron recordadas por algunos moribundos en sus testamentos en los que les dejaban legados y la posibilidad de que los hijos nacidos de estas relaciones pudiesen viajar y estudiar en España, reuniéndose así con la familia paterna (Gonzalbo Aizpuru, 1987: 45). Asimismo, las indígenas viudas legítimas de soldados o pobladores españoles exigieron a la Real Audiencia los mismos derechos que les correspondía a cualquier viuda o mujer española abandonada, sobre todo si originarias de familias importantes como en el caso de «Isabel Moctezuma (Tecuichpo), múltiple viuda de señores mexicas y soldados españoles, eventual compañera del marqués del Valle y defensora de sus derechos como hija de *tlatoani*, los cuales le fueron reconocidos por las autoridades españolas» (López de Meneses, 1948: 473, 480; en Gonzalbo Aizpuru, 1987: 47). Es por lo tanto evidente un proceso conveniente de aculturación de la muerte, en el que el fallecimiento del amante o del marido español implicaba un ajuste socioeconómico de la mujer indígena conforme a las leyes y las ordenanzas europeas.

Por consiguiente, se asistió a una metamorfosis del papel de la mujer quien supo afrontar el fenómeno de la guerra y de la muerte: sea durante los primeros años de invasión que tras la fundación del virreinato, las mujeres españolas viajaron a las nuevas tierras y, al igual que los soldados aunque sin duda en menor medida, fallecieron en los mismos lugares.¹⁸⁰ Durante las guerras de Conquista por lo menos cinco fueron matadas por los indios, mientras que ocho pudieron celebrar la caída de la capital mexicana en el banquete organizado por Cortés (Díaz del Castillo, 1955, vol. I, c. 128: 399; vol. II, c. 166: 147; en: Gonzalbo Aizpuru, 1987: 50). A pesar del desastre de la batalla de Tuxtepec, las mujeres siguieron a sus maridos a la guerra, ciertas que «donde ellos murieron moriremos nosotras, y es razón que los indios entiendan que son tan valientes los españoles que hasta sus mujeres saben pelear» (Cervantes, *Crónica...*; en: Ortega, 1984: 54; en: Landa de Pérez Cano, 1992: 75). En el caso de Beatriz Palacios Parda (mulata casada con el español Pedro de Escobar y luchadora infatigable al servicio de Cortés), ésta llegó incluso a sustituir el esposo ya

¹⁸⁰ A las mujeres que participaron en la Conquista con Cortés las llamaron posteriormente las «conquistadoras».

«cansado de pelear el día y cabiéndole a la noche la vela, la hacía ella por él, no con menos ánimo y cuidado que su marido, y cuando dexaba las armas salía al campo a coger bledos y los tenía cocidos y aderezados para su marido y demás compañeros. Curaba los heridos, ensillaba los caballos e hacía otras cosas como cualquier soldado» (Cervantes de Salazar, *Crónica...*; en: Ortega, 1945: 45-46; en: Landa de Pérez Cano, 1992: 71-72). Crónicas y documentos demuestran el papel de la mujer sea como soldado y camarada, que como médico improvisado o en calidad de avituallamiento de las tropas, destacando así su rol en período de guerra. No obstante cabe precisar que las mujeres mexicas, a diferencias de las europeas, participaron activamente en los combates buscando y preparando los alimentos, curando los heridos, preparando las armas y haciendo, según relata Díaz del Castillo (1955, c. CLVI; en: Landa de Pérez Cano, 1992: 89), «piedras rollizas para tirar con las hondas» en defensa de Tenochtitlan. En Tlatelolco, «Golpearon al enemigo, portaron armas de guerra, se arremangaron las faldas, se las levantaron todas para perseguir duro a los enemigos» (*Anales Históricos de Tlatelolco*; en: Baudot, 1990: 198; en: Landa de Pérez Cano, 1992: 89).

Es evidente, entonces, que entre los siglos XVI y XVII la mortandad produjo, por múltiples razones heterogéneas, un número significativo de viudas; de mujeres casadas en segunda, terceras o más nupcias; de madres solteras (como la madre de la misma Juana Inés) o de mujeres pobres que, imposibilitadas a nutrir a sus hijos, decidían abandonarlos o hijas de uniones ilícitas. Aunque dichos relatos testifican la fieltad de las mujeres españolas hacia sus maridos, cabe precisar que sólo otra muerte, la del cónyuge les devolvía la libertad confiriéndole el estado de viuda. Efectivamente, en los primeros años de la Conquista, la muerte constante y abundante de soldados casados, así como la presencia escueta de mujeres españolas, conllevó a un aumento de matrimonios convenientes sea para las solteras que para las viudas, quienes se vieron inclusive obligadas a guardar luto por un período de tiempo breve y limitado. Es el caso del fracaso de la empresa de Cortés en las Hibueras: en dicha ocasión «Los odores de la primera audiencia manifestaron sin recato su júbilo, y ordenaron a las presuntas viudas que contrajeran nuevas nupcias»; no obstante una de ellas, Juana de Mansilla, aseguró que los soldados así como su marido seguían vivos, y teniendo la esperanza de volverlo a ver, se negó a casarse otra vez; por lo cual, a causa de «su desobediencia fue castigada con azotes, justificados mediante la acusación de hechicería, por atreverse a sostener con tal seguridad algo contrario a lo que las autoridades creían y deseaban» (Díaz del Castillo, 1955, t. II, c. 185: 236; en: Gonzalbo Aizpuru, 1987: 51).

No sorprende entonces que las mujeres novohispanas recurrieran a la partera también para que le administrara abortivos. Por esto y por provocar la muerte de la parturienta por el

mal uso de hierbas, medicamentos o bebedizos, la partera podía ser denunciada ante el tribunal del Santo Oficio, quien, a su vez, se defendía culpando la difunta de adulterio, la verdadera causa de su misma defunción (Quezada, 1989: 100).

En la colonia de la Nueva España, se tratara de comercializar el propio cuerpo, de profesar en un convento o de contraer matrimonio (en estos últimos dos casos se requería una dote), había siempre un interés socioeconómico que determinaba el destino de una mujer conforme a la clase a la que pertenecía. Por ello la educación y la preparación de la futura mujer era primordial a partir de su mismo nacimiento: se fundaron por lo tanto conventos, escuelas parroquiales e internados destinados a la educación de indias e indios, y a la enseñanza del castellano. El cuerpo de la mujer se convertía siempre en centro de razones externas a sus deseos personales, puesto que ni ella misma era dueña de algo considerado un objeto útil para otros. Se trata entonces de «la historia de una expropiación» (Basaglia, 1983: 35; en: Lagarde y de los Ríos, 2005: 25): su anatomía reproductora servía para poblar las nuevas tierras extensas diezmadas tras las matanzas indígenas y aún carentes de colonos (era una cuestión de política demográfica); para aportar prestigio a la familia de origen o entregar una dote económica al futuro marido; una esclava era una propiedad más que se podía dejar en herencia o en dote; o para mantener un linaje familiar, por lo tanto su estado de viudez no era razón suficiente para no obedecer a sus obligaciones sociales. El cuerpo de la mujer era un espacio político, social, económico y religioso en el que se entablaban y se establecían relaciones y poderes. Si se habla de «muerte en vida» para las profesas, se podría usar la misma expresión también para las mujeres que rechazaban la condición monjil, puesto que al igual que el de las religiosas, su cuerpo no les pertenecía, sino que se convertía en un ser eternamente cautivo y subalterno al hombre, y al que no se le reconocía voluntad, poder de autodecisión ni independencia. La mujer novohispana estaba entonces físicamente viva dentro de un cuerpo muerto. Ahora, definitivamente, el eco de Juana Inés es aún más fuerte: el convento resultaba la mejor entre la peor de las alternativas.

No obstante, el cuerpo femenino durante la colonia fue también adornado por los lujos, las joyas, las telas y las vanidades que surgieron tras las muertes, las conquistas y las expansiones imperiales. Los testamentos hacen patente los bienes en posesión de las mujeres al momento de contraer matrimonio, algunos procedentes de una herencia paterna y que éstas defendieron incluso frente al marido (Gonzalbo Aizpuru, 1987: 54-55).¹⁸¹ Finalmente, las

¹⁸¹ Gonzalbo Aizpuru (AGNCM, escribano público Juan Arroyo, escritura del 15 de enero de 1740; en: 1987: 54) cita el caso, tal vez «extremo, (...) de una señora, quien en aparente armonía con su esposo, decidió defender su patrimonio, sin ánimo de ofenderle, pero con la firme determinación de poner a salvo su herencia paterna, la que,

leyes dictadas por la moda europea impusieron, entre otras restricciones corporales, el corsé, accesorio íntimo que provocaba deformaciones físicas y abortos, reflejo de la sociedad novohispana. Si en la España del siglo XIX se consideraba junto a los «vestidos demasiado apretados» (Arce y Luque, 1844: 405) una de las causas de aborto más común, por otro lado, al momento de la presente investigación, no se han podido encontrar casos o estudios relacionados con posibles deformaciones óseas ni documentos que testimoniarían, por ejemplo, desplazamientos de los órganos internos provocados por el uso de la indumentaria durante los siglos XVI y XVII. Paralelamente, Rebecca Gibson (2015 y comun. pers. 2016) trató el tema analizando, de particular manera, las costillas y las vértebras de individuos femeninos (1750-1908) de las colecciones óseas del *Musée de l'Homme* (París) y del *Centre for Human Bioarchaeology* (*Museum of London Archaeology*, MoL, Londres). Los análisis demostraron que, a pesar de las deformaciones sufridas, el corsé no representaba una causa de muerte. Sin embargo es una hipótesis de trabajo que sería interesante desarrollar inclusive en el contexto novohispano: en los cuadros de damas novohispanas es patente el uso de esta prenda y la estrechez de sus cinturas. El cuerpo femenino como espejo rebosante de limitaciones y prohibiciones coloniales se veía por lo tanto condenado a padecimientos de carácter físico.

Fuera cual fuese la decisión de la mujer novohispana, o más bien la de sus tutores masculinos, la profesión de votos o la boda determinaban un encarcelamiento perpetuo o una muerte en vida que lindaba múltiples aspectos: la misma estaba personificada por un ser muerto dentro un cuerpo vivo, pero controlado y manipulado. En el juicio del ya citado caso de Ana Gutiérrez, cuando le preguntaron cómo pudo casarse con Francisco Lenz considerando las «disposiciones eclesiásticas que prohibían, bajo amenaza de pena corporal, el matrimonio o la simple cohabitación con una religiosa», ésta contestó que «Se casó sin embarazo ni escrúpulo alguno», puesto que «ha estado y está en la inteligencia de que no es religiosa sin embargo de que vistió el hábito de tal; porque aunque hizo los votos en el día de su profesión, no los hizo libre y voluntariamente, sino compulsa y por fuerza, por lo que desde entonces se hizo juicio indubitable que su profesión era nula, y que a ella no le ligaban los votos» (Lozano Armendares: 79; en: Maquívar, 1995).

si caía en las manos de él, sería dilapidada en poco tiempo. El acta notarial correspondiente permitió a la interesada el libre manejo de sus propiedades». De hecho, a pesar de que el marido solía administrar los bienes de su esposa, algunas mujeres pudieron disponer de su herencia familiar, de su dote o incluso, tuvieron el poder de «actuar en nombre de ambos», aunque «con expresa autorización del marido, quien prefería mantenerse al margen» o simplemente estaba ausente (Gonzalbo Aizpuru, 1987: 151).

Resulta patente la dificultad de hacer una separación neta entre la muerte religiosa y las restantes, puesto que la cruz controlaba sistemáticamente cualquier aspecto, momento o situación de los colonos, inclusive la vida política. Sin embargo, es posible enfatizar ciertos caracteres más bien como el resultado de un orden sociocultural simplemente impregnado y controlado por la religión, en la que de hecho se conjugaba la mentalidad imperante. Consecuentemente, en este apartado Juana Inés no se ha de ver solamente como monja del siglo XVII, sino más bien como escritora criolla sometida al pensamiento machista y gobernante de la época que, durante su infancia y pubertad, luchó para que se le proporcionara la misma educación destinada a un joven.

Por lo tanto, como ya analizado en el apartado previo, el cuerpo de la monja debía ser foco de torturas extremadas y descontroladas. Ella, que coincidía con la figura de su propio verdugo, perseguía la santidad escapándose de las tentaciones y de los pecados que ofrecía la carne. En materia literaria, la escritura dirigida se volvía el medio de expresión de la mártir y el instrumento de control del confesor. Contrariamente, una mujer escritora e inclusive monja (que además trataba por lo general temas externos al contexto religioso) era «automáticamente considerada “una mujer pública”», ya que durante «el siglo XVII, casi no se diferenciaba entre las palabras ‘público’ y ‘publicación’» (Gallagher, 1995: 14; Kirk, 2009b). Dentro de una dialéctica de muerte literaria y en un contexto cultural impregnado por fuerzas masculinas, el confesor de una religiosa o de una civil personificaba a la vez el juez, el maestro y el médico espiritual, una figura ambivalente que no era más un *padre* que perdonaba y ayudaba a la *hija* penitente, sino más bien alguien que controlaba, juzgaba y, en caso de que considerara que la pecadora había tomado un mal camino, intentaba prevenirla y curarla forzando su muerte intelectual (Corcuera de Mancera, 1994: 154).¹⁸² De particular manera desde 1642, y según las indicaciones del *Manual de los santos sacramentos conforme al ritual de Paulo v* de Andrés Sáenz de la Peña (cura de Tlaxcala), el confesor ejercía su rol y control diciéndole que «es esclavo del demonio, que vive abrazado al estiércol de sus deleites y que, alejándose de la casa de su padre, se abate a comer manjar de los animales más inmundos» (Corcuera de Mancera, 1994: 155).

Cuando por lo tanto, Juana Inés se halló frente a las presiones de su confesor Núñez de Miranda, a su práctica de control y constante supervisión, impugnó su autodeterminación en no ser otro sujeto de mortificaciones ni otra escritora subyugada, y preguntó a su padre espiritual (1682; en: Alatorre, 1987: 624-625):

¹⁸² Véase en particular el apartado «El sacerdote como juez y médico» (Corcuera de Mancera, 1994: 154-158).

¿Tócale a V.R. mi corrección por alguna razón de obligación, de parentesco, crianza, prelación o tal cosa? Si es mera caridad, parezca mera caridad y proceda como tal, suavemente, que el exasperarme no es buen modo de reducirme, ni yo tengo tan servil natural que haga por amenazas lo que no me persuade la razón, ni por respetos humanos lo que no hago por Dios, —que el privarme yo de todo aquello que me puede dar gusto, aunque sea mui lícito, es bueno que yo lo haga por mortificarme quando yo quiera hacer penitencia, pero no para que V.R. lo quiera conseguir a fuerza de reprehenciones, y éstas no a mí en secreto, como ordena la paternal corrección (ya que V.R. ha dado en ser mi padre, cosa en que me tengo [po]r mui dichosa), sino públicamente con todos, donde cada uno siente como entiende [fol. 162v] y habla como siente.

En sus notas a la *Carta* de Juana Inés, Alatorre (1987: 665, n. T), explica que «ninguna de las cuatro hipotéticas razones», es decir obligación, parentesco, crianza o prelación, «corresponde a los hechos: ‘Usted no es responsable de mí; usted no es mi padre; usted no me crió; usted no es mi prelado’». Núñez se impuso como su padre exigiendo un estado de santidad: «¿avía de ser santa a pura fuerza? Ojalá y la santidad fuera cosa que se pudiera mandar, que con esso la tuviera yo segura. Pero yo juzgo que se persuade, no se manda; y si se manda, prelados he tenido que lo hicieran»; y en particular, Juana Inés añadió que «los preceptos y fuerzas exteriores, si son moderados y prudentes, hacen recatados y modestos; si son demaciados, hacen desesperados; pero santos, sólo la gracia y auxilios de Dios saven hacerlos» (1682; en: Alatorre, 1987: 624).

Finalmente Juana Inés, rehusando su misma muerte intelectual y rebelándose al sistema de muerte religioso-cultural, destituyó a Núñez de Miranda de su cargo suplicándole «que si no gusta favorecerme, no se acuerde de mí si no fuere parar encomendarme al Señor» (1682; en: Alatorre, 1987: 626). Frente a las faltas y a la rebelión de Juana Inés, su confesor dejó de ejercer su rol en la vida de la escritora (y estudiosa) respaldado por la ideología novohispana según la cual (a partir de la segunda mitad del siglo XVII) había una separación entre el sacerdote y el pecador (Corcuera de Mancera, 1994: 156). Por consiguiente, los pecados de Juana Inés, así como los de otros transgresores, «son símbolo del desorden, y la descripción de los pecados señalados en los confesionarios es siempre una metáfora de la enfermedad social, aunque acaba remitiéndose a la enfermedad personal» (Corcuera de Mancera, 1994: 155).

Si entonces Juana Inés eligió el convento como lugar más permisivo para estudiar con respecto a la autoridad de un marido, oponiéndose así a las restricciones de la sociedad novohispana, tampoco los cambió, ya que el desarrollo del saber femenino quedaba recluido en el espacio del monasterio (Ferrús Antón, 2006). Por otra parte, desafió las normas socio-culturales de la época para adentrarse en el mundo del saber: deseando entonces aprender a

leer, desobedeciendo a la madre y engañando (según su parecer) a la maestra,¹⁸³ siguió la hermana para que «me diese lección. (...) Proseguí yo en ir y ella prosiguió en enseñarme, ya no de burlas, porque la desengañó la experiencia; y supe leer en tan breve tiempo, que ya sabía cuando lo supo mi madre, a quien la maestra lo ocultó por darle el gusto por entero y recibir el galardón por junto» (JIC, *Respuesta...*, 2012: 445). Juana Inés no ocultó lo que habría podido ser su castigo por haber seguido su deseo de aprendizaje: «yo lo callé, creyendo que me azotarían por haberlo hecho sin orden» (JIC, *Respuesta...*, 2012: 445). Posteriormente, se escapaba a la biblioteca del abuelo «sin que bastasen castigos ni reprensiones a estorbarlo» (JIC, *Respuesta...*, 2012: 446). La *Respuesta...* se podría entonces leer «como un programa de actuación social en el cual se recurren los tópicos tradicionales con objetivos claramente reivindicativos: construirse la identidad, valorar los saberes de la tradición femenina y afirmar el lugar de las mujeres en la historia» (Mattalia, 2003: 107), pero por sus características autobiográficas se puede entender como un testamento, un legado, es decir un «mensaje profético hacia el futuro» (Mattalia, 2003: 119).

Ciertamente la rebeldía de Juana Inés y su falta de obediencia a la subalternidad exigida fueron actos bastante anómalos para la época, que sin embargo no lograron frenar ni su creación ni su fama.¹⁸⁴ Asimismo, el aparente intento de «expurgación» a través de su biografía en la *Respuesta...*, según Mattalia (2003: 112), representa en realidad su defensa al «derecho al saber y a la escritura». No obstante, las consecuencias de sus escritos polémicos fueron evidentes: con el «endurecimiento del poder eclesiástico a partir de 1690, Sor Juana seguía participando en las polémicas de su época aunque desde un discreto fuera de campo»; además del desprendimiento de sus libros y su retiro definitivo tras su abjuración en 1693 (Mattalia, 2003: 109).

Desde muy temprana edad rechazó rotundamente la muerte de su intelecto, así que en lugar de perseguir y celebrar una vida monástica de torturas y mortificaciones corporales, exaltó más bien «un linaje de sabias mujeres excepcionales, que no pasaron a la historia por azotar su cuerpo, sino por cultivar su intelecto» (Ferrús Antón, 2006). Sin embargo, como sugiere la misma Ferrús Antón (2006), los castigos que se imponía Juana Inés por no haber aprendido lo que se había propuesto, se podrían considerar igualmente una forma de

¹⁸³ Juana Inés cuenta que «me encendí yo de manera en el deseo de saber leer, que engañando, a mi parecer, a la maestra, la dije que mi madre ordenaba me diese lección. Ella no lo creyó, porque no era creíble; pero, por complacer al donaire, me la dio» (*Respuesta...*, 2012: 445).

¹⁸⁴ «Como señala Franco, que en la *Atenagórica* Sor Juana discutiera un *Sermón* de prestigioso jesuita cuestionaba lugares del poder eclesiástico y de autoridad masculina intocables hasta hoy mismo –el confesionario, el sermón y el púlpito– registrando el derecho de participación pública de las mujeres en la Iglesia, vedado desde San Pablo» (Mattalia, 2003: 108).

mortificación: la renuncia ya a muy temprana edad de una «golosina» (el queso en este caso)¹⁸⁵ y la determinación en cortarse el pelo, ese «adorno natural» (*Respuesta...*, 2012: 446):

Cuatro o seis dedos, midiendo hasta dónde llegaba antes, e imponiéndome ley de que si cuando volviese a crecer hasta allí no sabía tal o tal cosa que me había propuesto deprender en tanto que crecía, me lo había de volver a cortar en pena de la rudeza. Sucedió así que él crecía y yo no sabía lo propuesto, porque el pelo crecía aprisa y yo aprendía despacio, y con efecto le cortaba en pena de la rudeza: que no me parecía razón que estuviese vestida de cabellos que estaba tan desnuda de noticias, que era más apetecible adorno.

Dentro de los muros conventuales, el encierro era indispensable por un lado, para la autolesión y, por el otro, como espacio de estudio. Obediencia y silencio eran condiciones necesarias para llevar adelante respectivamente un proceso de santificación y un trabajo de escritura (Ferrús Antón, 2006), pues Juana Inés también obedecía a las demandas ajenas de crear obras, por ejemplo, de carácter religioso. Igualmente este segundo requisito era indispensable para toda mujer obediente, se tratara de una esposa, una hija o una monja. Juana Inés era completamente consciente de su deber (y necesidad) de autocensurarse por no incurrir en problemas con el Tribunal del Santo Oficio: «Una vez lo consiguieron con una prelada muy santa y muy cándida que creyó que el estudio era cosa de Inquisición y me mandó que no estudiase», mas «en cuanto a no estudiar absolutamente, como no cae debajo de mi potestad, no lo pude hacer» (*Respuesta...*, JIC, 2012: 458).

Entre las mujeres sabias y estudiosas que Juana Inés citó en su *Respuesta...* de 1691,¹⁸⁶ casi diez años después del divorcio con su padre espiritual, se halla el nombre de Gertrudis la Magna¹⁸⁷ que sabía «leer, escribir y enseñar» (JIC, 2012: 461). En su biografía de Núñez de Miranda en el capítulo dedicado a Juana Inés (1702: 135), Oviedo no deja de mencionar la conducta de la santa: si por un lado la describe como dotada de un «singularísimo ingenio, y

¹⁸⁵ Juana Inés lo llama su «golosina (...) que es ordinaria en aquella edad» (*Respuesta...*, 2012: 445).

¹⁸⁶ Juana Inés nombra a «tantas insignes mujeres», como por ejemplo «una Débora dando leyes, así en lo militar como en lo político, y gobernando el pueblo donde había tantos varones doctos»; o a «una sapientísima reina de Sabá, tan docta que se atreve a tentar con enigmas la sabiduría del mayor de los sabios, sin ser por ello reprendida»; «las Sibilas, elegidas de Dios para profetizar los principales misterios de nuestra Fe»; «Minerva, hija del primer Júpiter y maestra de toda la sabiduría de Atenas»; asimismo «Pola Argentaria, que ayudó a Lucano, su marido, a escribir la gran Batalla Farsálica»; «Nicostrata, inventora de las letras latinas y eruditísima en las griegas»; y si «Aspasia Milesia (...) enseñó filosofía y retórica y fue maestra del filósofo Péricles», «Hipasia (...) enseñó astrología y leyó mucho tiempo en Alejandría»; mas «para no buscar ejemplos fuera de casa, veo una santísima madre mía, Paula, docta en las lenguas hebrea, griega y latina y aptísima para interpretar las Escrituras». Asimismo Juana Inés hace referencia a la reina Isabel, «mujer del décimo Alfonso, (...) que escribió de astrología», o a la reina de Suecia Cristina Alejandra, «tan docta como valerosa y magnánima» (2012: 460-462).

¹⁸⁷ Alatorre evidencia la correspondencia entre Gertrudis y Juana Inés, ya subrayada por Oviedo (1702), en sus notas sobre la *Carta* de 1682 (1987: 670, n. 124).

extraordinaria memoria», que «llegò à ser asombro del mundo, y admiracion de las Universidades», por el otro, la acusa de haber dedicado «mas de lo que debia al estudio de las ciencias, y consiguientemente á la correspondencia, y trato con los del siglo», por esta razón «la castigò Dios severamente, negandole los consuelos espirituales». «Advertida, y corregida», mortificada «la natural inclinación», sea Gertrudis que Juana Inés abandonaron el mundo del saber y se retiraron «á tratar solo con Dios» (Oviedo, 1702: 135). Finalmente, las múltiples facetas de la muerte novohispana arrojan luz sobre una Juana Inés parcialmente desconocida; mas faltan sus representaciones para entender su entorno.

2.3.3. Representaciones de la muerte en la cultura novohispana

La implantación de un nuevo sistema gubernamental conllevó, de la misma manera que en los casos previamente citados, a una serie de representaciones culturales de la muerte perpetradas y fusionadas hasta el día de hoy, en las que sobresale sin duda el cuidado mortuario de los cadáveres, así como la interrelación entre vivos y muertos a través de festividades, ofrendas, productos culinarios o prácticas de duelo. La sociedad virreinal se preocupó constantemente de sus difuntos, no sólo desde el campo religioso, sino también político y cultural. En la Real Cédula del 22 de marzo de 1693, Carlos II regularizó en las Indias el duelo, moderando ritos, gastos y excesos difundidos entre las pompas fúnebres de los ricos (Rodríguez Álvarez, 2001: 88-89). Si los pobres, en cambio, se podían permitir entierros sumamente modestos o los que, despojados de todo bien, podían ser enterrados en una fosa común, asimismo podían hacer ofrendas durante los días de muertos para garantizar el sustentamiento del difunto en el más allá.

Por otro lado, como parte de una estructura social fuertemente jerarquizada que expresaba la interacción entre el mundo de los vivos y de los muertos, el de los pobres y el de los ricos, la gente acaudalada solía hacer limosnas a las clases inferiores en el día del funeral y en los días de muertos para asegurarse así la salvación eterna. De esta costumbre nació el término «calavera» como sinónimo de «caridad funeraria»: si «el donante daba limosnas como sufragio por un alma difunta», entonces «el receptor (un pobre o un niño) recibía el presente en calidad de representante de esa alma», mediación representada por una calavera de azúcar (Lomnitz, 2006: 217). El muerto recibía el aroma de las ofrendas de comidas puestas en los altares y en los cementerios, puesto que si «el invitado es el vehículo de las

atenciones para el alma», por consiguiente «el alma es el vehículo para la alimentación del invitado» (Lomnitz, 2006: 218).

A pesar de no tener la misma popularidad que en el México contemporáneo, los días de muertos de la época virreinal eran festividades arraigadas más bien en el contexto indígena-rural, cuyos orígenes remontaban sea a la tradición europeo-española que a la mesoamericana e, inclusive, según Rodríguez Álvarez (2001: 127), a la africana. Dentro de la heterogeneidad de dichas celebraciones según la variable geo-cultural, dos componentes sin duda imprescindibles eran la finalidad de dicha fiesta, es decir apaciguar los difuntos, y la ofrenda de comida que, colocada en algunas ocasiones sobre las sepulturas o junto con el cadáver, variaba entre el trigo, el pan y el vino de costumbre más bien cristiana, hasta los alimentos indígenas como tamales, bebidas, cacao, fruta, semillas, aves, dinero, «ropa limpia, y nueva, y a las criaturas, que mueren, les ponían las madres un canutillo lleno de leche en sus pechos, para que no les faltase sustento» (Serna, 2016: 36). Efectivamente, Motolinía relata que el día de difuntos «los pueblos de los indios dan muchas ofrendas por sus difuntos, de diversas cosas; unos dan mantas, otros dan maíz, gallinas, pan o comida, y en lugar de vino dan cacao y su cera, cada uno como puede y tiene» y, valorando su generosidad y su modestia, asegura que «pocos irán al infierno por los hijos o por los testamentos, porque las tierras o casas que ellos heredaron, aquello dejan a sus hijos» (1971: 94; en: Lomnitz, 2006: 108-109). Asimismo, se hacían ofrendas incluso en cantidades importantes y en casos particulares, como el de fray Pedro de Oros cuyos restos óseos, tras la destrucción de la capilla de San Diego, no fueron trasladados inmediatamente a la nueva, aún así los devotos solían depositar sobre su tumba «el hábito, muchos blandones de cera y flores» (Torquemada, 1979-1983, v. VI: 388; en: Rodríguez Álvarez, 2009: 129).

Ya durante la época prehispánica, las poblaciones indígenas honoraban sus muertos en distintas festividades por medio de ofrendas y sacrificios de animales. Diego Durán, en su *Historia de las Indias de Nueva España y islas de Tierra Firme* escrita en la segunda mitad del siglo XVI, especifica que, entre los pueblos indígenas, se solía celebrar una «fiesta de los muertecitos» (Miccailhuitontli)¹⁸⁸ relacionada con los «niños inocentes muertos» y una «fiesta grande de los muertos» en la que «se les hacía á los grandes su solenidad» (t. II, 1880: 288), por lo que se hacían ofrendas sea durante el día de todos los santos que en el de los difuntos

¹⁸⁸ «Tlaxochimaco o Miccailhuitontli (del 23 de julio al 13 de agosto) El primer nombre con que se conoce esta veintena significa “ofrenda de flores”; el segundo, “fiesta menor de los muertos”. Se recogían flores y se adornaban los templos a la vez que se preparaban festines con tortas de maíz, pavos y perros. Se ofrendaba a Huitzilopochtli y a todos los dioses. Se hacía una danza en la que los jóvenes guerreros danzaban con prostitutas. También se ofrendaba a los muertos niños y se cortaba un árbol de gran tamaño llamado *xócotl* que se utilizaría en la siguiente veintena o “fiesta de los muertos”» (Matos Moctezuma, 2014: 166).

(correspondientes a los días 1 y 2 de noviembre de la tradición católica).¹⁸⁹ Según el mismo fray, «La figura del signo de este día era un muerto amortajado á la manera que ellos amortajan sentado en un asiento» (Durán, t. II, 1880: 289). Asimismo solían cortar un grande árbol llamado xócotl, lo alisaban y lo colocaban a la entrada de la ciudad bendiciéndolo y santificándolo «cada día con muchas ceremonias cantos y bailes y encienzos sacrificios de sangre en sí mismos ayunos azotes y otras muchas penitencias que hacían todos los días» (Durán, t. II, 1880: 289). Estos rituales vinculados con el mundo ultraterreno se mantuvieron incluso tras la Conquista disfrazados con un semblante cristiano, pues Durán precisa que «si alguna simulacion hay ó mal respeto (lo cual yo no osaré afirmar) que lo han pasado aquella fiesta de los Santos para disimular su mal en lo que toca á este ceremonia» (t. II, 1880: 289).

Asimismo, la noche del 2 de noviembre niños y adultos solían poblar los cementerios festejando y embriagándose de tal manera que, el 1 de octubre de 1766, la sala del crimen de la Real Audiencia prohibió dicha costumbre así como la venta de alcohólicos después de las nueve de la noche (Viqueira Albán, 2005: 156). Viqueira Albán supone que los festejos del día de muertos seguirían por lo menos fuera de la Ciudad de México y toma como ejemplo el caso del Hospital Real de Naturales, destinado solamente a indios y cuyos enfermos se enterraban en su cementerio: debido al hecho de que «entraba mucha gente de toda brosa, para pasar a dicho camposanto y que de esto se originaba incómodo y desorden en la casa», en 1773 el administrador del Hospital vedó la entrada, por lo cual los familiares de los difuntos dejaron de dar limosnas al capellán que solía rezar por las ánimas de los enterrados (2005:157).¹⁹⁰

Rodríguez Álvarez (2009: 130) señala que para el día de todos los santos, el de los fieles difuntos o en todo caso durante el mes de noviembre se trasladaban los huesos al osario y se efectuaba, por distintas razones (por ejemplo, los derechos parroquiales), un pago anual a la iglesia, en especie (huevos o gallinas, entre otros) o en dinero.

Entre las distintas representaciones, eterno *memento mori* y constante evocación de la ecuanimidad de la muerte, se hallan las piras funerarias, en ciertos casos extremadamente lujosas y de gran tamaño, cuya función era, entre otras, suscitar admiración hacia la corona y sus representantes (Bazarte Martínez: 191; en: Barba de Piña Chán, 2004). Llamadas también túmulos, aparatos o máquinas fúnebres, máquinas de espanto, tumbas, fábricas o máquinas de

¹⁸⁹ Parcialmente citado por Rodríguez Álvarez (2009: 127).

¹⁹⁰ Cit. también por Rodríguez Álvarez (2009: 130).

pavor, cenotafios,¹⁹¹ lechos fúnebres, catafalcos o capillas ardientes,¹⁹² estaban constituidas por el «catafalco que sustituía el cuerpo ausente y mostraba las insignias» del difunto; por «representaciones de la muerte, el esqueleto de cuerpo entero, el cráneo y los fémures, la guadaña, el reloj, entre otros, que pintados o esculpidos manifestaban el triunfo de la muerte y al mismo el estado del cuerpo»; acontecimientos particulares y hazañas del muerto se recordaban a través de «pinturas, jeroglíficos y versos» que evocaban «personajes importantes o mitológicos»; múltiples esculturas mostraban la fisonomía del fallecido antemortem, sus cualidades a través de estatuas grecorromanas así como ángeles y animales míticos; «Símbolos terrenales que relacionaban al muerto con el poder que ejerció en vida» (como coronas, cetros, mitra o insignias episcopales); por último, cera o candelas (Bazarte Martínez: 191-193; en: Barba de Piña Chán, 2004). Conforme a las posibilidades económicas del difunto, las velas solían utilizarse sea para el velorio que para el catafalco, lo que suponía un dispendio económico en cera excesivo. La organización y las preparaciones, que podían tardar meses, involucraban inclusive a pintores, escultores, arquitectos, orfebres y músicos que se preocupaban de inventar y crear la representación de la muerte del ilustre difunto, mientras que los escritores la describían en los libros de exequias fomentando la literatura funeraria (sermones fúnebres, entre otros).¹⁹³

Por tal razón se traen a colación las piras funerarias en este apartado como una de las máximas expresiones artísticas de la muerte cultural durante el Barroco: un antiguo rito funerario se fue transformando en «muebles monumentales» y «juguetes arquitectónicos que gritaban, más que recordaban, no tanto la memoria del difunto, sino su segura gloria en este y en el otro mundo» (de la Maza, 1946: 12). Si la muerte en la colonia era cotidiana y anónima para las masas, se volvía pública y ostentosa en las celebraciones fúnebres de un monarca o un personaje de prestigio socioeconómico (Bazarte y Malvido, 1991: 68), contrariamente a la muerte de los microcosmos culturales novohispanos. La misma Juana Inés lloró el fallecimiento de la Marquesa de Mancera ocurrido en abril de 1674 en Tepeaca (2012: 429), escribiendo un tríptico de sonetos fúnebres¹⁹⁴ en el que se preguntaba: «¿por qué dejaste

¹⁹¹ De la Maza (1946: 13) define el «cenotafio» como «el sepulcro permanente, aunque vacío, que desea recordar un cadáver que no existe o que descansa en otra parte, como en el caso de Shakespeare en la abadía de Westminster o en el de Dante en la iglesia de Santa Croce, de Florencia».

¹⁹² Acerca de la terminología empleada para definir las piras funerarias, véase: Bazarte Martínez (en: Barba de Piña Chán, 2004: 191); Skinfill Nogal en: «Los caminos de la emblemática novohispana: una aproximación bibliográfica» (Skinfill Nogal y Gómez Bravo, 2002: 46) y de la Maza (1946: 13).

¹⁹³ En referencia a la literatura funeraria, de la Maza (1946: 20) aclara que «hay que ser cautos, pues muchas veces son una serie indigesta de elogios inmerecidos o falsos».

¹⁹⁴ En sus notas, Méndez Plancarte precisa que «En ocasiones especiales era costumbre –heredada de Italia– hacer un tríptico de sonetos; así lo hizo Góngora al morir la reina Margarita, en 1611» (JIC, 2012: 429). Ref. 187, 188 y 189 (JIC, 2012: 429-431).

cuerpo tan hermoso / y para qué tal alma has despedido?» (2012, 188: 430, vv. 3-4). No obstante, como recuerda la autora, la muerte es siempre imparcial incluso frente a monarcas invencibles:¹⁹⁵ «Muévase a compasión la misma Muerte / que, precisa, no pudo perdonarte» (2012, 189: 431, vv. 9-10).

Si bien estos monumentos funerarios erigidos durante el virreinato se remontan a una práctica cristiana de la tradición medieval española y estaban inspirados principalmente en los grabados matritenses, esta costumbre asciende a tiempos aún más remotos en los que, como último homenaje, se solían quemar los restos del difunto en una pira de gran tamaño, en ciertos casos en forma piramidal y acompañada por sacrificios animales; por lo cual las finalidades de dicho rito eran la ofrenda, la regeneración y la purificación (Granados Salinas: 263; en: Barba de Piña Chán, 2004).

Con el paso del tiempo fueron engalanados con iconografías alegóricas y símbolos funerarios, estatuas y bustos, inscripciones, epitafios, láminas, escudos, escaleras, incensarios y otros ornamentos fastuosos e incluso aparatosos. La Iglesia heredó esta costumbre de la tradición grecorromana, sin embargo al prohibir la cremación, los túmulos se transformaron más bien en un «recuerdo simbólico» (de la Maza, 1946: 12). Por otro lado, de la Maza (1946: 16) precisa que hubo piras para cualquier exequias e inclusive para entierros de partes anatómicas (ojos, manos, entrañas, entre otros) que ciertos personajes eclesiásticos solían regalar a conventos elegidos. Es el caso del arzobispo Carlos Bermúdez de Castro (Manila) cuyo corazón fue dejado como legado a las religiosas de San Lorenzo (México) y enterrado el 5 de junio de 1731 en el altar de dicha iglesia según sus disposiciones testamentarias del año anterior.

