



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE
MÉXICO

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE HISTORIA

EL SUICIDIO EN NUEVA ESPAÑA

TESIS
PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN HISTORIA

PRESENTA
JOSÉ EDGAR NIETO ARIZMENDI



ASESORA
DRA. MARÍA DE LOURDES VILLAFUERTE GARCÍA

CIUDAD UNIVERSITARIA, CDMX, 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mi madre Concepción Nieto, por todo su amor y cariño

A mi hermana Marisol, por ser mi ángel de la guarda

A mi hermano Rodolfo, por enseñarme a luchar por mis sueños sin importar donde estos se encuentren

A mis sobrin@s Veronica, Stephanie, Toño, Juan y Mario, por su alegría y afecto

Al maestro Joel Estudillo, por sus enseñanzas, creer en mi trabajo y ayudarme a recuperar la confianza para escribir

A mi asesora, la doctora Lourdes Villafuerte, por guiarme y nunca dejarme claudicar

Agradecimientos

A la Universidad Nacional Autónoma de México por abrirme sus puertas en la Preparatoria 4, y después permitirme acceder a la educación superior en la Facultad de Filosofía y Letras. En sus aulas conocí a profesores extraordinarios a quienes les agradezco infinitamente los conocimientos que me han compartido.

A mis sinodales, los doctores Antonio Rubial García, María de Lourdes Villafuerte García, Marcela Corvera Poiré, José Abel Ramos Soriano y Martín Federico Ríos Saloma por la lectura del presente trabajo y sus valiosas observaciones para hacerlo digno de un examen profesional.

A mi asesora, la Dra. María de Lourdes Villafuerte, por ayudarme a materializar un sueño que parecía imposible. Miss siempre viviré agradecido por su paciencia y guía para lograr el objetivo.

A mi mamá Concepción Nieto, por darme la vida, amor y cariño. Madre eres la mejor del universo.

A mi familia, en especial a mi hermana Marisol por apoyarme desde la infancia y ser una segunda madre. A mi hermano Rodolfo porque a pesar de los años y la distancia siempre estamos en su corazón. A mis sobrinos Toño (Lázaro) y Mario (Poke) por su cariño y afecto que me hacen sentir el tío más afortunado del mundo.

A John y Betty Hogan por confiar en el trabajo de mi madre y darnos techo, sustento y educación.

A la familia Tovias Rojas por los años compartidos en su mesa y enseñarme lo que es el amor por la UNAM.

A mis compañeros de la secundaria número treinta, por compartir una etapa maravillosa de la vida.

A Mario Becerril, Miguel Ángel Fabián y Francisco Mejía. Mil gracias por su hermandad, por acompañarme en la vida, por las locuras, por los sueños, por todo aquellas horas de juego y pláticas interminables.

A Luis Antonio Gómez y a su mamá Alicia por su amistad sincera y siempre darme un sabio consejo para afrontar la vida.

A mis compañeros de la facultad Omar González San Miguel, Alejandra Dávila y Aristóteles Liprandi por su increíble amistad y hacerme parte de su vida.

A Fernando de la Rosa por la fraternidad forjada en uno de los lugares más hostiles de la Ciudad de México.

A Ernesto Múgica por compartir su visión del mundo y enseñarme la importancia de las herramientas tecnológicas.

Al Mtro. Joel Estudillo, Lulú Valiente, Margarita Cruz, Martha Díaz y Félix Martínez por su fraternidad en la “Biblioteca Rosario Castellanos” del PUEG-CIEG. Les estaré eternamente agradecido por ayudarme a crecer en lo académico, profesional y espiritual.

A José Alberto Alférez por sus valiosos consejos y charlas futboleras.

A Ubaldo Araujo, por su amistad sincera y las reflexiones callejeras.

A Ilse Aidé Franco y Karina Naches por el aprendizaje conjunto en el proyecto Feministas Mexicanas.

A Carmen Rincón por la lectura del presente trabajo y ayudarme a mejorar su redacción.

A Gabriel Basterra por su amistad y por invitarme a formar parte de la familia Tocho Prime Time.

A las jugadoras de los equipos representativos de tocho bandera de la Facultad de Filosofía y Letras, Pumas Azul y Pumas Facultades por las tardes compartidas en el campo.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

<i>¿Por qué estudiar el suicidio en Nueva España?</i>	9
<i>Estado de la cuestión</i>	10
<i>Justificación</i>	19
<i>Delimitación del tema</i>	20
<i>Objetivo</i>	20
<i>Fuentes</i>	21
<i>Método</i>	24
<i>Disposición de la investigación</i>	26

CAPÍTULO 1

ANTECEDENTES HISTÓRICOS DE LA MUERTE VOLUNTARIA EN EUROPA	29
1.1 <i>Antiguo Testamento</i>	29
1.2 <i>Nuevo Testamento</i>	33
1.3 <i>La muerte voluntaria en algunos textos cristianos</i>	38
1.4 <i>Consideraciones al primer capítulo</i>	55

CAPÍTULO 2

ASPECTOS JURÍDICOS DE LA MUERTE VOLUNTARIA CASTELLANA	57
2.1 <i>Derecho canónico</i>	57
2.2 <i>Las Siete Partidas</i>	58
2.3 <i>Ordenanzas y leyes</i>	64
2.4 <i>Las penas: Diferencias entre los reinos europeos</i>	66
2.5 <i>Consideraciones al segundo capítulo</i>	71

CAPÍTULO 3

LA HERENCIA HISPÁNICA DE LA MUERTE VOLUNTARIA	75
3.1 <i>La noticia</i>	81
3.2 <i>La tentativa</i>	82
3.3 <i>El proceso</i>	86
3.4 <i>Ejemplos significativos</i>	90
3.5 <i>Consideraciones al tercer capítulo</i>	99

CAPÍTULO 4

EL SUICIDIO EN NUEVA ESPAÑA	101
4.1 <i>Diferentes maneras de referirse a la muerte voluntaria</i>	101
4.2 <i>La conquista.....</i>	111
4.3 <i>Los suicidas novohispanos</i>	120
4.4 <i>Particularidades del suicidio novohispano</i>	127
4.5 <i>Los espacios de la muerte voluntaria.....</i>	131
4.6 <i>Melancolía como causa y perdón del suicidio.....</i>	141
4.7 <i>Aspectos Culturales</i>	144
4.8 <i>El Suicidio como respuesta ideológica: la llegada mortal de la Ilustración</i>	147
4.9 <i>Consideraciones al cuarto capítulo</i>	165
CONCLUSIONES.....	169
ABREVIATURAS	174
BIBLIOGRAFÍA	175

Introducción

¿Por qué estudiar el suicidio en Nueva España?

El interés por el tema del suicidio en la Nueva España surgió gracias al seminario de investigación impartido en 2004 por el doctor Sergio Ortega en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, donde se realizaba la lectura de distintos artículos desde el enfoque de la historia cultural y de las mentalidades. Una de estas lecturas fue “Los venerables”, del historiador francés Serge Gruzinski, quien utilizó la etnopsiquiatría para estudiar a los individuos marginales de la sociedad novohispana, a los cuales da el nombre de *desviantes*:¹ mujeres y hombres que se caracterizaron por transgredir el orden y las normas de convivencia establecidas por la colectividad. Aun cuando Gruzinski sólo menciona a un reducido número de *desviantes* (la bruja, el venerable, el curandero indígena, etc.), el estudio de su trabajo me sugirió otro personaje que poco o nada tenía que ver con los descritos por el autor: el suicida.

El individuo que corta por su propia mano lo que, según las concepciones de la época, por derecho corresponde a Dios se presenta como un infractor de las normas sociales convencionales, y pone en juego los prejuicios de hombres y mujeres, quienes construyen el imaginario colectivo alrededor de dicho fenómeno. Mucho sabemos en la actualidad acerca de la manera en que los habitantes de los distintos reinos de la península ibérica se relacionaban en su existencia diaria, de cómo era construida su religiosidad y su relación con la muerte. Lamentablemente, no contamos con la misma información de aquellas personas que tomaban la decisión de quitarse la vida, ni sobre cuál fue la actitud de la sociedad en la que vivían.

¹ Serge Gruzinski, “Los venerables”, en *Introducción a la historia de las mentalidades*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1979, p. 145-156 (Cuaderno de Trabajo del Departamento de Investigaciones Históricas; 24).

Estado de la cuestión

El tema del suicidio ha sido de poco interés para los historiadores incluso para aquellos que se han dedicado a la investigación de los aspectos culturales de la muerte como François Lebrun, Michel Vovelle, Pierre Chaunu, Philippe Ariès, Jacques Chiffolleau y Claudio Lomnitz² quienes por sus objetivos, fuentes y métodos de estudio lo omitieron de sus obras, limitándose a breves párrafos o notas a pie de página.

Una de las investigaciones pioneras sobre el tema es *Suicide in the middle ages*, de Alexander Murray de la University College Oxford, quien desde la historia social realizó un arduo análisis de la sociedad medieval europea que dio como resultado una obra de tres volúmenes de los cuales sólo dos se han publicado *The violent against themselves* (1988) y *The curse on self-murder* (1990). En el primero, el autor dirigió su trabajo a valorar las fuentes de información entre las que destacan las crónicas, los expedientes judiciales y las narrativas religiosas, de las que extrae ejemplos significativos acerca del comportamiento individual de los suicidas acorde a contextos determinados. Su estudio se enfocó principalmente en Inglaterra, donde localizó numerosos procesos debido a que la muerte por propia mano fue considerada un delito de *lesa majestad*, y por lo tanto era perseguida por la justicia criminal. La investigación del historiador inglés se extiende a otros países como Francia y Alemania, en que muchos tribunales investigaban las muertes violentas por considerarlas perturbadoras de la paz de las ciudades.

En el segundo volumen, *The curse on self-murder*, Murray encauza su análisis hacia la práctica suicida y las manifestaciones culturales de algunas sociedades europeas, prestando especial atención a su criminalización. Por tal

² Cfr. François Lebrun, *Les hommes et la mort en Anjou aux XVIIe et XVIIIe siècles: Essai de démographie et de psychologie historiques*, Paris, Flammarion, 1975; Michel Vovelle, *Mourir autrefois : attitudes collectives devant la mort aux XVIIe et XVIIIe siècles*, [Paris], [Gallimard / Julliard], 1983; Pierre Chaunu, *La mort a Paris: XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, A. Fayard, 1978; Philippe Ariès, *El hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus, 1983; Chiffolleau, Jacques, *La comptabilité de l'au-delà: les hommes, la morte et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Age*, Paris, Albin Michel, 2011 y Claudio Lomnitz, *Idea de la muerte en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

razón el autor dedicó gran parte de la obra a indagar su origen a través de textos filosóficos, teológicos y jurídicos, donde observa que las penas a los suicidas surgieron en la época de los griegos y los romanos que vieron en su ejecución un agravio al Estado, motivo por el cual se procedió a la confiscación de sus bienes. Pero fueron los teólogos de la Edad Media quienes elaboraron un discurso más agudo en su contra, basándose en la interpretación de la Biblia, que con el paso del tiempo influyó en el Derecho Canónico, en las leyes de los reinos y en el sistema de creencias medievales. En este sentido Murray abre la perspectiva y compara la cultura occidental con las de otros continentes (América, Asia y África) y concluye que, a pesar de la diferencia entre ellas, el suicidio fue y es considerado un tabú.³

Un ejemplo que continúa la tradición de la historiografía francesa en torno a los estudios de la muerte es *History of suicide: Voluntary death in western culture* de Georges Minois, investigación que va de la Edad Media al siglo XX centrando su atención básicamente en Inglaterra y Francia. El autor muestra que el suicidio a lo largo de la historia es una afrenta a todo sistema político y religioso, ya que cualquier individuo que elige matarse expone su falta de confianza en las ideologías impuestas por los líderes del grupo gobernante y expresa de forma radical su libertad, lo que implica inevitablemente el rompimiento con la sociedad.⁴ Será probablemente esta situación la que lleva a Minois a asegurar que el suicidio es uno de los últimos grandes tabúes de la humanidad, ya que los debates morales a su alrededor no han cesado en ninguno de los contextos históricos y culturales de la existencia humana.

Uno de los aportes más interesantes del autor es la descripción de los cambios que el suicidio experimentó en las sociedades europeas a partir del siglo XVII, ya que las creencias sociales y religiosas en su contra que juzgaron su práctica como un pecado ante la autoridad divina y una transgresión del poder real, empezaron a convivir con nuevas ideas inspiradas en el Humanismo. En este período algunos jueces relajaron paulatinamente su actitud a través de un discurso

³ Alexander Murray, *Suicide in the Middle Ages. The Curse on Self-Murder*, vol. 2, Oxford, New York, Oxford University, 2000, p. 534.

⁴ Georges Minois, *History of suicide: Voluntary death in western culture. Trad. del francés al inglés de Linda G. Cochrane*, Baltimore, Johns Hopkins, 1999, p. 115.

flexible que justificó, en muchos de los casos, la muerte voluntaria como producto de enfermedades mentales. La transformación tendrá mayor notoriedad en la segunda mitad del siglo XVIII con las aportaciones de los pensadores de la Ilustración que llevaron el análisis del fenómeno del Derecho a la Medicina, donde el suicida dejó de ser un criminal en potencia para convertirse, en el siglo XIX, en un paciente psiquiátrico.

El arte del suicidio de Ron M. Brown es una propuesta interesante dentro de la historiografía europea. Aquí el autor conjuga historia, arte y psicoanálisis para analizar la representación plástica de la muerte voluntaria desde la Antigüedad hasta el siglo XX, mostrando la forma en que los artistas se apropian del tema con el objetivo de reinterpretarlo y dejar testimonio de su valoración social.

En este sentido, las representaciones artísticas del suicidio en Roma y Grecia no revelan que fuera una acción prohibida, inclusive Brown señala que no hay datos históricos que evidencien que fuese mal visto socialmente, ya que se consideró al suicida como el único afectado. Para el autor será hasta los albores de la Edad Media —específicamente cuando los teólogos establecieron el suicidio de Judas como la antítesis del martirio de Jesucristo— que se precisó la diferencia entre la mala y la buena forma de perder la vida. Por lo tanto, la muerte de Judas era contraria a los valores al cristianismo no sólo por ser el traidor de Jesús, sino también porque se ahorcó por su propia mano.

Para Brown, la Biblia no contiene los elementos suficientes que justifiquen el castigo contra los suicidas, razón por la cual la Iglesia sustentó en el quinto mandamiento la prohibición: “el hombre no puede usurpar lo que por derecho corresponde a Dios”.⁵ Por extraño que parezca, en el arte, la relación entre Judas Iscariote y la muerte voluntaria como un pecado fue tardía, según el autor, después del Cisma de Oriente (1054) con el endurecimiento de las leyes religiosas. Esta teoría se demuestra con el aumento de imágenes de Judas colgado tanto en la pintura como en la escultura.

⁵ Ron Brown, *El arte del suicidio*, trad. de Magali Martínez y María Isabel Villarano, Madrid, Síntesis, 2002, p. 82.

En 2003 aparece uno de los primeros trabajos historiográficos sobre la muerte voluntaria en España que lleva por nombre *Historia del suicidio en Occidente*, escrita por el historiador y musicólogo Andrés Ramón, quien realizó una síntesis de las investigaciones de Murray, Minois y Brown, pero, a su vez, complementó con textos literarios de la tradición hispánica, haciendo un trabajo monográfico que confirma, desde su punto de vista, que las actitudes ante el suicidio fueron las mismas en toda Europa. En este sentido, la obra de Ramón no se arriesga a indagar en los archivos judiciales castellanos para establecer alguna diferencia o relación con los otros países de la región, situación que impide al lector conocer las características del suicidio en los territorios de la corona española y sus manifestaciones culturales.

“Suicidarse en el Madrid de los Austrias: ¿muerte por desesperación?” de la historiadora Blanca Llanes es una investigación significativa, debido al trabajo del archivo de la Sala de Alcaldes de Casa y Corte, donde encontró información suficiente para conocer la práctica suicida entre 1516 y 1700.⁶ Una de las múltiples riquezas del texto radica en el análisis de la penalización del suicidio en el sistema jurídico castellano y su proceso histórico, desde *Las Siete Partidas* de 1252 hasta la *Nueva Recopilación de Leyes de Castilla* de 1567. Aun cuando su estudio de las legislaciones es muy preciso, los seis casos trabajados no le permitieron alejarse de la interpretación de Murray sobre la criminalización y el trato inhumano contra los suicidas en Europa; y sugiere que en el reino español se mantiene la misma tendencia, sin tomar en cuenta, según mi consideración, la tolerancia jurídica hispana y la cantidad de personas castigadas por este delito, ya que de sus expedientes desarrollados sólo un hombre fue arrastrado públicamente y enterrado fuera de lo sagrado. Otra de las aportaciones de la autora es la elaboración de una genealogía del término *suicidio* y su relación con el pecado de la *desesperación* los cuales no pueden ser considerados como sinónimos, pero sí vinculados al acto de quitarse la vida.

⁶ Blanca Llanes, "Suicidarse en el Madrid de los Austrias: ¿muerte por desesperación?", en *Bajtín y la historia de la cultura popular: Cuarenta años de debate*, Santander, Universidad de Cantabria, 2008, p. 333-346.

Finalmente, me gustaría recuperar el artículo escrito por Elena del Río Parra "Vivir en el extremo. Locura y suicidio en la temprana modernidad española" quien estudia la tendencia autodestructiva de los enfermos mentales y la importancia que tuvieron sus antecedentes médicos y de comportamiento para que las autoridades dictaran resoluciones favorables a sus causas en el ámbito jurídico, civil y eclesiástico. Esta flexibilidad, acorde a derecho, garantizó la trasmisión de bienes a los familiares y la sepultura del suicida de acuerdo con la tradición católica. El análisis, que es abordado desde la literatura médica de la época, resulta sumamente valioso para los estudios sobre el suicidio, ya que la locura aparece como un atenuante en los procesos judiciales y —en el caso español— una de sus características más significativas.

En la historiografía mexicana también existen trabajos que abordan el tema del suicidio desde el enfoque histórico. Se caracterizan por la singularidad en sus objetivos, así como en sus metodologías. A continuación, se mencionan de acuerdo con su orden de aparición cronológica.