Los túmulos, al igual que los arcos triunfales erigidos durante la colonia y de los cuales Juana Inés ofrece un ejemplo con su *Neptuno alegórico*, con sus iconografías y sus grabados, forman parte de una arquitectura efímera, barroca y extremadamente popular, rebotante de simbologías, alegorías y metadiscursos: el mismo siglo XVII se caracterizó por ser «un inmenso jeroglífico» cuya estética había superado la renacentista (Boyer, 1993: 42). La simbología jugaba por lo tanto un papel sin duda esencial: la cruz, al igual que el crucifijo, aludía al martirio y al sufrimiento corporal; mientras que tras las representaciones de

¹⁹⁵ Bazarte y Malvido (1991: 72) recuerdan las frases de Cervantes de Salazar (1985: 182) sobre el túmulo de Carlos V: «expresaba la necesidad de morir y el poder grande de la Muerte que a Monarca tan invencible venció».

calaveras durante la época prehispánica se difundieron, por ejemplo, en los siglos posteriores cráneos con anexados fémures u otro tipo de huesos.¹⁹⁶

Tras haber citado a Carlos V en las páginas anteriores en referencia al código de vestimenta dictado por el Virrey en ocasión de su túmulo, se cita nuevamente como ejemplo para profundizar los detalles de la pira elevada en la capilla de San José de los Naturales, en el atrio del convento de San Francisco rebosante de elementos funerarios: con una planta de cruz griega, poseía una capilla, dieciséis columnas y, entre otras componentes, una urna «cubierta de un paño con el escudo imperial bordado», el Códice Tlaltelolco en cuyo primer cuerpo se ve «un enorme esqueleto arquero, recordando las estatuas de la muerte» y el nombre del emperador difunto en náhuatl (de la Maza, 1946: 29-30). Entre las pinturas, se destacan la de la muerte «levantando un brazo al cielo y Carlos V dándole la mano “contando sus triunfos, rindiéndose con ellos a la muerte”»; la «muerte con una culebra enroscada en el brazo derecho, en la mano una saeta, “simbolizando la necesidad del morir y la prudencia con que se ha de esperar”»; «Carlos V, abiertos los brazos, esperando la muerte con rostro alegre»; «La muerte y la fama conteniendo sobre Carlos V»; por último, como símbolo, de alguna forma, de la muerte de la cultura mexicana (posible metáfora genérica de muerte mesoamericana) así como de sus representaciones culturales, «La ciudad de México, sobre una laguna, “con muchos ídolos quemados y quebrados y arrojados al templo”» y «Hernán Cortés derrocando al Huitzilopóchtli del templo mayor» (de la Maza, 1946: 34-35). Francisco Cervantes de Salazar describió así «cuatro muertes de bulto» en la pira (de la Maza, 1946: 33-34):

Cada una con diversa postura, que estaban sobre ciertos remates a manera de basas que hacían los frontispicios, que no menos ocupaban y detenían a los que miraban. Y aunque hasta lo póstero del túmulo había otras figuras de las cuales diré luego, porque trate de estas cuatro muertes. Es de saber, que con gran aviso, en el remate de todo el túmulo se puso otra muerte también de bulto, de tanta grandeza, que de abajo podía muy bien verse; poníase una corona imperial en la cabeza, dando a entender que es poderosa sobre todos los príncipes y monarcas, y con ella se remata y acaba todo lo que hay en el mundo. (...) Cubrióse la capilla y todo lo demás del patio, que llegaba hasta la danza de arcos, de paño negro, y sobre ellos por su concierto y por trechos se pusieron muchos escudos imperiales y reales, insertas diversas figuras de muertes, de manera que el que miraba el túmulo, especialmente cuando la cera se encendió y daba vuelta con los ojos al ornato de las paredes, levantándolos a la cobertura del túmulo, volvía sobre sí por olvidado que estuviese de la muerte, ofreciéndosele, a cualquiera parte que volviese el rostro, la necesidad del morir y el poder grande de la muerte que a monarca tan invencible venció.

¹⁹⁶ En referencia a la simbología relacionada con la muerte y los entierros, véase el artículo de Valero de García Lascuráin (Barba de Piña Chán, 2004: en particular 248-257).

Finalmente, en 1701 se construyó en la Catedral de la Ciudad de México el túmulo en honor a Carlos II, muerto el año anterior sin descendencia dejando la población, según Granados Salinas, en un «sentimiento de orfandad» que desencadenó en una guerra civil de trece años (Barba de Piña Chán, 2004: 270). Uno de los grupos de imágenes que lo decoraban hace referencia a la muerte y, en particular, a la defunción del monarca quien se ve en su lecho de muerte acompañado por «tres frailes orantes y un esqueleto que lanza el dardo fulminante de la muerte al pecho de su víctima»; una eclipsis marca su defunción y el siguiente pasaje del mundo terrenal al celestial, evento de triunfo personal más que de luto (Barba de Piña Chán, 2004: 270-276).

Bazarte Martínez (Barba de Piña Chán, 2004: 201) sintetiza así este «gran teatro de la muerte» como «capaz de alterar la vida cotidiana, de involucrar a toda la población, de expresarse utilizando todas las artes mayores y menores: teatro, arquitectura, pintura, escultura, música, canto y danza». Efectivamente, la conmemoración pública por la muerte de personajes ilustres llegó inclusive a los escritores quienes se preocuparon de expresar y difundir el duelo por el fallecido. Tras la muerte del Duque de Veraguas, Juana Inés escribió que hasta los dioses griegos se vieron afligidos por el dolor: «la potencia de Jove está postrada», «Marte rindió la fuerte espada», «Apolo rompió la dulce lira», mientras que «Minerva triste se retira» (2012, 190: 432, vv. 2-5). Finalmente la autora concluye su tríptico de sonetos fúnebres (2012, 190-192) añadiendo que, a pesar de que el cadáver yacía sepultado bajo una «losa, que piadosa le recibe» con la escrita «en las piedras (...) *Aquí yace*», «en los corazones» siempre se leerá «*Aquí vive*» porque «No es muerto el Duque» (2012, 192: 434, vv. 10, 13-14, 9).

En la pintura se siguieron los cánones europeos representando ángeles y demonios torturadores, el infierno con sus castigos, las ánimas del purgatorio o Cristo y el arcángel San Miguel como jueces. Entre los elementos se destaca la presencia de las almas, generalmente en posición flotante, en extensión hacia el cielo o en descenso hacia el infierno, vestidas o desnudas (Santa Cruz Vargas y Tovar Esquivel; en: Barba de Piña Chán, 2004: 200). Así mismo pasó con las pinturas presentes en los catafalcos funerarios, como en las veinte del túmulo de Carlos II (Minguez, 1995: 62; en: Granados Salinas; a su vez en: Barba de Piña Chán, 2004: 265).

Dentro del marco retórico-persuasivo de los evangelizadores, se encuentran relatos sobre moribundos que, sin lograr recibir los santos sacramentos, volvían a la vida para que el sacerdote les administrara y morir definitivamente frente a la turbación de los presentes (Santa Cruz Vargas y Tovar Esquivel; en: Barba de Piña Chán, 2004: 227-228).

Finalmente, por su inclinación a un control masivo y totalitario, resulta irrefutable la omnipresencia de la religión en todo aspecto o acontecimiento colonial, por lo que produce una conexión estricta y difícilmente indivisible entre el mundo espiritual y el artístico o el arquitectónico, entre otros. Por lo tanto, casi cada muerte está de alguna forma permeada por la voluntad y el pensamiento católico, cuyos ministros dictaban ley en toda materia. Igualmente, la heterogeneidad de la muerte novohispana así como su conformación polifacética exigen un discurso plural: las muertes de la colonia son tantas al igual que los personajes involucrados, las modalidades o los instrumentos empleados para torturar, asesinar o excluir un ser humano.

La imposibilidad de abarcar la variedad de la presente temática requiere evidentemente el aporte de más investigaciones. Mientras tanto, esta primera parte intenta responder al doble propósito de ofrecer un cuadro genérico de las principales tipologías de muertes coloniales y, en particular, las que padeció Juana Inés durante su vida hasta su último fallecimiento, el «biológico». Esta visión general quiere facilitar de alguna manera las herramientas para comprender y sobre todo contextualizar las palabras de la autora, puesto que en ningún momento hay que olvidar que, a pesar de sus versos, sus loas u otra obra suya, era ante todo un habitante de la Nueva España, mujer, criolla, y religiosa.

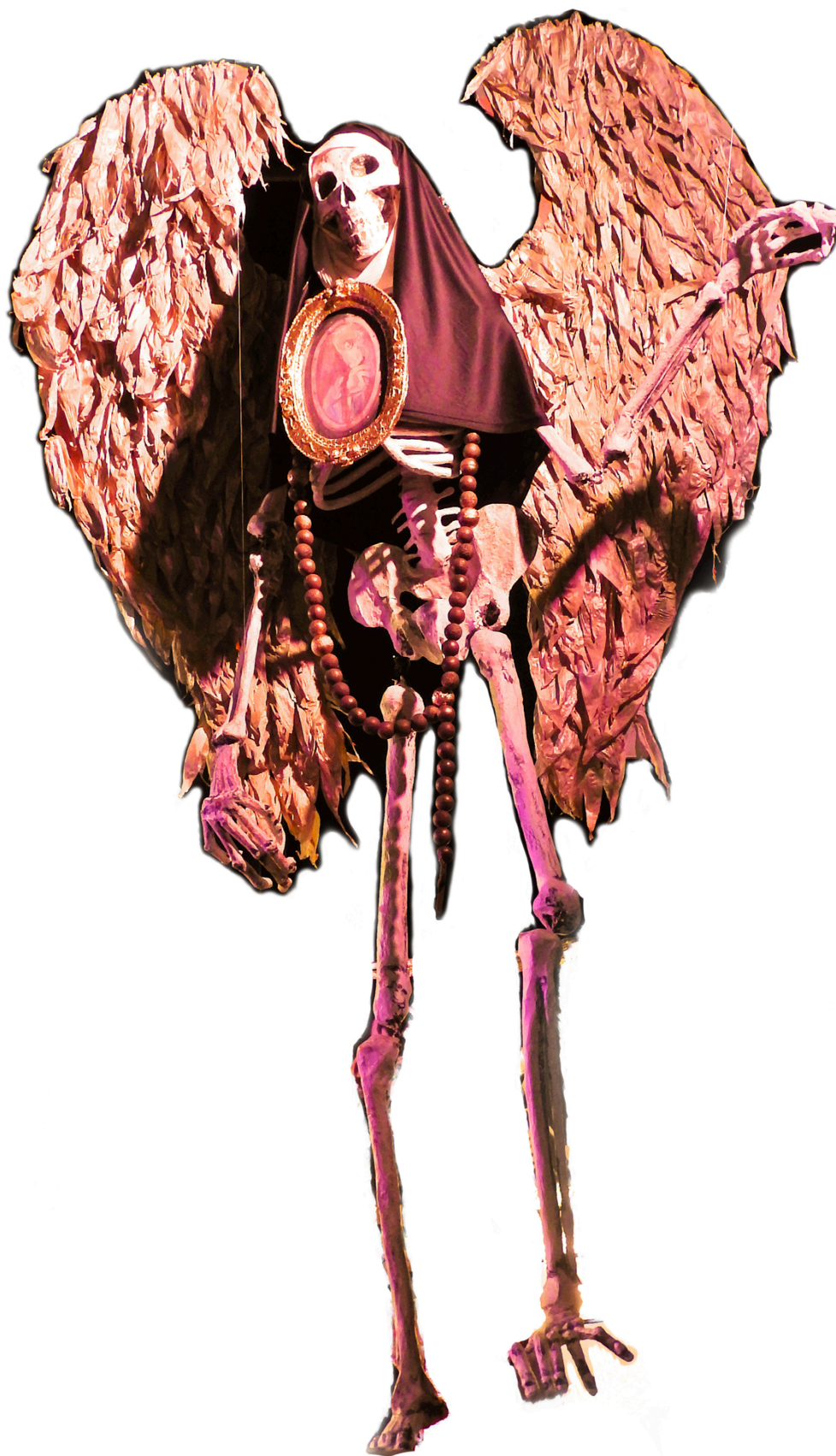


Fig. 17 – Altar de Muertos de la Universidad del Claustro de Sor Juana (2016), en el que Juana Inés aparece disfrazada de Ícaro, personaje del *Primero Sueño* (Foto: J.J. Hernández Olvera).

3. LA MUERTE DE LOS ANTIGUOS MEXICANOS A TRAVÉS DE JUANA INÉS

3.1. Retos y limitaciones

En la muerte novohispana, plural, heterogénea, criolla e híbrida, modelada según el sistema español y por ende, europeo, resonaban con fuerza ecos de mitos y ritos prehispánicos que no habían desaparecido con la Conquista, sino que seguían sobreviviendo clandestinamente. En efecto, en la segunda mitad del siglo XVII, la sociedad novohispana se componía de españoles, criollos, indígenas, mestizos, guineos, negros, creando así una pluralidad idiomática y una compleja multiplicidad simbólica de tradiciones, rituales, creencias, gestos, músicas, cantos y bailes. La colonia era entonces un ambiente polifónico y multicultural que sin duda Juana Inés exploró como mujer criolla, monja y estudiosa, y que reinterpretó en sus obras.

Entre la vasta producción de Juana Inés se ha decidido tomar en consideración las loas para los autos sacramentales de *El Divino Narciso* y, en menor medida, *El cetro de José*, puesto que representan casos ejemplares de muerte indígena, compendio de rituales sacrificiales, antropofágicos y teofágicos, paradigma ceremonial prehispánico. Mas la autora no se detiene frente a una mera descripción de las costumbres de esos «nobles Mejicanos» que evocan un pasado aparentemente no tan lejano (pues había transcurrido más de un siglo y medio entre la invasión española y la creación de sus mismos versos), sino que se adentra en el encuentro y el sucesivo enfrentamiento entre conquistador y conquistado, en el desafío occidental que lanza una batalla ideológica y religiosa y que no se rinde siquiera frente a la resolución indígena. Es una aproximación a las armas de ambos frentes que evoca las modalidades y las finalidades de la batalla, matar o capturar, torturar o sacrificar.

Antes de indagar sobre los retos y las limitaciones que plantea la obra de Juana Inés, se presentará brevemente el objeto de estudio de este capítulo. El primer auto mencionado fue escrito a instancias de la condesa de Paredes y se publicó en 1690 e igualmente fue incluido en las ediciones posteriores de 1691, 1692 y 1725 (Glantz, 2005). Por otro lado, la loa de *El cetro de José*, publicada en 1692, fue definida por Méndez Plancarte, en su «Estudio Liminar», tercer tomo de las obras de la autora (1976: LXXXII), como la «gemela de la precedió a *El Divino Narciso*, por su amorosa atención, aquí aún más valiente, al abismal espíritu del Anáhuac precortesiano».

Inscritas en el género literario de los autos, es decir como pieza dramática de carácter religioso o profano, los preceden las loas que el mismo crítico define como «un diminuto

“Auto”» (JIC, 1976: LXXII), o sea una pieza introductoria destinada a presentar componentes y particularidades del auto. En sus notas para la loa de *El Divino Narciso*, explica este género así (JIC, 1976: 503):

La *Loa* era una pequeña pieza escénica que ora se representaba aislada (vgr. la de la Concepción, en Sor J.), ora –con más frecuencia– precedía a cada Auto o Comedia, y aún aludía, en su texto mismo, a ese su carácter de preludeo o introducción. Las había *Sacras* (las de los Autos) o bien *profanas* (como las de las Comedias); y éstas últimas, sobre todo, solían tener por tema el celebrar la ocasión (vgr. el Cumpleaños o la Entrada, o la Visita de un personaje ilustre) que aquel festival dramático solemnizaba. También de Loas (ante cada uno de sus Autos o sus Comedias) ofrece *Calderón* dechados insignes, que Sor J. emula y muchas veces supera.

Al contrario, Zanelli Velásquez (2006) precisa que la loa para *El Divino Narciso* no puede definirse como «un auto en miniatura» porque «refleja hasta cierto punto la problemática del auto al sugerir que la cultura americana podría ser argumento digno para representar el misterio eucarístico, aunque no llega propiamente a hacerlo». Frente a la abundancia y la variedad de definiciones de loa y auto, Eduardo Hopkins Rodríguez (en: Buxó, 2006b: 278-279) intenta sintetizar así las distintas características principales de dicho género:

El auto sacramental tiene entre sus obligaciones exponer con amplitud misterios del rito eucarístico enunciados en la loa que lo antecede. En realidad, el auto es una glosa de lo propuesto en la loa o de alguna cuestión doctrinal trazada por el título o la introducción del texto. La loa plantea la necesidad de representación de su tema en el escenario, estableciendo un esquema de teatro dentro del teatro. La loa es un elemento típico de la forma del auto sacramental. En ella se introducen las consideraciones que el auto glosará con alegorías puestas en acción. La función del auto consiste en aclarar la doctrina propuesta en la loa mediante el recurso de la amplificación a través de la actualización narrativa (...). En la loa se procura dejar establecidos los lazos institucionales de la obra teatral con la Iglesia y se busca promover la integración social entre los fieles que asisten al espectáculo. Paralelamente, se manifiesta el propósito de contribuir al prestigio de la corte real, señalando la disposición del auto para el elogio de Madrid y, por lo tanto, de España como fuente de defensa y difusión de la cristiandad. La loa es también el sector de la composición dedicado a discurrir acerca del auto sacramental, registrando características, definiciones, destinatario, explicaciones concernientes a los recursos retóricos empleados, etc.

Posiblemente el dilema y la problemática para adscribir el género vengan de que se trata de una norma procedente de la península, aunque ya representa un producto colonial; y, en efecto, Juana Inés «funde (...) la tradición calderoniana, que conocía a la perfección, con la

precortesiana» (Sabat de Rivers, 2005).¹⁹⁷ Sus loas siguen entonces, según Hopkins Rodríguez, el modelo calderoniano de definición, explicación y argumentación del auto así como «sus funciones proposicional y prefigural» (en: Buxó, 2006b: 280). Finalmente Calderón y la misma Juana Inés representan según Bravo Arriaga (en: Lorenzano, 2005: 57) «los grandes maestros con los que este teatro teológico llega a su cima y, al mismo tiempo, empieza a declinar ya en el siglo XVIII con la llegada de los Borbones, la laicización del Estado absolutista, la aparición de las normas neoclásicas, y la irrupción de la Ilustración como secularización general de la cultura». Si bien no todos los autos estaban relacionados con temas eucarísticos, lo cierto es que se solían representar durante la fiesta del Corpus Christi; asimismo la loa y el auto de *El Divino Narciso* fueron escritos para ser representados en la capital matritense (Zanelli Velásquez, 2005). Sin embargo, la particularidad de las dos loas mencionadas se refleja en la singularidad y en la innovación temática. Por ello podrían considerarse obras autónomas con respecto a los autos que las siguen.

Antes de escudriñar las peculiaridades de la muerte indígena según Juana Inés es preciso definir y aclarar limitaciones y dificultades, es decir problemáticas que evidencian las complicaciones que surgen a la hora de descifrar las concepciones y las ideologías novohispanas cara a los antiguos rituales mexicanos. El trasfondo cultural de sus versos supone un reto que presenta al menos tres obstáculos importantes: 1. las posibles fuentes empleadas por la autora, así como dudas y controversias relacionadas a las mismas; 2. el concepto de «indígena» que implica necesariamente las nociones de «mesoamericano», «nahua» y «mexica»; y 3. las huellas de una naciente identidad criolla en la misma Juana Inés. Estos últimos dos aspectos, debido a su extensión, se desarrollarán brevemente en un apartado aparte.

Como se ha evidenciado en el primer capítulo, el estudio de las fuentes dentro del contexto mesoamericano y colonial (en particular el de los siglos XVI y XVII) supone un estudio sistemático y detallado en el que se debe afrontar, entre las múltiples dificultades, la ya señalada veracidad de la información transcrita, así como la heterogeneidad o la ausencia de datos. Si bien las crónicas representan una fuente de riqueza cultural extraordinaria, por otro lado presentan una versión sesgada de la realidad prehispánica, encasillada en una visión europea dogmática y centralizada. Se trata de obras basadas en una retórica general demonológica (entre otras la de Motolinía) frente a otras que presentaban, en cambio, una actitud «interpretativa» y más defensora de «las religiones indígenas» (como la de Bartolomé

¹⁹⁷ Citado también por Bravo Arriaga en «Las loas de los autos de sor Juana: los signos de la tolerancia» (Lorenzano, 2005: 57).

de las Casas), (Jáuregui, 2008: 211). Entre estos primeros autores, que se consideraban agentes mesiánicos aunque recordaran más bien a figuras de jueces y denunciadores,¹⁹⁸ se hallaban algunos cronistas oficiales que celebraron la geografía de las nuevas tierras como símbolo de las hazañas españolas: «Nombrar, describir y clasificar el mundo físico americano significa apropiárselo» para poderlo explotar (Florescano, 2004: 273 y 258). En el siglo XVII, los cronistas se convirtieron «en densos compiladores de datos y en apologistas de la obra española en América»; mas tras la matanza y la victoria, siguió la destrucción del sistema político y económico, así como la cancelación de la memoria histórica en la que el conquistado se vio totalmente anulado (Florescano, 2004: 315 y 260-261).

Ciertamente el estudio de la muerte permite recurrir también a distintas disciplinas como la antropología física y cultural, la arqueología, el arte, la iconografía, la epigrafía (desde los libros hasta los murales o los grabados en piedra y madera), la etnografía, la historia y la literatura (códices, tratados, cartas, libros de oraciones o sermones, entre otros). No es el propósito de esta investigación escudriñar cada una de las posibles fuentes de Juana Inés, trabajo sin duda complicado por la ausencia de información certera, pero se podría afirmar sin temor a equivocarnos que la vía de acceso a estos conocimientos fue tanto oral como escrita.

Entre las fuentes históricas empleadas por Juana Inés para las loas, en particular la de *El Divino Narciso*,¹⁹⁹ se halla, según varios estudiosos y en primer lugar, Alfonso Méndez Plancarte, la *Monarquía Indiana* del franciscano Juan de Torquemada (Sevilla, 1615),²⁰⁰ obra que Ermilo Abreu Gómez incluye en la biblioteca de Juana Inés y que el amigo Sigüenza y Góngora, propietario de una de las bibliotecas más grandes de la colonia, conocía e incluso citaba en múltiples ocasiones. Buxó (2006b: 287) explica que:

Aunque Torquemada no es la única fuente que pudo conocer Sor Juana en este asunto, su importancia para ella es probable, dado que un escritor como Sigüenza y Góngora, amigo y admirador de la monja, lo cita con frecuencia y da muestras de apreciarlo en su *Teatro*

¹⁹⁸ Arens (1981: 64-65) escribe que «Los intérpretes religiosos de los últimos días de la cultura mexicana se dedicaron en las décadas siguientes a la pacificación a reordenar la información desde una perspectiva cristiana. (...) no es de extrañar que la limitada documentación del canibalismo azteca provenga principalmente de estas fuentes, donde este presunto vicio anterior es vigorosamente denunciado con regularidad. Esa condena se expresaba en el contexto de una comprensión a menudo profunda de la cultura azteca, basada en el conocimiento de la lengua indígena y en muchos años de reflexión. Sin embargo la prosa está siempre teñida por la inevitable dogmática denuncia de la cultura indígena».

¹⁹⁹ Se usarán las abreviaturas «LDN» con referencia a la «Loa para el auto sacramental de “El Divino Narciso”» y «LCJ» para la «Loa para el auto intitulado “El Cetro de José”».

²⁰⁰ «Sobre las fuentes exactas en las que se basó Sor Juana para su descripción tanto de los rituales indígenas como de distintos aspectos tales como las etapas de conquista y evangelización se puede mencionar casi con seguridad la *Monarquía Indiana* del franciscano Juan de Torquemada sugerida por Méndez Plancarte en sus notas» (Zanelli Velásquez, 2005, n. 15).

de virtudes políticas, que consituyen a un príncipe (1680). Además, como apunta David Brading, la obra de Torquemada adquirió autoridad al no adoptar una perspectiva americana, sino mexicana (1973: 24).

Igualmente, cabe subrayar que Torquemada se refirió a las informaciones proporcionadas por fray Jerónimo de Mendieta con su *Historia eclesiástica indiana*, quien, por otro lado, usó las obras de Sahagún, fray Toribio Motolinía y fray Andrés de Olmos (Glantz, 2005). Mas al tomar en consideración a dicho cronista, específicamente el capítulo XXXVIII sobre «De cómo estos indios mexicanos hacían y formaban la estatua de (...) Huitzilopuchtli (...)», se vislumbra un dato fundamental: al comentar la ceremonia que se lleva a cabo en el Templo Mayor en honor a esta deidad, Torquemada se refiere evidentemente a los mexicas.

Asimismo Zanelli Velásquez (2005) añade que Juana Inés pudo haber entrado en contacto con cartas y crónicas de la época de la Conquista; documentos en náhuatl que le habría podido facilitar Sigüenza y Góngora y otras lecturas como la de Atanasio Kircher, quien la habría influenciado acerca del sincretismo religioso, y José de Acosta con su *Historia natural y moral de las Indias*, publicada en Sevilla en 1590 (Buxó, 2006b: 287, nn. 8-9).

Por lo tanto, según lo afirmado por dichos estudiosos y siempre tomando en consideración las ya mencionadas limitaciones sobre la certeza y la veracidad de las posibles fuentes empleadas por Juana Inés, se podría igualmente intentar catalogarlas conforme a:²⁰¹ I. documentos (como cartas o relaciones de viaje) escritos por españoles «sin pretensiones literarias» (Bernal, 2015: 151) del período de la Conquista cuyo objetivo principal era informar la autoridad sobre hechos acaecidos u otras cuestiones relevantes (entre otros, Cristóbal Colón, Hernán Cortés, Pedro Sarmiento de Gamboa o Pedro Alvarado);²⁰² II. los autores, especialmente evangelizadores, que escribieron sobre los acontecimientos ocurridos tras la invasión española, aprendieron los idiomas autóctonos (de particular manera abundan los de lengua náhuatl),²⁰³ escribieron artes, vocabularios y gramáticas,²⁰⁴ y relataron acerca de

²⁰¹ Cabe mencionar el «intento de catalogación» de Rafael Bernal (2015: 148-155) acerca de la «obra literaria de los autores indios durante el siglo XVI», es decir de «todos aquellos, cualquiera que haya sido su patria y su lengua, que se ocuparan de las cosas de América en los principios de la expansión española hacia el Nuevo Mundo y el Asia». Considerada la abundancia bibliográfica, resulta particularmente útil y a la vez esclarecedora la división propuesta por el autor según, por ejemplo, las temáticas tratadas en dichos documentos históricos, la tipología (crónicas, diarios de navegación; etc.), el «origen» de la información (si por vía directa o indirecta a través de documentos o por medio verbal), las finalidades de dichos escritos o el idioma empleado. Entre varios objetivos, esta catalogación permite entender si hubo plagios, influencias o citas. Igualmente, se menciona a Echenique March (1992).

²⁰² El número de estos documentos es sin duda importante.

²⁰³ Echenique March (1992: 40) escribe que de alguna manera «el náhuatl se convirtió (...) en lengua franca, no sólo del actual centro y sur de la República Mexicana sino también de las regiones más norteñas y sureñas. Esto

la historia y la etnología indígenas, inclusive criticando el trato de los conquistadores en contra de los indígenas (por ejemplo, Torquemada, de las Casas, Motolinía o Sahagún); III. pictogramas coloniales, realizados generalmente por indígenas adoctrinados por frailes católicos, que llegaron incompletos pero que se empezaron a coleccionar durante el siglo XVII; IV. estudios y tratados como los de medicina tradicional e indígena, así como las crónicas oficiales; V. por último, las conversaciones, las experiencias y el entorno en el que se crío en Nepantla, así como los contactos con los virreyes tras su vida de profesa. Esta clasificación permite entonces apreciar una primera distinción entre fuentes prehispánicas y coloniales, aunque es preciso recordar que los conquistadores destruyeron un número importante de códices que habían plasmado la vida y las costumbres indígenas antes de la Conquista. Asimismo, no significa que los autores propuestos como ejemplo fueran los mismos que leyó la autora, puesto que no es dado saber a qué documentos accedió con precisión, sobre todo en referencia a los de lengua náhuatl.

La victoria occidental tras la masacre indígena originó principalmente dos interpretaciones distintas sobre «el descubrimiento de las Indias», acontecimiento que López de Gómara consideró como «La mayor cosa después de la creación del mundo» (*Historia General...*, dedicatoria a Carlos V; en: Bernal, 2015: 156-157), y lo cual permite distinguir a su vez dos tipologías genéricas de fuentes: las que estaban impregnadas de los dogmas matritenses, en particular los documentos oficiales; y las obras que, en cambio, reconocían las atrocidades cometidas por los españoles. Esta literatura que nace en las colonias y está conformada por autores que son en realidad misioneros, soldados, cronistas o exploradores, se caracterizaba por ser una «escuela sin maestros», en la que muchos remitían a los escritos de otros (Bernal, 2015: 158). Juana Inés pudo por lo tanto observar ambas posiciones, no sin antes formarse una opinión propia, siempre impregnada de su identidad criolla insertada en una sociedad polifacética, dentro de los muros de un convento aunque sin olvidar su infancia en Nepantla, rodeada por un contexto ciertamente peculiar. Pues como bien recuerda Ángel Rama (2008: 108), «El inmenso territorio americano fue dominado en un escaso medio siglo, pero esta dominación se consolidó en las ciudades que dificultosamente regían su cercano hinterland», por lo cual su región de origen representaba sin duda un mundo diferente con respecto a la capital novohispana.

no quiere decir de ninguna manera que los frailes y misioneros no hayan adquirido el conocimiento de otras lenguas; pero el volumen de obras escritas en lengua náhuatl contrasta con el de otras».

²⁰⁴ Los misioneros que estudiaron los idiomas indígenas compusieron igualmente «“artes” y vocabularios» según los cánones de Antonio de Nebrija (Bernal, 2015: 154).

Por otro lado, una limitación significativa para cualquier estudioso dedicado a Juana Inés es la pérdida y la dispersión de sus cartas, manuscritos y testimonios. Ya en 1982, Paz había hecho hincapié en la importancia de recuperar este material; sin embargo todavía carecemos, entre otros, de los epistolarios en El Escorial de Madrid y en Sevilla. Estos documentos ayudarían ciertamente a los investigadores a aclarar la figura de Juana Inés y facilitarían informaciones sin duda valiosas sobre la sociedad de la Nueva España.

Finalmente las informaciones de tradición oral, a pesar de ser más complicadas de rastrear y considerándolas como meras hipótesis, representan al igual una fuente esencial para descifrar los mitos y ciertos ritos alterados y adaptados que lograron difundirse en la Nueva España. Si definimos la «tradición» como «un acervo intelectual creado, compartido, transmitido y modificado socialmente, compuesto por representaciones y formas de acción, en el cual se desarrollan ideas y pautas de conductas con que los miembros de una sociedad hacen frente individual o colectivamente, de manera mental o exteriorizada, a las distintas situaciones», entonces podemos afirmar que (López Austin y López Luján, 2008: 66):

No se trata, por tanto, de un mero conjunto cristalizado y uniforme de expresiones sociales que se transmite de generación en generación, sino de la forma propia que tiene una sociedad para responder intelectualmente ante cualquier circunstancia. Los elementos de una tradición van desde los que integran un núcleo duro (no inmune a la transformación histórica, pero muy resistente al cambio) hasta los más mutables, pasando por los que tienen ritmos intermedios de evolución. A partir de los elementos nucleares se genera y estructura continuamente el resto del acervo tradicional.

Entre otros pueblos, los nahuas custodiaban una transmisión oral de su acervo mitológico, sus tradiciones, relaciones, historias y su ideología; existían incluso ciertos sacerdotes llamados *tlapizcatzin*, o sea el «conservador» que «tenía cuidado de los cantos de los dioses, de todos los cantares divinos» y que los enseñaba al pueblo (León-Portilla; en: Sahagún, 1958: 10-11). Tras la Conquista muy pocos códices se salvaron del exterminio español, mas los herederos nahuas fueron transmitiendo ese acervo que de alguna forma, aunque parcial e incompleto, llegó hasta Juana Inés. En efecto, una parte de los mitos y de los ritos prehispánicos sobrevivieron a pesar de la labor de evangelización, como en el caso de Tláloc, dios de la lluvia y de la fertilidad agrícola (Ortiz de Montellano, 2003: 241); por lo tanto es posible que la autora los conociera a través del contacto con sirvientes nativos, entre otros. Ciertamente la interacción entre las poblaciones mesoamericanas y los conquistadores (sea que se trate de soldados que de sacerdotes) fue determinada por las circunstancias de defensa y conflicto que siguieron inclusive tras la derrota de Mexico-Tenochtitlan y el

desplazamiento no consentido de los conquistados. Es un punto sin duda que debe tenerse en cuenta a la hora de estudiar este aspecto de Juana Inés, puesto que las rebeliones y las revueltas perdurarían hasta la segunda mitad del siglo XVII. De hecho, se recuerda que, a pesar de la Conquista, los estados indígenas lograron sobrevivir manteniendo sus territorios y su estructura interna,²⁰⁵ y a partir de mediados del siglo XVI aparecieron las primeras gramáticas de lengua náhuatl escritas por franciscanos (inscritos en la tradición humanista) e indígenas nahuas,²⁰⁶ entre otras el *Arte para aprender la lengua mexicana* (1547) de fray Andrés de Olmos, o el diccionario náhuatl de fray Alonso de Molina (1571), (Lockhart, 2013: 14 y 16). A pesar de su educación criolla no hay que olvidar por lo tanto el ambiente en el que se crió Juana Inés, lejano de la capital y rodeada por un ambiente multicultural.

Se deshila entonces un discurso acerca de distintas culturas en contraste: las polifacéticas muertes de Juana Inés guían al lector hacia una concepción e ideología bien definidas que lo introducen de manera casi natural en la concepción de la muerte indígena. Mas el estudio de ésta presupone primeramente la profundización del significante «indígena», palabra extremadamente genérica que comporta por otro lado la indagación del contexto sociocultural, histórico y geográfico al que se refería la autora. Al no tener datos específicos ni exhaustivos por mano de la misma sobre las fuentes empleadas, y debido a la heterogeneidad de las poblaciones autóctonas, resulta obligada una primera distinción entre los términos «mesoamericano», «nahua» y «mexica». Tan sólo precisar que cuando los conquistadores invadieron el continente se hablaban más de doscientas lenguas, lo que hace sin duda reflexionar sobre la complejidad de la temática tratada.²⁰⁷

²⁰⁵ Lockhart (2013: 14) hace referencia de particular manera a la obra de Gibson *Aztecs Under Spanish Rule*.

²⁰⁶ Piénsese en la publicación en 1492 de la *Gramática de la lengua castellana* de Antonio de Nebrija.

²⁰⁷ López Austin y López Luján (2008: 63-64) agrupan los idiomas hablados en Mesoamérica en 16 familias lingüísticas: 1. Hokano-coahuilteca; 2. Chinanteca; 3. Otopame; 4. Oaxaqueña; 5. Manguena; 6. Huave; 7. Tlapaneca; 8. Totonaca; 9. Mixe; 10. Maya; 11. Yutoazteca; 12. Tarasca; 13. Cuitlateca; 14. Lenca; 15. Xinca; 16. Misumalpa.

3.1.1. Antes del triunfo de la Muerte conquistadora: introducción a la muerte mesoamericana

Antes de que los nuevos invasores despojaran los templos mexicas para construir sus iglesias y conventos, antes de que las armas biológicas y militares españolas derrotaran a Tenochtitlan, e incluso antes de que los saqueos de sepulturas por parte de los conquistadores terminaran con sus mismas vidas,²⁰⁸ la muerte entre los nahuas, constante y necesaria, fundamentaba una cosmogonía dual en la que, según una visión holística (Chávez Balderas, 2007: 25), se entrelazaba perpetuamente con la vida. La muerte, germen de vida, formaba parte de un ciclo constante en el que el sacrificio de sangre se entendía como motor y alimento de un «universo cambiante» (León-Portilla, 2004: 48). Ante la incesante amenaza de oscuridad, el mito revivía entonces a través de ritos no tan alejados de la concepción cristiana: como parte del mismo circuito en el que la vida sigue a la muerte y ésta genera más vida.

La llegada de los conquistadores a las tierras que bautizarían como Nueva España significó el desembarque de plagas y enfermedades infecciosas, la descarga de artillería y tácticas de combate diferentes de las poblaciones mesoamericanas y, finalmente, la venida no tanto de un dios desconocido, sino de un fervor alimentado por prejuicios y tabúes. A la vista de actos que consideraron inhumanos, de prácticas idolátricas y ante la consecuente rebelión indígena frente a la misión evangelizadora, la condena católica libró sus dogmas contra el embaucamiento demoníaco. Es la paradoja de la historia, el absurdo de «hombres» que por siglos movieron ejércitos para derramar sangre, inventando torturas y justificando mortificaciones corporales en nombre de un ideal (Harris, 2009: 273).

Juicios y opiniones sobre los rituales de antropofagia y sacrificio humano mesoamericanos, y sobre el número de víctimas inmoladas han proliferado hasta el presente desde la rotunda condena (en particular la de los primeros cronistas y frailes rebosantes de un profundo compromiso religioso), hasta la defensa apasionada de la causa indígena y la completa absolución de los mismos (López Austin, 2012, vol. I: 432-433). Este antagonismo cultural y esta inagotable diatriba se refleja también en la semejanza que los evangelizadores notaron entre los ritos prehispánicos y los cristianos, como el bautismo o la teofagia. Mas,

²⁰⁸ Como recuerda Chávez Balderas retomando las palabras de Díaz del Castillo (1979, vol. II: 244; en: 2007: 15-16), «uno de los oficiales, de apellido Figueroa, se dio a la tarea de saquear tumbas en Oaxaca; al tratar de regresar con el oro y las joyas naufragó junto con sus hombres». Asimismo, «Hernán Cortés sabía que en el Templo Mayor se enterraba a los principales; no sólo lo relata porque era un acontecimiento del dominio público, sino porque dice haber sido testigo del saqueo de una de las tumbas: “[...] y me subí en la torre alta, como solía; y estando allí, unos españoles abrieron una sepultura y hallaron en ella, en cosas de oro, más de mil y quinientos castellanos”» (Chávez Balderas, 2007: 16).

como evidencia Lévi-Strauss, «no se trata de buscar el por qué de esta costumbre» y «no conviene analizar el canibalismo aislándolo, sino integrándolo en un conjunto más amplio» (Bertholet, 2005: 355).

A través de las loas para los autos de *El Divino Narciso* y *El Cetro de José*, Juana Inés plasma nítidamente el encuentro entre invasor e invadido en una batalla verbal, antes, y en un conflicto armado después. A lo largo de sus versos se desembrolla la fuerza y la lucha indígena por defender sus costumbres ancestrales y la misión evangelizadora que articula su discurso con el solo fin de sujetar las nuevas poblaciones. Esos versos contienen indicios de mitos y ritos prehispánicos y, en ambas loas, se detecta una cosmogonía según la cual la sangre es alimento para los dioses y la muerte es regeneración. Por medio del ritual de sacrificio la víctima «se separa definitivamente del mundo profano y renace sacralizada (...); su espíritu parte hacia el mundo divino, pero sus despojos quedan impregnados con una carga sagrada» (Hubert y Mauss, 1964: 35, 99; en: González González, 2015: 284). Finalmente, la muerte no es tanto el fin último sino un pasaje más de un viaje infinito.

A pesar de la multitud de grupos indígenas presentes en un territorio particularmente vasto, cada uno caracterizado por su propio idioma, prácticas rituales y expresiones artísticas peculiares, así como costumbres y transformaciones sociales intrínsecas, estos pueblos compartían determinados principios cosmogónicos y mágico-religiosos, una cierta organización sociopolítica y también cierta unidad histórico-cultural. Al vivir contiguamente, establecieron vínculos y relaciones religiosas y políticas, intercambiaron productos y se originarios desplazamientos entre unos y otros territorios, lo que conllevó una constante evolución sociocultural. Se explicaría entonces el estudio de dichas sociedades dentro de un área cultural global y única que fue definida como «Mesoamérica» por el estudioso alemán Paul Kirchhoff²⁰⁹ en 1943 (López Austin, 2012: 53-54). Este término, que significa «América Media»,²¹⁰ engloba el área geográfica desde la mitad meridional del actual México hasta parte de Centroamérica (inclusive Guatemala, Belice, El Salvador; y parte de Honduras, Nicaragua y Costa Rica).²¹¹ Igualmente, por haber sido «una realidad histórica, producto de muy

²⁰⁹ Nos referimos a la obra de Kirchhoff (1960) titulada «Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales», *Revista Tlatoani*, suplemento n. 3, 2ª ed. (López Austin, 2012: 54, n. 1).

²¹⁰ Sobre el concepto de Mesoamérica, véase entre otros: López Austin y López Luján (2008), en particular «Mesoamérica» (58-79); de Duverger el Libro I titulado «¿Qué es Mesoamérica?» (2000: 21-105), o los capítulos 2 «Unidad y heterogeneidad» y 3 «El sustrato común de Mesoamérica» (2007: 37-149); acerca de los momentos y las discusiones sobre esta superárea cultural, véase: «La cosmovisión mesoamericana. La configuración de un paradigma» de Andrés Medina Hernández (en: Gámez Espinosa y López Austin, 2015: 52-120). No es nuestra intención indagar exhaustivamente acerca de las culturas que comprenden esta zona, tan solo nos limitaremos a una breve presentación que sirva para contextualizar las referencias en la obra de Juana Inés.