El suicidio es un pequeño libro escrito por el padre José Cantú Corro que, en 1924, preocupado por el alto número de casos en la ciudad de México redactó con la finalidad de erradicar el "mal del siglo" entre la juventud. Obra original, que expone la posición del clero mexicano ante la *mors voluntaria*, es un estudio que se apoya en disciplinas como la historia, la filosofía, el derecho y la sociología para demostrar que la muerte por propia mano es un crimen castigado por las leyes eclesiásticas y civiles. El autor muestra a través de su análisis histórico que los pueblos paganos (China, Grecia y Roma) se caracterizaron por matarse y entregarse a la desesperación por sus creencias y costumbres, pero que la aparición de Jesucristo dio un nuevo significado al concepto *vida*, debido a su sacrificio en la cruz y posterior resurrección que le permitió otorgar esta gracia a quien creyese en su palabra, siendo por lo tanto, la Iglesia la única institución capaz de proporcionar medios eficaces contra el suicidio. Desde su contexto, Cantú señala que las novelas, la prensa, los cinematógrafos, los libros impíos, las escuelas laicas y el cambio social fomentaron la conducta suicida, que junto con las nuevas doctrinas subversivas

desplazaron a la fe católica; por tal razón concluye que “es imposible que un católico sincero y práctico llegue a suicidarse”.⁷

Elsa Malvido fue la primera autora con una formación académica que realizó una investigación en torno al tema, la que lleva por nombre “Algunos antecedentes sobre el suicidio en México”, ponencia que presentó en el Congreso Internacional de Tanatología “El suicidio”, celebrado en 1999.⁸ El estudio se enfoca en las culturas mesoamericanas (específicamente maya y mexicana), antes y durante la Conquista, siendo sus fuentes las crónicas de los soldados y frailes encargados de pacificar y evangelizar a los naturales. La historiadora describe el sentido que tuvo la muerte voluntaria entre habitantes del México antiguo, y destaca la ausencia de prejuicios en su valoración y que no hay indicios de su castigo, como ocurrió en Europa occidental, sino que fue una práctica aceptada en situaciones personales: enfermedad, tristeza o agotamiento.⁹ En otros casos fue de carácter colectivo en rituales de autosacrificio a través de la mortificación del cuerpo con espinas hasta llegar a la expiración, la precipitación o dejarse matar por un sacerdote con un cuchillo de obsidiana. La investigadora registra que en los primeros años de la colonización muchas familias indígenas, huyendo de los españoles, se precipitaron en los ríos o se despeñaban de los cerros muriendo irremediablemente ahogados o por los golpes de la caída. Esta situación fue observada con desdén por los conquistadores, pero jamás castigaron a quienes optaron por quitarse la vida, ya que, en primer lugar, no estaban bautizados y, en segundo, no sabían si tenían alma.

La tesis de licenciatura de Ana María Romero Valle “El suicidio a finales del siglo XIX (1899). Visiones predominantes en la prensa”, es un análisis de los cuatro rotativos más importantes del porfiriato (*El Imparcial*, *El Tiempo*, *El Universal* y *El Diario del Hogar*) que tiene por objetivo entender las causas por las que la muerte voluntaria se convirtió en un problema social, en el mismo lapso que el país

⁷ José Cantú Corro, *El suicidio: Estudio histórico, filosófico, jurídico y sociológico*, Tlalpan, Imprenta del Asilo Patricio Sanz, 1924, p. 197.

⁸ Posteriormente, esta investigación fue presentada en el Seminario de Estudios Sobre la Muerte, el 31 de mayo del 2005, con el título "Historia del suicidio en México".

⁹ Elsa Malvido, “Historia del suicidio en México”. Conferencia dictada en el Seminario de Estudios sobre la Muerte, Ciudad de México, Tlalpan, 31 de mayo del 2005.

avanzaba a la modernidad. La autora revela que el suicidio es un fenómeno que responde a una época de crisis y que surgió como noticia de acuerdo con los intereses políticos y económicos de los periódicos; en el primer caso para desviar la atención de los lectores de los asuntos del gobierno, y en el segundo, incrementar las ventas a través de la nota amarillista. En contraparte, era menos visible en aquellos diarios que promovían la crítica política y la unidad familiar. En este sentido, el suicidio apareció en el periódico católico *El Tiempo* como demostración de la decadencia que la escuela laica y la ideología positivista han provocado en los habitantes. Romero señala que la percepción general en las notas periodísticas y la opinión pública fue que los suicidas eran personas alejadas de las normas morales y que no respondían a los ideales de la sociedad porfiriana que aún estaba imbuida por las ideas de la Iglesia católica decimonónica.¹⁰

En Jalisco, Miguel Ángel Isais Contreras realizó una interesante investigación en su tesis de licenciatura llamada “Prácticas suicidas en Guadalajara: causas, modos y representaciones, 1876-1911”, donde explora la muerte voluntaria en la sociedad porfiriana de la región, valiéndose del Archivo Histórico del Supremo Tribunal de Justicia del estado, la prensa y una nutrida bibliografía, para explicar de qué manera el pensamiento científico, legal y moral europeo influyó en la concepción del fenómeno en Guadalajara. El historiador señala que el suicidio tiene características específicas según el contexto en que se estudie, variando —según la época— el objeto homicida, los factores sociales, así como la percepción de la comunidad. El autor encuentra dos tendencias en la motivación suicida de la época: una romántica, que se distinguió por el chantaje y la violencia introyectada hacia el ser amado; y la otra utilitarista, perpetrada por las personas que evitaban experimentar los estragos de la pérdida de la fortuna o el poder.¹¹

¹⁰ Ana María Romero Valle, *El suicidio a finales del siglo XIX (1899): Visiones predominantes en la prensa*. Tesis de licenciatura en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2001, p. 207.

¹¹ Miguel Ángel Isais Contreras, “Prácticas suicidas en Guadalajara: Causas, modos y representaciones, 1876-1911”. Tesis de licenciatura en Historia, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, 2005, p. 115.

“Reading the (Dead) Body: ‘Histories of Suicide in New Spain’” del norteamericano Zeb Tortorici es el capítulo de un libro¹² que analiza el tema desde la perspectiva de la historia social, enfoque que le permite identificar dos características del suicidio con respecto a otras formas de morir: la sepultura del cadáver fuera del panteón y la confiscación de bienes. Con el propósito de conocer las actitudes colectivas Tortorici divide a la sociedad en dos grupos conforme a su posición económica y su relación con el poder. En el primero ubica a las élites donde se encuentran gobernantes, religiosos, comerciantes y militares; y en el segundo los indígenas y los esclavos. En el primer segmento el suicida fue justificado como enfermo mental y evitó el proceso penal, permitiendo a sus familiares enterrar su cuerpo en el atrio de la iglesia y escapar al escándalo público de verse desheredados. Para el otro sector de la población las cosas eran distintas, debido a que matarse fue un símbolo de resistencia ante la sociedad que los oprimía y por tal motivo sus restos yacieron expuestos a la intemperie y su patrimonio reclamado por la Corona. El autor concluye que el discurso y la actitud novohispana frente a la “mala muerte” muda de significado de acuerdo con el lugar, oficio, casta y estado civil del individuo.¹³

“El suicidio en México problema social, individuo y poder institucional (1830-1875)”, es la tesis de licenciatura de Francisco Javier Beltrán Abarca, en la cual dedica un capítulo introductorio a las tradiciones interpretativas del suicidio a fines del siglo XVIII donde analiza la condición en que las corporaciones (Santo Oficio, Ejército e Iglesia) abordaron los casos de muerte voluntaria y de qué manera se ajustaban a circunstancias particulares. El autor toma como referencia tres procesos en los cuales la locura, el contexto político y la jerarquía juegan un papel determinante en la sentencia de cada uno de ellos. Estos antecedentes son el punto de partida para demostrar la transformación que tuvo como resultado que el suicidio dejó de percibirse como afrenta a Dios, para convertirse en un problema social que los hombres letrados trataron de entender en el siglo XIX. En este sentido Beltrán

¹² Zeb Tortorici, “*Reading the (Dead) Body: ‘Histories of Suicide in New Spain’*”, Miruna Achim y Martina Will de Chaparro (eds.), *Death and Dying in Colonial Spanish America*, Arizona, University of Arizona, 2011, p. 53-77.

¹³ Tortorici, *op. cit.*, p. 36.

advierde que hay dos propuestas explicativas: la primera sostiene que el suicidio era una de las consecuencias del proceso secularizador de la época. La segunda sustenta que la generación de los suicidios fue efecto directo de la nueva configuración de la sociedad que repercutió en la vida individual y subjetiva del sujeto que lo expuso a un mayor número de situaciones adversas poniendo en desequilibrio sus pasiones.¹⁴

La tesis “Kiimil jektal: La muerte por ahorcamiento: cambio y continuidad en la cosmovisión maya yucateca, el caso de Cuncunul, Yucatán” de Mundo Alberto Ramírez Camacho es una investigación etnohistórica que aporta interesantes elementos sobre la muerte voluntaria, ya que el autor utilizó vestigios históricos (murales y pequeñas esculturas), así como fuentes escritas de la época prehispánica y de la conquista (códices, libros sagrados, relaciones militares y religiosas) para demostrar que la muerte por ahorcamiento era parte de la cultura maya, la cual estaba relacionada con la muerte dada a esclavos y enemigos en los tiempos de guerra y con la muerte voluntaria. Desde la interpretación de Ramírez, ahorcarse no era una simple elección al momento de morir, sino que también era una práctica ritual religiosa¹⁵ que existió en la antigüedad y que a pesar del paso del tiempo y de la imposición del cristianismo, pervive con algunos cambios hasta nuestros días en el municipio de Cuncunul, siendo parte de las costumbres e identidad de la comunidad.

El último texto es el artículo “Nenomamictiliztli. El suicidio en el mundo náhuatl prehispánico”, fue escrito por el lingüista e historiador francés Patrick Johansson, quien a través de la reinterpretación de códices y los textos de evangelizadores españoles elaboró una investigación original sobre casos de la muerte por propia mano en los pueblos maya y mexica, profundizando en su conceptualización y valoración social. En este sentido Johansson retoma mitos y hechos históricos para mostrar que la muerte voluntaria fue parte de la cultura

¹⁴ Francisco Javier Beltrán, *El suicidio en México problema social, individuo y poder institucional (1830-1875)*. Tesis de licenciatura en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011, p. 112-113.

¹⁵ Mundo Alberto Ramírez Camacho, *Kiimil jektal: la muerte por ahorcamiento: cambio y continuidad en la cosmovisión maya yucateca, el caso de Cuncunul, Yucatán*. Tesis de licenciatura en Etnohistoria, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2011, p. 96.

prehispánica desde la creación del quinto sol en Teotihuacán con Nanahuatzin y Tecuciztecatl, hasta Moctezuma II, quien no dejó que atendieran las heridas infligidas por sus vasallos porque tenía la voluntad de morir. La riqueza del texto está en la organización de las fuentes, y de los ejemplos que éstas aportan, para explicar de qué manera la existencia de la muerte voluntaria en las culturas mesoamericanas fue parte del mantenimiento de un orden político y religioso “pero también porque los indígenas no conferían a su existencia individual un valor supremo”.¹⁶

La historiografía sobre el suicidio en México es un claro ejemplo de las preocupaciones e inquietudes de sus autores, de acuerdo con su época y formación. Estas investigaciones en su conjunto son interpretaciones desde diversos ámbitos con propuestas metodológicas y teóricas valiosas para el desarrollo de la presente tesis, así como para los estudios sobre la muerte en general.

Justificación

La presente investigación es un trabajo que contribuye a los estudios sobre la muerte en México desde el enfoque de la historia cultural y su importancia radica en el análisis de las fuentes desde los textos bíblicos, hasta los expedientes de las instituciones novohispanas donde el suicidio es reinterpretado para demostrar que a pesar que era un acto negativo, en la gran mayoría de los casos fue tolerado de acuerdo con la calidad del individuo y el momento socio-político que se vivía en la colonia. Desde este punto de vista, la investigación resalta la importante de la tradición jurídica castellana la cual, a diferencia de otros reinos europeos, se caracterizó por ser más indulgente hacia el suicida y sus familiares influyendo para que su criminalización ante las autoridades y la sociedad fuese menos rigurosa.

¹⁶ Patrick Johansson K., “Nenomamictiliztli: El suicidio en el mundo náhuatl prehispánico”, *Estudios de cultura náhuatl*, vol. 47, enero - junio 2014, p. 117.

Delimitación del tema

Temporal

A lo largo de la presente tesis analizaré la manera en que fue considerada la muerte voluntaria en los tres siglos de existencia de la Nueva España, como posesión de la corona española que comprende la Época Moderna, marcada por el gobierno de los Reyes Católicos, la casa de los Habsburgo y finalmente por el gobierno de los Borbones, que coincide con la llegada de la Ilustración y la independencia de México en 1821.

Espacial

El área geográfica que comprende la presente investigación, de acuerdo a los documentos localizados en el Archivo General de la Nación de México, es el virreinato de la Nueva España y el extenso territorio que este abarcó, desde la Alta California hasta la Capitanía General de Guatemala cuyas autoridades religiosas y civiles también dependían de sus superiores asentados en la capital de la metrópoli.

Objetivo

La investigación tiene como objetivo principal conocer el proceso histórico a través del cual se configuró la criminalización de la muerte voluntaria en la Nueva España. Partiendo del análisis de la Biblia, de los textos teológicos y jurídicos de la Edad Media, mostraré la importancia de las *Siete Partidas* como ejemplo de la tolerancia del sistema penal castellano en cuanto a la muerte voluntaria se refiere, misma que repercutió en la cultura del virreinato de forma positiva ya que sólo se castigó en aquellos casos donde fue considerado un acto de resistencia que ponía en peligro la estabilidad política y la autoridad real. A través de la información de archivo pretendo demostrar que aun cuando la muerte voluntaria era un crimen y un pecado,

la tolerancia de las leyes vigentes en la época y la cultura hicieron del suicidio un acto tolerado y que sólo en aquellos casos donde el suicida tuviese antecedentes penales, sería castigado de forma pecuniaria pero nunca con los horrores de la tortura y violencia física contra el cuerpo descrita por los autores de Inglaterra, Francia y Alemania, haciendo de España y Nueva España un caso excepcional en el Antiguo Régimen y que rompe con el discurso historiográfico al que he denominado *historia negra del suicidio*.¹⁷

Fuentes

Para el estudio de la muerte voluntaria en la Nueva España, las fuentes primarias se obtuvieron del Archivo General de la Nación (AGNM) expedientes procedentes en su mayoría del ramo Criminal, Inquisición y Reales Cédulas.

En este apartado quiero destacar la importancia del ramo *Inquisición*, que fue, sin lugar a dudas, el más generoso debido a que en su fondo documental encontré la mayoría de los casos sobre el suicidio y el discurso creado en su entorno, ya que en sus expedientes se da cuenta de personas que se encontraban bajo proceso, encarceladas y con la mirada atenta de las autoridades quienes registraron conversaciones y acciones de forma minuciosa. La información apareció copiosa en algunos procesos como el de Juan María Murgier, por la gran cantidad de documentos que produjo antes y después de muerto que me permitieron conocer el discurso del suicida, de las autoridades religiosas, civiles y de otros testigos. Inquisición también nos permitió encontrar información intersticial, como el intento de suicidio de Luis de Carvajal donde mostramos uno de los pocos ejemplos para conocer qué sucedió con quienes fallaron en su intento de quitarse la vida. En otros expedientes del ramo la documentación localizada no fue tan abundante, muchas

¹⁷ Entiendo por *historia negra* la construcción discursiva de algún personaje o acontecimiento histórico de carácter monográfico que, por falta de rigurosidad teórica y metodológica, crea un discurso carente de objetividad con conclusiones simplistas o reduccionistas, que en la mayoría de los casos dan como resultado textos más cercanos al amarillismo periodístico que a un trabajo serio de investigación, con frecuencia debido a fines comerciales. En el caso de la historia del suicidio, la mayoría de los trabajos toman como referencia los casos ocurridos en otras latitudes de Europa, donde se generalizan actitudes de castigo sin tomar en cuenta la cultura y la singularidad de cada caso, haciendo de sucesos particulares interpretaciones generales.

veces no fue más de una foja, pero fue rica en información sobre todo para conocer la práctica suicida en los distintos grupos de calidad, que dan cuenta de la muerte voluntaria en la vida cotidiana de la Nueva España. Es en este nicho donde la comunicación entre los comisarios del Santo Oficio y los inquisidores revela casos acaecidos en otras latitudes del virreinato y cómo fueron resueltos.

Además de los documentos de archivo consulté leyes en uso de la época, entre las que destacan *Las Siete Partidas*¹⁸ y la *Novísima Recopilación de Leyes de España*¹⁹ que fueron indispensables para observar la singularidad de la cultura castellana frente al suicidio, ya que entre sus líneas observamos la laxitud hacia los suicidas en contraparte con otro tipo de criminales del orden común como los homicidas, parricidas o defraudadores. Al paso de los siglos la presencia de la muerte voluntaria en el discurso jurídico fue perdiendo peso hasta diluirse en un solo apartado.

En el caso del discurso eclesiástico, recurrí a la Biblia, derecho canónico, y acuerdos conciliares para averiguar cuál fue la actitud de la Iglesia y encontré que el máximo castigo impuesto por esta instancia fue la prohibición de exequias y la prohibición de sepultura para el difunto. Estas fuentes documentales nos muestran que las disposiciones instauradas desde la Baja Edad Media, y vigentes en la Nueva España, en la vida cotidiana no siempre fueron aplicadas al pie de la letra ya que en la gran mayoría de los casos el cuerpo del suicida fue tratado con dignidad gracias a que la melancolía y la locura sirvieron de salvoconductos para evitar el castigo después de la muerte.

Como fuentes secundarias, considero de especial valor, el *Diario, 1648-1664*²⁰ de Gregorio Martín de Guíjo, el *Diario de sucesos notables: 1665-1703*²¹ de Antonio de Robles y *Diario curioso y cuaderno de las cosas memorables en México*

¹⁸ Alfonso X, Rey de Castilla y de León, "Código de Las Siete Partidas", *Los códigos españoles, concordados y anotados*, vol. 4, Madrid, Imprenta de La publicidad, a cargo de M. Rivadeneyra, 1848.

¹⁹ España, *Novísima recopilación de las leyes de España. Dividida en XII libros, en que se reforma la Recopilación publicada por el Señor Don Felipe II en el año de 1567, reimpressa últimamente en el de 1775 y se incorporan las pragmáticas, cédulas, decretos, órdenes y resoluciones reales, y otras providencias no recopiladas, y expedidas hasta el de 1804. Mandada formar por el Señor Don Carlos IV.* Madrid, [s.e.], 1805.

²⁰ Gregorio Martín de Guíjo, *Diario, 1648-1664*. 2 vols. México, Porrúa, 1986.

²¹ Antonio de Robles, *Diario de sucesos notables: 1665-1703*, 3 v. México, Porrúa, 1972.