²¹¹ Véase de manera particular López Austin (1999, 13-15). Más allá de la Mesoamericana, se distinguen otras dos superáreas culturales: la Aridamérica y la península de Baja California en el noreste, y Oasisamérica en el

variadas interrelaciones (...) que integraron diversas clases de sistemas», el concepto de «Mesoamérica» hoy en día debe involucrar también a «los nexos causales de la incorporación de sociedades al sistema; a los nexos cohesivos que permitieron que, una vez incorporadas, se mantuvieran permanentemente relacionadas entre sí, y a los nexos estructurales, que hicieron que cada una de ellas articulara su acción en la complejidad del sistema como uno de sus componentes» (López Austin y López Luján, 2008: 63). A pesar de tratarse de un término usado por los especialistas, no cabe duda de que indica un área en la que, a lo largo del tiempo, se forjaron relaciones importantes entre distintas culturas.

El origen de la superárea mesoamericana se remonta al 2500 a.C. con los primeros asentamientos agrícolas basados en el cultivo del maíz (López Austin, 1999: 13-15).²¹² La religión representaba entonces un código común, es decir el «campo cultural» en el que se relacionaban los pueblos mesoamericanos por razones bélicas, comerciales o políticas. Las similitudes de carácter religioso (como el calendario, los mitos y las festividades principales, o las prácticas mágico-adivinatorias)²¹³ entre los distintos pueblos marcaron una unidad general mesoamericana que fue notada inclusive por los primeros colonos y evangelizadores (como de las Casas).²¹⁴ Por ende, retomando la explicación de López Austin y López Luján (2008: 66), Mesoamérica se entiende ante todo por los siguientes factores: el consumo del maíz como fundamento de subsistencia, «una tradición compartida creada por los agricultores» y una historia común que se desarrolló con el paso de los siglos. Por lo tanto, el

noroeste (López Austin y López Luján, 2008: 15). Por otro lado, López Austin y López Luján (2008: 79) dividen Mesoamérica en las siguientes áreas (siempre tomando en consideración que dicho territorio fue evolucionando con el tiempo): Occidente, Norte, Centro de México, Oaxaca, Golfo y Sureste.

²¹² López Austin especifica que hoy en día conocemos estas poblaciones «bajo los nombres de olmeca, zapoteca, maya, teotihuacana, totonaca, tolteca, mixteca, huasteca, mexica (o azteca), tarasca y otros muchos más» (2012: 53).

²¹³ En referencia a la unidad religiosa mesoamericana, López Austin (1999: 19-20) hace notar que «Si comparamos las bases del calendario, el orden y las pautas de las fiestas rituales, los mitos centrales, las concepciones de la estructura y el movimiento del cosmos, las organizaciones sacerdotales, los procedimientos mágicos y adivinatorios, las vías del éxtasis, la moral religiosa, las terapéuticas que se enlazaban a lo sobrenatural, etcétera, encontraremos tal similitud que, sin que pensemos en una institución religiosa supraestatal –que no existió jamás en Mesoamérica–, tendremos que aceptar una unidad que nos permite hablar de una sola religión mesoamericana, afectada por muy diferentes manifestaciones a través del tiempo y del espacio. Esto significa admitir que en las creencias y prácticas de todos los pueblos de Mesoamérica existió el mismo «núcleo duro» en materia religiosa. Al mismo tiempo, tendremos que reconocer sus grandes diferencias, viendo en cada una de las culturas mesoamericanas particulares una recia peculiaridad de concebir el mundo y de obrar en él».

²¹⁴ López Austin y López Luján (2008: 58) recuerdan que Bartolomé de las Casas, «en su *Apologética historia sumaria*», evidenció «la semejanza entre las creencias de los guatemaltecos y las de otros pueblos que hoy denominamos mesoamericanos: “Toda esta tierra –dijo al referirse a Guatemala–, con la que propiamente se dice la Nueva España, debía tener una religión y una manera de dioses, poco más o menos, y extendíase hasta las provincias de Nicaragua y Honduras, y volviendo hacia la de Xalisco, y llegaban, según creo, a la provincia de Colima y Culiacán”». Y añaden que «Lo advertido por fray Bartolomé en el ámbito de las creencias religiosas debe suponerse en todos los campos de la acción y el pensamiento, y así lo siguieron entendiendo, a lo largo del tiempo, quienes se interesaron por el estudio de la historia prehispánica de Mesoamérica».

cultivo de esta gramínea, distribuido según las épocas de lluvia y sequía, estaba relacionado con la concepción mesoamericana de la vida y de la muerte.

Igualmente, los pueblos nahuas se asentaron en el área mesoamericana en una época tardía aunque difícil de estimar. Estaban conformados por agricultores del tronco lingüístico yutonahua que bajando desde el actual estado de Utah fueron ocupando, a partir del siglo VI, los territorios de Mesoamérica (López Austin, 2000: 11). Los nahuas fueron un pueblo fuertemente dominador, herederos de los toltecas, los teotihuacanos y de los antiguos pobladores de Tula (León-Portilla, 1993: 1); asimismo lograron volverse «agentes de unión entre mundos heterogéneos» difusores de «la pluriétnicidad de Mesoamérica», factor de unidad que Duverger define como «nahuatlidad» (Duverger, 2000: 33). Tanto en su consideración como pueblo sedentario que nómada, resultaría complicado realizar un mapa sobre su distribución lingüística, sin embargo, entre los siglos XV y XVI el náhuatl representaba el idioma más difundido entre las regiones del centro de México, por lo cual se creó una «cultura compartida» que unía a dichas poblaciones, a pesar de los continuos enfrentamientos bélicos o de los propios orígenes (Lockhart, 2013: 11).

El pensamiento náhuatl sobre la existencia del hombre, la muerte y el más allá (como los lugares destinados a los difuntos) se podría condensar en los siguientes poemas evocados por Miguel León-Portilla, en los que además se entiende que la eterna morada del difunto estaba determinada por la tipología de muerte y no, al contrario, por la conducta en vida (1993: 203-204):²¹⁵

Sólo venimos a soñar, sólo venimos a dormir:
no es verdad, no es verdad
que venimos a vivir en la tierra

Por prestadas tengamos las cosas, oh amigos,
sólo de paso aquí en la tierra,
mañana o pasado,
como lo desee tu corazón, Dador de la vida,
iremos, amigos, a su casa...

Por otro lado, resulta obligatorio mencionar a los mexicas:²¹⁶ pueblo perteneciente al grupo nahua, dominador de un territorio muy vasto, fue asimismo gobernador del «estado más poderoso de Mesoamérica en los siglos XV y XVI» (López Austin, 2000: 12), y que finalmente

²¹⁵ Tomados de *Cantares Mexicanos* (fol. 17, r.; *AP I*, 6; y fol. 4, v.; *AP I*, 3).

²¹⁶ Entre otras obras dedicadas a los mexicas, véase: López Austin y López Luján (2008), en particular: «El centro en el Posclásico. Los mexicas» (209-252) en donde se incluye una bibliografía actualizada sobre esta cuestión en la que no entraremos en más detalles.

fue conquistado por los españoles tras la derrota de la potente Mexico-Tenochtitlan sobre cuyas ruinas los invasores fundaron la nueva capital novohispana.²¹⁷ Los mexicas fueron la referencia principal de los cronistas que escribieron sobre sus costumbres, mitos, ritos, su organización político-social así como su vida, por lo cual se explica la abundancia de documentos escritos en lengua latina referidos a este grupo frente a otros. López Austin y López Luján (2008: 210) critican el hecho de que «Todavía hoy impera tal perspectiva, en demérito de la comprensión de las particularidades culturales de otros pueblos del Posclásico». Para evitar entonces una «visión simplificadora» y una «exagerada generalización», se quiere precisar que la referencia a los mexicas se debe principalmente a que dichas crónicas e historias representaron una posible fuente de estudio para Juana Inés; por último merece la pena recordar que su primer convento, el de las Carmelitas Descalzas donde permaneció tan sólo pocos meses, se encontraba (y así hoy en día) muy próximo al Templo Mayor, a pesar de que en la época se encontraba todavía oculto.²¹⁸

Los mexicas se asentaron en el lago de Texcoco alrededor del año 1325²¹⁹ para fundar Tenochtitlan. Para el siglo XVI habían consolidado los territorios conquistados, dominaban y recibían tributos desde más de 300 pueblos (Matos Moctezuma, 2005: 13), pues la guerra y la agricultura representaban las principales fuentes económicas para la capital mexica. Mientras la expansión militar favorecía la explotación de los pueblos conquistados a través de la fuerza trabajo, del pago de tributos, y como prestación militar en ocasiones bélicas, la importancia de la agricultura dentro de la sociedad mexica se reflejaba a partir de los mitos (en particular el referido a la primera pareja humana)²²⁰ y de las deidades relacionadas con el cultivo, especialmente el del maíz. Las plantas cultivadas servían para uso médico o como fuente de producción de alimentos, imprescindibles durante épocas de hambruna y sequía (Matos Moctezuma, 2006: 88-89). Por consiguiente, agua y guerra estaban personificadas

²¹⁷ Lockhart (2013: 11) diferencia entre «nahuas» y «aztecas», y especifica que «Este último término tiene varias desventajas determinantes: supone una unidad nacional que no existía; dirige la atención hacia una aglomeración imperial efímera; está vinculado específicamente con el periodo anterior a la conquista, y según las costumbres de esa época, incluso si “azteca” hubiera sido el gentilicio principal de los mexicas, hubiera sido indebido que lo usara cualquiera que no fuera mexica (los habitantes de Tenochtitlan, la capital imperial)».

²¹⁸ Actualmente el edificio se llama «Ex Teresa Arte Actual» y se encuentra en la calle Licenciado Primo de Verdad 8, en el Centro Histórico de la Ciudad de México, cerca del Palacio Nacional y del Templo Mayor. El antiguo Templo se construyó a principios del siglo XVII y sufrió la exclaustación por las leyes de Reforma del siglo XIX. Menos de un siglo después de la muerte de Juana Inés, el 13 de agosto de 1790, se descubriría en el zócalo la escultura de Coatlicue, diosa de la tierra y madre de los dioses, y unos meses más tarde, el 17 de diciembre, la Piedra del Sol.

²¹⁹ El 1325 es la fecha generalmente aceptada como año de fundación de Tenochtitlan, sin embargo es posible, según Matos Moctezuma, que se asentaran antes puesto que hubo un eclipse solar, acontecimiento de gran importancia que simbolizaba la lucha entre el sol y la luna (2005: 13).

²²⁰ Según el mito, Quetzalcóatl y los tres Tezcatlipoca fueron los dioses creadores de la primera pareja humana, Ciptactonal y Oxomoco, a quienes dieron granos de maíz y les enseñaron a sembrar y tejer (Matos Moctezuma, 2006: 102).

respectivamente por los dioses Tláloc y Huitzilopochtli: su presencia en los dos adoratorios del Templo Mayor, según Matos Moctezuma (2006: 173), se relacionaría con las «necesidades básicas del grupo», por ello se explicaría el descubrimiento de determinados objetos durante las excavaciones, como por ejemplo caracoles marinos, peces, canoas, cráneos o cuchillos de sacrificio.

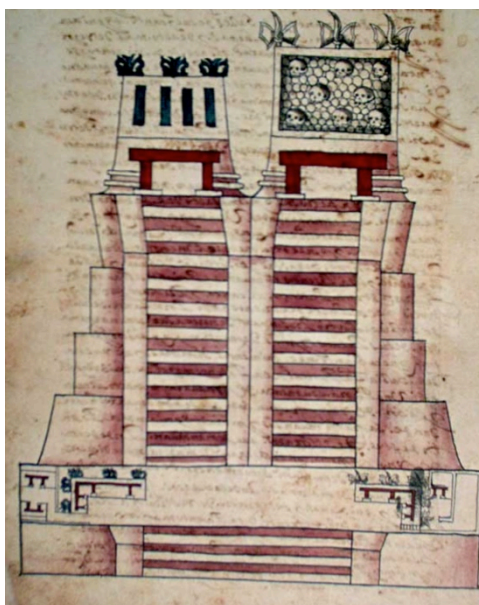


Fig. 18 – Templo Mayor (*Códice Ixtlixochitl*)

Mas la imposición del cristianismo en el siglo XVI destruyó la autonomía local y sus instituciones, modificó las «interrelaciones autónomas» desencadenando el desarrollo de «nuevas formas de creencias y prácticas religiosas», próximas a las antiguas aunque lejanas a las impuestas por los colonos (López Austin, 2012: 56). Finalmente, en este sentido, la evangelización no logró arrasarlás completamente. El encuentro entre las creencias mesoamericanas y cristianas no supuso una «mera mezcla sincrética de ambas corrientes», puesto que se originaron en un contexto plural. Se comprende entonces que ambas culturas se viesén modificadas, por lo cual surge una realidad nueva, diferente de las originarias, y que desencadena un fenómeno extensible a todo el territorio hispanoamericano. Se trata de lo que primeramente Fernando Ortiz introdujo bajo el neologismo de «transculturación» cuyo intento fue, como Malinowski lo apuntó en su «Introducción» al libro del mismo autor cubano, «reemplazar varias expresiones corrientes, tales como “cambio cultural”, “aculturación”, “difusión”, “migración u ósmosis de cultura” y otras análogas» (1987: 3). En lugar del término «aculturación» que presenta «una significación moral» y denota «el proceso

de tránsito de una cultura a otra y sus repercusiones sociales» (1987: 4 y 93), Ortiz prefirió «el vocablo transculturación» que de hecho (1987: 96):

Expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz anglo-americana *aculturation*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial *desculturación*, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de *neoculturación*.

En el acto de entrega del premio «Inca Garcilaso de la Vega» (1968), Arguedas también manifestó su rotunda contradicción hacia al término rechazando así la imposición de una cultura foránea y afirmando que «yo no soy un aculturado: yo soy un peruano que orgullosamente, como un demonio feliz habla en cristiano y en indio, en español y en quechua» (1997: 257).

El proceso de influjo y metamorfosis no se da entonces sólo de manera unidireccional entre las poblaciones mesoamericanas, sino que se propaga también en la cultura dominante, lo cual termina originando un nuevo producto sociocultural: la colonia de la Nueva España. La cultura «que recibe el impacto externo» no se tiene que considerar «como una entidad meramente pasiva o incluso inferior, destinada a las mayores pérdidas, sin ninguna clase de respuesta creadora», sino como «una fuerza que actúa con desenvoltura tanto sobre su herencia particular, (...) como sobre las aportaciones provenientes de fuera» (Rama, 2008: 40-41). Concretamente, la brutalidad de la evangelización y la imposición del cristianismo como única religión excluyendo así la coexistencia de múltiples credos (como contrariamente había pasado en el Posclásico), provocó por un lado la aceptación por parte de los indígenas de algunos fundamentos nuevos, como las supuestas revelaciones divinas, por el otro, cierta permanencia de sus antiguas creencias (López Austin, 1999: 103-104). La fusión de ambas tradiciones fue un proceso dificultoso que implicó inclusive un cierto grado de incompatibilidad debido a los principios primordiales de cada credo: la mesoamericana era una religión politeísta que admitía la pluralidad de las deidades cuyas partes eran «diferentes e interactuantes», la oposición de los contrarios se consideraba necesaria aunque no contemplaba el absolutismo cristiano (el bien y el mal; Dios y el Diablo; ángeles y demonios); igualmente, al estar integrada en todos los aspectos de la vida del hombre, ésta representaba más bien una cosmovisión que no determinaba la exclusión de la ciencia. Más allá de sus imperfecciones y sus dolores, el mundo representaba un lugar de placer y la muerte no implicaba el comienzo de la verdadera vida en el más allá, sino que «se imaginaba

simplemente como la disgregación de los componentes de la persona; era la consecuencia de haber vivido y la posibilidad de que otro ser semejante ocupara sobre la tierra el lugar disponible»; por otro lado las penas «eran el proceso purificador para que la esencia vital fuese reciclada, fuese empleada de nuevo por los dioses en la formación de otro ser humano», pensamiento que «explicaba la perpetuación de la especie» (López Austin, 1999: 107-108).

A pesar de la evangelización, las religiones coloniales indígenas²²¹ representaban un producto colonial, es decir «vehículos de dominio y de penetración de ideas exógenas como medios indígenas de defensa ante la opresión», por ende mantuvieron elementos de sus creencias adaptándolos en el marco del sistema cristiano. Se asiste entonces a un proceso de re-simbolización en el que «con frecuencia Cristo adquiere características solares; la Virgen los atributos de la Madre Tierra, y el Demonio es visto como el Señor de los Animales, dueño del monte y poseedor de las riquezas subterráneas, cruel y agresivo pero indispensable para la regeneración de la vida» (López Austin, 1999: 109).

La cosmovisión y sobre todo los mitos representan las fuentes de conocimiento para entender la visión del mundo y de su comienzo en el marco de una sociedad dada, allí se hallan explicaciones existenciales: a partir de este punto se intentará retroceder siguiendo las palabras de Juana Inés hacia lo que posiblemente pudo haber leído o escuchado y, a su vez, reinterpretado. La multiplicidad de las deidades generaba un mundo complejo (López Austin y López Luján, 2008: 248), por lo tanto «el ser humano estaba obligado a recibir dignamente, con el ritual específico adecuado, a cada uno de los dioses que iban manifestando su poder sobre la tierra. Además, debía contribuir con su esfuerzo –y aun con su propia vida– a la continuidad de los ciclos y a la renovación de las criaturas. Era el colaborador de los dioses». Dentro de este contexto religioso, el rito adquiría trascendencia e importancia social: representaba una acción fundamental en el campo político, especialmente en lo referido a la cohesión de las poblaciones; su carácter festivo se manifestaba a través de las representaciones o de la opulencia. Independientemente de las creencias religiosas indígenas o católicas, los ritos mortuorios y funerarios han tenido desde siempre una trascendencia incalculable. Siguen entonces las palabras de fray Bartolomé de las Casas (1987: 180)²²² que resumen de alguna manera este pensamiento, aunque enmarcado en la ideología y la escatología imperante:

²²¹ En referencia al sincretismo, las similitudes y las diferencias entre las religiones cristiana y mesoamericana, véase «La formación de las religiones indígenas coloniales» (López Austin, 1999: 103-110).

²²² El capítulo al que se hace referencia se titula «Ritos funerarios de los mexicanos».

(...) Será bien que consideremos que la misma naturaleza inclina los hombres, y el juicio de la buena razón juzga y acepta que los cuerpos de los hombres después que mueren sean sepultados, y no los cuerpos de los otros animales, porque sola naturaleza humana merece aqueste honor, como el hombre sea criado a imagen y semejanza de Dios, y, por consiguiente, sean subjectas al hombre todas las cosas para su servicio criadas; y así, todas las gentes del mundo que de recto juicio de razón usaron, tuvieron este concepto: que los cuerpos de los difuntos debían ser sepultados y hechos cerca dellos algunas diligencias y ceremonias. Sepultados, digo, o quemados con fuego, y guardadas en cierto lugar las cenizas o enterradas con tierra encima, o en bóvedas metidos y allí reservados. La razón que deben ser sepultados, es porque todos los hombres que tienen buen juicio de razón estiman ser cosa fea, miserable e injuriosa carecer alguno de sepultura, en cuanto aquel tal muerto es estimado cuasi vivir y en alguna manera vive en la opinión y memoria de los hombres, y según aquel ser o vivir o en la opinión y memoria de los hombres, parece o estimase sucederle algún mal e infelicidad después de muerto.

No obstante, el proceso de transculturación no se da sólo y exclusivamente entre patria y colonia, sino también en un contexto más circunscrito como entre metrópolis y zonas rurales. En efecto, según Rama (2008: 41), «con más frecuencia, (...) las culturas internas reciben la influencia transculturadora desde sus capitales nacionales o desde el área que está en contacto estrecho con el exterior». Por consiguiente, si las loas para los autos de *El Divino Narciso* y *El Cetro de José* representan una expresión criolla de la concepción y los rituales de muerte indígena en el marco de la sociedad híbrida de la novohispana, entonces resulta esencial remontar al área geográfica originaria de Juana Inés, pues sus versos evidencian un conocimiento profundo del mundo autóctono, que no se basaba sólo y exclusivamente en la lectura de manuscritos y crónicas, sino en el contacto íntimo y continuado con los habitantes de la zona en la que nació y se crió, desde conversiones hasta la realización comunitaria de recetas locales.

Siguiendo, por lo tanto, el proceso de evolución nahua tras la Conquista realizado por Lockhart (2013: 606-616), habría que considerar la tercera etapa que comprende el período entre 1640-1660 hasta 1800 e incluso hasta la actualidad. Sin embargo, dada la fecha de nacimiento de Juana Inés y el extenso marco temporal que el autor propone, se tendría que hacer referencia también a la anterior, es decir a las décadas entre 1545-1550 a 1640-1650. Entre estas dos etapas tiene lugar una invasión extensiva aunque limitada de los españoles en las estructuras de la sociedad nahua incluyendo una coexistencia en algunos aspectos, hasta una absorción siempre mayor por parte de las poblaciones indígenas de elementos españoles (Lockhart, 2013: 608-609). A pesar de que no se hayan registrados cambios demográficos, el pasaje entre estas dos etapas está marcado por un aumento de personas bilingües y, en el tercer período, el autor evidencia la existencia de «una sociedad dual pero cada vez más entrelazada» (Lockhart, 2013: 609 y 614). Finalmente, el contacto entre las dos poblaciones

fue determinante sin duda en el nivel oral, a partir del contacto de lenguas, las mismas que escucharía Juana Inés. Esta pluralidad cultural moldearía ese conocimiento que Sabat de Rivers (2005) define como «universalismo».

Por consiguiente, se comprende la necesidad de considerar el entorno de su infancia para así entender y ahondar propiamente su obra; por ello la delimitación del contexto socio-geográfico en el que vivió la autora representa uno de los objetivos principales de esta investigación. Hallamos entonces a una Juana Inés todavía niña, inmersa en un contexto social muy peculiar, colonial, criollo pero fuertemente cargado de influencia indígena: a mediados del siglo XVII, en Nepantla, recibió ese acervo ideológico, mitológico y ritual, que se enriqueció, años más tarde, con las lecturas de determinados documentos. En su condición monja y su tímida pero precisa defensa de los rituales prehispánicos, Juana Inés adoptó una posición divergente, si consideramos los dogmas de la época, pero sin duda peculiar en lo referido a los procesos transculturadores. La estudiosa se muestra entonces como receptora e intérprete de una realidad local. Juana Inés no era ni española ni indígena, sin embargo, a pesar de haber sido educada bajo las normas metropolitanas, reconoció a las poblaciones nativas como a sus mismos compatriotas, como demuestra este romance (Flores, 2014: 75):²²³

¿Qué mágicas infusiones
de los indios herbolarios
de mi patria, entre mis letras
el hechizo derramaron?

Esas «mágicas infusiones» aluden a las prácticas de los curanderos de su «patria» que, según la acepción de la época y como evidencia Flores (2014: 82), corresponde al propio lugar de nacimiento,²²⁴ es decir «la hacienda de San Miguel Nepantla, jurisdicción de la parroquia de Chimalhuacán, en Chalco, cabecera de varios pueblos (...) de filiación xochimilca» (Vallejo Villa, 2001: 119; en: Flores, 2014: 82).

Cuando la madre la envió a la hacienda Panoayan del abuelo don Pedro (en la jurisdicción de Amecameca), Juana Inés descubrió su biblioteca y aprendió el español de los negros y el náhuatl de los indios, quizá de su misma «nana» o a través del «contacto con otros niños» (Sabat de Rivers, 2005). En la «Loa para el Auto Sacramental de *El Divino Narciso*» aparecen rituales de sacrificios prehispánicos, la antropofagia, la teofagia y la concepción de

²²³ Flores (2014: 75, n. 56) precisa que «En la edición de Méndez Plancarte, el romance aparece en la sección “Otros romances epistolares (sin fecha conjeturables)” y lleva el número 51, con una apostilla: “que no se halló acabado” (...). Castorena, el anotador, añade: “Este romance se halló así, después de su muerte, en borrador y sin mano última”».

²²⁴ Igualmente, para Rubial (en: Lorenzano, 2005: 349) la patria es «el espacio donde se ha nacido».

la muerte en las culturas indígenas. Del sincretismo colonial, Juana Inés tomó por un lado las variantes lingüísticas españolas y «los matices suprasegmentales» como «el tono, el timbre, la intensidad y las coloridas variantes sonoras que ofrecen las pronunciaciones de los españoles, criollos, negros, mestizos e indígenas pobladores de la Nueva España y que “oímos con los ojos” en las transcripciones de los villancicos»; por el otro las peculiaridades del náhuatl, idioma que conocía sin duda «aunque quizás de manera rudimentaria» y que seguiría escuchando y tal vez practicando con las sirvientas del convento hasta transferirlos en forma de «*villancicos, ensaladillas y tocotines*» (Johansson, 1995: 461).²²⁵

A pesar de su formación procedente de la tradición católico-española, evidente a partir de su misma educación religiosa, las palabras de Juana Inés reflejan un intenso sentimiento de identidad criolla, particularmente difundido entre los intelectuales del siglo XVII. Su escritura se ha de entender entonces como un testimonio vivo, una fuente escrita de la colonia en la que se retoma el pasado indígena para exaltarlo, distinguiendo «signos de identidad culturales y espirituales» transformados en mito (Bravo Arriaga, 1992: 21; en: Partida Tayzan, 2006). Si la sociedad novohispana se creó a imagen y semejanza de la española, su ubicación física la distingue de su modelo originario, puesto que «el ser de un ente histórico es lo que va siendo de acuerdo con sus circunstancias» (O’Gorman, 1975: 89). A pesar de intentar recrear una copia metropolitana y colonizada, la réplica no se realizó porque se trata de «una España *en* América y no *de* América» (O’Gorman, 1975: 89). En fin, se trata del absurdo irracional de todo país con ideas colonizadoras: el trasplante se intenta, se fuerza pero no se materializa ni finaliza completamente porque el ambiente no es el mismo que el originario. El resultado es entonces una «americanización» de los españoles colonizadores y colonos implantados en las nuevas tierras y un proceso de «españolización» de las poblaciones locales. No se asiste más a procesos transculturados, sino a una identidad criolla en plena formación: con Juana Inés, así como con Sigüenza y Góngora, lo «criollo» no es «sólo la mera actitud nacionalista y patriótica que adoptan, sino el modo como se revela y expresa el mundo autóctono, la realidad americana, y la significación que cobra a través de su pensamiento» (López Cámara, 1957: 358), que se plasma en la exaltación de las bellezas de América, en su historia y en sus gentes. Esta mentalidad y esta «simpatía por el natural no son otra cosa que los pilares de su futura ideología revolucionaria, que se perfila definitivamente en el siglo XVII» y que se ejecuta durante el siguiente (López Cámara, 1957: 367).

²²⁵ Sobre el contacto con nahuahablantes en el convento de San Jerónimo, Johansson se refiere a Paz (1982: 68): «Había tres criadas por cada monja, en algunos conventos la proporción era todavía mayor: cinco criadas por monja».

Si ya en el siglo XVI los criollos habían empezado a reclamar sus derechos y privilegios económicos a la corona española llegando incluso a la conspiración y la rebelión, por otro lado brotó un nuevo sentimiento nacional que determinó el nacimiento de un inédito «sujeto histórico» (Baudot, 1996: 268): América se había transformado en «su patria auténtica, (...) su verdadera nación», mientras que España, ese país lejano de donde procedían los padres, «se le torna extraño» (López Cámara, 1957: 352). Esta sensibilidad, sobre todo durante la segunda mitad del siglo XVII, evolucionó en «una conciencia genuinamente nacional» (López Cámara, 1957: 353), en un intenso sentimiento criollo y patrio que se desprendió por medio de la admiración y del orgullo por el pasado indígena, de particular manera por su cultura y su naturaleza, en fin una visión más bien antropológica si se consideran las referencias a los mitos y los ritos prehispánicos. Se trata, según las palabras de O’Gorman (1975: 94), de la reinstalación del «antiquísimo idioma de los mitos, apto para efectuar la transubstanciación de los entes». La literatura de la época se transforma, por lo tanto, en una fuente documental histórica y antropológica en la que se reconoce la creación del hombre novohispano. La obra de Juana Inés se inserta dentro de este contexto en una constante dialéctica de contradicciones en la que se evocan los mitos de esos «nobles Mejicanos», sus rituales de vida y de muerte explicados y argumentados. Finalmente, este discurso no se consuma: el público al que estaba destinada la obra, el miedo al tribunal del Santo Oficio, a las reprimendas del confesor u alguna otra razón respalda la invasión colonizadora. No se ha de olvidar que el elogio por un pasado glorioso estaba constantemente marcado por el control social, las penas y las torturas físicas como espectáculo público, en fin la muerte sellaba la vida de todo hombre y mujer novohispanos.

Sin embargo, dentro de este discurso ideológico, es importante subrayar el pensamiento criollo de Juana Inés, protagonista como otros de una revolución colonial interina, y su papel reflejado, por otro lado, en sus obras, de particular en las loas de *El Divino Narciso* y *El Cetro de José*, que evidencian el encuentro entre conquistadores y conquistados en una confrontación a veces transparente, a veces ambivalente como resultado de la fusión de bagajes culturales distintos. La contraposición entre la religión católica y la nativa revela sistemas y concepciones de la muerte heterogéneas: los rituales de sacrificio; la concepción del cuerpo humano, las representaciones de sus órganos y componentes, y los conocimientos herbolarios; la escatología y las creencias relacionadas con el morir, entre otros ejemplos. En estas dos piezas sobresale, aunque tal vez solamente de manera alegórica, la presencia de una América en fuerte oposición con la Religión. Detrás del discurso político, se intuye el carácter popular de la obra: los personajes en contrapunto, el efecto sonoro de la loa (que evoca

irremediamente el hecho que la misma Juana Inés poseía instrumentos musicales), así como la introducción del *tocotín*, o sea una danza mexicana a la que pudo haber asistido durante su infancia en Nepantla. Méndez Plancarte (1976, vol. II: 364) define esta danza «azteca» cuyo nombre posiblemente onomatopéyico podría remontar al ritmo «toco, toco, totoco, toco», si bien de manera más amplia se define como un (Parodi; en: Farré, 2009: 251).²²⁶

Continuador del *mitote*, es en efecto una forma híbrida española e indígena usada en la celebración masiva de eventos importantes en la colonia novohispana, la cual se trasplantó al teatro humanista y al cortesano durante el siglo XVII. Un buen número de autores novohispanos, entre los cuales destaca sor Juana Inés de la Cruz, utilizan la estrategia de incorporar el *tocotín* a sus obras, como resultado de la identificación de los criollos con el mundo americano del cual ellos mismos forman parte.

Más allá de describir costumbres y tradiciones, uno de los objetivos principales de dichos autores era «reforzar su identidad indianizada, producto del mestizaje cultural» (Parodi; en: Farré, 2009: 251) y quizá en Juana Inés también se podrían hallar, en esta línea, ecos de un sincretismo exclusivo.

Si cotejamos sus obras y el sistema cultural mexicano se destacan tres componentes esenciales: el sacrificio, la fertilidad y la dualidad vida-muerte, como aspecto unificador. El sacrificio, humano o animal, se asienta en los fundamentos de las creencias de distintas culturas, pues se vuelve imprescindible para perpetuar la existencia del ser humano: la muerte posibilita la vida, y viceversa. Sólo mediante este momento sagrado el mito revive, ante todo a través de la muerte de la divinidad y, en un segundo momento, del hombre.

Finalmente, la loa al *Divino Narciso* o la «Loa del gran Dios de las Semillas», como la llama Flores,²²⁷ es «un canto ritual» que «flota sobre el arquetipo de un ritual azteca» y en el que se inscribe la concepción de la muerte mesoamericana (2014: 93-94). La Música invita a los «Nobles Mejicanos» (1976: 3, v. 1) a celebrar «en pompa festiva» al Gran Dios de las Semillas (1976: 4, vv. 13-14). El carácter ritual del *tocotín* con los personajes que entran bailando y la «música que canta», explican el «universo sonoro muy peculiar en el cual estaba sumergida la monja criolla» (Johansson, 1995: 461). Pero no se trata solamente del «universo sonoro», sino también de ese mundo híbrido percibido por Juana Inés y que resulta arduo de

²²⁶ Se hace referencia de manera particular al artículo de Claudia Parodi, «Indianización y diglosia del teatro criollo: los *tocotines* y los cantares mexicanos» (251-270).

²²⁷ Dentro de este discurso resulta particularmente relevante el trabajo de Flores «Sor Juana y los indios», publicado primero como artículo y, sucesivamente, corregido como capítulo de *Sor Juana chamana* (2014: 75-116). La novedosa perspectiva de este investigador ha orientado en parte las anotaciones siguientes, tal y como se irá indicando. Para más detalles sobre la imagen poética indígena, así como las nociones de hechizos o sacrificio, véase, entre otros, *Etnobarroco. Rituales de alucinación* (2015).

conocer detalladamente. Su atención hacia la pluralidad del mundo novohispano, a sus habitantes como indios, negros o mestizos, así como sus conocimientos de la lengua náhuatl, no permiten, según Ricard, definirla simplemente como criolla, contrariamente, ha de considerarse como mexicana «en el más amplio de los sentidos», sobre todo tras referirse a la abundancia de su América (1954: 38; en: Lafaye, 2006: 122).

Para resumir, Juana Inés se refiere a dos puntos fundamentales de las creencias indígenas: los mitos, como el antropogénico, que explican la dualidad vida-muerte; y la fertilidad enlazada a la producción agrícola y la mitología. Conocía los rituales y las creencias indígenas, pues no ignoraba que «los Nobles Mejicanos, / cuya estirpe antigua, / de las claras luces / del Sol se origina» (2001: 3, vv. 1-4); y que esa danza que «bailan Indios e Indias» es «con plumas y sonajas en la mano, como se hace de ordinario» (2001: 3). Verso tras verso se irán desarrollando como enigmas antropológicos una concepción originaria, costumbres, mitos y ritos sofocados, parcialmente alterados y escondidos dentro de las contradicciones de una sociedad naciente.

3.2. *Rituales de sacrificio*

El sacrificio humano, rito que ha sellado variadas poblaciones a lo largo del tiempo y del espacio, está enlazado a mitos exclusivos y responde a códigos, leyes y exigencias privativos de una determinada sociedad. En el marco del área mesoamericana y, en particular, en la mexicana, esta ceremonia particularmente antigua poseía un «carácter de dominación y sujeción», en la que su perdurabilidad se debió al convencimiento general de su «efectividad» (González Torres; en: López Luján *et alii*, 2010: 399). Pero estos rituales no han de entenderse como prácticas de exterminio, sino que respondían a una concepción mítica bien definida e, igualmente, han de diferenciarse de los sirvientes que morían «en el marco de los funerales, quienes tenían por función servir a su señor en el más allá» (Chávez Balderas, 2007: 99).

La práctica de rituales de sacrificio humano desencadenó, entre otras razones, una batalla misionera para extirpar esta costumbre entre las poblaciones mesoamericanas. En los versos de Juana Inés se aprecian dos momentos fundamentales: los mitos y las costumbres prehispánicas relacionadas con este aspecto; y, finalmente, la llegada de los conquistadores que ofrecen una primera demanda de rendición al culto católico y, tras el rechazo indígena, declaran guerra. Dentro de este apartado en particular sobresalen fuertemente dos aspectos esenciales: primeramente el rito de sacrificio humano; y en segundo lugar, la práctica antropofágica y teofágica.

Ya a partir de los primeros versos de la loa para *El Divino Narciso*, o lo que Méndez Plancarte (1976: LXXII) llamó «El Verdadero *Teocualo*», Juana Inés muestra sus conocimientos prehispánicos evocando, de particular manera, uno de los mitos basilares de la antigua cosmogonía (1976: 3, vv. 1-4):

Nobles Mejicanos,
cuya estirpe antigua,
de las claras luces
del Sol se origina

Se trata del mito «De la creación de las criaturas...», como lo llama Torquemada al explicar «la creación del cielo y de la tierra» (1976, vol. III, Libro VI, cap. XLIV: 123-124) y que Méndez Plancarte considera como una posible fuente de información de Juana Inés:

Los de Tetzcuco dieron después por pintura otra manera de la creación del primer hombre, muy a la contra de lo que antes, por palabra, habían dicho a un discípulo del

padre fray Andrés de Olmos, llamado don Lorenzo, refiriendo que sus palabras habían venido de aquella tierra donde cayeron los dioses (según arriba se dijo) y de aquella cueva de Chicomoztoc. Y lo que después en pintura mostraron y declararon al sobredicho fray Andrés de Olmos fue, que el primer hombre, de quien ellos procedían, había nacido en tierra de Aculma, que está en término de Tezcuco dos leguas, y de Mexico cinco, poco más, en esta manera: dicen que estando el solo a la hora de las nueve, echó una flecha en el dicho término y hizo un hoyo del cual salió un hombre, que fue el primero, no teniendo más cuerpo que de los brazos arriba y que después salió de allí la mujer entera.

Según la cosmogonía nahua, la muerte y el sol estaban íntimamente vinculados: si el hombre nació de las profundidades de la muerte, el astro «se sujeta a su vez a la fuerza esencial» de la otra (Johansson, 1998: 9). Como narra el mito, su creación se debió a un acto de sacrificio de un dios «menor, leproso, cubierto de úlceras» quien, entre «las tinieblas de Teotihuacán», «se ofreció para arrojar en una inmensa hoguera, de donde surgió transformado»; sin embargo, el sol demandaba sangre para poder emprender su movimiento,²²⁸ por lo cual «los dioses se sacrificaron, y el sol, sacando vida de su muerte, comenzó su curso en el cielo» (Soustelle, 2013: 102). El astro fue entonces el primero en entregarse a la muerte: convirtiéndose en su mismo creador, se condenó a perecer y resucitar día tras día, obligando a los demás dioses a bajar al inframundo (López Austin; en: *Arqueología Mexicana*, 2016: 27).

Mas el sacrificio divino no libró a los hombres de seguir con esta práctica para así evitar la detención del astro demandante de muerte pero generador de vida, que necesitaba constantemente ese «“líquido precioso” (*chalchihuatl*), es decir la sangre humana» (Soustelle, 2013: 102). Se trata de una deuda eterna a la que los hombres se vieron atados para que el astro favoreciera la vida sin caer en la oscuridad: «Cada vez que en la cúspide de una pirámide un sacerdote eleva en sus manos el corazón sangrante de una víctima, y lo deposita en el *quauhxicalli*, la catástrofe que amenaza a cada instante al mundo y a la humanidad se difiere una vez más»; por ende, como habían demostrado los mismos dioses, «El sacrificio humano es una transmutación por la cual de la muerte sale la vida»²²⁹ (Soustelle, 2013: 102). Para resumir, aparecen dos tipos de sacrificio: el originario relacionado con los dioses que se inmolan para el ser humano, y el de los hombres que ofrecen su propia sangre, la «más fina»

²²⁸ «(...) y finalmente salió el sol por donde había de salir, y detúvose, que no pasaba adelante. Y viendo los dichos dioses que no hacía su curso, acordaron de enviar á Tlotli por su mensajero, que de su parte le dijese y mandase hiciese su curso; y él respondió que no se mudaría del lugar donde estaba hasta haberlos muerto y destruido a ellos; (...) acordaron de matarse y sacrificarse todos por el pecho; y el ministro de este sacrificio fué Xolotl, que abriéndolos por el pecho con un navajon, los mató, y después se mató á sí mismo (...). Y así aplacado el sol hizo su curso» (Mendieta, 1999, Libro II, cap. II).