*durante el gobierno de Revillagigedo, 1789 – 1794*²², de José Gómez Moreno por el registro de acontecimientos inmediatos que muchas veces no deja huella en los archivos. La información de estas obras me permitió observar la irrupción del suicidio en la vida cotidiana del virreinato; perturbadora como otro tipo de muertes, pero siempre impactante en cuanto a su singular ejecución. Como toda fuente los diarios tienen sus límites y uno de ellos es que no todos los autores vieron en la muerte voluntaria un tema de interés para ser recordado. Por tal motivo la fuente debe de ser considerada una fotografía de un momento determinado y tiene que contrastarse con la información existente en los archivos. Dentro de estos recursos de información histórica quiero resaltar la importancia del diario de Antonio de Robles, que sobresale entre los demás por su interés en los casos de suicidio en el siglo XVII. Este diario me permitió conocer un contexto donde la sociedad esclavista aportó un importante número de casos entre la población de negros y mulatos, que modificó mi hipótesis inicial con respecto a que el impacto de la Ilustración había sido el detonante del fenómeno suicida en Nueva España.

Otra de las fuentes utilizadas son obras de carácter general como *Historia del tribunal del Santo Oficio de la inquisición en México*²³ de José Toribio Medina y *El régimen de penas y penitencias en el tribunal de la inquisición de México*²⁴ de Antonio M. García-Molina, que me parecen obras fundamentales para entender la importancia de la cárcel de esta institución como un espacio de expresión de la muerte voluntaria en la época colonial, cuyo archivo contienen información relevante sobre la ideación suicida, el intento y la consumación.

Durkheim me aportó desde la sociología un panorama general que me sirvió para entender el suicidio como un fenómeno social y desarrollar conceptos y herramientas teóricas. En el caso de la Ilustración Voltaire —quien tuvo especial interés en el tema— es un referente para comprender el cambio de actitud colectiva,

²² José Gómez Moreno, *Diario curioso y cuaderno de las cosas memorables en México durante el gobierno de Revillagigedo, 1789 – 1794*, versión paleográfica, introducción, notas y bibliografía por Ignacio González-Polo, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1986, 123 p.

²³ José Toribio Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, pról. Solange Alberro, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1991, 582 p.

²⁴ Antonio M. García-Molina Riquelme, *El régimen de penas y penitencias en el tribunal de la inquisición de México*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1999, 679 p. (Doctrina Jurídica, 17).

debido a que fue de los primeros pensadores en censurar el castigo contra el suicida, promoviendo la tolerancia por su acción y compasión por sus deudos. Dominique Godineau en "Pratiques du suicide à Paris pendant la Révolution française"²⁵ me permitió conocer la aplicación del enfoque histórico al suicidio en el siglo XVIII y observar el influjo que tuvieron las ideas ilustradas en el aumento de muertes por esta causa en Francia.

Método

Para comprender los antecedentes de la muerte voluntaria, me enfocaré en textos que influyeron en la concepción del suicidio en la sociedad castellana. He decidido no remontarme al estudio de los pueblos de la antigüedad clásica porque considero que el tema ha sido tratado con bastante claridad por Murray, Minois y Ramón en sus respectivos trabajos. Para entender el fenómeno en la sociedad castellana, considero indispensable partir de documentos de corte religioso, como la Biblia, los escritos de los padres de la Iglesia, los acuerdos conciliares y la colección de documentos que comprende el derecho canónico. Asimismo, analizaré la legislación civil castellana, haciendo especial énfasis en *Las Siete Partidas* de Alfonso el Sabio y su singularidad en el tratamiento del suicidio, que marcará su penalización en el mundo ibérico.

Dado que mis fuentes son en su mayoría documentos de archivo e investigaciones de carácter monográfico, realicé el estudio desde el enfoque de la microhistoria italiana, la que, a través de un riguroso análisis del discurso, me permitió obtener valiosa información para crear una interpretación que explique al suicidio como un fenómeno social histórico que sufrió cambios con el paso del tiempo.

²⁵ Dominique Godineau, "Pratiques du suicide à Paris pendant la Révolution française" en J. Kalman, H. Davies et I. Coller (ed.), *French History and Civilisation. Papers from the George Rudé Seminar*, (Actes du 14e Colloque Georges Rudé, Melbourne, 14-17 juillet 2004), Melbourne, The George Rudé Society/University of Melbourne, 2006, v.1, p. 128-141 disponible en: <<http://www.h-france.net/rude/2005conference/Godineau1.pdf>> consultada el 8 de Julio de 2015.

En este sentido, las obras de Carlo Ginzburg²⁶ y Giovanni Levi²⁷ me permitieron conocer a través de “indicios” no solo las actitudes colectivas ante la muerte voluntaria, sino también información provechosa para el análisis de textos jurídicos y literarios. La microhistoria como método explicativo amplió el objeto de estudio como si fuera un microscopio, permitiéndome observar cosas que no son evidentes a siempre vista y que, sin embargo, sucedían dentro del entramado social.

La narración es el hilo conductor que nos lleva a develar una conducta de la que no hay ningún tratado de la época. De igual forma me apoyé en el método analítico propuesto por Marcello Carmagnani,²⁸ lo que me permitió estar atento a la información residual o “intersticial” de los documentos judiciales e inquisitoriales donde las declaraciones de autoridades y testigos me permitieron conocer las actitudes, individuales o colectivas, ante la muerte voluntaria reflejo de las ideas y valores de la sociedad novohispana.

La obra de Michel Foucault me proporcionó las herramientas analíticas necesarias para cuestionar el documento en su propia estructura y entender desde su contexto y significado los procesos de comunicación de los emisores y receptores del discurso. La obra de Foucault, además, me aportó recursos dentro de la elaboración teórica que me permitieron entender la manera en que la unión entre individuo y sociedad se trunca en función de los intereses de la colectividad, expulsando a todo aquel que no se amolde a sus valores y a sus normas.²⁹

Conceptos

En este apartado creo conveniente establecer que el uso de la expresión “muerte voluntaria” será utilizado como sinónimo de suicidio ya que muchas veces pueden

²⁶ Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos: El cosmos, según un molinero del siglo XVI* 2ª ed, Barcelona, Muchnik, 1997, (Atajos, 12). Del mismo autor “Microhistoria: Dos o tres cosas que sé de ella”, en *Manuscritis*, núm. 12, enero 1994, p. 13-42.

²⁷ Giovanni Levi, "Sobre microhistoria", Peter Burke (ed.), *Formas de hacer Historia*, 2ª reimp., Madrid, Alianza, 1996, p. 119-143.

²⁸ Carmagnani, Marcello, *El regreso de los dioses: el proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 12

²⁹ Michel Foucault, *La vida de los hombres infames: Ensayos sobre desviación y dominación*, Madrid, La Piqueta 1990. (Genealogía del poder, 18).

aparecer de forma indistinta a lo largo del texto. La palabra “desesperación” podría aparecer como otro concepto que engloba a la misma acción, pero está más ligada al ámbito religioso y a la idea de pecado aun cuando aparece en textos jurídicos como las *Partidas*.

Quiero acotar que el uso de la expresión “muerte voluntaria” puede llegar a comprender actos como el sacrificio; en el trabajo las considero dos cosas distintas debido a que la primera es un acto individual y el segundo tiene como objetivo consagrar la muerte para obtener beneficios para una colectividad, tal como lo fue el sacrificio de Cristo quien entregó su vida para el perdón de los pecados de los hijos de Dios.

En este aspecto el martirio es un término que difiere del sacrificio ya que aun cuando busca emular al sacrificio, en ningún momento tiene el objetivo de crear un beneficio colectivo, sino por el contrario tiene el objetivo de testificar la fe en una persona, idea o cosa. El mártir no tiene el objetivo de morir, pero si una fuerza exterior amenaza con arrancar de su sistema de creencias el objeto de su fe, es capaz de dejarse morir por aquello en lo que cree.

Es conveniente advertir al lector, que el martirio y la muerte voluntaria fueron también temas abordados desde la retórica, creando en algunos casos discursos aparentemente contradictorios a la fe y las buenas costumbres sociales. En estos discursos la importancia radicó en la ejemplaridad del valor, más que glorificar la muerte violenta. Antonio Rubial señala que “la percepción funcionaba no de una manera lógica sino por analogías y las semejanzas y relaciones entre las palabras eran esquemas explicativos fundamentales.”³⁰

Disposición de la investigación

La tesis está organizada en cuatro capítulos con el objetivo de mostrar el proceso histórico de la criminalización del suicidio en occidente. El primero lleva por nombre “Antecedentes históricos de la muerte voluntaria en Europa”, en él expongo de qué

³⁰ Antonio Rubial García, “La muerte como discurso retórico en algunos textos religiosos novohispanos”, en *Anuario de Historia*, vol. 1, 2007, pp. 126.

manera el suicida aparece en los pasajes bíblicos del Antiguo Testamento donde el lector podrá apreciar las características del fenómeno en la cultura judía. Desde este espacio hago un acercamiento al Nuevo Testamento en que el ahorcamiento de Judas Iscariote y el martirio de Jesucristo sentaron las bases teológicas para establecer la diferencia entre una “mala” o “buena” forma de morir, siendo la imitación de la segunda, un camino a la salvación del cristianismo primitivo. En la tercera parte, presento la configuración de la censura teológica a través de los textos de San Agustín, Santo Tomás y los acuerdos conciliares en el que explico el gradual endurecimiento discursivo de la Iglesia de la Edad Media contra el suicidio que repercutió más allá de la Ilustración.