²²⁹ *Quauhxicalli* deriva de las palabras *quauhtli* (águila) y *xicalli* (calabaza, recipiente), es decir «el recipiente del águila, del sol» (Soustelle, 2013: 257, n. 7).

(LDV, 1976: 4, v. 24), a las deidades, «agentes de muerte de otros dioses o del hombre mismo» (Matos Moctezuma; en: López Luján *et alii*, 2010: 43).²³⁰

Asimismo, el sol representaba la personificación del dios-guerrero Huitzilopochtli, hijo de Coatlicue, homicida de los guerreros Centzonhuitznáhuah (las estrellas) y de su misma hermana Coyolxauhqui (la Luna) a quien decapitó. Según los mexicas, el mito se repetía cotidianamente cuando el sol surgía tras la noche acompañado por «las almas de los muertos en guerra»; por ello la muerte anhelada era la que el individuo encontraba en el campo de batalla (López Austin; en: Matos Moctezuma *et alii*: 2003: 29).²³¹ Por otro lado, Johansson relata que «los guerreros muertos en combate y cuyo escudo había sido atravesado por dos o más dardos, sí podían contemplar al sol a través de los diminutos orificios que habían dejado los dardos» (Johansson, 1998: 9).

A pesar de lo aterrador o diabólico que pudo parecer este ritual a ojos de los españoles, la sangre humana era el único alimento primordial para el sol y la tierra, por consiguiente representaba una componente esencial propiciadora del cultivo y, evidentemente, del sustento del hombre prehispánico.

²³⁰ «Aclaremos de una vez que considerar a los dioses como agentes de muerte de otros dioses o del hombre mismo, obedece a que creemos que los dioses han sido creados por el hombre a su imagen y semejanza, y son, por lo tanto, un reflejo del hombre y de la sociedad a la que pertenecen. De ahí que se les revista de los mismos sentimientos y pasiones de aquél. Así es como es como los dioses nacen, mueren, aman, se reproducen, gozan y sufren al igual que ocurre con su creador: el hombre» (43-44). Particular referencia al artículo «La muerte del hombre por el hombre: el sacrificio humano» (43-64).

²³¹ Referencia al artículo de López Austin titulado «Los mexicas y su cosmos» (21-29).



Fig. 19 – Huitzilopochtli luchando contra Coyolxahuqui y los Centzonhuitznáhuah (*Códice Florentino*)

Finalmente, se percibe un paralelismo interesante acerca de la trascendencia de la figura solar sea en la cultura prehispánica que en la occidental en las que, respectivamente, el astro-rey representaba para las poblaciones indígenas el dios más importante y poderoso entre la multitud de deidades;²³² mientras que, a partir del siglo XVI, la personificación de las virtudes de todo soberano europeo cuyas características principales, entre otras, residían en su

²³² «(...) estas gentes tenían infinidad de dioses e ídolos que reverenciaban, sobre todo ellos, tenían por mayor y más poderoso al sol, y a éste dedicaban el mayor y más poderoso y sumptuoso templo» (Torquemada, 1976, Libro VI, cap. XVI: 60).

omnipotencia, la liberalidad de sus rayos, la equidad y justicia de sus dones, la pureza de su cuerpo (Barba de Piña Chán, 2004: 265).

Es fundamental, por lo tanto, comprender a fondo la concepción mesoamericana del sacrificio y, dentro de un discurso más amplio, de la muerte, puesto que las palabras de Juana Inés siguen un camino transversal con respecto a las fuentes dogmáticas. Los rituales de sacrificio, de particular manera los humanos que la misma autora trató en sus versos, no respondían a deseos injustificados de sangre o matanzas, sino que se consideraban como la única vía posible para la salvación, la regeneración y el futuro del hombre y de su madre, la tierra. Refiriéndose a autores y cronistas como Sahagún (el autor que más detalles ofrece sobre esta temática), Soustelle (2013: 105) llega incluso a evidenciar esa «extraña fraternidad» que sobresale en dichos textos, casi «una especie de parentesco místico». La guerra se transformaba no solamente en un acto de conquista y poder, en fin en una cuestión político-económica, sino también en una práctica ritual: los mexicas destinaban prisioneros a los sacrificios (y los guerreros eran conscientes de que sufrirían el mismo destino), aunque llegaron incluso a regalar tierras u ofrecer cargos militares a personajes ilustres a quienes admiraban, posponiendo así el acto ritual. No obstante, la educación recibida les hacía enfrentar su destino: en los casos citados por Soustelle (2013: 105-106), el jefe guerrero Tlachuepan, prisionero de los chalcas durante el reinado de Moctezuma I, se suicidó y Tlahuicole, señor de Tlaxcala, tras ser capturado y haber luchado contra Michoacán, pidió ser sacrificado.

Igualmente, Juana Inés deja detalles peculiares sobre los sacrificios de estos «nobles Mejicanos», referidos con la palabra náhuatl *tlacamictiliztli*, es decir «muerte sacrificial» (León-Portilla, 2004: 328) o «muerte ritual de un ser humano» (González Torres, 2012: 119). Conviene por lo tanto explicar ante todo las modalidades de desarrollo de este importante ritual, no sin especificar que, en general, las poblaciones mesoamericanas practicaban múltiples modalidades de sacrificio y rituales relacionados como: la ablación del corazón; el degollamiento; el flechamiento o *tlatlacziltli*;²³³ la decapitación; el ahogamiento; el rayamiento, *tlauauaniliztli* o sacrificio gladiatorio;²³⁴ la extracción de entrañas; el

²³³ El flechamiento consistía en inmovilizar la víctima «amarrándola, con las piernas y los brazos abiertos, a postes o estacas paralelas, de diferentes alturas, siendo posteriormente acribillada a flechazos»; asimismo González Torres (2012: 119-120) especifica que «aparentemente se había convertido en una forma de tortura previa a la muerte; no constituía el rito principal, sino una especie de ceremonia acompañante o de comparsa, que se efectuaba en honor de las diosas Chicomecóatl».

²³⁴ Referencia a López Austin y López Luján (*Arqueología Mexicana*, 2010) y Matos Moctezuma (en: López Luján *et alii*, 2010). El rayamiento, *tlauauaniliztli* o sacrificio gladiatorio era un rito en el que la víctima «antes de la cardioectomía, (...) era (...) “rayada” con una espada de navajas de obsidiana durante un enfrentamiento gladiatorio» (López Austin y López Luján, 2010: 33). González Torres añade que «Este rito (...) constituía un

«despeñamiento»,²³⁵ el «asamiento»,²³⁶ el desollamiento²³⁷ o el enterramiento vivo.²³⁸ En el marco de las fiestas relacionadas con la deidad que se honraba y, concretamente, en «un espacio y tiempo sagrados» (por ejemplo, un templo, el juego de pelota o un cerro), el rito del sacrificio humano lo llevaban a cabo «individuos, revestidos con personalidad religiosa» que representaban los «intermediarios» entre el mundo terrenal y el celestial (Matos Moctezuma; en: López Luján *et alii*, 2010: 58-59). De manera parecida a los religiosos novohispanos, los sacerdotes practicaban el ayuno, las mortificaciones corporales y, entre otros más castigos, la abstinencia sexual. Las víctimas eran hombres, mujeres escogidas en relación con deidades femeninas y, en alguna ocasión, incluso niños.

Finalmente se destaca la diferencia entre los términos de «antropofagia» y «canibalismo», concepto que no siempre resulta diversificado en las citas de algunos autores y que significan respectivamente el acto de comer carne humana y a un ser de la misma especie.

Es probable que Juana Inés se refiriera a la extracción del corazón, posiblemente entre las más conocidas y presente en casi todas las culturas mesoamericanas a pesar de que presentara diferencias según las regiones. La particular alusión al «corazón que palpita» (1976: 4, v. 36) recuerda que este órgano se ofrendaba sobre todo al Sol y a la Tierra (Matos Moctezuma; en: López Luján *et alii*, 2010: 47). En ocasión de este rito, las víctimas se llevaban «a lo alto de su templo» donde cuatro sacerdotes, llamados *chachalmeca* (Durán, 1967, I: 31; en: González Torres, 2012: 192), los «tendían, quebrándoles las espaldas sobre una losa que para ello tenían enhiesta» (Mendieta, 1999, Libro II, cap. XV), llamada *téchcatl*, posicionándolo para que el pecho quedara «tenso» y «un quinto le colocaba una argolla de madera en la garganta para que no gritara» (González Torres, 2012: 123). Finalmente el sumo sacerdote (Mendieta, 1999, Libro II, cap. XV):

gran espectáculo para los habitantes de Tenochtitlan y de sus alrededores, exaltándose el carácter guerrero de los mexicas, pregonando y alabando el valor de los participantes guerreros cautivos y de los ofrendantes» (2012: 229). La participación de un guerrero capturado «de alcurnia o de reconocido valor» (Motolinía: 348; en: González Torres, 2012: 229) representaba un honor para el mismo, cuya valentía determinaría su gloria. Tras ser rayado, se practicaba la cardioectomía ofreciendo el corazón al sol.

²³⁵ «El “despeñamiento” consistía en arrojar a un individuo desde una altura considerable para que de esta forma encontrara la muerte» (González Torres, 2012: 120).

²³⁶ Lo que González Torres define como «asamiento» (2012: 123) era «un rito asociado con el fuego y con su fuerza de transformación purificadora; pero a la víctima se la sacaba del fuego antes de que expirara, pues la muerte tenía que venir con la extracción del corazón (...). Había unos sacerdotes particularmente altos, encargados de arrojar a las víctimas al fuego. (...) Los ataban de pies y manos y los subían cargando al templo, para de ahí arrojarlos a la gran hoguera».

²³⁷ El desollamiento o *tlacaxipehualiztli* «consistía en utilizar la piel del desollado como vestimenta, y con ella realizar ciertas acciones rituales. Aunque la piel también podía ser utilizada como trofeo rellenándola de paja o algodón» (González Torres, 2012: 261).

²³⁸ Sobre las múltiples tipologías de ejecución, véase también: Graulich (2016: 353-376).

Con un pedernal hecho á manera de navajon, le daba por el pecho tan diestramente, que saltándole fuera el corazon, aun antes que expirase se le mostraba, y le ofrecían luego al sol y al ídolo á cuya reverencia lo sacrificaban. Y derramaba su sangre por cuatro partes, y daban con el cuerpo las gradas abajo, donde de presto era hecho cuartos y puesto á cocer: y lo mismo era de los demas sacrificados.

El historiador tlaxalteca Diego Muñoz Camargo relata que tras la cardioectomía, el corazón «pulsaba y palpitaba» con tal fuerza que «le alzaba del suelo tres o cuatro veces, hasta que se iba el corazón enfriando» (Graulich, 2016: 354). Según González Torres, para que el sexto sacerdote pudiera extraer fácilmente el corazón, realizaba un corte por debajo de las costillas en el lazo izquierdo «o en el segundo espacio intercostal, y por la herida, con una mano, le arrancaba el corazón», lo cual «se ofrendaba como comida a los dioses» (2012: 123-124). Este método fue reproducido por Efraín Castro quien «extrajo el corazón de un cadáver haciendo la incisión en el segundo espacio intercostal. La operación resultó muy sencilla» (González Torres, 2012: 124, n. 2). Por otro lado, para determinar el posible acercamiento a dicho órgano, varios estudiosos como Robicsek y Hales (en: Graulich, 2016)²³⁹ o Tiesler y Cucina (2007)²⁴⁰ han tratado la cuestión definiendo cuál de las técnicas propuestas habría resultado la más rápida y eficaz.

Finalmente, la sangre era recogida en una escudilla «en la que colocaban un popote, papeles o una varita, para que al alimentar a los dioses no tocaran la sangre» y, a veces, «los mismos sacerdotes ungían a los ídolos y las esquinas de los templos con sus propias manos tintas en sangre» (González Torres, 2012: 124).²⁴¹ Si bien la sangre humana estaba destinada solamente a los dioses, el cuerpo de la víctima era arrojado por el templo o llevado a cuestas en caso de tratarse de un esclavo, y se destinaba a más rituales.

²³⁹ Según Robicsek y Hales se trataría de la toracotomía bilateral transversal, es decir «un corte intercostal que abre el pecho de un flanco al otro rompiendo el esternón» (Graulich, 2016: 355), que provocaría «un colapso inmediato de los pulmones de la víctima y con ello el desmayo, posibilitando así un acceso al corazón después de tres o cuatro minutos» (Tiesler y Cucina, 2007: 59).

²⁴⁰ Tiesler y Cucina, al hablar de los mayas del Clásico, proponen una representación gráfica de las posibles técnicas: estereotomía vertical axial; toracotomía transversal izquierda; toracotomía bilateral transversal; acceso transabdominal vertical; acercamiento subtorácico transdiafragmático y acceso paraesternal (Tiesler y Cucina, 2007: 59).

²⁴¹ Texto previamente citado por León-Portilla (1958: 57).



Fig. 20 – Sacrificio por ablación del corazón (*Códice Laud*)

Por consiguiente, entre la multitud de deidades que el pueblo de los «nobles Mejicanos» celebra (y que «son tantos») o que «mi culto solemniza», el Dios de las Semillas «mira mi atención, como a mayor» (1976: 4-5, vv. 30-31 y 41). Esta deidad se honra con (1976: 4, vv. 35-38):

Sacrificios crüentos
de humana sangre vertida,
ya las entrañas que pulsan,
ya el corazón que palpita

Si la sangre representaba el néctar divino, el corazón simboliza el sacrificio por ablación que definió de particular manera a los mexicas y a otros pueblos mesoamericanos. Una vez extraído, se ofrecía al astro correspondiente, se ponía en un recipiente o se «arrojaba a los pies o al rostro de los ídolos» (González Torres, 2012: 129).



Fig. 21 – Sacrificio en el Templo Mayor (*Códice Magliabecchiano*)

La referencia de Juana Inés a las entrañas evoca el tratamiento que las poblaciones mesoamericanas reservaban al cadáver del sacrificado. Tomando nuevamente en consideración a los mexicas, el cráneo podía ser colocado en el tzompantli; el cuerpo podía ser desollado para poder vestir la piel o igualmente comido (González Torres, 2012: 259-260) «haciendo / manjar de sus carnes mismas» (JIC, LDV, 1976: 5, vv. 63-64); mientras que el corazón podía ser comido, enterrado o incinerado al igual que las entrañas, como escribe Cortés en sus *Cartas de Relación* (Cervera Obregón, 2008: 264) y que Graulich considera «poco probable» (2016: 367):

Todas las veces que alguna cosa quieren pedir a sus ídolos, para que más aceptasen su petición, toman muchas niñas y niños y aun hombres y mujeres mayores de edad, y en presencia de aquellos ídolos los abren vivos por los pechos y les sacan el corazón y las entrañas y queman las dichas entrañas y corazones delante de los ídolos y ofreciéndoles en sacrificio aquel humo (...).

Ciertamente cabe subrayar la presencia conjunta de sacrificio ritual y antropofagia en los versos de Juana Inés, pues el banquete que seguía la ceremonia entre los mexicas representaba «una forma de afirmar los lazos o vínculos que unen a la gente que comparte los alimentos» (González Torres, 2012: 286).

Si bien resultaría algo pretensioso hablar de una concepción ideológica del cuerpo humano en la loa para *El Divino Narciso*, el brevísimo inventario de partes anatómicas reclama igualmente la atención del lector. Más allá del papel principal de la sangre relacionada con los sacrificios humanos, el corazón, como ya se ha visto anteriormente, así como las «entrañas» (JIC, LDV, 1976: 4, v. 37) encierran significados peculiares dentro de la concepción nahua, que imaginaba el cuerpo humano como una fuente interna de calor que facilitaba el proceso digestivo transformando las impurezas en excrementos. El hígado, junto a la parte superior de la cabeza y al corazón considerado «centro vital y (...) órgano de la conciencia», se concebía como uno de los centros anímicos mayores, es decir esa «parte del organismo humano en la que se supone existe una concentración de fuerzas anímicas, de sustancias vitales, y en la que se generan los impulsos básicos de dirección de los procesos que dan vida y movimiento al organismo y permiten la realización de las funciones psíquicas» (López Austin, 2012: 187 y 197).²⁴²

A pesar de que cabe la probabilidad de que Juana Inés hiciera referencia a la sangre y al corazón como elementos esenciales dentro de una de las formas de sacrificio humano más difundidas en Mesoamérica, así como a las entrañas como componente antropofágica o tan sólo para enfatizar el carácter ritual de la escena, ciertamente resulta interesante la alusión (voluntaria o no) a conceptos claves dentro de la ideología nahua. Por otro lado, tomando en consideración la vertiente cristiana resulta interesante evidenciar que, en su estudio del Levítico, Douglas (2006: 97-98) observa «la ausencia de parte como cuello, corazón, lengua, pulmón, estómago y órganos genitales, que suelen ocupar un lugar preeminente en muchos y variados sistemas sacrificiales», mientras que se mencionan las entrañas sólo en relación con «el lóbulo hepático largo, los dos riñones y la grasa, que se deben asar siempre sobre el altar».

Evidentemente, en las religiones mesoamericanas así como en la católica o «en cualquier lado del mundo» los rituales de sacrificio requerían una cierta preparación, «cada gesto (...) está minuciosamente prescrito» y cargado de un fuerte simbolismo (Douglas, 2006: 90). Por lo tanto, los sacerdotes vestían lo que posiblemente Juana Inés llama «divisas» (LDV, 1976: 4, v.10), como mantas o atuendos relacionados con el dios que se celebraba; mientras que las víctimas debían ayunar los días antes de su sacrificio. Igualmente Occidente explica que «antes que llegue a la rica / mesa, tengo de lavarme, / que así es mi costumbre antigua» (JIC, LDV, 1976: 27, vv. 383-386). Méndez Plancarte (1976: 510) justifica estos versos sea por la limpieza que, como se escribió en el primer capítulo, caracterizaba a las poblaciones

²⁴² Véase *Cuerpo humano e ideología* (López Austin, 2012), de particular manera del primer volumen «Las entrañas» (186-188) y el capítulo 5 « Los centros anímicos» (197-220).

prehispánicas, pero también, evocando una vez más a Mendieta (1999, Libro II, cap. XXXIX) podría referirse a la ceremonia de promoción a Tecutli,²⁴³ en la que «por la mañana se lavaba y bañaba el mancebo, y llevábanlo con mucho regocijo de bailes y cantos al templo principal del demonio». Sea cual sea la cultura o la religión en cuestión, el agua ha representado desde siempre el elemento esencial de la vida.

El ambiente de júbilo que caracteriza este «dichoso día» (JIC, LDV, 1976: 4, v. 6) y recuerda el carácter de los festejos previamente mencionados, se trasluce por las constantes invitaciones, sobre todo en los primeros versos de la loa, a celebrar «en pompa festiva» a la mayor de las deidades, el gran Dios de las Semillas (JIC, LDV, 1976: 4, vv. 5-14; 23-28):

pues hoy es del año
el dichoso día
en que se consagra
la mayor Reliquia,
¡venid adornados
de vuestras divisas,
y a la devoción
se una la alegría;
y en pompa festiva,
celebrad al gran Dios de las Semillas!

¡Dad de vuestras venas
la sangre más fina,
para que, mezclada,
a su culto sirva;
y en pompa festiva,
celebrad al gran Dios de las Semillas!

Antes de detallar las peculiaridades de este rito es preciso considerar la incógnita de la loa a *El Divino Narciso* en torno a la identidad del «gran Dios de las Semillas» (1976: v. 14), verdadero protagonista, deidad a la que los hombres ofrecen «todas las primicias» (1976: v. 22), motivo de sacrificios de sangre, y que se ha identificado en la mayoría de los estudios con Huitzilopochtli. Sin embargo, según Méndez Plancarte (1976: 503) podría tratarse también de Centéotl, Tláloc o Xiuhtecuhtli, por lo tanto cuatro dioses relacionados con la sobrevivencia del ser humano (el sol, el maíz, la lluvia y el fuego) y a los que se destinaban un número importante de sacrificios. Para mejor comprender los indicios dejados por Juana Inés en relación con estas deidades se procederá a presentarlas una por una.

²⁴³ Véase los capítulos XXXVIII y XXXIX: «De las ceremonias, penitencias y gastos que hacia el que en las provincias de Tlaxala, Huexotzingo, Cholula, era promovido al dictado de Tecutli».



Fig. 22 – Huitzilopochtli (*Códice Borbónico*)

Primeramente Huitzilopochtli, dios de la guerra, encarnación del Sol y dador de vida, se consideraba como uno de los dioses más importantes, se celebraba durante más veces al año y se veneraba como uno de los más poderosos, por ello los mexicas colocaron su santuario, junto al de Tláloc, en el recinto del Templo Mayor (León-Portilla, 2005: 170). González Torres lo define como «dios del Estado» (2012: 143) y «patrono de los mexicas, (...) padre protector y (...) represor» (en: López Luján *et alii*, 2010: 399). Las guerras proveían las víctimas necesarias para los sacrificios destinados al Sol que, tras las conquistas de nuevos territorios, aumentaron como parte de una cosmovisión centrada en la idea de una lucha eterna: la del astro que necesitaba fortalecerse constantemente y la mitológica a través de las guerras divinas finalizadas con «el nacimiento del Quinto Sol, (...) identificado con el portentoso Huitzilopochtli» (León-Portilla, 2005: 170).

El *Códice Ramírez* cuenta que, en ocasión de las celebraciones en honor a esta divinidad (1979: 135):

No se había de comer otra comida sino de aquella masa con miel de que el ídolo era hecho. Y este manjar se había de comer luego en amaneciendo, y no había de beber agua ni otra cosa sobre ello hasta pasado el mediodía, y lo contrario tenían por agüero y sacrilegio: pasadas, las ceremonias, podían comer otras cosas. En este ínterin escondían el agua de los niños y avisaban a todos los que tenían unos de razón que no bebiesen agua,

porque vendría la ira de dios sobre ellos y morirían, y guardaban esto con gran cuidado y rigor.

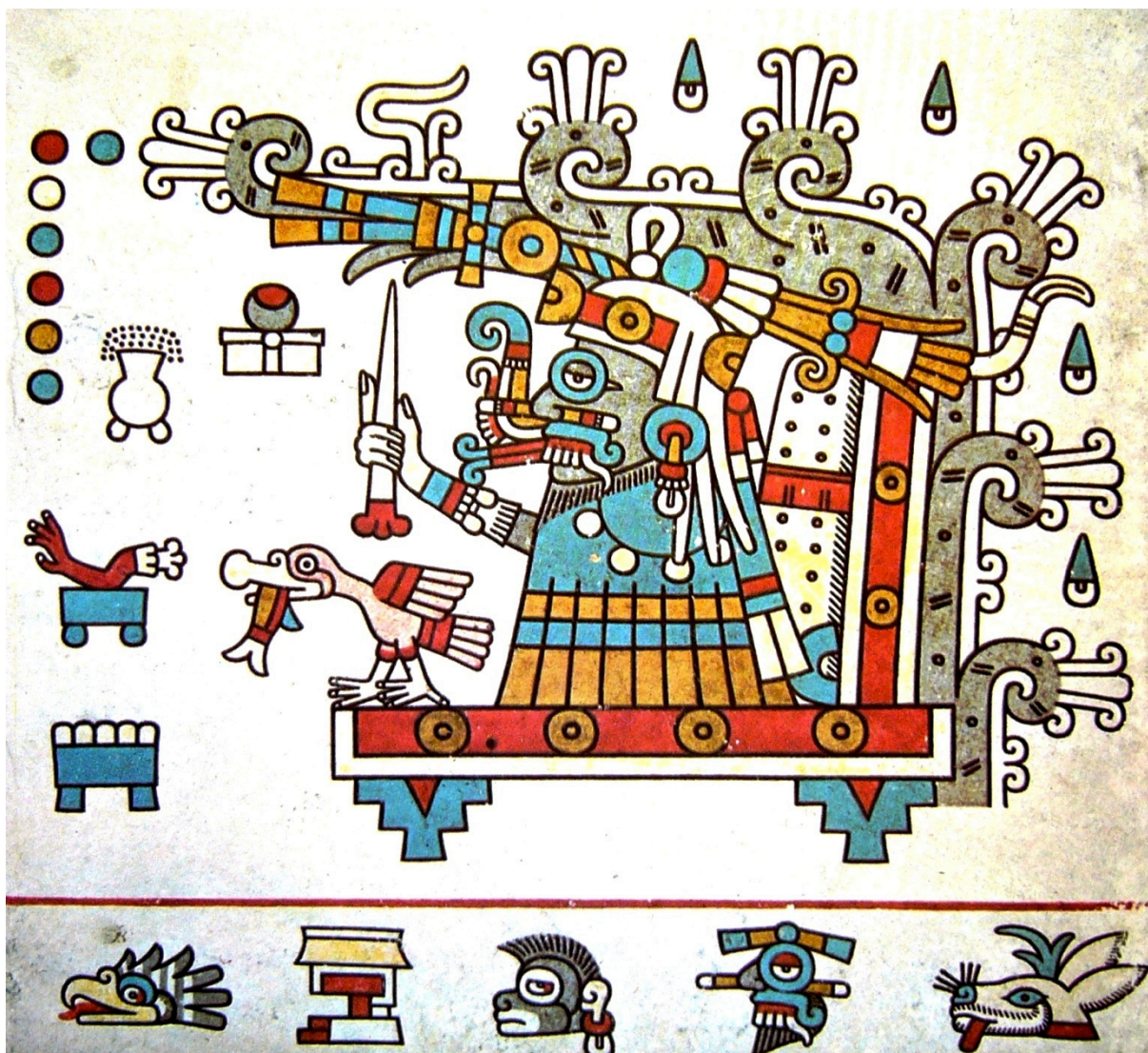


Fig. 23 – Tlaloc (Códice *Laud*)

Por otro lado, Tlaloc, dios de la lluvia, se adoraba entre distintas poblaciones mesoamericanas y se halla entre las deidades más antiguas y más representadas. En su tributo se hacían baños ceremoniales, danzas, ayunos, sacrificios y penitencias (Soustelle, 2013: 244). Elemento primordial para la vida del hombre, desde tiempos remotos el agua ha representado una preocupación constante dentro de la producción agrícola de distintas sociedades, por estar correlacionada con el sustento del pueblo; por ello se explican las fiestas, las ofrendas, los sacrificios y las celebraciones dedicados a esta entidad para propiciar una buena cosecha. A Tlaloc se le pedía el agua considerada, como cita el *Códice Florentino*

(Manuscrito 218-220),²⁴⁴ «oro» que «mi vida refrescará» porque «el hombre se vivifica»; por lo tanto a este dios se le debían los frutos de la tierra, el maíz, el frijol, la calabaza y otras verduras (León-Portilla, 2004: 505-506).²⁴⁵ Los sacrificios y las ofrendas en honor a este dios no estaban sólo relacionadas con la lluvia, sino también con el riesgo de heladas que podían arruinar la cosecha.

Méndez Plancarte cita también a Centéotl, diosa del maíz y una de las deidades principales de la cosmogonía mesoamericana. Se festejaba en *hueitozotli* (entre abril y mayo), momento del año que daba comienzo a la siembra del maíz, por lo cual se le ofrecían mazorcas como semillas, así como flores y alimentos (González González, 2015: 277-278). Según Torquemada, no quería recibir sacrificios de muertos de hombres, antes los aborrecía y prohibía» (vol. III, Libro VI, cap. XXV: 88) y «no era amiga de sangre humana», por ello se prefería sacrificar codornices (vol. III, Libro X, cap. XIII: 370). El cronista precisa además que «en esta fiesta y en todas las demás, donde no se hiciese mención de particulares sacrificios de hombres, los había, por ser cosa general hacerlos en todas las festividades, y no lo era la que carecía de ello» (vol. III, Libro X, cap. XIII: 370).

²⁴⁴ Citado por León-Portilla (2004: 505) que además especifica: Colección Palatina, Biblioteca Medicea-Laurenziana, reproducción facsimilar, 3 v., dispuesta por el Gobierno Mexicano, 1979, I, libro II, Apéndice VI.

²⁴⁵ Particular referencia al capítulo XI, «El agua: universo de significaciones y realidades en Mesoamérica», publicado anteriormente en: *Ciencias*, México, UNAM, Facultad de Ciencias, octubre de 1992, n. 28, pp. 7-14.



Fig. 24 – Centéotl (*Códice Borgia*)

Por último, el verso podría referirse a Xiuhtecuhtli, Xiuhtecuhli o «Huehuetl», dios viejo y del fuego (Matos Moctezuma *et alii*, 2003: 33) al que dedicaban de la misma manera numerosas «fiestas y sacrificios» y que Torquemada asocia a Vulcano (vol. III, Libro XI, cap. XXVIII: 93). Se trataba de una de las divinidades más antiguas «que las gentes conocieron o porque consume y deshace todas las cosas que recibe»; por el color que adquiere «en su encendido» lo llamaban también «Ixcozauhqui, que quiere decir cara amarilla, o ojos amarillos». El cronista explica también que se veneraba (vol. III, Libro VI, cap. XXVIII: 93):

Porque los calentaba, cocía el pan y guisaba la carne (...); y en el mismo fogón o hogar, cuando querían comer, le daban el primer bocado de la vianda, para que allí se quemase; y lo que habían de beber lo había de gustar primero, echando en el fuego parte de el licor; adornábanlo con flores, pero no muy dentro, sino fuera, porque es dios tan riguroso, que todo lo consumiera (...).



Fig. 25 – Xiuhtecuhtli (*Códice Borgia*)

«Este mes décimo» en el que se le honraba «caía a los cuatro días de nuestro agosto y fenecía a los veinte y tres de el mismo» (Torquemada, vol. III, Libro X, cap. XXII: 395). El largo ritual relacionado con estas festividades preveía, durante «la mañana del día festivo», atar a «los cautivos de pies y de manos y tomaban ciertos polvos de una semilla llamada yauhtli, y polvoreaban las caras con ellos para que perdiesen el sentido y no sintiesen tanto la muerte cruel que les daban»; finalmente se echaban en la hoguera y se sacrificaban por extracción del corazón. Quizá olvidándose de las condenas de la Inquisición, Torquemada define este «caso inhumano y horrendo» (Torquemada, vol. III, Libro X, cap. XXII: 395). Entre otros casos de occisión, se halla el degollamiento y el desollamiento de mujeres esclavas cuya piel vestían los sacerdotes (Torquemada, vol. III, Libro X, cap. XXX: 410).

Jáuregui asocia a la fertilidad y al mundo agrícola Quetzalcóatl como «dios civilizador que trajo la agricultura, *Saturno* “Dios de las semillas” de la antigüedad europea, o *Cristo*, el “sembrador”» (2008: 218). Evidentemente establecer en quién se inspiró la autora resulta una tarea afanosa, aunque el dios de Juana Inés pose más atributos que el de demandar sacrificios

humanos, como su dominio de la lluvia y de la fertilidad. Los indicios que la autora brinda sobre las propiedades del gran Dios de las Semillas hacen suponer que pudo haberse inspirado en una divinidad mesoamericana, quizá mexicana, tal vez en los mismos Huitzilopochtli y Tláloc que se asemejan a ciertas características de la deidad de Juana Inés; o incluso propuso un sincretismo como licencia poética.

En efecto al Dios de las Semillas, capaz de fertilizar los campos, de producir frutos y de generar abundancia en las provincias, «Le son debidas, / de los nuevos frutos / todas las primicias» (JIC, LDN, 1976: 4, vv. 20-22). Durante la ceremonia, se le ofrecía entonces la «sangre más fina», «las entrañas que pulsán» y un «corazón que palpita» (1976: 4, vv. 24, 37-38); y finalmente, se practicaba la antropofagia «haciendo / manjar de sus carnes» (1976: 5, vv. 63-64). De hecho Sahagún relata que, tras el desollamiento y el desmembramiento de las víctimas ofrecidas por los guerreros mexicanos, «cocían aquella carne con maíz, y daban a cada uno un pedazo de aquella carne en una escudilla o caxete, con su caldo y su maíz cocida, y llamaban aquella comida *tlacatlaolli*», es decir «maíz desgranado de hombre» (2000, I: 181; en: González González, 2015: 284-285). El sacrificio humano resulta esencial para aplacar los dioses y favorecer el movimiento del cosmos, por lo cual (JIC, LCJ, 1976: 197, vv. 350-355):

(...) en las viandas,
es el plato más sabroso
la carne sacrificada,
de quien cree mi nación,
(...) es la substancia
mejor (...).

Ciertamente, como se ha podido comprobar a través de las marcas en los restos óseos, la antropofagia era una práctica difundida entre las poblaciones prehispánicas, aunque algunos estudiosos «niegan» su «existencia presente y pasada» ciertos de que «su noción fue inventada para abrir aún más la brecha entre los salvajes y los civilizados» (Lévi-Strauss, 2014: 135). Tratando el canibalismo, Lévi-Strauss (2014: 134-135) no sólo afirma que se trata de «una categoría etnocéntrica» puesto que «no existe sino a los ojos de las sociedades que lo proscriben», sino que además distingue cinco tipologías: el «alimentario» destinado a un «periodo de penuria o por el gusto por la carne humana»; el «político (...) como castigo de los criminales o como venganza contra los enemigos»; el «mágico (...) para asimilar las virtudes de los difuntos o, por el contrario, para alejar su alma»; el «ritual (...) si está ligado a un culto religioso, a una fiesta de los muertos o de madurez, o para asegurar la prosperidad agrícola»; y finalmente el «terapéutico como dan cuenta numerosas prescripciones de la medicina

antigua y otras en la propia Europa». Por lo tanto, el sacrificio humano, el canibalismo y la antropofagia se transforman en tabúes cuando una sociedad, como la occidental, la vedan y la condenan.²⁴⁶

Retomando entonces a Torquemada, la posible fuente de Juana Inés, al hablar de «cómo estos indios comían carne humana»,²⁴⁷ intentó explicar dicha «corrupción y bestialidad» aduciéndolo al hecho de que «debió de nacer de alguna mala costumbre que tomaron de alguna ocasión accidental, que se les ofreció (...), y de allí pudo ser que teniéndola por sabrosa, la fuesen usando, y del uso haberles quedado en costumbres» (vol. IV, Libro XIV, cap. XXVI: 380). Dentro de estas ceremonias, la sangre y el corazón eran las partes más importantes del cuerpo; mientras que la cabeza de un guerrero podía convertirse en trofeo destinado al tzompantli. Si bien hervían carne y huesos, como ya subrayado por Méndez Plancarte (1976: 603), estos actos no respondían ni a necesidades fisiológicas ni constituyen parte de la dieta mexicana. El mismo cronista explica que cuando los conquistadores encontraron «los caníbales», se percataron que «salían a hacer guerra a otros convecinos, sólo a fin de prender gente para matar, y comer sus carnes, de que ya estaban cebados». Sin embargo, «en esta Nueva España no la comían tan de propósito, según lo tengo averiguado, sino sola aquella que era de sacrificios; porque la tenían por cosa como sagrada y más se movían a esto por religión, que por vicio» (vol. IV, Libro XIV, cap. XXVI: 381). Ciertamente el cuerpo sufría una metamorfosis dictada por la muerte: lo que en vida estaba unido al hombre, tras fallecer se distinguían dos entidades, por lo que éste se transformaba simplemente en «carne y huesos, sólo un montoncillo de materia» destinado a ser ofrenda para los dioses (Auster, 2012: 24).

²⁴⁶ El mismo autor añade que «Toda carne, sea cual fuera su procedencia, es un alimento caníbal para el budismo, que cree en la unidad de la vida. A la inversa, en África, en Melanesia, hay pueblos que hacían de la carne humana un alimento como cualquier otro, cuando no el mejor, el más respetable, el único que “tiene un nombre”, decían» (Lévi-Strauss, 2014: 135).

²⁴⁷ Título del XXVI capítulo: «Donde se dice cómo estos indios comían carne humana, y el origen que pudo tener este vicio».



Fig. 26 – Antropofagia (*Códice Florentino*)

Enmarcado en un discurso teológico-alimenticio en el que de alguna forma la comida cobra un sentido peculiar, en la loa para *El Divino Narciso* la teofagia y la transubstanciación se despliegan a posteriori con respecto al rito antropofágico. Si la primera se refiere al rito según el cual se come el cuerpo de un dios, la segunda representa uno de los dogmas tridentinos de la religión católica más importantes, según el cual «se produce efectivamente, y no sólo simbólicamente, un verdadero cambio de substancia en el pan y el vino»; por lo tanto la «Misa (...) no es sólo ocasión de eucaristía (...), sino el contexto en el que se produce la transubstanciación, tras ser pronunciadas las palabras adecuadas por la persona adecuada, del pan y el vino en verdaderos cuerpo y sangre de Cristo» (Moreno; en: Cipriani *et alii*, 2013: 21).²⁴⁸ La comunión, que corresponde entonces a un momento de «comensalismo» y sobre todo a un acto de teofagia, «no puede ser calificada de otra manera sino como una comida sagrada, en el sentido literal de que se come al sacro, a la divinidad, y un acto de canibalismo ritual, en la medida en que comemos el cuerpo y sangre *verdaderos* no sólo de Dios sino de Jesús-hombre» (Moreno; en: Cipriani *et alii*, 2013: 21).

²⁴⁸ Véase el artículo de Isidoro Moreno titulado «La comida (y bebida) como ritual: sacralidad, comensalismo e identidades colectivas» (11-27).

Los cronistas como Durán, Acosta o Mendieta, entre otros, así como la misma Juana Inés se percataron de las similitudes rituales entre las ceremonias de los antiguos mexicanos y la del Santo Sacramento (Jáuregui, 2008: 206). Según varios estudiosos, Juana Inés habría podido inspirarse en el rito de creación de la figura asociada al dios Huitzilopochtli descrito por Torquemada (1976, Libro VI, cap. XXXVIII: 113-115) quien, entre comentarios y observaciones personales enmarcados en la ideología de la época, relata del culto y la ceremonia relacionados con esta deidad. Su fiesta se celebraba «en el decimoquinto mes, que empezaba el 3 de Diciembre» (Méndez Plancarte, 1976: 504) y se realizaban figuras o «estatuas» (como las llama Torquemada) que representaban a la deidad, hechas con semillas amasadas con sangre humana. A pesar de su extensión, resulta fundamental la lectura completa del rito del Teocualo («Dios es comido») asociada a los versos de Juana Inés (Torquemada, vol. III, Libro VI, cap. XXXVIII: 113-115).²⁴⁹

Demás de la imagen y figura que en el templo mayor de Mexico tenían puesta a su falso y abominable dios Huitzilopuchtli (como ya hemos dicho) hacían cada año otra confeccionada y mezclada de diversos granos y semillas comestibles; la cual se formaba de esta manera: en una de las salas más principales y curiosas del templo (que era cerca de su altar y cu)²⁵⁰ juntaban muchos granos y semillas de bledos y otras legumbres y molíanlas con mucha devoción y recato, y de ellas amasaban y formaban la dicha estatua, del tamaño y estatura de un hombre. El licor con que se revolvían y desleían aquellas harinas era sangre de niños, que para este fin se sacrificaban, cuyo intento era denotar en la simplicidad y inocencia de la criatura la de el dios que representaba la dicha estatua. Después de formada, la tomaban en palmas los sacerdotes y sátrapas y con grande reverencia y estimación la subían al cu y altar que le tenían muy compuesto y aderezado, asistiendo a este acto todos los ministros, y donando las trompetas y otros instrumentos que hacían mucho y muy gran ruido, y iban delante muchos bailando y cantando. Esto era parte de noche, y luego la mañana iban los ministros y summo sacerdote a consagrarla y bendecirla (si consagración y bendición pudiera llamarse, aunque estos mismos indios nombraban este acto con este mismo lenguaje), a cuya bendición y consagración se hallaban todo el pueblo y otra mucha gente que de otras partes concurría a ver la dicha ceremonia que hacían con muchas ceremonias y palabras supersticiosas.

Hecha la consagración, llegaban todos los que podían tocarle con las manos, ojos y boca, como cuando se toca una reliquia i cuerpo santo (aunque aquél era retrato del demonio) y justamente le sembraban todo su cuerpo de joyas de oro y de piedras preciosas y de valor, conforme cada cual traía la devoción y tenía lo posible, lo cual era fácil de introducir en la forma de el ídolo por estar fresca y tierna la masa de que estaba compuesto, y hacían esta liberal ofrenda, pareciéndoles que hacían un muy gran servicio a su dios, y que por él les perdonaba sus pecados (que es lo que en doctrina católica y sana nos dice la Sagrada Escritura, que la limosna disminuye el pecado, y si hecha al prójimo tiene esta fuerza, mucho mayor será hecha ofrenda a Dios; de manera que aunque aquí no es de calidad meritoria por ser hecha al demonio, al fin se hacía por incitación suya), queriendo dar a entender que les valía para su limpieza y purgación de culpas a los

²⁴⁹ En este sentido, coincidimos con las palabras de Flores (2014: 97) quien cita el capítulo de Torquemada: «Vale la pena releerlo detenidamente, imaginando la fascinación de sor Juana ante la descripción del rito y su entusiasmo por las raras analogías».

²⁵⁰ Templo.

que la hacían y daban. Pasado el día de la consagración de aquel diabólico y infernal pan y masa, no podía tocarle nadie ni entrar en su capilla, sino sólo el sumo sacerdote.

Luego aquella mañana, que ponían el ídolo en el altar, le hacían muy solemne ofrenda y sacrificio. Iban luego por la estatua y ídolo de el dios Paynalton, que es el dios de la guerra, vicario o sota-capitán del dicho Huitzilopuchtli, hecha de madera, la cual llevaba en brazos un sacerdote que representaba al dios Quetzalcohuatl, vestido con sus ropas y ornamentos, muy rica y curiosamente; al cual precedía otro, con una culebra muy grande y gruesa en las manos, tortuosa y con muchas vueltas, que iba delante levantada en alto, a manera de cruz en nuestras procesiones. Hacían una muy gran procesión acompañados de toda la gente, y a trechos y en diferentes cúes y altares le hacían sacrificios los sacerdotes que los servían, así de cautivos como de codornices. Y la primera estación era al barrio de Teotlachco, donde le mataban dos cautivos y otros muchos esclavos; y llegando a esta parte de la ciudad, llamada Tlatelulco, donde escribo esto, lo salían a recibir muy solemnemente y le sacrificaban gran número de codornices. De aquí pasaban a Popotlan, y después de haberle incensado con grandes ceremonias le hacían el mismo sacrificio. Luego volvía a otro barrio, llamado Tepetoca, y la gente de él le recibía con otras semejantes fiestas y sacrificios. Luego a otro, llamado Acachinanco, con la misma fiesta y honra. De aquí venían al templo de donde habían salido y subían la imagen de Paynalton al altar donde estaba la de Huitzilopuchtli, y dejábanla allí, con la bandera que había ido delante, llamada expaniztli; sólo se llevaban la culebra y la ponían en otro lugar para ella diputado.

Hecha esta procesión, que duraba lo más de el día, estaba ya aparejado todo lo necesario para el sacrificio, para cuyo comienzo tomaba el rey o señor supremo el incensario y echando incienso en él, con ciertas ceremonias, incensaba la imagen de su dios, haciendo oficio de sacerdote. Hecha esta ceremonia bajaban la imagen de Paynalton, delante de la cual iban todos los que habían de ser sacrificados y todo lo demás tocante al sacrificio, y daban tres o cuatro vueltas al templo, en manera de procesión, y luego subían a los míseros hombres a lo alto y sacrificábanlos comenzando por los cautivos en guerras y acabando aquel horrendo acto con los esclavos cebones, para aquellos comprados, sacándoles los corazones y arrojándolos a los pies del ídolo.

Finalmente se llevaba a cabo la ceremonia de teofagia cuyo propósito, como se lee, es «matar al dios Huitzilopuchtli para comer su cuerpo»:

Todo este día era de grandísima fiesta y regocijo, en el cual los sacerdotes tenían mucho cuidado de guardar la dicha estatua, velando toda la noche con mucha vigilancia para que no sucediese haber algún defecto o descuido en todo lo tocante a su veneración y servicio. Otro día, de mañana, bajaban la dicha estatua, y puesta en pie en una sala, entraban con ella el sacerdote Quetzalcohuatl, que el día antes había andado la procesión con la estatua de Paynalton en brazos; y el rey, con uno de los más privados del dicho dios Huitzilopuchtli, llamado tehua, con otros cuatro grandes sacerdotes y otros cuatro mancebos principales de los que tenían a cargo a los otros mozos del templo, llamados telpochtlatoque, en cuya presencia (y no de otro alguno) tomaba un dardo Quetzalcohuatl, en cuyo remate tenía un casquillo de pedernal y tiraba al ídolo al pecho, con el cual le pasaba y el ídolo caía. La cual ceremonia se hacía diciendo que era matar al dios Huitzilopuchtli para comer su cuerpo. Luego acudían los sacerdotes y uno de ellos le sacaba el corazón y dábalo al rey; y los otros hacían dos pedazos el cuerpo y la una mitad daban a los de este Tlatelulco, los cuales lo repartían muy por migajas entre todos los de los barrios, en especial a los mancebos soldados (sin dar a las mujeres nada de la masa del ídolo). Lo que quedaba a los de la parte de Mexico, llamada Tenuchtitlan, repartían en cuatro barrios, llamados Teopan, Atzaqualco, Quepopan y Moyotlan; y daban de él a los hombres, así grandes como pequeños y niños de cuna. Y ésta era su manera de comunión

(como en otra parte decimos) y llamábase esta comida teoqualo, que quiere decir dios es comido; y con esto cesaba esta compostura de imagen y simulacro del demonio, continuada por todos los años en uno de los meses de él.

Acosta también hace referencia a esta «costumbre de comer pan sacramentalmente como cuerpo de un dios», común a distintas religiones, por la cual, durante los meses de mayo y diciembre, «hacían de masa de harina una imagen del gran dios mexicano Huitzilopochtli o Vitzilipuztli, y la rompían después en trozos que eran comidos solemnemente por sus adoradores»; lo mismo hacían con unas imágenes moldeadas con pasta de granos a las que rendían culto antes de comerlas (Frazer, 1981: 554 y 557).

Un ritual semejante se llevaba a cabo en ocasión de las festividades relacionadas con el dios del fuego Xiuhtecuhli. Torquemada cuenta que en varios pueblos, antes de ofrecer esclavos y prisioneros de guerra, «levantaban un gran palo rollizo de diez o doce brazas de largo y hacían un ídolo de semillas y, envuelto todo con papeles, poníanlo en lo alto de aquel madero y todo aquel día bailaban en su redonda y contorno» (vol. III, Libro X, cap. XXX: 410). Este rito, en el que los participantes intentaban alcanzar «la efigie de pasta de *huauhtli*» se llevaba a cabo el décimo mes *Xocotl Huetzi* (Soustelle, 2013: 244).

Al igual que las «estatuas» de Torquemada, las figuras que las «manos» indígenas «fabrican» en las loas de Juana Inés, están hechos «de semillas y de sangre / inocente» (JIC, LDV, 1976: 15, vv. 26-28), es decir sangre de niños. La niñez ha representado desde siempre una fase peculiar en el desarrollo y en la formación del individuo y, a pesar de estar más sujeto a múltiples peligros, la infancia simboliza un estado de pureza que se va perdiendo con el crecimiento, lo que para los mexicas «facilitaba la comunicación con los dioses» (Román Berrelleza; en: López Luján *et alii*, 2010: 350-351). Los niños que se sacrificaban estaban relacionados con dioses de la lluvia y de la fertilidad (López Luján *et alii*; en: López Luján *et alii*, 2010: 381). Según Graulich, «los elegidos eran (...) regalados o vendidos por sus padres (en ocasiones por incorregibles), pequeños esclavos ofrecidos por señores y gente pudiente, infantes comprados fuera de la ciudad o hijos de prisioneros de guerra» (López Luján *et alii*; en: López Luján *et alii*, 2010: 370).

Como relata Mendieta (Libro II, cap. XIX, 1999), los niños inmolados servían también para crear «agua consagrada» (León-Portilla, 1995: 302 y n. 26) hecha «de masa de todas las semillas, amasadas con sangre de niños y niñas que le sacrificaban» y que el sacerdote usaba para bendecir y consagrar la estatua de Huitzilopochtli. Por otro lado, Flores (2014: 110) cita a Torquemada (Libro VI, cap. XLVIII) y a los totonaques que, tras sacrificar tres niños y sacarles el corazón, con su sangre y con semillas realizaban «una confección y masa» que

«tenían por cosa sagrada» y que llamaban Toyoliayrlaqual, es decir «Manjar de nuestra vida».

Pero del capítulo de Torquemada desprende también la trascendencia de la figura del sacerdote como intermediario entre el mundo celestial y el terrenal, personaje que conoce profundamente el mundo mitológico, sus ritos y las ceremonias relacionadas con las deidades a celebrar. Se trata de un rol que sobresale también en las palabras del personaje América, pues los sacerdotes, autorizados en recoger la sangre de la víctima destinada al dios, son los únicos que pueden «tocarlo»; aún así sus manos, como las de todos los hombres, son «indignas» (LDN, 1976: 15, vv. 336 y 339-345):

(...) a mi Dios
no hay nadie a quien se permita
tocarlo, sino a los que
de Sacerdotes Le sirvan;
y no sólo no tocarlo,
mas ni entrar en Su Capilla
se permite a los seglares.

No parece mera casualidad entonces la sorpresa de América al descubrir una divinidad palpable: «¿será tan propicia / esa Deidad, que se deje / tocar de mis manos mismas...» (JIC, LDV, 1976: 15, vv. 321-324).

Por otro lado, en referencia al ídolo, el *Códice Ramírez* relata que tras las ceremonias y los sacrificios en honor a Huitzilopochtli (1979: 135):

Los sacerdotes y dignidades del templo tomaban el ídolo de masa y desnudábanlo de aquellos aderezos que tenía, y así a él como a los trozos que estaban consagrados, hacíanlos muchos pedacitos, y comenzando desde los mayores comulgaban con ellos a todo el pueblo, chicos y grandes, hombres y mujeres, viejos y niños, y recibíanle con tanta reverencia, temor y lágrimas que ponía admiración, diciendo que comían la carne y huesos de dios, teniéndose por indignos de ello; los que tenían enfermo pedían para ello, y llevábanselo con mucha reverencia y veneración: todos los que comulgaban quedaban obligados a dar diezmo de aquella semilla de que se hacía el ídolo, y acabada la solemnidad de la comunión, se subía un viejo de mucha autoridad, y a voz alta predicaba su ley y ceremonias, y entre ellos los diez mandamientos que nosotros somos obligados a guardar (...).

Los sacrificios «cruentos» y «sangrientos» de los indígenas seguidos por la teofagia de los idólatras se contraponen, según la Religión, al «Santo / Sacrificio de la Misa» que se despliega «en cándidos accidentes» (JIC, LDV: 16, vv. 357-359), es decir en «la blancura y demás cualidades sensibles de la Hostia», en una metamorfosis en la que el trigo se transforma en el cuerpo de Cristo (Méndez Plancarte, 1976: 509):

(...) las semillas
 del trigo, el cual se convierte
 en Su Carne y Sangre misma;
 y Su Sangre, que en el Cáliz
 está, es Sangre que ofrecida
 en el Ara de la Cruz,
 inocente, pura y limpia,
 fue la Redención del Mundo.

En la loa para *El Cetno de José*, Méndez Plancarte (1976: 603) anota que la hostia corresponde a la víctima del sacrificio, su ser «Humana» y a la vez «Divina» equivale a la naturaleza de Cristo y Dios-Hombre. Si el dios indígena reclama una ofrenda humana y tiene el poder de alargar la vida, la deidad católica recibe una ofrenda humana y divina, y puede donar la vida eterna (1976: 297-298, vv. 394-407):

FE

Pues yo pondré en las Aras
 un Holocausto tan puro,
 una Víctima tan rara,
 una Ofrenda tan suprema,
 que no solamente Humana,
 mas también Divina sea;
 y no solamente valga
 para aplacar la Deidad,
 sino que La satisfaga
 enteramente; y no sólo delicias de un
 sabor traiga,
 sino infinitas delicias;
 y no solamente larga
 vida dé, mas Vida Eterna.

Finalmente el mismo personaje revela que esta ofrenda corresponde al Santo Sacramento de la eucaristía en el que el pan y el vino se convierten en el cuerpo y en la sangre de Cristo (1976: 410-413):

La Eucaristía Sagrada,
 en que nos da el mismo Cristo
 Su Cuerpo en que transubstancia
 el Pan y el Vino.

El adoratorio indígena se convierte entonces en el «Ara de la Cruz», el sacrificio se vuelve incruento (1976: 509), se asiste a un momento de comensalismo comunitario y se

realiza finalmente la transubstanciación, el banquete más importante y sagrado entre los fieles, un acto íntimamente individual y colectivo a la vez.

Por consiguiente los sacrificios indígenas, enmarcados en la concepción de la muerte que se ha intentado delinear a lo largo de estos dos capítulos, se entienden y se justifican según las mismas palabras de Juana Inés en la loa para el *Cetro de José* (2001: 196, vv. 347-350; 356-357):

La primera es el pensar
que las Deidades se aplacan
con la víctima más noble;
y la otra (...)
para hacer la vida larga
de todos los que la comen.

Ciertamente estas dos causas representan un punto clave en la concepción religiosa prehispánica, pues los sacrificios servían para que el Sol no detuviera su movimiento y para repagar los dioses por su sacrificio originario. ¿Pero los ojos foráneos cómo reaccionaron a la visión de dichas costumbres?

3.2.1. Los rituales de sacrificio según los otros

Si los españoles demonizaron las costumbres «sangrientas» de las poblaciones mesoamericanas, éstas se horrorizaron frente al genocidio perpetrado por los conquistadores quienes hicieron constantes y largas prácticas de tortura desde el campo de batalla hasta las salas del tribunal de la Inquisición durante la colonia, un discurso que se podría extender sin inconvenientes hasta la modernidad, puesto que las prácticas de violación física en el México actual no han desaparecido, sino que han mutado ciertas características o modalidades (por ejemplo, se siguen cortando las manos u otras partes del cuerpo a víctimas de la delincuencia). Maneras distintas de comprender y vivir la muerte que se despliegan en las palabras de Juana Inés: una posición casi intermedia que sin embargo no es totalmente clara y que deja al estudioso con incertidumbre.

No obstante, la condena de los conquistadores (militares y espirituales) no deja espacio a dudas sobre la posición ideológica no sólo española sino más bien europea, que abominaba esos «supersticiosos cultos» con «sus torpes / ritos» reduciendo las culturas mesoamericanas a un «bárbaro Occidente» (JIC, LDN, 1976: 6-8, v.77, 96-97, 130) y a «brutos

más crüeles» (JIC, LCJ, 1976: 186, v. 71). Asimismo, en la misma loa a *El Divino Narciso* en la que América y Occidente afrontan a Religión y Cielo, Juana Inés insiste en un aspecto que hoy en día resulta sobradamente conocido, es decir la lucha espiritual que, con sus desaprobaciones y castigos, avanzó junto a las guerras militares a lo largo del proceso de la Conquista para derribar a «las sacrílegas estatuas / de sus falsos Dioses» (JIC, LCJ, 1976: 186, vv. 134-135).

A pesar de dichas convicciones, Juana Inés (LDN, 1976: 7, vv. 100-108) no deja de evidenciar la magnificencia de América, esa «América abundante» (JIC, LCJ, 1976: 186, v. 57) que ciertamente sorprendió a los recién llegados, así como sus riquezas y el insuperable convencimiento de que encontrarían más, lo cual desencadenó más batallas y matanzas, y sobre cuya temática había escrito anteriormente Mendieta (1999, Libro I, cap. 3) que «Maravilláronse todos de ver cosas de tan lejas tierras, y que nunca los romanos, señores del mundo, las supieron»:

Occidente poderoso,
América bella y rica,
que vivís tan miserables
entre las riquezas mismas:
dejad el culto profano
a que el Demonio os incita.
¡Abrid los ojos! Seguid
la verdadera Doctrina
que mi amor os persüade.

Pero es también la tierra que vio nacer Juana Inés, esa «América abundante, / compatriota del oro, / paisana de los metales» que Europa, «insaciable» y explotadora de sus riquezas, «de sus abundantes venas / desangra los minerales» (JIC, vol. I: 102-103; en: Jáuregui, 2008: 200). A partir del siglo XVII, América es la tierra cuya naturaleza asombra a cualquier visitante con el canto sublime de sus aves, la belleza de sus flores, sus paisajes verdosos o el deleite climático que asemejan esta colonia a un «paraíso terrenal» (Rubial; en: Lorenzano, 2005: 350). Las loas de Juana Inés traslucen la resurrección del pasado indígena, el renacimiento de las antiguas tradiciones y el regreso de los mitos cosmogónicos; pero también una mayor «conciencia social» de la que sobresale el «verdadero sentido que tiene la presencia de Europa en América», o sea «un apetito voraz de extraerle la riqueza a sus vetas y de sojuzgar en explotación permanente a los naturales del país» (López Cámara, 1957: 362).

Dentro de esta diatriba de la Religión contra América y Occidente, Juana Inés evoca la misión de la que se encubrieron los Reyes Católicos, «bienaventurados príncipes» que se proclamaron los «padres espirituales de los indios» (Mendieta, 1999, Libro I, cap. 3).²⁵¹

Y oyendo decir que en aquellas partes los hombres se comían unos á otros, y que todos eran idólatras, prometieron (si Dios les daba ayuda), de quitar aquella abominable inhumanidad, y desarraigar la idolatría en todas las tierras de indios que á sus manos viniesen (voto de cristianísimos príncipes, y que cumplieron su palabra, y después de ellos los reyes sus sucesores); y para demostración de sus santos deseos, comenzando a poner por obra lo que votaron de palabra, como se bautizasen los seis indios que llegaron vivos, los mismos reyes y el príncipe D. Juan su hijo fueron sus padrinos. (...) y porque aquellas gentes idólatras que estaban en poder del demonio pudiesen venir en conocimiento de su Criador y ponerse en camino de salvación, hizo el Papa de su propia voluntad y motivo, con acuerdo de los cardenales, donación y merced á los reyes de Castilla y León de todas las Islas y Tierra Firme que descubriesen al occidente, con tal que conquistándolas enviasen á ellas predicadores y ministros, cuales convenía, para convertir y doctrinar á los indios: y para ellos les envió su Bula autorizada.²⁵²

Por medio de esta bula, los reyes católicos y el papa Alejandro VI se proponen «sujetar las dichas tierras y gentes para reducirlas á la confesión de la santa fe católica (...) alabando su santo celo que en esto mostraban y siempre habían tenido de ampliar y dilatar la dicha fe católica y religión cristiana» (Mendieta, 1999, Libro I, cap. 3). La referencia al proceso de evangelización comenzado en el siglo XVI se hace patente en las dos loas de Juana Inés. La de *El Cetro de José*, «la nueva conversión / de las Indias conquistadas» (1976: 186, vv. 51-52), no sólo remite a este momento de la Conquista, sino al hecho que la misión evangelizadora seguía «vivísima» inclusive en la segunda mitad del siglo XVII «con los PP. Kino, Salvatierra y Ugarte, S. J. en California y Pimería (...), o los Franciscanos en Coahuila (...), o los Agustinos en la Huasteca y los Dominicos en Oajaca» (Méndez Plancarte, 1976: 598). En esta loa sea el personaje de la Fe, que tacha la Idolatría de «ciega», que el de la Naturaleza evocan los «sacrificios sangrientos» (1976: 188, v. 123-124) en los adoratorios a través de las «sacrílegas Aras, / (...) manchadas de sangre humana» (1976: 186, vv. 165- 166 y 168) y, nuevamente, «(...) las Aras / donde mi sangre se vió / tantas veces derramada» (1976: 187, vv. 102-104). Entre los personajes de Fe, Ley de Gracia, Ley Natural y Naturaleza se anima un debate sobre la práctica de sacrificios humanos (que en esta loa no se materializan), la antropofagia y la poligamia en contraste oposición con la concepción de la Idolatría (Zanelli Velásquez, 2006). Los discursos desde el frente indígena y el europeo generan

²⁵¹ Parcialmente citado también por Méndez Plancarte (JIC, 1976: 505).

²⁵² Se refiere a la bula del Papa Alejandro VI, que Mendieta reproduce (1999, Libro I, cap. 3).

representaciones de concepciones y controversias que favorecen una línea ideológica de la muerte discrepante con la implantación forzada de la religión católica.

Por otro lado, en la loa para *El Divino Narciso*, los personajes de Religión y Celo encarnan la labor evangelizadora promovida por los reyes españoles a través de los ministros enviados a las nuevas tierras quienes debían afrontar no sólo la «idolatría», sino la rebelión indígena contra los intentos de conversión de los frailes y que, como comentamos en el primer capítulo, desencadenó una seria interminable de guerras sangrientas (JIC, 1976: 6, vv. 73- 87):

RELIGIÓN

¿Cómo, siendo el Celo tú,
sufren tus cristianas iras
ver que, vanamente ciega,
celebre la Idolatría
con supersticiosos cultos
un Ídolo, en ignominia
de la Religión Cristiana?

CELO

Religión: no tan aprisa
de mi omisión te querelles,
te quejes de mis caricias;
pues ya levantado el brazo,
ya blandida la cuchilla
traigo, para tus venganzas.
Tú a ese lado te reitera
mientras vengo tus agravios.

Los castigos y las condenas a los indígenas por su resistencia y sus represalias contra la invasión y el maltrato fueron inmediatas, a partir de las primeras batallas. A pesar de que Juana Inés aluda al proceso de evangelización, se ha decidido no abordar las modalidades o las consecuencias relacionadas con este aspecto de la Conquista (representaciones teatrales o pictóricas, ceremonias abiertas, entre otras) por ser un tema ya ampliamente tratado en la bibliografía crítica sobre la autora. Sin embargo, se quiere destacar, en la loa en cuestión, el intento de la Religión por convertirlos (1976: 6, vv. 91-95):

(...) me inclina
la piedad a llegar (antes
que tu furor los embista)
a convidarlos, de paz,
a que mi culto reciban.

En efecto, el propósito de evangelización se renueva y se reitera nuevamente en los versos siguientes: «intento que tus Provincias / se reduzcan a mi culto» (1976: 8, vv. 121-122). El capellán y cronista del emperador Juan Ginés de Sepúlveda, en su *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, defendió la Conquista, empresa providencial, considerándola la «cosa (...) más conveniente» y «más saludables» que «pudo suceder a estos bárbaros (...) que apenas merecían el nombre de seres humanos, (...) torpes y libidinosos», por lo cual «están obligados (...) a recibir el imperio de los españoles» (Florescano, 2004: 274). Mas las intenciones de los invasores provocan el desconcierto entre las poblaciones indígenas (JIC, 1976: 7, vv. 109-119):

OCCIDENTE

¿Qué gentes no conocidas
son éstas que miro, ¡Cielos!,
que así de mis alegrías
quieren impedir el curso?

AMÉRICA

¿Qué Naciones nunca vistas
quieren oponerse al fuero
de mi potestad antigua?

OCCIDENTE

¡Oh tú, extranjera Belleza;
¡oh tú, Mujer peregrina!
Díme quién eres, que vienes
a perturbar mis delicias.

Se percibe evidentemente un sentimiento de asombro que no está tan lejano de la realidad y que fue mutuo: cuando los españoles desembarcaron en 1519 y se encontraron frente a la gran Mexico-Tenochtitlan, su sorpresa y su estupor quedaron sellados en las crónicas, en los relatos y en las cartas dirigidas hacia España que describían, entre otras maravillas, el desarrollo urbano y la magnificencia arquitectónica de la capital mexicana, la vista desde el Templo Mayor o la plaza del mercado (Baudot; en: Rostkowski *et alii*, 1996: 36).²⁵³ Por otro lado, las poblaciones mesoamericanas, estupefactas frente a la llegada de los españoles, tuvieron «que situar a los hombres del Viejo Mundo en los registros de lo mágico, de lo religioso o de lo sobrenatural para hacerlos comprensibles»; los presagios, la visión de una cometa o la revelación del dios Tezcatlipoca bajo las semblanzas de un borracho

²⁵³ El artículo en cuestión se titula: «México, la ciudad que nadie esperaba» (32-45).

representaban las únicas explicaciones posibles para las consecuencias funestas que conllevó el desembarco de los invasores (Baudot; en: Rostkowski *et alii*, 1996: 42-43). Las palabras de Motolinía resumen sin más la tragedia de la muerte indígena,²⁵⁴ que en los versos de Religión y Celo quedan recluidas momentáneamente en las primeras amenazas:

Esta triste y lamentable suerte nos hundi6 en la angustia,
Dardos rotos yacen en los caminos.
Hay cabellos esparcidos;
las casas y sus techos desfondados y sus muros enrojecidos.
En las calles, en las plazas pululan los gusanos
y por los muros chorrean los cerebros.

En la misma loa, las palabras de Occidente y Am6rica dejan claro la consternaci6n ind6gena frente al empeño de la misi6n evangelizadora de los otros dos personajes: el primero responde inmediatamente «¡Buen empeño solicitas!», la segunda reclama «¡Buena locura pretendes!», y de nuevo Occidente «¡Buen imposible maquinas!»; finalmente Am6rica resuelve con que «Sin duda es loca; ¡dejadla, / y nuestros cultos prosigan!» (1976: 8, vv. 123-127). Ciertamente los rituales de sacrificio siguieron clandestinamente a pesar de la victoria española y la determinaci6n de prohibir las pr6cticas rituales prehispánicas. Esta perseverancia se lee tambi6n en la misma loa cuando Am6rica, condenando las acciones de los invasores que quieren «turbar el sosiego / que en serena paz tranquila / gozamos» (1976: 9, vv. 168-170), advierte al Occidente (1976: 9-10, vv. 175-181):

negad el oído y vista
a sus razones, no haciendo
caso de sus fantasías;
y proseguid vuestros cultos,
sin dejar que advenedizas
Naciones, osadas quieran
intentar interrumpirlas.

Asimismo, en los versos siguientes, si por un lado Religión intenta evitar que Celo emprenda una matanza ind6gena, por el otro Am6rica y Occidente resisten a pesar de la violencia a los que se ven sometidos y persisten en mantenerse fiel a sus creencias religiosas. Lo cual demuestra nuevamente que frente a las prohibiciones y las leyes que se promulgarían durante la colonia, las poblaciones nativas seguirían determinadas costumbres y ritos,

²⁵⁴ Texto citado por Serge Gruzinski en «Los indios de México frente a la Conquista española: del caos a los primeros mestizajes» (Rostkowski *et alii*, 1996: 46) y tomado de la Relaci6n de Tlatelolco, en: *Anales de Tlatelolco. Unos Anales hist6ricos de la naci6n mexicana y C6dico de Tlatelolco* (1980), versi6n de Heinrich Berlin, México, Porrúa, pp. 70-71.

ciertamente adaptados a las restricciones novohispanas, y transmitirían mitos y creencias que, dada la trascendencia de la tradición oral en el México antiguo, llegarían sin duda hasta la época de Juana Inés (1976: 12, vv. 226-246):

AMÉRICA

Si el pedir que yo no muera,
y el mostrarte compasiva,
es porque esperas de mí
que me vencerás, altiva,
como antes con corporales,
después con intelectivas
armas, estás engañada;
pues aunque lloro cautiva
mi libertad, ¡mi albedrío
con libertad más crecida
adorará mis Deidades!

OCCIDENTE

Yo ya dije que me obliga
a rendirme a ti la fuerza;
y en esto, claro se explica
que no hay fuerza ni violencia
que a la voluntad impida
sus libres operaciones;
y así, aunque cautivo gima,
¡no me podrás impedir
que acá, en mi corazón, diga
que venero al gran Dios de las Semillas!

Este enfrentamiento entre armas y albedrío, violencia y voluntad, revela una vez más «la altiva independencia espiritual de nuestros Indios, y –más en general– la condición invencible de la “libertad de conciencia”, superior a la *fuerza* bruta» (Méndez Plancarte, 1976: 506-507); por lo cual la evangelización, según estos personajes, debió desplegarse por medio de otro tipo de arma, lo que Religión define tan sólo una «caricia» (1976: 12, v. 248). Y de hecho la Idolatría, que en la loa para *El cetro de José* no está acompañada por ningún otro personaje indígena, y a pesar de verse ultrajada, es la que viene a decir que (1976: 193, vv. 274-279):

(...) aunque ufana
estés de que convertidos
sigan tus Banderas sacras,
no intentes con la violencia
inmutar la antigua usanza
que en sus Sacrificios tienen

Porque como recuerdan este personajes y el de Música se ofrecen a la propia deidad «los mejores Sacrificios, / que son los de sangre humana» (LCJ, 1976: 193, v. 287-288) y «la sangre más fina» vertida «de vuestras venas» (LDN, 1976: 4, vv. 23-24), más importante que la animal. La sangre, alimento divino, era poderosa, «mediadora de fuerzas» y «estaba llena de fuerza vital ambivalente, contaminante y purificadora a la vez» (González Torres, 2012: 124 y 127). Al contrario, aunque el dios bíblico «pedirá cuentas de cada vida animal», la única matanza permitida es esa destinada al «sacrificio ritual», ya que no representa «una manera de lidiar con la muerte, sino una restauración de la vida», por lo que resulta que «el sacrificio es equivalente al nacimiento, y el movimiento del cuchillo que mata al animal es el mismo gesto de la partera al cortar el cordón umbilical» (Douglas, 2006: 91). Sin embargo, los antiguos mexicanos de Juana Inés no sacrifican a un animal sino a un ser humano, lo cual evidencia por un lado los paralelismos y las similitudes entre las religiones cristiana y mesoamericanas descifradas por la autora y, por el otro, su misma sensibilidad y percepción intelectual que distingue «la lógica concreta (...) del sacrificio», o sea «el punto de confrontación entre el verdadero acto de matar y el verdadero acto de dar vida» (Douglas, 2006: 91).

Como hemos mencionado anteriormente, las penas por la rebeldía indígena fueron devastadoras, pues la determinación de los misioneros era patente. Todo estaba enmarcado en un discurso demoníaco y perverso en el que los mitos y los ritos, las creencias y las costumbres mexicas, nahuas o mesoamericanas, en fin la idolatría, eran inadmisibles, desautorizados y, según la concepción española, representaban la consecuencia de los engaños y las maniobras malignas de Satanás. Por ende la Conquista se justificaba como una lucha constante en contra del politeísmo. Los prejuicios europeos impidieron comprender a fondo estas culturas consideradas desviadas y erradas, atribuyendo al diablo la creencia en más dioses considerados demonios, la práctica de los sacrificios humanos, la teofagia o la comunión que presentaban rasgos comunes con el catolicismo. Por lo cual, según la mentalidad católica, el maligno, había dirigido «el pensamiento indígena (...) desde tiempos inmemoriales» y «había aprovechado la lejanía del evangelio para convertir toda esta parte del mundo en sus dominios» (López Austin; en: *Arqueología Mexicana*, 2016: 9).

Para ejemplificar esto brevemente, podemos citar a Sahagún, quien retomó la figura mítica de Tláloc, describiendo sus celebraciones no sin antes criticar y enmarcar dichas costumbres como obra diabólica (2013: 59-60, Libro I):²⁵⁵

²⁵⁵ Parcialmente citado por León-Portilla (2005: 176).

También nos consta (...) que vuestros antepasados adoraron y tuvieron por dios a un diablo que ellos llamaban *Tláloc* o *Tlaloque Tlamacazqui*. A este diablo con muchos otros sus compañeros llamados *Tlaloque* atribuían vuestros antepasados falsamente la lluvia, los truenos, rayos y granizo, y todas las cosas de mantenimiento que se creían sobre la tierra, diciendo que este diablo, con los demás sus compañeros, lo criaban y daban a los hombres para sustentar la vida. A honra de este diablo y sus compañeros hacían gran fiesta el primero día del año, (...) en el cual día mataban innumerables niños sobre los montes eminentes; esta horrenda crueldad hacían vuestros antepasados engañados por los diablos, enemigos del género humano (...). Como sólo Dios es el que da las lluvias y todo lo que en la tierra se cría, como parece claro por la Sagrada Escritura (...). Por ignorar vuestros antepasados las verdades de la Sagrada Escritura, se dejaron engañar de diversos errores de los demonios nuestros enemigos.

Asimismo, Juana Inés era consciente de la ideología imperante en referencia a los ritos y, de particular manera, a los sacrificios; aún así sobrepasa las restricciones favoreciendo un diálogo abierto, casi atrevido y con «pocas heterodoxias» (Jáuregui, 2008: 211). De hecho, tras el rechazo americano, la condena espiritual del Celo, que se proclama «Ministro de Dios» (1976, 9: v. 146), se vuelve notoria cuando advierte al «bárbaro Occidente» que su «ciega Idolatría» (1976: 8, vv. 130-131) y sus «tiranías / han llegado ya a lo sumo» (1976: 9: 147-148), y que (1976: 8, vv. 134-138):

(...) a tus maldades
ya has llenado la medida,
y que no permite Dios
que en tus delitos prosigas,
y me envía a castigarte.

Pero tras el estupor y las preguntas del Occidente, el Celo sigue reiterando sus propósitos de castigo y condena frente a semejante desobediencia, prácticas paganas y «errores» (1976: 9, v. 150). Haciendo referencia a la Biblia, Méndez Plancarte (1976: 506) recuerda que los conquistadores fueron «instrumentos de la Justicia de Dios, para castigar y reprimir las *maldades* colectivas de los Indios». Y de hecho la Religión, al descubrir la naturaleza del dios indígena al cual rinden tributo, ve en «estas mentiras» el diablo bajo forma de «cautelosa Serpiente», «Áspid venenoso» e «Hidra, que viertes por siete bocas» (1976: 13, vv. 264-267).

La desobediencia indígena provoca la proclamación de la guerra. Se distinguen entonces dos momentos en la reacción española y la misión evangelizadora: un primer intento de acercamiento discursivo a través de una «propuesta / de paz» (1976: 10, vv. 184-185), y secundariamente, tras ser rechazada, se asiste a la declaración bélica: «¡Toca al arma!

¡Guerra, guerra!» (1976: 10, v. 188) entre gritos de «¡Arma, arma! ¡Guerra, guerra!» y «¡Viva España! ¡Su Rey viva!» (1976: 10, vv. 200-201). El ataque español previo a la matanza mesoamericana resulta particularmente interesante desde múltiples perspectivas (antropológica, histórica, social, entre otras) porque evidencia por un lado las armas empleadas por ambas fuerzas y, por el otro, la reacción de estupor de las poblaciones locales (a través de los personajes de Occidente y América) frente a armas jamás vistas (1976: 10, vv. 189-191; 195-196):

OCCIDENTE

¿Qué abortos el Cielo envía
contra mí? ¿Qué armas son éstas,
nunca de mis ojos vistas?
(...)

AMÉRICA

¿Qué rayos el Cielo vibra
contra mí?

Los estallidos bélicos contrapuestos con los tonos musicales están insertados en una atmósfera festiva en la que los cantos de guerra se entremezclan con el júbilo ritual. Mas Juana Inés ofrece dos datos significativos sobre las armas empleadas y el transporte bélico empleado por los conquistadores y difundido a comienzos del siglo XVI (1976: 10, vv. 196-199):

AMÉRICA

(...) ¿Qué fieros globos
de plomo ardiente graniza?
¿Qué centauros monstruosos
contra mis genes militan?

Tomando en cuenta que en la loa la información procede de parte de los indígenas, no tenemos los nombres propios de los conceptos a los que se refieren, pero se puede deducir que se trata respectivamente de las bolas de cañón y los caballos. Como ya se ha citado en el primer capítulo, la superioridad bélica de los conquistadores fue uno de los motivos de su victoria, pues los mexicas, entre otros, no trabajaban el metal. De hecho, cuando Colón desembarcó en 1492 descubrió que «Ellos no traen armas ni las conocen, porque les mostré espadas y las tomaban por el filo, y se cortaban con ignorancia. No tienen algún hierro»

(Seed; en: Parker, 2010, 137).²⁵⁶ Por consiguiente, sus flechas resultaban ser armas netamente menos eficaces con respecto a los cañones, más destructivos, o las espadas, hechas con hierro (o acero) que servía para crear todo tipo de arma o protección, desde las corazas, los puñales, las hachas hasta las lanzas, los arcabuces, el mismo cañón o las ballestas (en las que se interesaron los pueblos caribeños por la precisión y la distancia que lograban alcanzar con respecto a sus arcos [Seed; en: Parker, 2010, 137-138]). Asimismo las armaduras españolas protegían más al soldado y los caballos les permitían desplazarse con mayor rapidez (Todorov, 2003: 69).

No obstante, como especifica Todorov (2003: 69), la invasión española no se puede explicar sólo y exclusivamente a través de las armas mencionadas, pues el número de los cañones resultaba mínimo y «su potencia no es la de una bomba moderna; por lo demás, la pólvora está frecuentemente mojada»; por ende consigue que «el efecto de las armas de fuego y de los caballos no puede medirse directamente con el número de víctimas». Asimismo, se usaron raramente durante los combates, por ejemplo en ocasión de la toma de la ciudad de Tenochtitlan (1521) cuando Cortés, tras bombardear la capital mexicana y ante el riesgo de ser ejecutado, mandó emplear los cañones para arrasarse la ciudad (Seed; en: Parker, 2010: 139-140). Además, durante el siglo XVI la artillería española estaba todavía en fase de evolución lo que requería experimentación y conllevaba precisión de tiro, posibles aciertos pero también probables fallas. Por ejemplo, se necesitaban un mínimo de cinco artilleros entrenados para usar un cañón y muchos más para moverlo; mientras que «los mexicanos lograban escapar de los tiros de cañón al realizar maniobras zigzagueantes en el campo de batalla» (Cervera Obregón, 2007: 164).²⁵⁷ Asimismo, a pesar de su precisión, los arcabuces y las pistolas necesitaban tiempo para ser recargadas, lo cual implicaba la necesidad de usar armas blancas o la misma culata (Cervera Obregón, 2007: 166).

Si bien el objetivo principal de estas armas era la ofensa, lo cierto es que se emplearon también para impresionar a los lugareños. Aún así, las poblaciones mesoamericanas emplearon sus flechas, en algunas ocasiones inclusive recubiertas de veneno (LDV, 1976: 10, vv. 192-194):

OCCIDENTE

(...)

¡Ah, de mis Guardas! ¡Soldados:

²⁵⁶ Particular referencia al capítulo «VIII. La conquista de América» de Patricia Seed (137-152), sobre las armas empleadas por los conquistadores españoles y los indígenas.

²⁵⁷ El autor cita a Sahagún (1997, Libro XII: 793).

las flechas que prevenidas
están siempre, disparad!