En el segundo capítulo intitulado “Aspectos jurídicos de la muerte voluntaria castellana” describo su condena en las leyes y códigos de la Baja Edad Media, tanto en el ámbito eclesiástico como en el civil, para advertir la singularidad de las *Partidas* de Alfonso X por su flexibilidad y tolerancia. En este aspecto expongo lo que he llamado “la historia negra del suicidio” donde se demuestra que los castigos contra el cuerpo y memoria del suicida en la península ibérica distan mucho, en lo legal y en el folklore, de los que se practicaban en otras latitudes de Europa.

El tercer capítulo “La herencia hispánica de la muerte voluntaria”, es donde realizo un acercamiento a los aspectos sociales del suicidio en la metrópoli entre los siglos XV y XVIII. A través de la exposición de casos particulares el lector tendrá conocimiento sobre la ejecución de los procesos judiciales y las actitudes colectivas hacia la práctica suicida y de qué manera la disipada interpretación de las leyes y la enfermedad mental se convirtieron en un salvoconducto que evito, en muchas ocasiones, sanciones corporales y económicas. Estas experiencias, que repercutirán en Nueva España, serán fundamentales para entender que en la vida cotidiana este tipo de muerte fue atribuida, en mayor medida, a la frágil de la condición humana que a un furor demoníaco.

Finalmente, en el cuarto capítulo “El suicidio en Nueva España”, profundizaré en el conocimiento del suicidio en el reino desde su conceptualización hasta su manifestación material, exponiendo sus características, ámbitos y casos excepcionales. Desde este espacio pretendo mostrar que el suicidio estuvo

presente en los distintos grupos de la sociedad colonial pero que la punición dependió de la calidad de los individuos, su situación jurídica y la relación que sostenían con el poder, elementos fundamentales a considerar para el proceder de las autoridades.

Capítulo 1

Antecedentes históricos de la muerte voluntaria en Europa

Gran parte de las ideas que la sociedad castellana, y posteriormente la novohispana, tuvieron de la muerte voluntaria se construyó en la Edad Media a partir de los textos bíblicos y de los escritos de los padres de la Iglesia. Paralelamente los concilios eclesiásticos crearon el discurso, de acuerdo con el contexto temporal y social, sobre la exclusión del suicidio como una muerte cristiana hasta dar forma al pecado de la desesperación.

1.1 Antiguo Testamento

La Biblia fue la obra que sustentó el pensamiento de san Agustín y santo Tomás de Aquino para estructurar y sistematizar la filosofía de la Iglesia y, por extraño que parezca, no censuró el suicidio como un acto criminal. En sus páginas existen siete casos en que se pueden observar ideas, motivos y actitudes sobre distintas manifestaciones de la muerte voluntaria en la cultura hebrea. El primer ejemplo es el de Abimélec, quien por su ambición de ser rey de Israel asesinó a setenta de sus hermanos. De dicha masacre solo sobrevivió Jotán, que desde el monte Garizim, profirió una maldición contra el responsable, misma que se cumplió el día que Abimélec sitió Tebes, pues una mujer que estaba en lo alto de una torre, le rompió el cráneo tras arrojarle un pedazo de la rueda de un molino. Al percatarse de que se hallaba mortalmente herido, ordenó a su escudero que lo matara con su propia espada, tratando así de salvar su honor y memoria.³¹ Es interesante notar que su deseo de morir no lo pudo ejecutar con sus propias manos y que no existió un

³¹ Jc 9. En todos los casos se ha consultado *Sagrada Biblia*, 17ª ed., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1965.

castigo divino por este motivo, pero sí por fratricida, y su mortal final fue la ejecución de la voluntad divina que atendió la súplica de venganza de Jotán.

En el mismo libro de Jueces, aparece el relato de Sansón,³² hombre de notable fuerza que desde su nacimiento fue predestinado por Dios para ser uno de los ejecutores de su voluntad, que consistía, en este caso particular, en vengar al pueblo de Israel de las ofensas cometidas por los filisteos. En distintos momentos mata a varios de ellos con su excepcional valor. La enemistad entre los pueblos creció a tal punto que los filisteos pagaron por descubrir que la cabellera de Sansón era la fuente de su poder, la cual mandaron cortar para posteriormente apresarlos y sacarles los ojos. Una vez reducido a la esclavitud, fue conducido a una fiesta en honor al dios filisteo Dagón, donde se dieron cita los principales líderes de dicho pueblo para humillar a Sansón públicamente haciéndolo bailar en medio del templo. Una vez que tuvo la oportunidad, Sansón le pidió a su lazarillo que lo dejara cerca de las columnas que sostenían la edificación para pedir a Dios que le devolviera sus fuerzas y con ello vengar las afrentas recibidas. Dios escuchó sus plegarias y le devolvió la potencia en sus brazos para derribar el templo a la voz de “muera yo con los filisteos”. Este suicidio heroico, en mi opinión, no es sólo resultado del libre albedrío de Sansón, sino también de la voluntad divina para castigar a los filisteos por adorar a un falso dios.

El tercer relato aparece en la primera parte de los libros de Samuel³³ que narra la historia de Saúl, primer rey de Israel, quien al desobedecer las órdenes de Dios por la guerra contra los filisteos perdió su favor divino. Un Dios como el descrito en el Antiguo Testamento no perdona a quien va contra sus designios, así que nombró a David como futuro rey y le otorgó su apoyo por intercesión del profeta Samuel. Saúl, sin saber los cambios de planes celestiales, integró a David a su servicio, quien rápidamente se ganó el cariño del pueblo debido al éxito en sus campañas militares. Saúl, presa de la envidia, decidió matar a David, pero fracasó en cada uno de sus intentos. Ante esta situación y sin el apoyo divino, Saúl inició una nueva batalla con los filisteos, pero perdió nuevamente poniendo al ejército de

³² Jc 13-16.

³³ 1 S 31.

Israel en fuga. Al contemplar su inminente derrota y a merced de los arqueros enemigos, Saúl le pidió a su escudero que le quitara la vida antes de que los filisteos lo capturaran y humillaran. El escudero, atemorizado por la situación, no atendió la orden de Saúl, que ante el apremio de la persecución tomó su propia espada y se echó sobre la punta. Un día después los filisteos encontraron su cuerpo junto al de sus tres hijos. Les cortaron la cabeza y las colgaron en las murallas de la ciudad de Bestsán. Un grupo de caudillos hebreos recuperó su cuerpo y el de sus hijos para incinerarlos, y después enterraron sus huesos con honores (este es, por cierto, el único caso de dicha práctica funeraria en la Biblia).³⁴ Desde mi interpretación, la desobediencia, la envidia y el orgullo son el móvil que condenó a Saúl ante los ojos de Dios, y no la forma en la que se quitó la vida para salvar su honor.

En el mismo libro de Samuel se encuentra el cuarto ejemplo de muerte voluntaria en la Biblia y es cometido por el escudero que se negó a matar con su espada al rey de Israel. El escudero, quien miró atónito el arrebató de Saúl, imitó a su rey: se arrojó sobre su espada y murió junto a él.³⁵ Este acto, en tiempos de guerra, es una actitud recurrente en el ámbito castrense: el militar pone fin a sus días para evitar ser capturado y deshonrado por el enemigo. Dicha muerte será justificada en algunas culturas como una muerte respetable, ya que brinda el honor de quitarse la vida antes de que esta sea tomada por el enemigo.³⁶

Ajitófel, consejero del rey David, es el quinto suicida. Con la finalidad de vengar a Urias —esposo de su nieta Betsabé— se unió a la rebelión de Absalón, a quien aconsejó atacar a David con 12 000 hombres por la noche para vencerlo y así poner fin a la guerra civil en favor de Absalón. Para su mala fortuna, el joven guerrero pidió un segundo consejo a Cusaí —aliado del Rey infiltrado en las filas de los rebeldes—, quien desdeñó el plan de Ajitófel y dio aviso a David para que huyera. Ajitófel, desdeñado, se refugió en su casa a las afueras de la ciudad, donde se ahorcó. Posteriormente, fue sepultado en el mismo lugar que su padre.³⁷ Este

³⁴ 1 S 31, 3-4, 11-13.

³⁵ 1 S 31, 5.

³⁶ En Roma existen algunos ejemplos sobre esta manifestación del suicidio en el ámbito castrense como: Varo, Aníbal y Arbogastes. En Japón la muerte por *seppuku* o *harakiri* fue parte del código ético de los samuráis donde el móvil principal fue el honor.

³⁷ 2 S 17-18.

caso revela un importante dato: el suicida es inhumado junto a un familiar a pesar de ser un traidor, y no expuesto ni vituperado por el pueblo. Este pasaje muestra que no existía un castigo a la muerte voluntaria en el Antiguo Testamento.

Asimismo, dentro de la tradición bíblica aparece el relato de Zimrí,³⁸ jefe de la mitad de los carros del ejército de Israel que vio en la debilidad del rey Elá una posibilidad de ascender al poder dándole muerte. Esta ambición no solamente es personal sino también la voluntad de Dios, quien ve en Zimrí al hombre para castigar el comportamiento del rey Basá y su hijo Elá. Como rey, Zimrí gobernó por siete días, pero al no contar con el apoyo del pueblo se levantó el ejército al mando de Omrí, poniendo cerco a Tirsá, lugar donde se había fortificado Zimrí. Éste, al ver perdida la batalla y tomada la ciudad, se encerró en el palacio real, le prendió fuego y murió calcinado en su interior.