El fervor y el afán por contrarrestar a los españoles en su invasión y sus matanzas, que se advierte en estos versos, se manifestaron también en la determinación y en la fuerza militar de las poblaciones indígenas que idearon, por ejemplo, corazas de algodón y escudos acolchados contra las armas de cobre y bronce (Seed; en: Parker, 2010: 140-141). Igualmente, en la loa para *El Cetro de José*, frente al ímpetu y al valor de las poblaciones indígenas, la cólera de la Idolatría estalla mientras asiste a la expansión española y a la sumisión de sus pueblos, «persuadidos» u obligados bajo las armas (1976: 192, vv. 232-250):

¡No, mientras viva mi rabia,
Fe, conseguirás tu intento,
que aunque (a pesar de mis ansias)
privándome la Corona,
que por edades tan largas
pacífica poseía,
introdujiste tirana
tu dominio en mis Imperios,
predicando la Cristiana
Ley, a cuyo fin te abrieron
violenta senda las armas;
y aunque la Ley Natural,
que en esos Reinos estaba
como violenta conmigo,
se haya puesto de tu banda;
y aunque casi todas ya
mis gentes, avasalladas
de tu activa persuasión,
todos tus Dogmas abrazan

Si bien las fuerzas invasoras «ultrajan»²⁵⁸ la Idolatría arrebatándole «la Corona» (JIC, LCJ, 1976: 192, v. 235), su lucha, «con la voz de todos, / como Plenipotenciaria / de todos los Indios», prosigue en la defensa de «fueros de edades tan largas» (JIC, LCJ, 1976: 193, vv. 271-273 y 266), es decir «los privilegios de la antigüedad, o derechos de prescripción» (Méndez Plancarte, 1976: 601). Durante largo tiempo, las poblaciones locales florecieron y prosperaron perpetrando sus costumbres funerarias y sus rituales. A pesar de la marcha española, la resistencia de la Idolatría no se ve tan afectada como para impedir la demolición de los adivinatorios en los que se llevaban a cabo dichos sacrificios. Si «a Deidad más alta / se debe mejor ofrenda» (JIC, LCJ, 1976: 194, vv. 291-292), entonces «¿por qué (...) privarla / de ese culto?» (JIC, LCJ, 1976: 194, vv. 292-293). Las victorias obtenidas por los conquistadores

²⁵⁸ «(...) por más que tú me ultrajas» (JIC, LCJ, 1976: 193, v. 264).

tendrían que representar, según la visión indígena, motivo de satisfacción y razones suficientes para que «a mi Nación concedas / esta leve circunstancia / de sacrificar siquiera / los cautivos que Tlaxcala / le da al Mejicano Imperio» (JIC, LCJ, 1976: 195, vv. 323-327). Para explicar esta «“guerra florida”, proveedora de víctimas para el culto» y, por ende, la necesidad de sacrificar individuos procedentes, de manera particular, de Tlaxcala, Méndez Plancarte (1976: 603) retoma el Códice Ramírez que en efecto narra las celebraciones en honor a Huitzilopochtli, «dios muy temido y reverenciado» el cual «unos por temor y otros por amor no había provincia ni pueblo alguno que en la forma dicha no celebrase la fiesta del ídolo *Huitzilopuchtli* con la reverencia y acatamiento que nosotros celebramos la fiesta del Santísimo Sacramento» (1979: 134). La irradiación de estos festejos podría hacer suponer que Juana Inés conociera el mito así como los ritos relacionados a Huitzilopochtli antes de que pudiera acceder a los manuscritos y los códices. Por consiguiente merece la pena transcribir parte de la descripción de estas celebraciones y su rito sacrificial que evocan, de alguna forma, las palabras de la autora. Durante este día entonces:

(...) Cada pueblo (...) sacrificaba lo que sus capitanes y soldados habían cautivado, y certifican que pasaban de mil los que morían (...). Y para este fin de tener cautivos para los sacrificios, ordenaban las guerras que entre México y toda la nación *Tlaxcalteca* había, no queriendo que los mexicanos destruir y sujetar a *Tlaxcala*, (...) con otros comarcanos suyos, pudiéndolo hacer con mucha facilidad como habían sujetado a todo lo restante de la tierra, por dos razones: la “*primera*” y principal era decir que querían aquella gente para comida de sus dioses, “*cuya carne les era dulcísima y delicada,*” y la segunda para ejercitar sus valerosos brazos, y donde fuese conocido el valor de cada uno, y así en realidad de verdad no se hacían para otro fin las guerras sino para traer gente de una parte y otra para sacrificar; porque nunca sacrificaban sino era esclavos comprados o habidos en guerra.

A pesar de lo que se deduce en este pasaje, cabe precisar que las fuentes que tratan de los propósitos de las guerras floridas entre Tlaxcala y la Triple Alianza²⁵⁹ se muestran contradictorias sobre sus relaciones entre éstas: si Durán relata que no había hostilidad durante el reinado de Moctezuma Xocoyotzin (*Historia de las Indias...*, vol. 2, cap. LIV: 426; en: Lozano Herrera *et alii*, 1991: 84), por otro lado Torquemada habla de la crueldad de dichas guerras y de que la rivalidad era tal que jamás se juntaron entre ellos (*Monarquía Indiana*, vol. 1, cap. LXXXII: 219; en: Lozano Herrera *et alii*, 1991: 85).

Sin embargo, la perseverancia del personaje indígena, que intenta conservar esta costumbre, encuentra la firmeza de la Naturaleza y de los otros personajes «europeos» que, cegados de sus prejuicios y dogmas, afirman que a su dios que tanto ama al hombre no podría

²⁵⁹ La «Triple Alianza» se formó en 1428 entre las ciudades de Tenochtitlan, Texcoco y Tlacopan.

agradar su misma muerte. Más aún tras la victoria, los conquistadores emprendieron una labor masiva de destrucción de toda construcción prehispánica, de particular manera las edificaciones relacionadas con el poder político y religioso.

No obstante, por las múltiples razones expuestas en el capítulo precedente, finalmente la Religión ordena «¡Ríndete, altivo Occidente!», mientras que el Celo, su «brazo armado» (Zanelli Velásquez, 2005), reclama la muerte del otro personaje: «¡Muere, América atrevida!» (JIC, LDN, 1976: 11, vv. 202 y 205). Por medio de las distintas posiciones de los dos personajes europeos, Juana Inés reinterpreta de alguna forma las posturas contradictorias de los colonizadores, soldados o misioneros, que reclaman la muerte o la vida de los conquistados. Por ende, para comprenderla en sus detalles, merece la pena reproducir por completo la diatriba entre los dos personajes de la loa (1976: 11-12, vv. 206-226):

RELIGIÓN

¡Espera, no le des muerte,
que la necesito viva!

CELO

Pues ¿cómo tu la defiendes,
cuando eres tú la ofendida?

RELIGIÓN

Sí, porque haberla vencido
le tocó a tu valentía,
pero a mi piedad le toca
el conservarle la vida:
porque vencerla por fuerza
te tocó; mas el rendirla
con razón, me toca a mí,
con suavidad persuasiva.

CELO

Si has visto ya la protervia
con que tu culto abominan
ciegos, ¿no es mejor que todos
mueran?

RELIGIÓN

Cese tu justicia,
Celo; no les des la muerte:
que no quiere mi benigna
condición, que mueran, sino
que se conviertan y vivan.

A pesar de que las modalidades difieran ambos reclaman sus víctimas, sea a través de las armas o la «fuerza» que por medio de la misión evangelizadora que parece justificar cualquier guerra y cualquier ritual no conforme a los cánones católicos (como las prácticas de antropofagia y sacrificio humano), por lo cual se explica la necesidad de mantenerlos vivos. En sus notas, Méndez Plancarte precisa que la Religión fue la que se preocupó y preservó las vidas de los indígenas, «siendo los Misioneros y los Obispos los “Protectores de los Indios” más eficaces, que los libraron de la triste suerte de los aborígenes de los Estados Unidos» (1976: 506). Un discurso que en realidad debería de ser ampliado y que resultaría incorrecto extremar o delimitar en cualquier dirección. Finalmente, los «Ministros» acabarían catequizando «en los Misterios» que la Fe manda a esa Idolatría, que con tanto furor había luchado en contra de los demás personajes (JIC, LCJ, 1976: 298, vv. 414-417).

Por ende, el interrogante se halla en el significante de la muerte, es decir el valor, la simbología, las costumbres y la trascendencia que una determinada población con respecto a otra otorga a este fenómeno. Como se ha intentado demostrar, la muerte no representa tan sólo un momento o un instante que en ciertos casos podría estar relacionado con el fallecimiento de un individuo, sino que involucra múltiples aspectos socioculturales. Si los mexicas evitaban matar al enemigo para poderlo capturar y así sacrificarlo sucesivamente en el adoratorio, los conquistadores llegaron a exterminar poblaciones enteras en nombre de un dios desconocido para los demás. En efecto, el *Códice Ramírez* (1979: 134-135) relata que «cuando se acercaba el día de cualquier fiesta donde había de haber sacrificios» se enviaban «mensajeros a las provincias contrarias para que se apercibiesen a venir a la guerra», así «en estas batallas más pretendían prenderse que matarse; porque todo su fin era traer hombres vivos para dar de comer al ídolo». Lo cierto es que durante esas décadas sangrientas del siglo XVI tiene lugar un encuentro entre conquistador y conquistado, por lo que Religión pregunta a Occidente: «¿Qué Dios es ése que adoras?» (1976: 12, v. 249).

Para resumir, como hace entender la misma Juana Inés, los sacrificios humanos eran indispensables para «preservar la ritualidad del ciclo solar alimentando el astro-rey con corazones palpitantes», así como codornices que se solían decapitar al alba (Johansson, 2000: 151). Dentro de esta concepción religiosa, se entendía la sangre como alimento cosmogónico y la muerte como regeneración y vitalidad, pues el envejecimiento «podía alcanzar los niveles espirituales del ser» impidiendo regenerarse; por ende, si el hombre nahua no moría a tiempo, se tenía que provocar su muerte para así evitar la «degradación antrópica» (Johansson, 2000: 152). La muerte se volvía entonces vida en el vientre de la madre tierra, «los cadáveres se “siembran” (*toca*)» (Johansson, 2000: 154) y al cabo de cuatro años, la carne había dejado

espacio a un esqueleto destinado a la renovación. Se trata entonces de un discurso alrededor de la vida y la muerte, pero también de la fertilidad.

3.3. Fertilidad

La cosmogonía mesoamericana se fundamentaba en una concepción dual del universo en la que la temporada de lluvias se alternaba a la de sequía, determinando así las fases de la agricultura. La bipartición del año era representada como un «juego de oposiciones» en el que «la muerte, equiparada a las fuerzas femeninas y reproductivas de las aguas, fuera la productora de la vida, mientras que la vida, emparada al periodo de las secas, se considerara el germen de la muerte» (López Austin; en: *Arqueología Mexicana*, 2016: 73). Esta ideología binaria en la que la muerte se transformaba en una generadora de vida y viceversa se materializaba en rostros humanos divididos en dos: una parte descarnada y la otra encarnada.

Mas muerte y vida estaban íntimamente vinculadas con la fertilidad y el crecimiento del maíz, así como las entrañas, los cadáveres y las semillas estaban entrelazadas en una conjunción secreta; finalmente la agricultura es el ritual que «revela (...) el misterio de la regeneración vegetal» (Eliade, 2013: 299). La descripción de Durán sobre la transcendencia de este ciclo agrícola rememora palabras reveladoras entre los versos de Juana Inés, es decir el agua, las semillas, la sangre derramada tras los sacrificios, la muerte y finalmente la vida (1967, I: 167; en: González González, 2015: 251):

(...) El agua ayudaba a criar las sementeras y semillas que ellos comían, y así, en todas las fiestas de su calendario, que eran dieciocho, todo el fin de celebrarlas con tantas muertes de hombres, y con tantos ayunos y derramamientos de sangre de sus personas, todo se dirigía sobre pedir de comer y años prósperos y conservación de la vida humana (...).

Por lo cual Juana Inés no ignoraba ni descuidaba la correspondencia entre elementos esenciales de las culturas prehispánicas, como de hecho se nota en las palabras de Música, nuevamente retomadas dentro de un discurso más genérico (JIC, LDN, 1976: 4, vv. 15-28):

Y pues la abundancia
de nuestras provincias
se Le debe al que es
Quien las fertiliza,
ofreced devotos,
pues Le son debidas,
de los nuevos frutos
todas las primicias.
¡Dad de vuestras venas
la sangre más fina,
para que, mezclada,
a su culto sirva;
y en pompa festiva,
celebrad al gran Dios de las Semillas!

Si «toda criatura que existiera bajo los rayos del Sol estaba destinada a la destrucción», por otro lado el hombre mesoamericano tenía una «permanente deuda, por ingerir los productos de la Tierra» (López Austin; en: Pérez Tamayo, 2012: 71).²⁶⁰ La fertilidad es evidentemente un aspecto esencial y se trasluce en la identidad del Dios de las Semillas (JIC, LDV, 1976: 5, vv. 43-59):

Y con razón, pues es solo
el que nuestra Monarquía
sustenta, pues la abundancia
de los frutos se Le aplica;
y como éste es el mayor
beneficio, en quien se cifran
todos los otros, pues lo es
el de conservar la vida,
como el mayor Lo estimamos:
pues ¿qué importara que rica
el América abundara
en el oro de sus minas,
si esterilizando el campo
sus fumosidades mismas,
no dejaran a los frutos
que en sementeras opimas
brotasen?

Asimismo, los poderes del Dios de las Semillas están relacionados con la naturaleza y el mundo agrícola; se debe entonces retomar la pregunta planteada anteriormente por la Religión, «¿Qué Dios es ése que adoras?», a la cual Occidente contesta (JIC, LDV, 1976: 12-13, vv. 249-255):

Es un Dios que fertiliza
los campos que dan los frutos;
a quien los cielos se inclinan,
a Quien la lluvia obedece
y, en fin, es El que nos limpia
los pecados

Empeñada en sus intentos de persuasión, en una constante disputa teológica, Religión advierte a Occidente que «Esos milagros que cuentas / esos prodigios que intimas / esos visos, esos rasgos» no son nada más que «obras del Dios verdadero» (JIC, LDV, 1976: 14, vv. 297-299 y 305) gracias al cual (JIC, LDV, 1976: 14, vv. 307-312):

²⁶⁰ El artículo de López Austin se titula «La muerte en el mundo náhuatl».

(...) el prado
florido se fertiliza
(...) los campos se fecundan
(...) el fruto se multiplica,
(...) las sementeras crecen,
(...) las lluvias se destilan

De los versos de Juana Inés brotan vocablos pertenecientes al mundo natural y, en especial, al agrícola: según la Religión el dios católico fertiliza la tierra fecundándola con lluvia y semillas que suministran los alimentos útiles al sustento humano. Éste representa el ciclo agrícola que finalizaba con el crecimiento de la planta del maíz y la sobrevivencia del pueblo. Mas, por otro lado, no ha de olvidarse la sangre derramada por medio de los sacrificios humanos, «cruentos» pero necesarios para la continuidad del universo. Efectivamente, según la crónica de Mendieta, durante las celebraciones en honor a los dioses prehispánicos «Sacrificábanse y sajabábase las carnes (segun la devocion de cada uno) de la parte del cuerpo que mas le cuadraba» y, entre las prácticas difundidas, «otros se atravesaban el miembro genital por el lado, y pasaban por él veinte ó cuarenta brazas de cordel» (1999: Libro II, cap. XV). Dichas costumbres implican que si «la ingestión del alimento es isomorfa a la penetración sexual de un ente por otro», como explica Johansson (2000: 155), «Consecuentemente la digestión es el equivalente anabólico de la gestación y el resultado final de estos procesos es la *encarnación* del ser».

A través de los múltiples ingredientes que ofrece Juana Inés, resulta entonces una ecuación compendio de los mitos, los ritos y la concepción indígena de la muerte, que se podría resumir en: sacrificios humanos + sangre = lluvia + semillas. Lo que equivale a decir que la muerte está sujeta a la vida, y viceversa, como lo son además la supervivencia del hombre, una buena cosecha o el movimiento perenne del universo. Este sistema se engloba en las peculiaridades sonoras y en las representaciones rituales: el tocotín, la danza, la música que acompañan a ese clamor festivo aclamando, antes, al gran Dios de las Semillas y, en un segundo momento, un grito de guerra que parece aflorar de sus versos, representaban, junto al canto, elementos fundamentales dentro del ceremonial mexicana. El canto y la danza, más allá de su trascendencia socio-política y religiosa, «deben haber tenido una importante función catártica para los practicantes y para los oyentes, a lo que hay que añadir», según González Torres (2012: 112), «los efectos de los hongos alucinógenos, ingeridos sobre todo por las clases superiores». A modo de ejemplificación, durante los festejos en honor a Huitzilopochtli «bailaban y cantaban al son de un atambor» (*Códice Ramírez*, 1979: 135), y bailan también los «Indios e Indias, con plumas y sonajas en las manos» mientras «canta la Música» (JIC,

LDV, 1976: 3). La danza constituía entonces una expresión corporal, parte esencial dentro del despliegue ritual prehispánico, medio de transmisión y revelación individual y social que, unido a atuendos selectos, ritmos «alegres» (evocando nuevamente a Juana Inés) y cantos ensalzaban y aclamaban dioses y ritos. Su trascendencia y sus representaciones fueron descritos por los cronistas como Motolinía, Sahagún o Durán (Partida Tayzan, 2006).

Dichas celebraciones, que acogían en sus plazas y recintos una multitud de personas imponente, equivalían a solemnes espectáculos de muerte, trascendentales en su significado, y siempre públicos, a excepción de cuando el sacrificio era destinado a la diosa Cihuacóatl por lo que se realizaba dentro del templo (González Torres, 2012: 112-113). Por ende, el festejo colectivo durante estas ceremonias poseía una envergadura peculiar dentro de la sociedad mexicana, en la que la religión adquiriría un papel fundamental. Y cuando se leen los versos de Juana Inés en los que se invoca la población a festejar al «gran Dios de las Semillas» y a asistir a los sacrificios destinados a la deidad, se deduce que debían de ser públicos.

Finalmente se comprende que, a pesar de las analogías o las diferencias teológicas y rituales, «el hombre es un animal ceremonial» (Wittgenstein; en: Flores, 2014: 98) fascinado por las representaciones públicas de muerte, sangre y tortura (González Torres; en: López Luján *et alii*, 2010: 404). ¿No es así hoy en día cuando algunos periódicos mexicanos publican en cubierta fotos de accidentes, tiroteos, cabezas degolladas o cadáveres torturados?

Pero la lluvia, que obedece al gran Dios de las Semillas, posibilita la fertilización de los campos «que dan los frutos» (JIC, LDV, 1976: 12, v. 251) y, en Mesoamérica, poseía «un carácter espermático (masculino-uráneo) por lo que “fecunda” la tierra pero puede también evocar la sed de la planta o de la tierra remitiendo asimismo simbólicamente al sistema digestivo y más generalmente al *anabolismo* alimenticio» (Johansson, 2000: 154). La tierra fecundada era la que tragaba los cadáveres que se transformaban en huesos y la que generaba el maíz, el alimento por excelencia de las poblaciones mesoamericanas y esencia misma del hombre náhuatl. Fecundación y fertilidad, sangre y semillas, vida y muerte siguen entrelazándose perpetuamente.

La muerte y lo cadavérico, por lo tanto lo sucio, se alternan con el nacimiento y con lo limpio. Las «carnes» de las víctimas sacrificadas, destinadas a «manjar», estaban «purificadas / antes, de sus inmundicias / corporales» (JIC, LDN, 2001: 5, vv. 64-67). Con estos versos, Juana Inés evoca la impureza, pero también la suciedad, al detritus físico y a los excrementos biológicos, es decir a lo que está contaminado y lo que es hediondo, y que Mary Douglas relacionaba con el desorden (1974: 14). La alusión al concepto de inmundicia está presente sea en la religión nahua que en la cristiana, aunque resulta difícil definir con exactitud si

Juana Inés se referiría a una u otra creencia, o tal vez a ambas; por lo tanto se presentarán ambas para así tener un panorama general pero esclarecedor de los mitos y los ritos involucrados. Lo cierto es que «la profanación nunca es un acontecimiento aislado» (Douglas, 1973: 63).

En el primer caso, esta ideología se transforma en una divinidad y en un mito: Tlazolteotl es la diosa-madre «comedora de inmundicias» (Johansson, 2000: 160) que Motolinía definió «dios de la basura y de la suciedad» (1989: 529; en: Eudave Eusebio, 2013: 41) y que se relacionaba con los pecados de adulterio, entre otros. Asimismo, el cronista no deja de privar a la divinidad de su estatus femenino clasificándola como «dios», condenándola así al juicio y a la mentalidad de la época: el vínculo con la esfera sexual está enlazado con lo prohibido, los pecados y las tentaciones diabólicas, y por ende a condición femenina. De hecho Sahagún consideró al diablo como al responsable por haber engañado a las poblaciones indígenas «haciéndoles creer que algunas mujeres eran diosas y por tales las adoraban y reverenciaban» (2004: 61; en: Eudave Eusebio, 2013: 41). Según Johansson (2000: 161), a partir de su nombre, es posible identificar la dualidad de Tlazolteotl, ya que está compuesta por «*tlazol(li)*, “inmundicia” y *teotl*, “divinidad” expresando asimismo su carácter escatológico, pero contiene también en el palimpsesto sonoro del nombre, el radical *tlazo* raíz verbal y conceptual de lo precioso, lopreciado lo bueno y el amor». Sahagún traza así las características principales de esta divinidad (*Códice Florentino*, Libro I, cap. XII; en: Johansson, 2000: 160-161):

Esta diosa tenía tres nombres: el uno era que se llamaba Tlazolteotl, que quiere decir la diosa de la carnalidad; el segundo nombre es Ixcuina: llamábanla este nombre por que decían que eran cuatro hermanas: la primera era primogénita o hermana mayor, que llamaban Tiacapan, la segunda era hermana menor que llamaban Teicu, la tercera era la de enmedio, la cual llamaban Tlaco, la cuarta era la menor de todas, que llamaban Xucotzin. Estas cuatro hermanas decían que eran las diosas de la carnalidad. En los nombres bien significa a todas las mujeres que son aptas para el acto carnal.

El tercer nombre de esta diosa es Tlaelquani; que quiere decir comedora de cosas sucias, esto es, que según decían, las mujeres y hombres carnales confesaban sus pecados a estas diosas, cuanto quiera que fuesen torpes y sucios, que ellas los perdonaban.

También decían que esta diosa, o diosas, tenían poder para provocar a lujuria y para inspirar cosas carnales, y para favorecer los torpes amores; y después de hechos los pecados decían que tenían también poder para perdonarlos, y limpiar de ellos perdonándolos, si los confesaban a los sus sátrapas, que eran los adivinos que tenían los libros de las adivinanzas y de las venturas de los que nacen, y de las hechicerías y agüeros, y de las tradiciones de los antiguos que vinieron de mano en mano hasta ellos.²⁶¹

²⁶¹ En referencia al nombre Tlaelcuani, Eudave Eusebio (2013: 43) especifica que, en lugar de «comedora de inmundicias», tendría que ser «comedora de tierra».



Fig. 27 – Tlazoteotl (*Códice Borgia*)

Si la fertilidad está relacionada con la mujer y la sexualidad, las inmundicias y lo femenino se vinculan íntimamente con la sangre menstrual y la del parto, que por «ser producida por las mujeres, (...) estaba cargada de energía, pero de un tipo diferente del de la sangre del sacrificio» (González Torres, 2012: 127). Por otro lado, según el judaísmo, la sangre menstrual denota un estado de impureza (*Nida*)²⁶² que conlleva, por lo tanto, durante un período de doce días el alejamiento temporáneo de la mujer de cualquier ambiente o circunstancia que implique un contacto, sexual o de convivencia, con el marido (con el cual no puede dormir, tocarlo o compartir la comida).²⁶³

²⁶² Según Alfie *et alii* (1992: 92), *Nida* «proviene del término Nadad, cuyo significado es apartar o separar, indicando así la necesaria abstención de todo contacto físico con su cónyuge».

²⁶³ «La mujer que se ha convertido en *Nida* deberá contar un mínimo de cinco días antes de que comiencen los siete días limpios. Estos primeros cinco incluyen el día mismo en el cual comenzó el flujo menstrual, después de los cuales realizará una revisión vaginal, introduciendo un paño blanco en su interior comprobando que no hay más rastros de sangre. Después de haber obtenido una revisión positiva, la mujer se vestirá con ropa interior únicamente blanca durante los siete días siguientes. En esos siete días se llevarán a cabo dos revisiones más. En el séptimo día se hará el último examen. Después la mujer lavará todo su cuerpo completo con agua caliente, con especial cuidado en los pliegues y cavidades corporales.

En el cristianismo, «“impuro” se usa para referirse a la macha del pecado, con habituales referencias al paralelismo con las vestimentas sucias, y se enseña que el alma arrepentida debe atravesar un ritual de purificación» (Douglas, 2006: 170). Por ende, según la Biblia²⁶⁴ los actos inmundos son esos prohibidos y que pueden implicar, por ejemplo, el contacto con un cadáver y los objetos relacionados a él: «la persona que haya tocado cualquier cosa inmunda, sea cadáver de bestia inmunda, o cadáver de animal inmundo, o cadáver de reptil inmundo, aunque no lo sepa, será impura y será culpable» así como «si toca inmundicia humana de cualquier inmundicia que sea, que contamine, y no se da cuenta, y después llega a saberlo» (Levítico, 5: 2-3). Sucesivamente, cuando se establecen las leyes y los ritos en materia de sacrificios y purificación, especialmente en relación con enfermedades infecciosas (como la lepra), así como las normas sobre los animales que se pueden comer (limpios) y los que no (inmundos, como el camello, el conejo o la liebre), el concepto se reitera: «la persona que toque alguna cosa inmunda, ya sea inmundicia de hombre, o animal inmundo o cualquier abominación inmunda, y coma la carne del sacrificio de las ofrendas de paz, el cual es de Jehová, aquella persona será talada de entre su pueblo» (Levítico, 7: 21). Igualmente, se consideraba inmundo cuando «su cuerpo destile flujo» (Levítico, 15: 2-3), por lo tanto la menstruación e inclusive la parturienta. En fin, «todas las secreciones físicas son profanadoras», por lo que «la perfección del cuerpo considerado como recipiente perfecto» está relacionada con la santidad (Douglas, 1973: 74). Si en las culturas mesoamericanas la muerte y la sangre estaban vinculadas con el concepto de vida, según las reglas bíblicas éstas se asociaban a la impureza y la suciedad, al igual que entre los nyakyusa de África que «practican elaboradas restricciones para evitar el contacto con los desechos corporales» como «los fluidos sexuales, de la menstruación y del parto, así como de un cadáver, y de la sangre de un enemigo muerto» (Douglas, 1973: 234-235). Conforme a la cultura que se trate, vida y muerte, sangre, huesos y líquidos corporales se entrelazan o se rechazan, y ciertamente existe una relación íntima entre la mujer y la agricultura, ambas hacedoras de fecundidad.

Por ende, la referencia a las «inmundicias corporales» resulta particularmente interesante y, pese a las dificultades por descifrar la verdadera intención de Juana Inés, la alusión a la impureza corporal podría referirse a la preparación personal de la víctima en vista

Es ahora el momento de la inmersión, que sólo podrá realizarse en una *mikva* [tina con agua de lluvia empleada como medio ritual de purificación femenina] y debidamente autorizada por un rabino. La mujer podrá ir a la *mikva* para sumergirse en sus aguas de pies a cabeza, cubriendo todo su cuerpo.

Con el baño ritual, la mujer recuperará su pureza y retornará al estado virginal y puro de la primera penetración nupcial; es la vuelta a la virginidad y a la castidad perdida» (Alfie *et alii*, 1992: 91-93).

²⁶⁴ Véase, de particular manera, el tercer capítulo de Douglas (1973: 63-81) titulado «Las abominaciones del Levítico».

del inminente sacrificio. Siempre quedan muchas inquietudes, sobran las suposiciones y las preguntas no cesan, pero las loas pueden verse no tanto (o por lo menos no solamente) como un texto poético sino como una fuente científica expugnable, un testigo único e incomparable del acervo sincrético novohispano y un eco mesoamericano todavía presente en la segunda mitad del siglo XVII.

Áspera crítica a la avanzada y a la matanza de la Conquista por parte de una España imperial según unos críticos, o defensa de los dogmas católicos para otros, no son ciertamente estos valores los que definen las loas de Juana Inés. Sus palabras no deberían producir opiniones o creaciones imaginarias sobre lo que no se podría dar respuesta, sino hacer visible lo que ya está presente, o sea el despliegue de mitos, ritos y representaciones, costumbres y creencias de un pasado distante temporalmente pero no tan lejano, y su contraste y similitudes con la religión cristiana. Juana Inés vivía en un contexto criollo de profunda raíz indígena; en códigos y manuscritos halló las referencias sobre todo mexicas de esos antiguos mexicanos. Finalmente las loas, más allá de su apasionante lectura, pueden representar un recurso más para el investigador interesado en profundizar la reinterpretación de la muerte indígena según el punto de vista de un ciudadano novohispano del siglo XVII, mujer, monja, pero sobre todo estudiosa.

CONCLUSIONES

La vida se convierte en muerte,
y es como si la muerte hubiese sido
dueña de la vida durante toda su existencia.
(Auster, 2012: 11)

Devorar a los muertos es un acto ritual
como enterrarlos, pues ambos (...) son simplemente
distintos modos culturales de afrontar el problema
de que nuestros congéneres están hechos de carne.
(Barley, 2012: 16)

«Creemos saber de sobra lo que es la muerte», escribía Robert Hertz hace más de un siglo (1990: 15) pero tan solo lo «creemos» porque lo imaginamos o lo suponemos. Nadie vuelve de ese estado para contarlo, de ahí los mitos y ritos que la circundan, en un intento por crear puentes entre lo natural y lo simbólico. El hombre intenta así representar lo «irrepresentable» (González Crussi, en: Pérez Tamayo, 2012: 107), lo desconocido, lo irremediable en una red de gestos y prácticas que se despliegan incluso antes de nuestro nacimiento.

Por consiguiente, el primer capítulo de esta tesis aborda las distintas facetas que presenta este acontecimiento e inscribe la muerte en el sistema sociocultural que teje costumbres, creencias, así como sentimientos y emociones alrededor de lo que simplemente definimos como el fin de nuestra existencia, y que adquiere una simbología peculiar en cada sociedad o cultura. El miedo a fallecer, la fatalidad de un luto o el afán por sobrevivir en un más allá brindan al estudioso huellas y marcas de ideales, dogmas, religiones o sistemas sociales propios de cada medio y su manera de afrontar este final.

A continuación la tesis presenta cómo, en el tránsito entre la Edad Media y el Barroco, la muerte se transforma en un espectáculo para el pueblo, en una forma de erotismo o de estudio científico. Dichos indicios son los mismos que, con tanto ánimo y perseverancia, ha de buscar el investigador dedicado a la muerte novohispana, ya que ésta se constituye como la base de la fundación de la nueva colonia española. Una base que deriva en una nueva concepción de este fenómeno si tenemos en cuenta el violento encuentro entre las tradiciones españolas y mesoamericanas.

Por ello en el segundo capítulo se plasman las formas de morir entre las guerras de la Conquista y la colonia durante los siglos XVI y XVII. Siguiendo los estudios de Louis-Vincent

Thomas se ha propuesto una tripartición de la muerte (física, religiosa y cultural) que entrelaza los dos grandes ejes de esta tesis: la muerte en la Nueva España y la muerte en la vida y en la obra de Juana Inés. Este planteamiento ha permitido resolver uno de los objetivos principales de esta investigación: presentar una propuesta metodológica de trabajo interdisciplinar que aportara una visión lo más completa posible de la muerte. En efecto, considerando la complejidad para abordar su temática y extensión en los múltiples aspectos de la vida colonial, las disciplinas como la antropología cultural y física, la literatura, la historia o el arte funerario nos ayudan a comprender este fenómeno sociocultural y sus múltiples representaciones. La misma Juana Inés demuestra que la muerte no puede ni debe estudiarse desde una sola perspectiva.

Concretamente, en el apartado dedicado a la «muerte física» se exponen las diversas causas y maneras de morir que provocaron la defunción en este período temporal, desde las torturas, las mutilaciones, las vejaciones y los abusos a los que fueron sometidos sobre todo los conquistados, hasta las crisis agrícolas, las carestías, las calamidades naturales y, de particular manera, las epidemias y las enfermedades. El caso del convento de San Jerónimo ejemplifica tres aspectos esenciales relacionados con el fallecimiento de una profesora: por un lado, las condiciones higiénico-sanitarias malsanas e insalubres en las que vivían las monjas que además debían respetar reglas bien precisas, como una escasa limpieza personal, los ayunos o el ejercicio de mortificación corporal; por el otro, las enfermedades que la misma Juana Inés padeció de joven hasta la muerte; y, finalmente, los rituales mortuorios conventuales. A tal propósito, se han presentado los resultados de las excavaciones realizadas en dicho convento entre los años 1976 y 1981, que permitieron rescatar y recuperar este monasterio transformándolo en la actual sede de la Universidad del Claustro de Sor Juana (Ciudad de México). Dicho espacio se dio a conocer de particular manera porque se hallaron los restos óseos de un individuo (ataúd XXVI) que algunos estudiosos relacionan con los de la autora (comun. pers. Dra. Bautista, diciembre de 2016). A pesar de haber algunos indicios de carácter cultural y biológico que podrían sostener tal teoría (la presencia de un medallón, la edad, el sexo, la estatura o la ubicación del lugar de inhumación), no hay ningún argumento científico sólido, como la prueba de ADN, que la pueda convalidar. Por eso se subraya la escasez de estudios interdisciplinarios relacionados con los rituales mortuorios y funerarios novohispanos, ya que tanto el convento como el esqueleto del ataúd XXVI podrían ofrecer sin duda informaciones valiosas, no tanto sobre la posible identidad que esconde sino patologías o condiciones de salud de quien allí vivió.

En el apartado sobre la «muerte religiosa» se han evidenciado las ceremonias y las costumbres de los religiosos cuya finalidad era la búsqueda de la unión físico-espiritual con la propia divinidad. Esto se realizaba por medio de estrictas y cruentas mortificaciones corporales, ayunos y una severa disciplina destinada a controlar y amonestar toda monja rebelde. En contrapunto resulta interesante la posición de Juana Inés, ya que textos como los *Ejercicios devotos...* parecen evidenciar que posiblemente no se torturaba o no lo hacía como se solía. Ciertamente, la bibliografía dedicada a la vida conventual y los testimonios escritos que se conservan sobre la misma pueden completarse con la ayuda de la antropología física para buscar huellas de violencia, pues se sabe que las mortificaciones corporales representaban un ritual mayormente privado. Las graves repercusiones que acarrea dicho ejercicio casi cotidiano hace surgir una pregunta: ¿se podrían hallar marcas que corroborarían la naturaleza y gravedad de estas heridas?

Por otro lado, la «muerta en vida» de una profesa puede rastrearse en testamentos y documentos sobre las últimas voluntades, preludeo de la ceremonia fúnebre que se llevaba a cabo con la profesión de votos y que se desencadenaba con el propio fallecimiento, cumbre de una existencia ejemplar (o por lo menos así debía de ser). En Juana Inés el contraste con las reglas socioculturales es nuevamente evidente: la misma autora declaró haber entrado en el convento para poder ser libre y no sufrir las imposiciones y las restricciones de un matrimonio. Lejos de entrar en polémicas, siguen perdidos su correspondencia u otros documentos que facilitarían sin duda la labor de investigación y comprensión de sus últimos años de vida cuando abandonó la escritura. A tal propósito se ha propuesto la hipótesis de una «muerte buscada» siguiendo las reflexiones de Bellini (1964 y 1987) y Mattalia (2003), quienes evidenciaron la necesidad de interpretar el silencio en el período final de la vida de esta autora.

Finalmente, se ha notado que resultaba imposible tratar sólo la muerte que atañe al cuerpo humano sin considerar su dimensión simbólica o «cultural». En la Nueva España el cadáver no era el único elemento para declarar la «defunción» de un individuo, ya que la sociedad virreinal condenaba a «muerte» también por medio de la exclusión, la privación de bienes o la negación de la memoria. Asimismo el reconocimiento social del fallecimiento de un ser humano se llevaba a cabo a través de distintas representaciones culturales como, por ejemplo, las calaveras de azúcar en recuerdo de los difuntos o la construcción de las piras funerarias para conmemorar un personaje ilustre. Con respecto a este reconocimiento, la mujer ha resultado ser uno de los actores sociales más golpeados y violados, junto a los indígenas o los «paganos», entre otros, tal y como se mostrado a lo largo de esta

investigación; por lo cual se ha expuesto un breve análisis que intentara hacer hincapié en la figura femenina y su sometimiento a dogmas sociales o religiosos como esposa, madre, hija, monja, o incluso prostituta. A pesar de no ser una temática novedosa dentro de los Estudios Culturales, de este apartado derivó una reflexión contemporánea: los siglos pasan pero el abuso en contra de la mujer no cambia. Las torturas se han modificado o se esconden en otros ámbitos de la privacidad o el delito, pero prevalece sin duda una violencia de género impactante, considerando de manera particular el actual contexto mexicano y latinoamericano marcado por constantes desapariciones forzadas, abusos y brutalidades. No es casual que se haya introducido el término «feminicidio» en este contexto. Igualmente, se ha enfatizado también el control incesante que la sociedad novohispana imponía sobre la mujer, marcado por ejemplo a través de las condenas del tribunal del Santo Oficio, las acusaciones y las denuncias de ciudadanos que vigilaban constantemente la vida ajena. En los textos de Juana Inés, se percibe la presión a la que fue sometida y su preocupación se comprende tan sólo analizando el contexto histórico, ante la amenaza de muerte o prisión por cualquier palabra excesiva.

Como conclusión del segundo capítulo, se ha notado que la religión invadía todo aspecto y momento de la vida colonial; ningún individuo, ni siquiera la misma autora o las otras monjas quedaba exento de esta constante vigilancia. De hecho la colonia de la Nueva España había sido fundada sobre la muerte y perpetrada a través de un uso extremo de la violencia hasta después de las guerras de Conquista. También el proceso de transformación de la misma no responde a una aculturación sino más bien a la adaptación entre dos concepciones distintas, pues se recuerda que incluso los conquistadores, a pesar de que prohibieran ciertos rituales como los de sacrificio humano o de cremación, en algunos casos intentaron ajustarse a las antiguas prácticas con el fin de imponer su religión y su sistema político-social. Por lo tanto, el estudio de la muerte desde la época prehispánica y medieval hasta la invasión y el período colonial permite visualizar tanto las primeras preocupaciones de los religiosos (como la erradicación de la idolatría indígena o el tratamiento mortuorio de soldados españoles) como las que siguieron a la implantación del nuevo orden (evangelización, rituales funerarios, entre otros).

En el tercer capítulo se han tomado en consideración las loas para *El Divino Narciso* y *El Cetro de José* para presentar la concepción, los mitos y los ritos relacionados con la muerte indígena en nuestra autora. El análisis ha evidenciado limitaciones y futuros retos, ante todo la falta de estudios sobre la visión «indígena» de este fenómeno que merece sin duda mayor profundidad. En efecto, a pesar de que se hayan publicado artículos retomando los sacrificios

humanos con breves referencias a las identidades del «Dios de las Semillas» propuestas por Méndez Plancarte, resultan insuficientes para esclarecer varias incógnitas sobre sus alusiones. Es difícil determinar con exactitud las fuentes a las que Juana Inés accedió aunque sí es posible hablar de ciertos conocimientos de la cultura nahua y mexicana, sea por su infancia en Nepantla o a través de las crónicas. El sincretismo que sobresale entre los versos de las loas presenta una figura dividida entre la metrópolis colonial, su tradición religiosa y literaria, y la naciente identidad criolla (López Cámara, 1957) que incorpora un pasado y un folclore silenciado en la Conquista. El orgullo por el pasado americano se expresa a través de los detalles que sobresalen de los rituales indígenas de Juana Inés. Entre la múltiple variedad de ocasiones la autora eligió la extracción del corazón, asimismo sus palabras indican que poseía conocimientos bien precisos sobre la importancia de la sangre como alimento destinado al sol y la necesidad de compensar a los dioses por su sacrificio originario. Juana Inés visualizó claramente dos concepciones y dos maneras distintas de vivir la muerte y la guerra que se libró en nombre del mismo dios por el cual profesó. Se nos presenta así como intérprete y receptora de una realidad y un pasado que recobran fuerza en sus versos. Las observaciones de Flores (2014: 75) sobre esos «indios herbolarios / de mi patria» se retoman en este estudio para concluir que si bien la formación de Juana Inés era de raíz católico-española, sobresale un cierto sentimiento patrio en sus palabras, perceptible también en Sigüenza y Góngora. Este acercamiento a la realidad local, la exaltación de la belleza americana y de un pasado que retoma y analiza con detalles, nos hacen concluir que se podría incluso definir como precursora de una emergente identidad criolla, tal y como sugeríamos anteriormente.