La esperanza de Job

El mejor ejemplo de temor a Dios y esperanza en la vida eterna está presente en el libro de Job, texto didáctico por excelencia de la tradición judeocristiana del Antiguo Testamento, donde la fe y la fuerza del espíritu hacen que el individuo no desespere ante la adversidad. Job, el personaje principal, es puesto a prueba por las fuerzas del mal con la finalidad de que reniegue de Dios. Para lograr tal objetivo el demonio lo despoja de sus bienes materiales, corta la existencia de sus hijos y lo hace caer enfermo; aun cuando Job desea la muerte, la pide directamente al creador en vez de ejecutarla por su propia mano. A pesar de lo anterior, nunca perdió la voluntad, ya que entendió que Dios da cuanto hay en el mundo, y por ello tiene el derecho de quitarlo. Es de esta forma que se moldea la mentalidad del cristianismo en todas sus latitudes, y fue fundamental en la configuración de la vida y la muerte, que serán entendidas asimismo propiedad divina y no de las personas. Bajo este principio sería que los padres y los teólogos de la Iglesia construirán uno de los argumentos más firmes contra el suicidio. Así como Job fue recompensado con el doble de sus posesiones terrenales, los cristianos —partiendo de las enseñanzas bíblicas—

³⁸ 1 R 16, 8-19.

sabían que Dios los recompensaría si seguían sus mandamientos otorgándoles un lugar escatológico en construcción llamado paraíso.

1.2 Nuevo Testamento

El camino equivocado de Judas

El único caso de suicidio que se narra en el Nuevo Testamento, y último en la Biblia, es el del apóstol Judas Iscariote³⁹ quien tentado por la codicia, ofreció a los sacerdotes judíos entregar al Mesías a cambio de una recompensa de 30 monedas de plata. Una vez que la culpa y el remordimiento lo invadieron, Judas intentó romper el trato devolviendo el pago, pero le fue rechazado en el templo. Perturbado por no poder enmendar su error, dejó las monedas tiradas y salió huyendo del lugar para ahorcarse en la rama de un árbol. Hasta este punto el pasaje de la vida de Jesús, escrita por San Mateo, se enfocó en mostrar la traición de Judas como el principal crimen cometido contra el hijo de Dios.

En el evangelio de San Juan será también la traición de Judas, y no su suicidio, el mayor pecado cometido. La idea es clara en el pasaje donde Jesús anuncia la traición: “En verdad os digo que uno de vosotros me entregará [...] Aquel a quien yo mojaré y diere un bocado’. Y mojado un bocado, lo tomó y se lo dio a Judas hijo de Simón Iscariote. Después del bocado, en el mismo instante, entró en él Satanás”.⁴⁰ De esta manera podemos observar que Juan nunca mencionó el final de Judas, pero fue él quien estableció la relación de la traición del apóstol con la posesión demoníaca, lo que justificará, con el paso del tiempo, las interpretaciones que criminalizaron la muerte voluntaria como un acto instigado por el Diablo.

Lo expuesto hasta este punto muestra que los siete relatos bíblicos sobre la muerte por propia mano generalmente estuvo vinculada a traidores y a hombres que desobedecieron la voluntad de Dios en un claro acto de rebeldía.⁴¹ No es raro

³⁹ Mt 27, 3-5.

⁴⁰ Jn 13, 21-27.

⁴¹ Esta idea la tomo del medievalista Alejandro Morín “Suicidas, apóstatas y asesinos. La desesperación en la séptima partida de Alfonso el sabio” en *Hispania*, LXI/1, n. 207, 2001, p. 179-220, disponible en

que en estos pasajes un común denominador sea la censura a la traición, convirtiéndose la obediencia y la fidelidad en valores primarios en las culturas antiguas, ya que garantizaban el orden y con ello la cohesión de la sociedad.

La muerte de Jesús de Nazaret

Para pensar en la muerte voluntaria en Nueva España es fundamental entender que uno de los principales objetivos del cristianismo radicó en promover que sus seguidores imitaran a Jesús de Nazaret, quien a lo largo del Evangelio fue ejemplo de esperanza y de fe en un mundo lleno de dificultades que lo llevaron a la resurrección y a la salvación eterna. En la presente investigación considero relevante el pasaje de la “pasión de Cristo”, que comprende desde su aprehensión en el monte de los Olivos hasta su crucifixión en el Gólgota, donde Jesús afrontó valiente la imperativa decisión de Dios, acción que con el paso de los siglos se convirtió en uno de los argumentos más inquiridos de teólogos y canonistas para confeccionar la ideología de la Iglesia sobre la libre voluntad del individuo.

Cuando Jesús llegó a Getsemaní pidió a Pedro y a los hijos de Zebedeo, Santiago y Juan, que lo acompañasen a un lugar apartado del resto de sus discípulos. Caminado junto a ellos comenzó a entristecerse y angustiado les dijo “triste está mi alma hasta la muerte; quedaos aquí y velad conmigo”.⁴² Él presintió el inminente desenlace, el cual no podía tomar en sus propias manos, ya que no le pertenecía. Por tal motivo se separó de los otros tres apóstoles para postrarse de rodillas y rogar a Dios “Padre mío, si es posible, pase de mí este cáliz; sin embargo, no se haga como yo quiero, sino como quieres tú”.⁴³ En estas frases el redentor imploró al creador que si estaba en sus posibilidades le evitase el camino del dolor y los suplicios; pero si no fuese así, acataría la “voluntad divina” por encima de la suya. Nunca sabremos cómo hubiese querido el Mesías que fuera su propio final,

<https://www.academia.edu/622882/Suicidas_ap%C3%B3stolos_y_asesinos._La_desesperaci%C3%B3n_en_la_S%C3%A9ptima_Partida_de_Alfonso_el_Sabio.> Consultado el día 7 de julio 2015.

⁴² Mt 26, 38.

⁴³ *Ibidem.*

si le hubieran dado a elegir: una larga existencia al igual que Moisés o crucificado en el Calvario.

¿Qué llevó a Jesucristo a cumplir con el mandato divino incluso contra su propia voluntad? En primer lugar, la obediencia que en las culturas antiguas el hijo debía al padre, quien con su sabiduría envió a su primogénito al mundo para el perdón de los pecados de los hombres. Jesús, por lo tanto, es el medio que el resto de la humanidad debe seguir sumisa y fiel hacia la promesa de la vida eterna.

La divergencia entre Jesús y Judas radicó en que el primero fue obediente y se sacrificó por el bien de los demás; en el segundo fue egoísta y traicionó a su maestro en su beneficio personal. Las monedas obtenidas no fueron suficientes para calmar la culpa y llenar su vacío espiritual, perdiendo la esperanza en la salvación y el perdón de sus pecados. La vida de Cristo, por lo tanto, tiene que ser aprendida e imitada, ya que afrontó con valor su misión de salvar a la humanidad sacrificándose como cordero de Dios. En consecuencia, la memoria de Judas tenía que ser repudiada, no por la elección del método de muerte, sino por ser un criminal. Será en el discurso donde se hará más honda la brecha entre sacrificio y suicidio; separando a los hombres santos que llegarán al reino de los cielos y a los malvados que descenderán al infierno.

Tanto en el *Antiguo*, como en el Nuevo *Testamento*, acatar la voluntad divina, por difícil que ésta sea, permitió vivir en su gracia, aun cuando la desesperación y la muerte pudieron ser una opción. *La Biblia* muestra tres principios que debe seguir el creyente para evitar las tentaciones del alma y del cuerpo. El primero es el “temor a Dios”, el segundo el amor al prójimo y el tercero es tener esperanza en una vida después de la muerte. La conjugación de estos preceptos bíblicos, más su interpretación dirigida, hacen que la ideología de sus textos sea una herramienta útil en la represión del pensamiento y la contención de las emociones de los individuos.

Los mártires

Fue la esperanza en la gloria eterna una de las razones por las cuales el cristianismo primitivo se hizo tan popular, ya que, a diferencia de los cultos paganos de la religión

romana, ofrece el perdón de los pecados y la vida más allá de la muerte. Incluso si se es un criminal, la posibilidad de acceder al reino de Dios es factible a través del arrepentimiento sincero. Es de esta forma que entre el siglo I y IV el movimiento tomó fuerza y quien se sumó a él en muchos casos terminó por ser víctima mortal de las persecuciones religiosas encabezadas por los propios judíos y por los emperadores romanos a partir del año 63 d.c cuando Nerón los responsabiliza del gran incendio de Roma.⁴⁴

Los perseguidos, conversos del judaísmo y del paganismo romano, no dudaron en sacrificar su vida para morir mártires. Incluso san Pedro en su segunda epístola al hablar de la alegría de las persecuciones escribió

Carísimos, no os sorprendáis como de un suceso extraordinario del incendio que se ha producido entre vosotros, que es para vuestra prueba; antes habéis de alegraros en la medida en que participéis en los padecimientos de Cristo, para que en la revelación de su gloria exultéis de gozo. Bienaventurados vosotros si por el nombre de Cristo sois ultrajados, porque el Espíritu de la gloria, que es el Espíritu de Dios reposa sobre vosotros. Que ninguno padezca por homicida, o por ladrón, o por malhechor, o por entrometido; más si por cristiano padece, no se avergüence, antes glorifique a Dios en este nombre.⁴⁵

Para que el martirio de cualquier hombre o mujer sea considerado como tal, tiene que ser producto de la persecución religiosa, donde la creencia en Cristo y en su palabra esté por encima del miedo a la muerte. Cabe señalar, que los mártires a diferencia de los suicidas, no desean la muerte, pero la encuentran preferible a renunciar a su religión. Incluso la reciben con alegría, pues como lo señaló san Pedro, "la gloria de Dios reposa sobre ellos". Por lo tanto, morir por esta causa se convirtió, en su imaginario, en un salvoconducto que les dio acceso al reino de los cielos en forma directa.