A modo de resumen, entre los retos más importantes que se afrontaron en esta tesis se halla el de deslindar la muerte en su pluralidad de matices, pues no hay que olvidar que abarca un proceso, no simplemente un momento, que se transforma sin cesar y que es difícil delimitar dónde empieza y dónde acaba. En la colonia de la Nueva España, los rituales relacionados con este acontecimiento convivían a lo largo de toda la vida de un individuo hasta su fallecimiento, por lo cual su estudio resulta ciertamente complicado. El desafío ha sido entonces recoger todos estos aspectos que la cultura novohispana construyó alrededor de la misma y definir las concepciones antes y después de la Conquista, para después alcanzar la figura de Juana Inés. Mujer, monja, habitante novohispana, lo cierto es que no quedó indiferente frente a la muerte, sino que de su obra sobresale más bien una cierta fascinación por ella, entremezclada con una fuerte carga virreinal, hispana, indígena, criolla, etc.

Por otro lado, como ya se expuso en la introducción de la tesis, esta investigación presenta, como cualquier otra, sus limitaciones. Ante todo, se destaca la problemática sobre las fuentes de la Conquista y los primeros siglos de la colonia. A pesar del valor de las mismas, las mayores dificultades resultan de su veracidad histórica y el sesgo interesado en la representación de la realidad, así como la imposibilidad de determinar con exactitud aquellas a las que accedió Juana Inés. Lo mismo sucede con los pocos que se aventuraron a escribir sobre la muerte de la autora: sus textos, como el de Calleja, terminan santificándola y originan múltiples dudas e incógnitas sobre la autenticidad de sus afirmaciones. Asimismo, faltan todavía datos y más informaciones sobre su vida, lo cual impide un estudio completo y definitivo sobre su posible práctica de mortificaciones corporales, su correspondencia, su ceremonia funeraria o sus últimos años de vida. Lo mismo se podría extender a otros aspectos: si por un lado el análisis de la muerte desde la época prehispánica a la colonial aporta luz sobre las condiciones de vida de las poblaciones indígenas (enfermedades, trabajo forzado, circunstancias de salud; etc.), por el otro, se requieren más investigaciones sobre, por ejemplo, las epidemias durante los primeros dos siglos del virreinato. Por último, no ha sido posible ahondar algunas temáticas como la tortura perpetrada por mano de la Inquisición o las mortificaciones corporales en los conventos femeninos, por un lado, por haber sido ya profusamente tratadas en la bibliografía crítica y, por el otro, porque esta tesis representa más bien un compendio de las distintas muertes de la colonia ejemplificadas por el caso emblemático de Juana Inés.

Queda así pendiente el reto de una investigación capaz de ahondar aún más en la muerte novohispana y escudriñarla en su vastedad y polimorfismo, lo cual requiere tanto un trabajo de campo como un acercamiento interdisciplinar. Esta misma investigación se ha realizado con el apoyo de profesionales de diferentes áreas que han ayudado a desentrañar esta complejidad y la necesidad de una colaboración mutua. En fin, a pesar de que hoy en día Juana Inés se haya transformado en un símbolo, su estudio obliga a todo investigador a deslindar su áurea mítica para abordarla desde otras perspectivas más distantes. Evidentemente la literatura sola no es suficiente; la misma necesita y demanda el apoyo de otras disciplinas, por lo que se ha propuesto una perspectiva en la que se considera la figura de Juana Inés no sólo como una de las más célebres poetisas del continente americano, sino como una gran estudiosa que supo, en la segunda mitad del siglo XVII, observar su entorno y no ignorar el glorioso pasado indígena, que no cesó en su búsqueda del conocimiento durante toda su vida hasta que, por algún motivo aún desconocido, el silencio se impuso. Por ello sus

textos pueden ser leídos también como un testimonio vivo de las concepciones, los mitos, los ritos y las representaciones de la muerte durante los siglos XVI y XVII.

Maurice Maeterlinck (1913: 3) escribió que en nuestra vida no existe acontecimiento que cuente más que la muerte. Las preguntas sobre el tema no cesarán y es probable que quedemos en la ignorancia frente a la incógnita, entre otras, sobre la existencia o no de un más allá. Entonces, ¿cómo conocer esta fuerza aterradora? La muerte se esconde tras infinitas máscaras: los gestos, las expresiones, las ceremonias, las tradiciones o las leyendas, los símbolos y las imágenes nos hablan de determinados seres humanos, de sus miedos, esperanzas y costumbres. De ahí que no haya razón por la cual esperar a afrontarla: dichas huellas son las mismas que, como personas y como investigadores, tenemos que seguir para repudiar así el temor a lo desconocido.

BIBLIOGRAFÍA

- ABREU GÓMEZ, Ermilo (1934), *Sor Juana Inés de la Cruz: Bibliografía y biblioteca*, México, Monografías Bibliográficas Mexicanas, número 29.
- _____ (1938), *La ruta de sor Juana*, México, D.A.P.P.
- ACOSTA, Joseph de (2006), *Historia natural y moral de las Indias. En que se trata de las cosas notables del cielo / elementos / metales / plantas y animales dellas y los ritos / y ceremonias / leyes y gobierno de los indios*, edición de Edmundo O’Gorman, México, D.F., Fondo de Cultura Económica.
- ACUÑA SOTO, Rodolfo; David W. STAHL; Malcolm K. CLEAVELAND y Matthew D. THERRELL (2002), «Megadrought and Megadeath in 16th Century Mexico», *Emerging Infectious Diseases, Historical Review*, vol. 8, n. 4, April 2002, pp. 360-362.
- AGUIRRE CARRERAS, Mirta (1975), *Del encausto a la sangre: sor Juana Inés de la Cruz*, México, D.F., Instituto Nacional de Protección de la Infancia, Laros e Hijos Impresores.
- AINSA, Fernando (1986), *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa*, Madrid, Editorial Gredos.
- ALATORRE, Antonio (1987), «La Carta de Sor Juana al P. Núñez (1682)», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol. 35, n. 2, México, D.F., El Colegio de México, pp. 591-673.
- _____ (1995), «Introducción», *Fama y Obras Póstumas* [Reproducción facsimilar de *Fama y Obras Póstumas del Fénix de México, Décima Musa Poetisa americana, Sor Juana Inés de la Cruz*, Imprenta de Manuel Ruiz de Murga, Madrid, 1700], México, D.F., UNAM.
- ALBERRO, Solange (1988), *Inquisición y sociedad en México. 1571-1700 [Inquisition et société au Mexique, 1571-1700]*, Centro de Estudios Mexicanos y Centro Americanos, México, 1988], México, D.F., Fondo de Cultura Económica.
- ALEGRE, Francisco Javier (1841 y 1842) y Carlos María de BUSTAMANTE (publ.), *Historia de la Compañía de Jesús en Nueva España*, tomo I y III, México, D.F., Imprenta de J.M. de Lara.
- ALFIE, Miriam; Ma. Teresa RUEDA; y Estela SERRET (1992), *Identidad femenina y religión*, México, Azcapotzalco, Universidad Autónoma Metropolitana.

- ANDRADE, Vicente de P. (1899), *Ensayo bibliográfico del siglo XVII*, México, D.F., Imprenta del Museo Nacional segunda edición. En particular: pp. 482-483, n. 737 (Arco Triunfal) y p. 593, n. 958 (año 1691).
- ANTÍN, Felipe (1973), *Vida y muerte de la Inquisición en México*, México, D.F., Editorial Posada.
- ARCE Y LUQUE, José (1844), *Tratado completo de las enfermedades de las mujeres*, tomo I, Madrid, Librería de los Señores Viuda de Calleja e Hijos.
- ARENS, William (1981), *El mito del canibalismo. Antropología y antropofagia* [*The man-eating myth. Anthropology and anthropophagy*, Oxford University Press, 1979], México, Siglo XXI.
- ARGUEDAS, José María, *El zorro de arriba y el zorro de abajo* [1990], Éve-Marie Fell edición crítica y coorda., Madrid, ALLCA XX /Universidad de Costa Rica.
- ARIES, Philippe (1980), *L'uomo e la morte dal medioevo a oggi* [*L'homme devant la mort*, Paris, Éditions du Seuil, 1977], Roma-Bari, Laterza.
- _____ (1982), «Le mariage indissoluble», *Communications*, 35, *Sexualités occidentales. Contribution à l'histoire et à la sociologie de la sexualité*, 1982, pp. 123-137.
- _____ (1992), *El hombre ante la muerte* [*L'homme devant la mort*, Paris, Éditions du Seuil, 1977], Madrid, Taurus.
- _____ (2011), *Historia de la muerte en Occidente de la Edad Media hasta nuestros días* [*Essais sur l'histoire de la mort en Occident du moyen Age à nos jours*, Paris, Éditions du Seuil, 1975], Barcelona, El Acantilado [2000].
- _____ (2013), *Storia della morte in Occidente* [*Essais sur l'histoire de la mort en Occident*, Paris, Éditions du Seuil, 1975], Milano, BUR Rizzoli.
- Arqueología Mexicana. Los Mexicas*, vol. III, n. 15, septiembre-octubre de 1995, México, D.F.
- _____ *Códices Prehispánicos*, vol. IV, n. 23, enero-febrero de 1997, México, D.F.
- _____ *Ritos del México prehispánico*, vol. VI, n. 34, noviembre-diciembre de 1998, México, D.F.
- _____ *El sacrificio humano*, vol. XI, n. 63, septiembre-octubre de 2003, México, D.F.
- _____ *Magia y adivinación*, vol. XII, n. 69, septiembre-octubre de 2004, México, D.F.

- _____ *Salud y enfermedad en el México antiguo*, vol. XIII, n. 74, julio-agosto de 2005, México, D.F.
- _____ *Decoración corporal prehispánica. Catálogo visual*, Edición especial n. 37, diciembre de 2010, México, D.F.
- _____ *La muerte en México. De la época prehispánica a la actualidad*, Edición especial n. 52, octubre de 2013, México, D.F.
- _____ *La cosmovisión de la tradición mesoamericana*, Textos y cuadros de Alfredo López Austin, Edición especial n. 69 (segunda parte), agosto de 2016, México, D.F.
- Artes de México. Miccaihuitl. El Culto a la Muerte*, n. 145, año XVIII, 1971, México, D.F. en particular: OBREGÓN, Gonzalo, «Representación de la muerte en el arte colonial», pp. 35-56.
- Artes de México. Muerte Azteca-Mexica. Renacer de dioses y hombres*, n. 96, noviembre 2009, México, D.F.
- ATAMOROS ZELLER, Noemí (1995), *Sor Juana Inés de la Cruz* [1975], México, D.F.
- AUSTER, Paul (2012), *La invención de la soledad* [*The Invention of Solitude*, 1982], Barcelona, Seix Barral.
- BAJTIN, Mijail (2003), *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza Editorial [1987].
- BARLEY, Nigel (2012), *Bailando sobre la tumba. Encuentro con la muerte* [*Dancing on the Grave*, London, 1995], Barcelona, Editorial Anagrama.
- BATAILLE, Georges (1969), *Death and sensuality. A study of eroticism and the taboo* [1962], New York, Ballantine Books.
- _____ (2009), *L'erotismo* [*L'erotisme*, Les Éditions de Minuit, 1957], Milano, ES.
- BAUTISTA MARTÍNEZ, Josefina; María Teresa JAÉN ESQUIVEL y Albertina ORTEGA PALMA (2007), «Displasia ósea en dos monjas del ex convento de San Jerónimo», en: BARCA DURÁN, Francisco Javier y JIMÉNEZ ÁVILA, Javier (eds.), *Enfermedad, muerte y cultura en las sociedades del pasado: importancia de la contextualización en los estudios paleopatológicos: actas del VIII Congreso Nacional de Paleopatología – I encuentro hispano-luso de Paleopatología (Cáceres, 16-19 de noviembre de 2005)*, vol. 2, pp. 684-697.
- BARBA DE PIÑA CHÁN, Beatriz, coord. (2004), *Iconografía mexicana v. vida, muerte y transfiguración*, México, D.F., INAH.

- BAUDOT, Georges (1996), *México y los albores del discurso colonial*, México, D.F., Nueva Imagen / Editorial Patria.
- BAZARTE MARTÍNEZ, Alicia *et alii* (2001), *El convento Jerónimo de San Lorenzo (1589-1867): patrimonio cultural del Instituto Politécnico Nacional*, México, Instituto Politécnico Nacional.
- BAZARTE, Alicia y Elsa MALVIDO (1991), «Los túmulos funerarios y su función social en Nueva España. La cera, uno de sus elementos básicos», *Anuario Conmemorativo del V Centenario de la llegada de España a América*, tomo III: *Espacio de mestizaje cultural*, Azcapotzalco, México, Universidad Autónoma Metropolitana, División de Ciencias Sociales y Humanidades, pp. 65-88.
- BÉNASSY BERLING, Marie-Cécile (1983), *Humanismo y religión en Sor Juana Inés de la Cruz*, México, D.F., UNAM.
- BENÍTEZ, Fernando (1976), *Los primeros mexicanos. La vida criolla en el siglo XVII* [El Colegio de México, 1953], México, Biblioteca Era.
- _____ (2005), *Los hongos alucinantes* [1964], México, D.F., Ediciones Era.
- _____ (2013), *Los demonios en el convento. Sexo y religión en la Nueva España* [1985], México, D.F., Ediciones Era.
- BENÍTEZ GROBET, Laura (2006), «Muerte y sacrificio en la Monarquía indiana de Fray Juan de Torquemada», *Bibliographica americana. Revista interdisciplinaria de estudios colonias*, n.3, abril, pp. 1-14, [en línea]:
<http://www.bn.gov.ar/revistabibliographicaamericana/muerte-y-sacrificio-en-la-monarquia-indiana-de-fray-juan-de-torquemada>
- BERNAL, Rafael (2015), *Mestizaje y criollismo en la literatura de la Nueva España del siglo XVI* [Banco de México, 1994], México, D.F. Fondo de Cultura Económica.
- BERTHOLET, Denis (2005), *Claude Lévi-Strauss* [Claude Lévi-Strauss, Editions Plon, 2003], Universitat de València / Universidad de Granada.
- BETHENCOURT, Francisco (1997), *La Inquisición en la época moderna. España, Portugal, Italia, siglos XV-XIX* [História das Inquisições. Portugal, Espanha e Itália, 1995], Madrid, Ediciones Akal.
- BOTURINI BENADUCCI, Lorenzo (1887), *Idea de una nueva historia general de la América septentrional* (...), México.
- BOYER, Agustín (1993), «Programa iconográfico en el *Neptuno alegórico* de Sor Juana Inés de la Cruz», *Homenaje a José Durand*, Luis Cortest ed., Madrid, Editorial Verbum, pp. 37-46.

- BRAVO ARRIAGA, María Dolores (1997), *La excepción y la regla. Estudios sobre espiritualidad y cultura en la Nueva España*, México, D.F., UNAM.
- BURNS, Karen Ramey (2016), *Forensic anthropology training manual* [Pearson Education, Inc., 1999], London/New York, Routledge, Taylor & Francis Group, 3a. ed. En particular, del cap. 15 «Field Methods»: «Postmortem Interval (Time since Death) and Forensic Taphonomy», pp. 255-262.
- BUXÓ, José Pascual, ed. (1996), *La Cultura Literaria en la América Virreinal. Concurrencias y diferencias*, México, UNAM.
- _____ (2006a), *Sor Juana Inés de la Cruz. Lectura barroca de la poesía*, Sevilla, Editorial Renacimiento.
- _____, ed. (2006b), *Permanencia y destino de la literatura novohispana. Historia y crítica*, con la colab. de Dalia Hernández Reyes y Dalmacio Rodríguez Hernández, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, México, UNAM.
- _____ (2011), «Sor Juana, entre la consagración celestial y la condena apocalíptica», *Proceso*, México, D.F., 28/03/2011 [en línea]: <http://www.proceso.com.mx/266157>
- CABRERA, María Teresa (1995), *La muerte en el Occidente del México prehispánico* [1989], México, D.F., UNAM.
- CABRERA Y QUINTERO, Cayetano (1746), *Escudo de Armas de México: celestial proteccion de esta nobilissima ciudad, de la Nueva España...*, México, Impreso por la Viuda de D. Joseph Bernardo de Hogal, Impresora del Real, y Apostólico Tribunal de la Santa Cruzada, en todo este Reyno.
- CALDERÓN DE LA BARCA, Madame (1970), *La vida en México durante una residencia de dos años en ese país*, México [1959], Editorial Porrúa, tercera edición.
- CAMPORESI, Piero (1983), *La carne impassibile*, Milano, Il Saggiatore.
- CAMPOS MORENO, Araceli (2001), *Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos del Archivo Inquisitorial de la Nueva España. 1600-1630* [1999], México, D.F., El Colegio de México.
- CANTÙ, Francesca, ed. (2007), *Identità del nuovo mondo*, Roma, Ed. Viella.
- CARMONA GARCÍA, Juan Ignacio (2005), *Enfermedad y sociedad en los primeros tiempos modernos*, Sevilla, Universidad de Sevilla.
- CARRASCO VARGAS, Ramón (1990), *Arqueología y arquitectura en el Ex-convento de San Jerónimo*, México, D.F., INAH.

CASAS, Bartolomé de las (1987), *Los indios de México y Nueva España. Antología* [1966], Edición, prólogo, apéndices y notas de Edmundo O'Gorman, con la colaboración de Jorge Alberto Manrique, México, D.F., Editorial Porrúa.

(2007), *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias* [facsimil de la *princeps* de 1552, reproducido en: *Tratados de Fray Bartolomé de las Casas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, t. I], Edición de André Saint-Lu, Madrid, Cátedra.

CASTELLI, Enrico (2007), *Lo demoníaco en el arte. Su significado filosófico* [*Il demoniaco nell'arte*, Florencia, Electa, 1952], Madrid, Ediciones Siruela.

CASTILLO FLORES, José Gabino (2015), «La muerte del prebendado. La muerte y los capitulares de la Catedral de México, siglo XVI», *Vita Brevis*, año 4, n. 7, julio-diciembre de 2015, pp. 115-128.

y Ruth Yareth REYES ACEVEDO (2016), «Ritual y ceremonia en la catedral de México 1560-1600», *Letras Históricas*, n. 14, primavera-verano de 2016, México, Universidad de Guadalajara, pp. 17-49.

CASTILLO, Bernal Díaz del (2011), *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, edición, estudio y notas de Guillermo Serés, Madrid, Real Academia Española – Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores [en línea]: <http://www.rae.es/obras-y-publicaciones/bcrae/historia-verdadera-de-la-conquista-de-la-nueva-espana-de-bernal-diaz-del#sthash.VTLgItf6.dpuf>

CASTRO, Miguel Ángel, coord. (1997), *Visión de Sor Juana a trescientos años. Memoria de las actividades realizadas en el Centro de Enseñanza para Extranjeros como homenaje a Sor Juana Inés de la Cruz en el tercer centenario de su muerte*, México, D.F., UNAM.

CALLEJA S.J., Diego (1996), «Vida de Sor Juana», *Fama y obras póstumas*, 1700, 3ª ed., Notas de Abreu Gómez, México, Instituto Mexiquense de Cultura.

CERVANTES, Enrique A. (1949), *Testamento de Sor Juana Inés de la Cruz y otros documentos*, t. XXIII: *Obras*, México.

CERVERA OBREGÓN, Marco Antonio (2007), *El armamento entre los mexicas*, Anejos de Gladius, 11, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Instituto Histórico Hoffmeyer / Ediciones Polifemo.

(2008), *Breve Historia de los Aztecas*, Madrid, Ediciones Nowtilus.

- CIPRIANI, Roberto y Luigi M. LOMBARDI SATRIANI, eds. (2013), *Il cibo e il sacro*, Roma, Armando Editore.
- COLOMBRES, Adolfo (1991), *Manuel del promotor cultural II*, Buenos Aires, Ediciones Colihue.
- Concilio III Provincial Mexicano, celebrado en México el año de 1585, confirmado en Roma por el papa Sixto V, y mandado observar por el gobierno español en diversas reales órdenes* (1859), México, Eugenio Maillefert y Compañía.
- CORCUERA DE MANCERA, Sonia (1994), *Del amor al temor. Borrachez, catequesis y control en la Nueva España (1555-1771)*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica.
- CÓRDOBA, Pedro, de (1987), *Doctrina cristiana para instrucción de indios. Redactada por fr. Pedro de Córdoba, O.P. y otros religiosos doctos de la misma orden. Impresa en México, 1544 y 1548*, Edición de Miguel Ángel Medina, Salamanca, Editorial San Esteban.
- COURCELLES, Dominique de (2000), «Funerales indios en Nueva España del siglo XVI o la memoria impuesta», *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, Zamora, México, El Colegio de Michoacán, vol. XXI, n. 83, verano 2000, pp. 183-195.
- CRUZ, sor Juana Inés de la (1693), *Segundo tomo de las obras de Soror Juana Inés de la Cruz, monja professa en el Monasterio del Señor San Geronimo en la Ciudad de Mexico*, Barcelona, Joseph Llopis.
- _____ (1693), tres cartas.
- _____ (1701), *Fama, y obras posthumas, tomo tercero, del Fenix de Mexico, y dezima musa, poetisa de la America, Sor Juana Inés de la Cruz, religiosa professa en el convento de San Geronimo, de la Imperial Ciudad de Mexico*, Barcelona, Rafael Figuerò.
- _____ (1709), *Poemas de la única poetisa americana, musa dezima, soror Juana Inés de la Cruz, religiosa professa en el monasterio de San Geronimo de la Imperial Ciudad de Mexico*, Tercera Edición, corregida y añadida por su Authora, Impreso en Valencia por Antonio Bordazar, A costa de Joseph Cardona, Mercader de Libros.
- _____ (1714), *Fama y Obras posthumas del Fenix de Mexico, dezima musa, poetisa americana, Sor Juana Ines de la Cruz, religiosa professa en el Convento de San Geronimo de la Imperial Ciudad de Mexico....*, Madrid, Imprenta de Antonio Gonçalez de Reyes.

- _____ (1725a), *Tomo primero. Poemas de la única poetisa americana Sor Juana Inés de la Cruz, religiosa professa en el monasterio de San Geronimo de la Ciudad de Mexico*, Madrid, Imprenta de Angel Pasqual Rubio.
- _____ (1725b), *Segundo tomo de las obras de Soror Juana Inés de la Cruz, monja professa en el Monasterio del Señor San Geronimo en la Ciudad de Mexico*, Madrid, Imprenta de Ángel Pasqual Rubio.
- _____ (1725c), *Fama, y obras posthumas, tomo tercero, del Fenix de Mexico, y dezima musa, poetisa de la America, Sor Juana Inés de la Cruz, religiosa professa en el convento de San Geronimo, de la Imperial Ciudad de Mexico*, Madrid, Imprenta de Angel Pasqual Rubio.
- _____ (1976-2012), *Obras Completas de Sor Juana Inés de la Cruz: I. Lírica Personal*, Edición, introducción y notas de Antonio Alatorre (2012); *II. Villancicos y letras sacras*, Edición, prólogo y notas de Alfonso Méndez Plancarte (1976 y 2004); *III. Autos y loas*, Edición, prólogo y notas de Alfonso Méndez Plancarte (1976 y 2001); *IV. Comedias, sainetes y prosa*, Edición, introducción y notas de Alberto G. Salceda (2012); México, D.F., Fondo de Cultura Económica/Instituto Mexiquense de Cultura.
- _____ (1994a), *Obra Selecta*, 2 tomos, Selección y Prólogo: Margo Glantz; Cronología y bibliografía: María Dolores Bravo Arriaga, Caracas, Venezuela, Biblioteca Ayacucho.
- _____ (1994b), *Enigmas ofrecidos a la casa del placer*, Edición y estudio de Antonio Alatorre, México, D.F., El Colegio de México.
- _____ (1996), *Carta de Serafina de Cristo 1691. Edición Facsimilar*, Introducción y transcripción paleográfica: Elías Trabulse, Toluca, México, Instituto Mexiquense de Cultura.
- _____ (2010), *Los empeños de una casa. Amor es más laberinto*, Edición de Celsa Carmen García Valdés, Madrid, Cátedra.
- CUENYA, Miguel Ángel (1996), «Peste en una ciudad novohispana. El Matlazahuatl de 1737 en la Puebla de los Ángeles», tomo LIII, 2, Sevilla, *Anuario de Estudios Americanos*, Consejo Superios de Investigaciones Científicas, pp. 51-70. En particular: pp. 51-55.
- CUEVAS, Mariano (1921), *Historia de a iglesia en México*, tomo I, Imprenta del Asilo Patricio Sanz, Tlalpam, México, D.F.
- CURI, Umberto, ed. (2001), *Il volto della Gorgone. La morte e i suoi significati*, Milano, Mondadori.

- CHÁVEZ BALDERAS, Ximena (2007), *Rituales funerarios en el Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, D.F., INAH.
- _____ (2010), «Decapitación ritual en el Templo Mayor de Tenochtitlan: Estudio tafonómico», en: LÓPEZ LUJAN, Leonardo y Guilhem OLIVIER, eds. (2010), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, D.F., INAH / UNAM, pp. 317-343.
- DE FERRARI, Francesco y Luigi PALMIERI, coord. (2007), *Manuale di medicina legale. Per una formazione, per una conoscenza*, Milano, Giuffrè Editore. En particular, del cap. XI «Tanatología»: «1. Diagnosi e accertamento della morte» (pp. 211-212); «2. Tanatocronologia» (pp. 212-220); «3. Diagnosi della rapidità della morte» (pp. 220-221).
- DEHOUE, Danièle (2015), «Quand une nation se définit par son rapport à la mort», *Socio-anthropologie. Mortels! Imaginaires de la mort au début du XXI^e siècle*, n. 31, 1^{er} semestre 2015, Valérie Souffron éd., Publications de la Sorbonne, Paris, pp. 177-180.
- DIAMOND, Jared (2006), *Armi, acciaio e malattie. Breve storia del mondo negli ultimi tredicimila anni* [*Guns, Germs and Steel. The Fates of Human Societies*, 1997], Torino, Einaudi.
- DI NOLA, Alfredo M. (2005), *La nera signora. Antropologia della morte e del lutto*, Roma, Newton & Compton Editori.
- _____ (2007), *La muerte derrotada. Antropología de la muerte y el duelo* [*La nera signora. La morte trionfata*, Newton & Compton Editori, 2006], Barcelona, Belacqua.
- DONNE, John (2004), *Poesie sacre e profane* [1995], Milano, Feltrinelli.
- DOUGLAS, Mary (1973), *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú* [*Purity and Danger – An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Routledge & Kegan Paul, 1966], Madrid, Siglo XXI.
- _____ (2006), *El levítico como literatura*, [*Leviticus as literature*, Oxford University Press, 1999], Barcelona, Editorial Gedisa.
- DUDAY, Henri (2005), *Lezioni di archeotanatologia. Archeologia funeraria e antropologia di campo*, Testo del corso specialistico intensivo di Roma (18 ottobre – 6 novembre 2004), Soprintendenza Archeologica di Roma, École française de Rome, École Pratique des Hautes Études, Roma.
- DURÁN, Diego (1880), *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme*, México, Imprenta de Ignacio Escalante, t. II.

- DUVERGER, Christian (1993), *La flor letal. Economía del sacrificio azteca [La fleur létale. Économie du sacrifice aztèque*, Paris, Éditions du Seuil, 1979], México, D.F., Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2000), *Mesoamérica. Arte y antropología*, México, D.F., Conaculta / Landucci Editores.
- _____ (2007), *El primer mestizaje. La clave para entender el pasado mesoamericano*, México, D.F., Consejo Nacional para las Culturas y las Artes / INAH / Taurus / UNAM.
- ECHENIQUE MARCH, Felipe I. (1992), *Fuentes para el estudio de los pueblos de naturales de la Nueva España*, México, D.F., INAH.
- El Universal* (2011), «El Cinvestav analizará autenticidad de los supuestos restos de sor Juana», viernes 25 de febrero de 2011, México, D.F. [en línea]: <http://archivo.eluniversal.com.mx/cultura/64885.html> [consulta: 31/5/2016].
- ELIADE, Mircea (2013), *Tratado de historia de las religiones [Traité d'Histoire des religions*, Paris, Éditions Payot, 1964], México, D.F., Ediciones Era.
- ELMER, Peter y Ole Peter GRELL, eds. (2004), *Health, disease and society in Europe 1500-1800. A source book*, Manchester, Manchester University Press.
- EMBER, Carol R. y Melvin EMBER (2004), *Antropología culturale [Cultural Anthropology*, New Jersey, Prentice Hall, Pearson Education], Bologna, Il Mulino.
- ENRÍQUEZ CALLEJA, Isidoro (2000), *Las tres celdas de Sor Juana [1953]*, Prólogo de Luis Rius, México, Instituto Mexiquense de Cultura.
- FAJARDO-ORTIZ, Guillermo y Yolloxóchitl FERRER-BURGOS (2003), «Control sanitario de las enfermedades transmisibles en hispanoamérica. Siglos XVI, XVII y XVIII», *Gaceta Médica de México*, vol. 139, n. 6, noviembre-diciembre 2003, México, Academia Nacional de Medicina de México.
- FARRÉ, Judith, ed. (2009), *Dramaturgia y espectáculo teatral en la época de los Austrias*, Universidad de Navarra / Iberoamericana / Vervuert, Madrid / Frankfurt am Main.
- FENWICK, Peter y Elizabeth Fenwick (2015), *El arte de morir. Un viaje a otra parte [The Art of Dying. A journey to elsewhere*, 2008], Girona, Atalanta.
- FERRÚS ANTÓN, Beatriz (2004), *Discursos cautivos. Convento, vida, escritura*, Anejo LIII de *Cuadernos de Filología*, Valencia, Universitat de València.
- _____ (2006), «Porque fuimos monjas. Mujer y silencio en el Barroco de Indias» [*Voz y letra: revista de literatura*, vol. 17, n. 2, 2006, pp. 59-76], [en línea]:

- http://cositextualitat.uab.cat/web/wp-content/uploads/2011/03/Porque_fuimos_monjas.pdf
- FLORES, Enrique (2014), *Sor Juana chamana*, México, D.F., UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Literarios.
- _____ (2015), *Etnobarroco. Rituales de alucinación*, México, D.F., UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Literarios.
- FLORES, Enrique y Mariana MASERA, coords. (2010), *Relatos populares de la Inquisición novohispana. Rito, magia y otras «supersticiones», siglos XVII-XVIII*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas / UNAM, Madrid.
- FLORESCANO, Enrique (2004), *Memoria mexicana* [1987], México, D.F., Fondo de Cultura Económica.
- _____ y Elsa Malvido, comp. (1992), *Ensayos sobre la historia de las epidemias en México*, Tomo I, México, D.F., Instituto Mexicano del Seguro Social.
- FOUCAULT, Michel (2002), *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* [*Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Pais, Éditions Gallimard, 1975], Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina.
- _____ (2014), *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* [*Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Pais, Éditions Gallimard, 1975], Torino, Einaudi.
- FRAZER, James George (1981), *La rama dorada. Magia y religión* [*The Golden Bough*, 1890], México, D.F., Fondo de Cultura Económica.
- FRESQUET FEBRER, José Luis y José María LÓPEZ PIÑERO (1995), *El mestizaje cultural y la medicina novohispana en el siglo XVI, Cuadernos Valencianos de la Historia y de la Medicina y de la Ciencia*, XLVIII, serie A (Monografías), Instituto de Estudio Documentales e Históricos sobre la Ciencia, Universitat de València, Valencia. En particular: Comas, Juan, «La influencia indígena en la medicina hipocrática, en la Nueva España del siglo XVI» [1954], pp. 91-127.
- FUENTES, Carlos (1990), *Valiente Mundo Nuevo. Épica, utopía y mito en la novela hispanoamericana*, Madrid, Mondadori.
- GALEANO, Eduardo (2004), *Las venas abiertas de América Latina* [1971], México, D.F., Siglo XXI Editores.
- GALÍ BOADELLA, Montserrat (2005), «Cuerpos, túmulos y reliquias. Cuerpo y muerte según el discurso religioso del Barroco», en: CHÁZARO, Laura y Rosalina ESTRADA (eds.), *En el umbral de los cuerpos. Estudios de antropología e historia*, El Colegio de Michoacán, Instituto de Investigaciones CONACYT / Benemérita Universidad

- Autónoma de Puebla, Instituto de Investigaciones de Ciencias Sociales y Humanidades, pp. 37-58.
- GÁMEZ ESPINOSA, Alejandra y Alfredo LÓPEZ AUSTIN, coords. (2015), *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*, México, D.F. / Puebla, El Colegio de México / Fideicomiso Historia de las Américas / Fondo de Cultura Económica / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- GARCÍA ACOSTA, Virginia; Juan Manuel PÉREZ ZEVALLOS; y América MOLINA DEL VILLAR (2003), *Desastres agrícolas en México. Catálogo histórico*, tomo I. *Épocas prehispánica y colonial (958-1822)*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- GARCÍA ICAZBALCETA (1807), Joaquín, *Obras de D. J. García Icazbalceta*, tomo IV: *Biografías*, México, Imprenta de V. Agüeros, Editor.
- GARZA, Mercedes de la (1990), *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, México, D.F., UNAM.
- GEARY, Patrick J. (2000), *Furta Sacra. La trafugazione delle reliquie nel Medioevo (secoli IX-XI)* [*Furta Sacra. Theft of relics in the central Middle Ages*, 1990, Princeton, N.J., Princeton University Press], Milano, Vita e Pensiero.
- GIBSON, Charles (1984), *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)* [*The Aztecs under Spanish Rule*, Stanford, Stanford University Press, 1964], México, D.F., Siglo XXI.
- GIBSON, Rebecca (2015), «Effects of Long Term Corseting on the Female Skeleton: A Preliminary Morphological Examination», *Nexus: The Canadian Student Journal of Anthropology*, vol. 23 (2), September 2015, pp. 45-60.
- GIRONA FIBLA, Núria (2008), *Rituales de la verdad. Mujeres y discursos en América Latina*, Paris, Rilma 2 / ADEHL.
- GLANTZ, Margo (2005), *Sor Juana Inés de la Cruz: ¿Hagiografía o autobiografía?* [México, Grijalbo, UNAM, 1995], Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, [en línea]: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/sor-juana-ines-de-la-cruz-hagiografia-o-autobiografia--0/html/0027dcb8-82b2-11df-acc7-002185ce6064_24.html#I_0_
- GONZALBO AIZPURU, Pilar (1985), *La educación de la mujer en la Nueva España*, México, D.F., Secretaría de Educación Pública / Subsecretaría de Cultura / Dirección General de Publicaciones.
- _____ (1987), *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana*, México, D.F., El Colegio de México.

- GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Carlos Javier (2015), *Xipe Tótec. Guerra y regeneración del maíz en la religión mexicana* [2011], México, D.F., INAH / Fondo de Cultura Económica.
- GÓNZALEZ TORRES, Yólotl (2012), *El sacrificio humano entre los mexicas* [1985], México, D.F., CONACULTA / INAH / Fondo de Cultura Económica.
- GRAULICH, Michel (2016), *El sacrificio humano entre los aztecas* [*Le sacrifice humain chez les Aztèques*, Librairie Arthème Fayard, 2005], México, D.F., Fondo de Cultura Económica.
- GREENLEAF, Richard E. (1992a), *Zumárraga y la Inquisición mexicana, 1536-1543* [*Zumárraga and the Mexican Inquisition, 1536-1543*, Academy of American Franciscan History, Richmond, William Byrd Press, 1962], México, D.F., Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1992b), *La Inquisición en Nueva España. Siglo XVI* [*The Mexican Inquisition of the Sixteenth Century*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1969] México, D.F., Fondo de Cultura Económica. En particular: «Los libros y los hombres», pp. 197-202.
- HARRIS, Marvin (2008), *Bueno para comer. Enigmas de alimentación y cultura* [*Good to eat*, New York, Simon & Schuster, 1985], Madrid, Alianza Editorial. En particular: «Antropofagia» (250-292).
- HERNÁNDEZ OLVERA, Juan Joel (2012), *Prácticas funerarias entre los antiguos habitantes de la zona costera de Manzanillo, Colima. El caso del sitio arqueológico terminal de gas natural licuado*, Tesis para optar por licenciado en: Antropología Física, Dira. Ximena Chávez Balderas, ENAH.
- HERTZ, Robert (1990), *La muerte y la mano derecha* [*Étude sur la représentation collective de la mort. La prééminence de la main droite. Etude sur la polarité religieuse*], México, D.F., Alianza Editorial.
- HILL BOONE, Elizabeth y Walter D. MIGNOLO, eds. (1996), *Writing without words. Alternatives Literacies in Mesoamerica & the Andes* [1994], Durham, Duke University Press.
- HOBBERMANN, Louisa S. y Susan M. SOCOLOW, coord. (1993), *Ciudades y sociedad en Latinoamérica colonial* [*Cities and society in colonial Latin America*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1986], Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- HUIZINGA, Johan (1982), *El otoño de la Edad Media. Estudio sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos* [*Herbst des Mittelalters*], Madrid, Alianza Editorial.

- INGRAHAM, John L. y Catherine L. INGRAHAM (1998), *Introducción a la microbiología* [*Introduction to microbiology*, Wadsworth Publishing Company. An International Thomson Publishing Company], Barcelona, Editorial Reverté.
- ISIDRO LLORENS, Albert y Assumpció MALGOSA MORERA (2003), *Paleopatología. La enfermedad no escrita*, Barcelona, Masson.
- JAÉN ESQUIVEL, María Teresa (2012), *Condiciones de vida y salud en una comunidad religiosa de la Ciudad de México en los siglos XVI al XIX*, Tesis de doctorado en Antropología (dira. de tesis: dra. Lourdes Márquez Morfín), División de Posgrado, México, D.F., ENAH.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir (2009), *La muerte* [*La mort*, Paris, Flammarion, 1977], Valencia, Pre-Textos.
- JÁUREGUI, Carlos A. (2008), *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*, Madrid / Frankfurt am Main, Iberoamericana / Vervuert.
- _____ (2009), «Cannibalism, the Eucharist, and *Criollo* Subjects», en: BAUER, Ralph y MAZZOTTI, José Antonio, eds., *Creole Subjects in the Colonial Americas. Empires, Texts, Identities*, Williamsburg, Virginia, Omohundro Institute of Early American History and Culture, University of North Carolina Press.
- JOHANSSON, Patrick (1995), «Sor Juana Inés de la Cruz: cláusulas tiernas del mexicano lenguaje», *Literatura Mexicana*, vol. VI, n. 2, pp. 459-478.
- _____ (1998), *Ritos mortuorios nahuas precolombinos*, Seminario de Cultura Náhuatl, Secretaría de Cultura, Estado de Puebla, Puebla.
- _____ (2000), «Escatología y muerte en el mundo náhuatl precolombino», *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 31, pp. 149-183.
- _____ (2004), *La palabra, la imagen y el manuscrito. Lecturas indígenas de un texto pictórico en el siglo XVI*, México, D.F., ENAH.
- JUÁREZ COSSÍO, Daniel (1989), *El convento de San Jerónimo. Un ejemplo de arqueología histórica*, México, D.F., INAH, Serie Arqueología.
- KAGAN, Richard L. (2010), *Los cronistas y la Corona. La política de la historia en España en las edades media y moderna* [*Clio and the Crown: the politics of history in Medieval & Early Modern Spain*, 2009, Baltimore, Maryland, The John Hopkins University Press], Madrid, Centro de Estudios Europa Hispánica, Marcial Pons Historia.
- KIRK, Stephanie (2009a), «Padecer o morir: enfermedad, ejemplaridad y escritura en el convento novohispano», *Estudios. Revista de investigaciones literarias y culturales*,

- vol. 17, n. 33, enero-junio 2009, Caracas, Venezuela, Universidad Simón Bolívar, pp. 145-173.
- _____ (2009b), «El parto monstruoso: creación artística y reproducción biológica en la obra de sor Juana Inés de la Cruz», *Revista Iberoamericana*, vol. LXXV, n. 227, abril-junio 2009, pp. 417-433.
- _____ (2016), *Sor Juana Inés de la Cruz and the Gender Politics of Knowledge in Colonial Mexico*, Abingdon, Oxon, UK / New York, NY, USA, Routledge.
- KRENZER, Udo (2006), *Compendio de métodos antropológico forenses para la reconstrucción del perfil osteo-biológico, tomo VII: Cambios Postmortem*, Serie de Antropología Forense, Guatemala, Centro de Análisis Forenses y Ciencias Aplicadas (CAFCA).
- KRYNEN, Jean (1970), «Mito y teología en *El divino Narciso* de Sor Juana Inés de la Cruz», en: *Actas del tercer Congreso Internacional de Hispanistas*, México, El Colegio de México, pp. 501-505.
- LADERO QUESADA, Miguel Ángel (2008), *La España de los Reyes Católicos [1999]*, Madrid, Alianza Editorial.
- LAFAYE, Jacques (1981), *Sor Juana Inés de la Cruz, Nuevo Fénix de México (1648-1695)*, México, D.F., Claustro de Sor Juana, Instituto de Estudios y Documentos Históricos, A.C., Serie Cuadernos n. 10.
- _____ (2006), *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México. Abismo de Conceptos. Identidad, nación, mexicano [Quetzalcóatl et Guadalupe. La formation de la conscience nationale au Mexique]*, Paris, Éditions Gallimard, 1974], México, D.F., Fondo de Cultura Económica [2002].
- LAGARDE Y DE LOS RÍOS, Marcela (2005), *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas [1990]*, México, D.F., UNAM.
- LANDA DE PÉREZ CANO, Concepción (1992), *La mujer antes, durante y después de la Conquista*, Gobierno del Estado de Puebla / Comisión Puebla v Centenario, México, D.F.
- LAVRIN, Asunción (1995), «Espiritualidad en el claustro novohispano del siglo XVII», *Colonial Latin American Review*, vol. 4, n. 2, Routledge, pp. 155-180.
- _____ (2008), *Brides of Christ. Conventual Life in Colonial Mexico*, Stanford, California, Stanford University Press.
- _____ (2014), «Los senderos interiores de los conventos de monjas», *Boletín de monumentos históricos. Los conventos de monjas, arquitectura y vida cotidiana del*

- virreinato a la postmodernidad*, tercera época, n. 30, enero-abril de 2014, México, D.F., INAH, pp. 6-21.
- LE BRETON, David (1999), *Antropología del dolor* [*Anthropologie de la douleur*, Paris, Éditions Métailié, 1995], Barcelona, Seix Barral.
- LE GOFF, Jacques (2010), *Il corpo nel medioevo* [*Une histoire du corps au Moyen Âge*, Éditions Liana Levi, 2003], in collaborazione con Nicolas Truong, Roma-Bari, Editori Laterza [2007].
- _____ (2014), *L'immaginario medievale* [*L'imaginaire médiéval*, Éditions Gallimard, 1985], Roma-Bari, Editori Laterza [1988].
- LEÓN-PORTILLA, Miguel (1984), *Trece poetas del mundo azteca* (1967), UNAM, México, D.F.
- _____ (1990), *El reverso de la conquista. Relaciones aztecas, mayas e incas* [1964], México, Editorial Joaquín Mortiz.
- _____ (1993), *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes* [1956], México, D.F., UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- _____ (1995), *De Teotihuacán a los Aztecas. Antología de fuentes e interpretaciones históricas* [1971], México, D.F., UNAM
- _____ (1999), *Bernardino de Sahagún. Pionero de la antropología*, México, D.F., UNAM / El Colegio de México.
- _____ (2004), *Obras de Miguel León-Portilla*, tomo II: *En torno a la historia de Mesoamérica*, México, D.F., UNAM / El Colegio Nacional.
- _____ (2005), *Aztecas-mexicas. Desarrollo de una civilización originaria*, Madrid, Algaba Ediciones.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (2014), *Todos somos caníbales* [*Nous sommes tous des cannibales*, Editions du Seuil, 2013] México, D.F., Fondo de Cultura Económica.
- LOMNITZ, Claudio (2006 y 2013), *Idea de la muerte en México* [*Death and the Idea of Mexico*, New York, Zone Books, 2005], México, Fondo de Cultura Económica.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (1999), *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, México, D.F., UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- _____ (2000), *Textos de medicina náhuatl* [SEP/Setentas, 1971], México, D.F., UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- _____ (2012 y 1994), *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 voll., México, D.F., UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

- _____ (2012), *El conejo en la cara de la luna. Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana* [1994], México, D.F., INAH / CONACULTA / Ediciones Era.
- _____ y Leonardo LÓPEZ LUJÁN (2008), *El pasado indígena* [1996], México, D.F., Fondo de Cultura Económica / El Colegio de México.
- _____ (2010), «El Sacrificio humano entre los mexicas», *Arqueología Mexicana. Augurios, profecías y pronósticos mayas*, vol. 17, n. 103, mayo-junio de 2010, México, D.F., pp. 24-33.
- LÓPEZ-BARALT, Mercedes (2005), *Para decir al Otro: Literatura y antropología en nuestra América*, Madrid / Frankfurt am Main, Iberoamericana / Verveurt.
- LÓPEZ CÁMARA, Francisco (1957), «La conciencia criolla en Sor Juana y Sigüenza», *Historia Mexicana*, México, enero-marzo, 1957, pp. 350-373.
- LÓPEZ LUJÁN, Leonardo y Guilhem OLIVIER (2010), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, D.F., INAH / UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- LÓPEZ ROJAS, Luis Alfredo (2006), *Historiar la muerte (1508-1920)*, San Juan/Santo Domingo, Isla Negra Editores.
- LORENZANO, Sandra, ed. (2005), *Aproximaciones a Sor Juana*, México, D.F., Universidad del Claustro de Sor Juana / Fondo de Cultura Económica.
- LOZANO HERRERA, Rubén y Pilar VALES (1991), *Historia y sociedad en Tlaxcala. Memoria del 4º y 5º Simposios Internacionales de Investigaciones Socio-Históricas sobre Tlaxcala. Octubre de 1988. Octubre de 1989*, México, Gobierno del Estado de Tlaxcala / Instituto Tlaxcalteca de Cultura / Universidad Autónoma de Tlaxcala / Universidad Iberoamericana.
- LUGO OLÍN, María Concepción (1994), *En torno a la Muerte. Una bibliografía, México 1559-1990*, INAH, México, D.F.
- _____ y Emma RIVAS MATA (1994), *Muerte por escrito. Catálogo de la colección "Sermones Fúnebres" de la biblioteca Nacional de Antropología e Historia*, México, D.F., Direcciones de Estudios Históricos, Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, INAH.
- MAETERLINCK, Maurice (1913), *La Mort*, Paris, Éd. Eugène Fasquelle.
- MALVIDO, Elsa (1990), «El uso del cuerpo femenino en la época colonial mexicana (a través de los estudios de Demografía Histórica)», *Universitarias latinoamericanas. Liderazgo y desarrollo*, Patricia Galeana de Valadés (comp.), México, D.F., UNAM, Coordinación

de Humanidades, Federación mexicana de Universitarias A.C., Gobierno del Estado de Guerrero, pp. 17-33.

_____ (2003), «La epidemiología, una propuesta para explicar la despoblación americana», *Revista de Indias*, vol. LXIII, n. 227, pp. 65-78.

_____ (2006), *La población. Siglos XVI al XX*, Colección *Historia Económica de México* (coord. Enrique Semo), n. 7, México, D.F., Editorial Océano de México, UNAM.

_____; Grégory PEREIRA y Vera TIESLER, dir. (1997), *El cuerpo humano y su tratamiento mortuario*, México, Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). También [en línea]: <http://books.openedition.org/cemca/2493>

_____ y María Elena MORALES, coords. (1996), *Historia de la salud en México*, México, D.F., INAH.

_____ y Miguel Ángel CUENYA, comps. (1993), *Demografía histórica de México. Siglos XVI-XIX*, México, Instituto Mora.

MANDUJANO SÁNCHEZ, Angélica (2003); CAMARILLO SOLACHE, Luis; MANDUJANO, Mario A., «Historia de las epidemias en el México antiguo. Algunos aspectos biológicos y sociales», *Revista Casa del Tiempo*, abril 2003, México, D.F., Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 9-21.

MANSILLA LORY, Josefina, Carmen María PIJOAN AGUADÉ; y José Antonio POMPA Y PADILLA (1994), *Catálogo de los esqueletos de entierros primarios de la colección San Jerónimo, temporada 1976*, México, D.F., INAH.

_____, Ma. Eugenia CHÁVEZ y Corina SOLÍS (2003), «Contaminación humana con plomo en la ciudad de México a través del tiempo», en: MANSILLA LORY, Lory y Xabier LIZARRAGA CRUCHAGA, coords., *Antropología física. Disciplina plural*, México, D.F., INAH, pp. 285-297.

_____, Carmen María PIJOAN AGUADÉ y María Elena SALAS CUESTA (2005), «Huellas de enfermedades en esqueletos de personas ancianas: comparación entre dos muestras con cultura diferente», *Cuicuilco*, vol. 12, n. 34, mayo-agosto 2005, México, D.F., ENAH, pp. 133-151.

_____ y Carlos PINEDA VILLASEÑOR (2011), «Las enfermedades óseas en la época virreinal: dos entierros del ex convento de San Jerónimo», *Arqueología Mexicana. Los nahuas, cultura viva*, vol. 19, n. 109, mayo-junio de 2011, México, D.F., pp. 62-66.

- MAQUÍVAR, María del Consuelo, coord. (1995), *La "América abundante" de Sor Juana*, México, D.F., Museo Nacional del Virreinato / INAH. En particular: JAÉN, Ma. Teresa, «El Exconvento de San Jerónimo: Lugar de entierro de Monjas», pp. 29-55; LOZANO ARMENDARES, Teresa, «Una monja sin vocación. Un caso de deserción religiosa.», pp. 69-81.
- MARELLA, Gian Luca (2003), *Elementi di antropologia forense. Dalle indagini di sopralluogo agli accertamenti di laboratorio*, Padova, CEDAM.
- MÁRQUEZ MORFÍN, Lourdes (1994), *La desigualdad ante la muerte en la Ciudad de México. El tifo y el cólera (1813 y 1833)*, México, D.F., Siglo XXI Editores.
- _____ y Margarita MEZA MANZANILLA (2015), «Sífilis en la Ciudad de México: análisis osteopatológico», *Cuicuilco*, n. 63, mayo-agosto 2015, pp.89-126.
- MARTÍNEZ GARCÍA, Consolación (1991), *Drogas importadas desde Nueva España (1689-1720). Estudio estadístico farmacoterapéutico*, Serie: Farmacia, n. 4, Sevilla, Universidad de Sevilla.
- MARTÍNEZ MILLÁN, José (2009), *La Inquisición española* [2007], Madrid, Alianza Editorial.
- MATOS MOCTEZUMA, Eduardo (1998), *Vida y Muerte en el Templo Mayor* [1986], México, D.F., Fondo de Cultura Económica.
- _____ et alii (2003), *Dioses del México antiguo* [1995], México, D.F., Antiguo Colegio de San Ildefonso / Océano.
- _____ (2005), *Los aztecas: del nacimiento a la muerte*, Comisión Nacional de Derechos Humanos, México, D.F.
- _____ (2006), *Obras. Estudios Mexicanos, Los aztecas*, v. 1, t. 5, México, D.F., El Colegio Nacional.
- _____ (2010), *La muerte entre los mexicas*, México, D.F., Tusquets editores.
- _____ (2013), *Muerte a filo de obsidiana. Los nahuas frente a la muerte* [SEP, Sepsetentas, 1975], México, Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2014), *Tenochtitlan* [2006], México, D.F., El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica.
- MAZA, Francisco de la (1941), «El convento de sor Juana», *Divulgación Histórica*, vol. II, n. 5, México, pp. 244-248.
- _____ (1943), «La vida conventual de sor Juana», *Divulgación Histórica*, vol. IV, n. 12, México, pp. 666-670.

- _____ (1946), *Las piras funerarias en la historia y en el arte de México*, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, México, D.F., UNAM.
- _____ (1951), *El palacio de la Inquisición (Escuela Nacional de Medicina)*, Ediciones del IV centenario de la Universidad de México, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Imprenta Universitaria de México.
- _____ (1985), *La ciudad de México en el siglo XVII* [1968], México, D.F., Fondo de Cultura Económica / SEP, Lecturas Mexicanas.
- _____ (1995), *La ruta de Sor Juana. De Nepantla a San Jerónimo* [1972], México, Instituto Mexiquense de Cultura, 2ª ed.
- MCDANNELL, Colleen y Bernhard LANG (2001), *Historia del Cielo* [*Heaven. A history*, 1988], Madrid, Altea, Taurus, Alfaguara.
- MEDINA, José Toribio (1987), *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México* [1905, Santiago de Chile, Imprenta Elzeviriana], México, D.F., UNAM, Coordinación de Humanidades / Porrúa.
- Memoria del Coloquio Internacional Sor Juana Inés de la Cruz y el pensamiento novohispano* (1995), Toluca, Estado de México, México, Instituto Mexiquense de Cultura, Universidad Autónoma del Estado de México.
- MENDIETA, Jerónimo de (1999), *Historia eclesiástica indiana* [edición de Joaquín García Icazbalceta, México, Antigua Librería..., 1870; otra edición facsímil de México, Porrúa, 1980], Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, [en línea]: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-eclesiastica-indiana--0/html/>
- MENDOZA LUJÁN, J. Erik (2007), «La muerte cultural. Un concepto del proceso de construcción y reconstrucción de la persona», *Revista Pueblos y Fronteras digital. La Noción de Persona en México y Centroamérica*, n. 4, dic. 2007-mayo 2008.
- MEREU, Italo (2000), *La morte come pena. Saggio sulla violenza legale* [1982], Roma, Donzelli Editore.
- MÍNGUEZ et alii (2012), *La fiesta barroca: los Virreinos americanos (1560-1808). Triunfos barrocos: volumen segundo*, Castelló de la Plana, Universitat Jaume I / Las Palmas, Universidad de las Palmas de Gran Canaria.
- MINOIS, Georges (2005), *Storia del mal di vivere. Dalla malinconia alla depressione* [*Histoire du mal de vivre. De la mélancolie à la dépression*, Édition de la Martinière], Bari, Edizioni Dedalo.
- MOLINA DEL VILLAR, América; MÁRQUEZ MORFÍN, Lourdes y Claudia Patricia PARDO HERNÁNDEZ, eds. (2013), *El miedo a morir. Endemias, epidemias y pandemias en*

- México: análisis de larga duración*, México, D.F. / Puebla, CIESAS / Instituto Mora / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla / CONACYT.
- MOLINER, José María (2004), *San Juan de la Cruz. Su presencia mística y su escuela poética* [1991], Madrid, Ediciones Palabras.
- MONCADA GONZÁLEZ, Gisela C. y Josefina MANSILLA LORY (2005), «El consumo de trigo y caña de azúcar en la dieta novohispana y sus repercusiones en la salud dental», *Estudios de Antropología Biológica*, México, D.F., UNAM, vol. XII, pp. 985-996.
- _____ y Martha DÍAZ DE KURI (2006), «Enfermedades dentales y alimentación en una muestra ósea de la capital de la Nueva España», *Revista de la Asociación Dental Mexicana*, vol. LXIII, n. 3, mayo-junio 2006, pp. 93-96.
- MONTAIGNE, Michel de (2012), *Saggi [Essais]*, Imprimerie National Éditions/Actes Sud, 1997-1998], Milano, Bompiani.
- MONTERO ALARCÓN, Alma (2008), *Monjas Coronadas. Profesión y muerte en Hispanoamérica virreinal*, México, CONACULTA / INAH, Plaza y Valdés.
- MORAÑA, Mabel (1988), «Barroco y conciencia criolla en Hispanoamérica», *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año 14, n. 28, pp. 229-251.
- _____ (2005), *Viaje al silencio: exploraciones del discurso barroco* [México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1998], Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- _____ y JÁUREGUI, Carlos A. (2007), *Colonialidad y crítica en América Latina. Bases para un debate*, México, Puebla, Universidad de las Américas Puebla, Eds. Puebla, Colección: Pensamiento Latinoamericano.
- _____ (2008), *Revisiting the Colonial Question in Latin America*, Madrid / Frankfurt am Main, Iberoamericana / Vervuert.
- MORIN, Edgar (2002), *L'uomo e la morte [L'Homme et la Mort]*, Paris, Éditions du Seuil, 1970], Roma, Meltemi editore.
- _____ (2003), *El hombre y la muerte [L'Homme et la Mort]*, Paris, Éditions du Seuil, 1970], Barcelona, Editorial Kairós.
- MORINO, Angelo (2000), *Il libro di cucina di Juana Inés de la Cruz* [1999], Palermo, Sellerio editore.
- MOTOLINÍA, fray Toribio de (1903), *Memoriales de fray Toribio de Motolinía*, Manuscrito de la colección Señor Don Joaquín García Icazbalceta, publicado por su hijo Luis García Pimentel, París.

MURIEL, Josefina (1960), *Hospitales de la Nueva España* [1956], tomo I: *Fundaciones del Siglo XVI*; tomo II: *Fundaciones de los Siglos XVII y XVIII*, México, Editorial Jus.

_____ (1990), *Hospitales de la Nueva España* [1956], tomo I: *Fundaciones del Siglo XVI*; tomo II: *Fundaciones de los Siglos XVII y XVIII*, México, D.F., UNAM / Cruz Roja Mexicana, Instituto de Investigaciones Históricas. Publicación digital por la UNAM [en línea]:

(Tomo I)

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/hospitales/hne_t1.html

(Tomo II)

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/hospitales/hne_t2.html

_____ (1994), *Cultura Femenina Novohispana* [1982], México, D.F., UNAM.

_____ (1995), *Conventos de monjas en la Nueva España* [1946], México, D.F., Editorial Jus.

MURILLO RODRÍGUEZ, Silvia (2002), *La vida a través de la muerte. Estudio biocultural de las costumbres funerarias en el Temascaltepec prehispánico*, México, D.F., Plaza y Valdés, CONACULTA / INAH.

NERVO, Amado (1994), *Juana de Asbaje. Contribución al Centenario de la Independencia de México* [1910], Introducción y edición de Antonio Alatorre, México, Consejo Nacional para las culturas y las artes.

NOVELO, Victoria (2005), *La tradición artesanal de Colima*, México, D.F., Dirección general de culturas populares e indígenas / CONACULTA; Colima, Gobierno del Estado de Colima; Colima, Universidad de Colima; México, D.F., Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; Comala, Colima, CENCADAR. En particular: «Enfermedades y remedios. Siglo XVI-XVIII», p. 20; «Incendios y ciclones. 1570-1653», p. 21.

Nueva colección de documentos para la historia de México, vol. II, *Códice Franciscano. Siglo XVI* (1889), publicado por Joaquín García Icazbalceta, México, Imprenta de Francisco Díaz de León.

OCHOA ZAZUETA, Jesús Ángel (1974), *Muerte y Muertos*, México, D.F., SEP/Setentas.

OLIVÉ NEGRETE, Julio César (2000), *Antropología mexicana* [Colegio Mexicano de Antropólogos, 1981], CONACULTA/INAH, D.F., México, Plaza y Valdés.

- OLIVEROS MORALES, José Arturo (2006), *El espacio de la muerte. Recreado a partir del Occidente prehispánico*, Zamora, Michoacán / D.F., El Colegio de Michoacán / CONACULTA / INAH.
- OLIVIER, Guilhem (2004), *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca [Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque. Tezcatlipoca, le "Seigneur au miroir fumant"]*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1997], México, D.F., Fondo de Cultura Económica.
- ORTIZ, Alberto (2012), *Diablo Novohispano. Discursos contra la superstición y la idolatría en el Nuevo Mundo*, Valencia, Universitat de València.
- ORTIZ, Fernando (1987), *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar [1978]*, Caracas, Venezuela, Biblioteca Ayacucho.
- ORTIZ DE MONTELLANO, Bernardo (2003), *Medicina, salud y nutrición aztecas [Aztec medicine, health, and nutrition]*, Rutgers University Press, New Brunswick y Londres, 1990], México, D.F. Siglo XXI Editores.
-
- (2005), «Medicina y salud en Mesoamérica», *Arqueología Mexicana. Salud y enfermedad en el México antiguo*, vol. XIII, n. 74, julio-agosto de 2005, México, D.F., pp. 32-37.
- ORTIZ QUESADA, Federico (2000), *Hospitales*, México, McGraw-Hill Interamericana.
- OVIDO, Juan Antonio de (1702), *Vida exemplar, heroicas virtudes y apostolicos ministerios de el V. P. Antonio Nuñez de Miranda de la Compañia de Jesus*, México, Herederos de la Viuda de Francisco Rodriguez Lupercio, en la puente de Palacio.
- PAREDES SIERRA, Raymundo y José Luis ORTIGOSA, cap. 5: «La medicina preventiva y los cambios en el ejercicio de la medicina en la segunda mitad del siglo XX», pp. 99-121, en: RIVERO SERRANO, Octavio y TANIMOTO, Miguel, coords. (2005), *El ejercicio de la medicina en la segunda mitad del siglo XX. Tercera parte*, México, Siglo XXI Editores. En particular pp. 100-101.
- PARKER, Geoffrey, ed. (2010), *Historia de la Guerra [Cambridge University Press, 2005]*, Madrid, Akal.
- PARTIDA TAYZAN, Armando (2006), «El "Tocotín" en la loa para el Auto "El divino Narciso": ¿Criollismo sorjuanino?», Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, [en línea]: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor-din/el-tocotn-en-la-loa-para-el-auto-el-divino-narciso---criollismo-sorjuanino-0/html/f32c14e2-4d44-4175-8e41-8722846a39fe_2.html#I_0_
- PASTOR, Marialba (2004), *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, Fondo de Cultura Económica.

- PAZ, Octavio (1988), «Todos santos, día de muertos», *El peregrino en su patria. Historia y política de México* [México, D.F., 1987], tomo I, edición de Octavio Paz y Luis Mario Schneider, Madrid, Fondo de Cultura Económica, pp. 35-54 (publicado también en *El laberinto de la Soledad*).
- _____ (2003), *Oración fúnebre a Sor Juana Inés de la Cruz (a trescientos años de su muerte)*, México, D.F., Universidad del Claustro de Sor Juana.
- _____ (2012), *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe* [1982], México, D.F., Fondo de Cultura Económica.
- PEÑALOSA, Joaquín Antonio (1996), *Alrededores de sor Juana Inés de la Cruz*, San Luis Potosí, México, Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
- PEREIRA, Grégory (2000), «Interpretación de los ornamentos en contexto funerario. Un acercamiento arqueológico al cuerpo adornado», *Trace. El cuerpo, sus males y sus ritos*, n. 38, diciembre de 2000, México, D.F., CEMCA, pp. 59-66.
- PÉREZ, María Esther (1975), *Lo americano en el teatro de sor Juana Inés de la Cruz*, Madrid, Eliseo Torres & Sons.
- PÉREZ MARTÍNEZ, Herón (2015), *Estudios Sorjuanianos*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán.
- PÉREZ TAMAYO, Ruy, coord. (2012), *La muerte* [2004], México, D.F., El colegio Nacional.
- POOT HERRERA, Sara (ed.) (1993), *Y diversa de mí misma entre vuestras plumas ando. Homenaje internacional a Sor Juana Inés de la Cruz*, México, D.F., El Colegio de México.
- PUCINI, Dario (1996), *Una mujer en soledad. Sor Juana Inés de la Cruz, una excepción en la cultura y la literatura barroca* [*Una donna in solitudine*], Salamanca, Anaya & Mario Muchnik.
- QUEZADA, Noemí (1989), *Enfermedad y maleficio. El curandero en el México colonial*, México, D.F., UNAM.
- _____ (1996), *Amor y magia amorosa entre los aztecas. Supervivencia en el México colonial* [1975], México, D.F., UNAM. En particular: cap. II, «Marco de referencia de la magia amorosa entre los mexica», pp. 44-45.
- RADCLIFFE, Ann (2013), *I misteri di Udolpho* [*The mysteries of Udolpho*], Milano, Bur Rizzoli [2010].
- RAGON, Michel (1986), *Lo spazio della morte. Saggio sull'architettura, la decorazione e l'urbanistica funeraria* [*L'espace de la mort*, Paris, Albin Michel, 1981], Napoli, Guida Editori.

- RAMA, Ángel (2008), *Transculturación narrativa en América Latina* [México, D.F., Siglo XXI, 1982], Buenos Aires, Ediciones El Andariego.
- RAMÍREZ ESPAÑA, Guillermo (1947), *La familia de sor Juana Inés de la Cruz. Documentos inéditos*, Guillermo Ramírez España: Introducción y notas; Alfonso Méndez Plancarte: Prólogo, México, Imprenta Universitaria.
- RAMOS MEDINA, Manuel, comp. (2013), *Vida conventual femenina (siglos XVI-XIX)*, México, D.F., Centro de Estudios de Historia Carso.
- RAMOS SORIANO, José Abel (2011), *Los delincuentes de papel. Inquisición y libros en la Nueva España (1571-1820)*, México, D.F., INAH / Fondo de Cultura Económica.
- Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias mandadas imprimir y publicar por la majestad católica del Rey Don Carlos II, nuestro señor y dividida en quatro tomos* (1681), Madrid, Julián de Paredes.
- Regla, y Constituciones que por Autoridad Apostólica deven observar las Religiosas del Orden del Máximo Doctor S. Gerónimo, en esta Ciudad de México* (1702), México, Herederos de la Viuda de Bernardo Calderón.
- RICARD, Robert (1969), «Sur «El divino Narciso» de Sor Juana Inés de la Cruz», en: *Melanges de la casa de Velázquez*, tomo V, Paris, Éditions E. De Boccard.
- RÍO PARRA, Elena del (2007), «Los «Ejercicios de la Encarnación» de Sor Juana Inés de la Cruz o la forma de cumplir con el protocolo», *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica*, vol. 25 (2007), Madrid, Universidad Complutense de Madrid, pp. 203-210.
- ROBLES, Antonio de (1972), *Diario de sucesos notables (1665-1703)* [1946], tomo III, edición y prólogo de Antonio Castro Leal, segunda edición, México, Editorial Porrúa.
- RODRÍGUEZ ÁLVAREZ, María de los Ángeles (2001 y 2009), *Usos y costumbres funerarias en la Nueva España* [2001], Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán / Zinacantepec, México, El Colegio Mexiquense.
- RODRÍGUEZ DELGADO, Adriana, coorda. (2000), *Catálogo de mujeres del ramo Inquisición del Archivo General de la Nación*, México, D. F., INAH.
- _____ (2013), *Santos o embusteros: Los alumbrados novohispanos del siglo XVII*, México, Veracruz, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz.
- RODRÍGUEZ-SALA, María Luisa et alii (2005), *Los cirujanos de hospitales de la Nueva España (siglos XVI y XVII): ¿miembros de un estamento profesional o de una comunidad científica?*, Serie *Los cirujanos en la Nueva España*, México, D.F., UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales; Academia Mexicana de Cirugía; Patronato del Hospital de Jesús; Secretaría de Salubridad y Asistencia.

ROMANO PACHECO, Arturo y María Teresa JAÉN ESQUIVEL (1996), «El Ex-Convento de San Jerónimo y Sor Juana Inés de la Cruz», *Revista Cultural Lotería*, n. 408, agosto-septiembre-octubre 1996, Panamá, pp. 6-52.

(2012), *Análisis antropofísico de cuatro personajes históricos de México*, México, D.F., INAH. En particular: «Sor Juana Inés de la Cruz», pp. 43-87.

ROMERO Y HUESCA, Andrés *et alii* (2008), «El ejercicio de la cirugía en el imperio mexicano», *Revista de Investigación Clínica*, vol. 60, n. 5, septiembre-octubre 2008, pp. 432-437.

ROSTKOWSKI, Joëlle y Sylvie DEVERS, coords. (1996), *Destinos cruzados. Cinco siglos de encuentros con los amerindios* [*Destins croisés. Cinq siècles de rencontres avec les amerindiens*, París, Éditions Albin Michel, 1992], México, Siglo XXI / Unesco.

RUBIAL GARCÍA, Antonio (2006), *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en la Ciudad de Nueva España*, México, D.F., UNAM / FCE.

RUIZ Arcipreste de Hita, Juan, (2003), *Libro de Buen Amor*, Madrid, Clásicos Libertarias.

RUÍZ DE ALARCÓN, Hernando (2016), *Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que viven entre los indios naturales de esta Nueva España*, Barcelona, Red Ediciones.

SABAT DE RIVERS, Georgina (2005), *En busca de Sor Juana* [México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1998], Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

(2006), *Estudios de literatura hispanoamericana. Sor Juana Inés de la Cruz y otros poetas barrocos de la Colonia* [Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1992], Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

SAHAGÚN, fray Bernardino de (1958), *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, Introducción, paleografía, versión y notas de Miguel León-Portilla, México, D.F., UNAM, Instituto de Historia: Seminario de Cultura Náhuatl.

(2013), *Historia general de las cosas de la Nueva España* [1956], Numeración, anotaciones y apéndices de Ángel María Garibay K., México, D.F., Editorial Porrúa.

(2016), *Historia general de las cosas de la Nueva España II*, Barcelona, Red ediciones.

SCHMIDHUBER DE LA MORA, Guillermo (2012), *Dorothy Schons, la primera sorjuanista*, con la colaboración de Olga Martha Peña Doria, Fundación ProAsuaje, Buenos Aires, Editorial Dunken.

- SCHMITT, Aurore; Eugénia CUNHA y João PINHEIRO, eds. (2006), *Forensic Anthropology and Medicine. Complementary Sciences from Recovery to Cause of Death*, Totowa, New Jersey, Humana Press.
- SCHONS, Dorothy (1927), *Bibliografía de sor Juana Inés de la Cruz*, Monografías Bibliográficas Mexicanas, México, D.F., n. 7.
- SEJOURNE, Laurette (1971), *América Latina, I. Antiguas culturas precolombinas*, Madrid, Siglo XXI. En particular: cap. VIII. «La Nueva España», pp. 29-40.
- SEMBOLONI, Lara (2014), *La construcción de la autoridad virreinal en Nueva España, 1535-1595*, México, D.F., El Colegio de México.
- SERNA, Jacinto de la (2016), *Tratado de las idolatrías, supersticiones, hechicerías, y otras costumbres de las razas aborígenes de México*, Barcelona, Red ediciones.
- SERRANO, Carlos y Rosa María RAMOS (1984), *Perfil bioantropológico de la población prehispánica de San Luis Potosí*, México, D.F., UNAM.
- SERRERA CONTRERAS, Ramón María (1977), *Guadalajara ganadera. Estudio regional novohispano (1760-1805)*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- SEVILLA, Ricardo (2015), «Alejandro Soriano Vallés desmiente embuste», *Excelsior*, México, D.F., 15/11/2015 [en línea]:
<http://www.excelsior.com.mx/expresiones/2015/11/15/1057359>
- SKINFILL NOGAL, Bárbara y Eloy GÓMEZ BRAVO, eds. (2002), *Las dimensiones del arte emblemático*, El Colegio de Michoacán / CONACYT, Zamora, Michoacán / México, D.F.
- SOHN RAEBER, Ana Luisa (1993), *Entre el humanismo y la fe. El convento de San Agustín de Atotonilco el Grande*, México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Arte.
- SOLÍS, Antonio de (1979), *Historia de la Conquista de México, población y progresos de la América setentrional, conocida por el nombre de Nueva España [1684]*, Edición facsimilar de la imprenta en París (1838), México, D.F., Editorial Innovación.
- SOUSTELLE, JACQUES (2013), *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista [La Vie quotidienne des Aztèques à la veille de la conquête espagnole]*, Paris, Librairie Hachette, 1955], México, D.F., Fondo de Cultura Económica.
- STONE, Pamela K. (2012), «Binding women: Ethnology, skeletal deformations, and violence against women», *International Journal of Paleopathology*, vol. 2, June-September 2012, pp. 53-60.

- TÉLLEZ RODRÍGUEZ, Nelson Ricardo (2002), *Medicina forense: manual integrado*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Medicina, Departamento de Patología, Colección Textos. En particular: cap. 11, «Estimación del tiempo de muerte», pp. 167-179.
- TENENTI, Alberto (1957), *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento (Francia e Italia)*, Torino, Giulio Einaudi Editore.
- TEPLA, Johannes de (1998), *L'aratore di Boemia. Epistola cum Libello ackerman und Das büchlein ackerman. Edizione bilingue secondo il ms. Freiburg 163 e il ms Stuttgart HB X 23* [Walter de Gruyter, Berlin, 1994], ed.: Karl Bertau, Michael Dallapiazza y Alessandra Molinari, Trieste, Edizioni Parnaso.
- TERRACIANO, Kevin (2001), *The Mixtecs of colonial Oaxaca. Ñudzahui History, Sixteenth through Eighteenth Centuries*, Stanford, California, Stanford University Press.
- THOMAS, Louis-Vincent (1991), *La muerte. Una lectura cultural* [*La mort*, Paris, Presse Universitaires de France], Barcelona, Paidós Studio.
- _____ (2006), *Morte e potere* [*Mort et pouvoir*, Éditions Payot, 1978], Torino, Lindau.
- _____ (1983 y 2015), *Antropología de la muerte* [*Anthropologie de la mort*, Payot, París, 1975], México, D.F., Fondo de Cultura Económica [1983].
- TIESLER, Vera y Andrea CUCINA (2006), «Procedures in Human Heart Extraction and Ritual Meaning: A Taphonomic Assessment of Anthropogenic Marks in Classic Maya Skeletons», *Latin American Antiquity*, vol. 17, n. 4, Dec. 2006, Society for American Archaeology pp. 493-510.
- _____ (2007), «El sacrificio humano por extracción de corazón. Una evaluación osteotafonómica de violencia ritual entre los mayas del Clásico», *Estudios de cultura maya*, vol. 30, México, pp. 57-78.
- TODOROV, Tzvetan (2003), *La conquista de América. El problema del otro* [*La conquête de l'Amérique, la question de l'autre*, 1982] México, Siglo XXI.
- TORQUEMADA, Juan de (1976-1983), *Monarquía Indiana. De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra* [Sevilla, 1615], voll. I-VII, México, D.F., UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas. En particular: voll. III y IV, [también en línea]: <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/monarquia/index.html>

- TRABULSE, Elías (1988), *Los manuscritos perdidos de Sigüenza y Góngora*, México, D.F., El Colegio de México.
- _____ (1995), *Estudio introductorio: Carta Atenagórica de Sor Juana (Edición facsímil de la de 1690)*, Edición conmemorativa trescientos años de la muerte de Sor Juana Inés de la Cruz, México, D.F., Centros de estudios de historia de México CONDUMEX.
- _____ (1997), *Los años finales de sor Juana: una interpretación (1688-1695)* [1997], México, D.F., CONDUMEX.
- _____ (1999), *La muerte de Sor Juana*, México, D.F., Centro de Estudios de Historia de México – CONDUMEX.
- Trace. Las ciencias sociales y la muerte*, diciembre 2010, n. 58, México, D.F., CEMCA.
- URBAIN, Jean-Didier (1980), «Morte», en: *Enciclopedia Einaudi*, Torino, pp. 519-555.
- URIBE RUEDA, Álvaro (1989), «Sor Juana Inés de la Cruz o la culminación del barroco en las Indias», *Thesaurus. Boletín del Instituto Caro y Cuervo*, tomo XLIV, n. 1, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, pp. 112-148.
- VENEGAS, Juan Manuel (1788), *Compendio de la medicina, ó medicina práctica: en que se declara lacónicamente lo mas útil de ella, que el Autor tiene observado en estas Regiones de Nueva España, para casi todas las enfermedades que acometen al Cuerpo Humano: dispuesto en forma alfabética*, México, por D. Felipe de Zúñiga y Ontiveros.
- VERA, Fortino Hipólito (1887), *Colección de documentos eclesiásticos de México. O sea antigua y moderna legislación de la Iglesia Mexicana*, Amecameca, Imprenta del Colegio Católico, a cargo de Jorge Sigüenza.
- VIQUEIRA ALBÁN, Juan Pedro (2005), *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces* [1987], México, D.F., Fondo de Cultura Económica.
- VOVELLE, Michel (1974), *Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Gallimard/Julliard.
- _____ (2009), *La morte e l'Occidente. Dal 1300 ai giorni nostri [La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard, 2000], Roma-Bari, Laterza.
- WACHTEL, NATHAN (1971), *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole (1530-1570)*, Paris, Éditions Gallimard.
- WEBSTER, John (1922), *Il diavolo bianco o Vittoria Corombona [The White Devil, 1612]*, Agnone, Sammartino-Ricci, Biblioteca Digital Artelope / Emothe, [en línea]:

http://artelope.uv.es/biblioteca/textosEMOTHE/EMOTHE0175_IIDiavoloBiancoOVitoriaCorombona.php

WESTHEIM, Paul (2013), *La calavera* [1953], México, D.F., Fondo de Cultura Económica.

WILL DE CHAPARRO, Martina y Miruna ACHIM, ed. (2011), *Death and Dying in Colonial Spanish America*, Tucson, The University of Arizona Press.

WOEBER, Gisela von (2011), *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*, México, D.F., UNAM, Editorial Jus.

_____ y Enriqueta VILA VILAR, eds. (2009), *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI-XVIII*, México, D.F., UNAM.

WOODWARD, Jennifer (1997), *The Theatre of death. The ritual management of royal funerals in Renaissance England, 1570-1625*, Woodbridge: The Boydell Press.

ZANELLI VELÁSQUEZ, Carmela (2005), «La loa de “El Divino Narciso” de Sor Juana Inés de la Cruz y la doble recuperación de la cultura indígena mexicana» [en: BUXÓ, José Pascual y Arnulfo HERRERA, eds. (1994), *La literatura novohispana*, México, UNAM, pp.183-200], Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, [en línea]: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor-din/la-loa-de-el-divino-narciso-de-sor-juana-ins-de-la-cruz-y-la-doble-recuperacin-de-la-cultura-indgena-mexicana-0/html/4ca19157-62d8-428e-8205-0df0b259c12b_4.html#I_0_

_____ (2006), «Cultura indígena e impronta femenina en dos loas de Sor Juana Inés de la Cruz» [en: BALLÓN AGUIRRE, Enrique y Óscar RIVERA RODAS, eds. (2002), *De palabras, imágenes y símbolos: homenaje a José Pascual Buxó*, México, UNAM, pp. 577-597], Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, [en línea]: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/cultura-indgena-e-impronta-femenina-en-dos-loas-de-sor-juana-ins-de-la-cruz-0/>