El martirio, a diferencia de la muerte voluntaria, fue un acto de fidelidad que soportó la tortura y otros castigos corporales como la violación, las ordalías, la lapidación y la mutilación que fueron parte del repertorio de los emperadores en su

⁴⁴ Rafael Aguirre Monasterio, "La persecución en el cristianismo primitivo", *Revista Latinoamericana de Teología* vol. 13, no. 37, 1996 p. 15.

⁴⁵ 1 P 4-5.

empeño por tratar de contener el creciente número de adeptos a la nueva religión. Muchas veces estas mujeres y hombres dieron muestras de supervivencia milagrosa al castigo y los verdugos romanos optaron por decapitarlos para lograr que murieran finalmente.

Muchos mártires reconocidos por la Iglesia católica en la actualidad murieron en el anonimato, pero con el tiempo su vida ejemplar y su arrojo ante la muerte fueron recuperados como testimonio de la fe en Cristo y les otorgó un lugar en su naciente martirologio romano⁴⁶ llegando algunos de ellos a la santidad.

Entre los mártires más importantes en este periodo se encuentra san Esteban, diácono que murió apedreado por predicar la palabra de Cristo en Jerusalén en el año 35.⁴⁷ San Pedro, el apóstol, uno de los principales líderes de los cristianos a la muerte de Jesús que se distinguió por difundir el Evangelio entre los paganos, razón por la cual fue crucificado de cabeza en la colina del Vaticano. San Pablo fue un soldado romano que abrazó el cristianismo para convertirse en un destacado teólogo que sufrió la persecución a lo largo del imperio hasta que fue aprendido y decapitado en Roma.⁴⁸

Por otro lado, las mujeres también figuran como fervientes mártires. La primera de ellas fue santa Tecla, una joven originaria de Anatolia y seguidora de san Pablo, por quien conoció el Evangelio; pero su madre y su prometido la intentaron quemarla en la hoguera con la finalidad de evitar que se convirtiera al cristianismo. Tecla, a diferencia de otros mártires, sobrevivió hasta la vejez gracias a la intervención divina.

Otras mártires cristianas fueron santa Águeda y santa Inés cuyos finales no fueron tan afortunados como el de santa Tecla. La primera fue una hermosa noble romana que vivió en el siglo III en Catania, Sicilia donde el gobernador Quinto la

⁴⁶ Las *Actas de los mártires* fueron los primeros textos que testificaron sobre el crecimiento del cristianismo en el Imperio Romano ya que son los procesos donde la autoridad buscaba la retractación y renuncia a Cristo pero terminaron, sin ser hagiografías, por dar cuenta sobre la fe de los mártires. San Antero (235-236) llegó a recoger estos procesos para integrarlos a los archivos de la iglesia. Para mayor información ver Vincent Zuriaga Senent, "El dolor como triunfo: sacrificio, tortura y liberación de las mártires cristianas", *Dossiers feministes*, no. 16, 2012, p. 159-160.

⁴⁷ Tomás Parra Sánchez, *Diccionario de los santos: historia, atributos y devoción popular*, México, San Pablo, 1998, p. 130-131.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 64-65.

quiso desposar, pero al ser rechazado y enterarse de que era cristiana, la mandó torturar, quemar y mutilar sus senos. Santa Inés también fue una joven romana que no aceptó en matrimonio a ninguno de sus pretendientes, argumentando que ya estaba casada con Cristo, razón por la cual fue llevada a un prostíbulo para ser violada, pero la aparición milagrosa de los ángeles evitó que sus agresores la ultrajaran; sin embargo, al no poder consumar el acto la arrojaron a la hoguera y después la decapitaron. En este punto se puede observar que santa Águeda y santa Inés jamás desesperaron ante el dolor del martirio, por el contrario, soportaron el tormento hasta la muerte, ya que eran conscientes que si morían en manos del enemigo, tendrían un lugar asegurado en el cielo.

Llegar al reino celeste, por lo tanto, se convirtió en el principal objetivo de los primeros cristianos al cual estaban convencidos de acceder siempre y cuando vivieran conforme a los mandamientos, afrontando la vida a pesar de sus dificultades y teniendo fe en la resurrección. Fue la muerte natural o el martirio la vía hacia ese utópico lugar, y no el suicidio tal como san Agustín y santo Tomás lo plantearan para construir el discurso que hará la diferencia entre el bien o mal morir en la Edad Media y que repercutirá en todo el mundo occidental con distintos matices.

1.3 La muerte voluntaria en algunos textos cristianos

¿En qué momento se construye la imagen de la muerte voluntaria como un pecado? En este sentido, los especialistas consideran esenciales a san Agustín, las reuniones conciliares y a santo Tomás de Aquino.⁴⁹ Dentro del ámbito de la Iglesia medieval, ambos autores y los concilios de la Iglesia configuraron la muerte por propia mano primero como un crimen y posteriormente como un pecado mortal.⁵⁰

⁴⁹ Cfr. Murray, *op. cit.*, vol. 2, p. 86-245, y Minois, *op. cit.*, p. 27-28, 32-33.

⁵⁰ El pecado mortal es aquel que causa la muerte del alma, privando al individuo de la gracia y amistad de Dios, en que consiste la vida espiritual, y haciéndolo reo de la pena eterna. Son tres los elementos que lo conforman: 1) la materia debe ser grave, o en sí misma, o en razón de las circunstancias, o del fin que se propone el legislador; 2) la advertencia actual o virtual, clara o confusa, de la malicia del objeto debe ser plena y perfecta; 3) el consentimiento de la voluntad, directo o indirecto, debe ser igualmente pleno y perfecto. Justo Donoso, *Diccionario teológico, canónico, jurídico, litúrgico, bíblico, etc.*, vol. IV, Valparaíso, Imprenta i Librería del Mercurio de Santos Tornero i Ca., 1859, p. 221.

San Agustín

Como hombre de su tiempo y testigo de la caída de Roma y un sinnúmero de guerras, hambrunas y pestes, san Agustín reflexionó en *La Ciudad de Dios* sobre la muerte ponderando aquella que se sufre “piadosa y religiosamente”, ya que la debilidad de la carne invitaría a morir una vez y evitar el miedo de sufrir otras muertes, pero es la razón del individuo la que examina y lo convence de seguir viviendo.⁵¹

Cabe recordar que san Agustín, originario del norte de África, fue testigo presencial de la herejía donatista que contaba entre sus fieles seguidores a los circunceliones,⁵² quienes tenían una especial inclinación por encontrar la muerte a través del martirio, en un espíritu envuelto de reivindicación social. No hay que perder de vista que en dicho contexto la Iglesia Católica inició la censura del suicidio en el primer Concilio de Cartago de 348, reprobación que san Agustín apuntaló más adelante en su obra. A la Iglesia Católica le preocupó que los mártires circunceliones

Buscaban la muerte con frecuencia, contando el suicidio como martirio. Eran especialmente aficionados a arrojarse desde precipicios y más raramente al agua o al fuego. Hasta las mujeres se infectaron con esta costumbre y las que habían pecado se arrojaban desde los acantilados para hacer penitencia por sus faltas. A veces los circunceliones buscaban la muerte en manos de otros, pagando a hombres para que los mataran o amenazando matar a un pasajero si no los mataba [sic], o induciendo a los magistrados con su violencia a condenarles a la ejecución. Mientras existió el paganismo asistían en grandes grupos a cualquier sacrificio no para destruir a los ídolos, sino para ser martirizados... Pero los cuerpos de estos suicidas eran honrados de forma sacrílega y las masas celebraban sus aniversarios.⁵³

Para san Agustín el martirio como sinónimo de santidad cristiana, tanto en los herejes donatistas como al interior del cristianismo, era un malentendido que tenía

⁵¹ San Agustín, *La ciudad de Dios*, 19ª ed., México, Porrúa 2008, cap. XI. (Sepan Cuantos, 59)

⁵² Fue una secta establecida en el norte de África que se identificó con el movimiento donatista del siglo IV. Se llamaban a sí mismos “soldados de cristo” lo que nos da testimonio de su afinidad religiosa y carácter guerrero. Su principal característica fue que se consideraron herederos de los primeros mártires cristianos. Ver Hubert Jedin, *Manual de historia de la Iglesia*, t. II, Barcelona, Herder, 1990, p. 204-205

⁵³John Chapman, “Donatistas”. En *Enciclopedia Católica* [online], Nueva York, La Enciclopedia Católica. 1909. Disponible en <http://ec.aciprensa.com/wiki/Donatistas> Consultado el 1 de mayo 2016.

que ser erradicado, y para ello era indispensable que formara parte del catálogo de pecados. El verdadero cristiano tendría que enfrentar la vida con las armas de la fe, aun cuando las adversidades, el peligro, la muerte, la vergüenza y el miedo pusieran en contradicción el principio de supervivencia, porque cuando un cristiano vive y muere de acuerdo con los preceptos divinos, a pesar de que sea insepulto y devorado por los animales, su cuerpo será reconstituido y mejorado por Dios después de la muerte.⁵⁴ Por tal motivo, aun cuando es loable la sepultura, el hecho de que no pudiera realizarse no significaba haber muerto fuera de la gracia de Dios.⁵⁵

Pero ¿qué pasa cuando el cuerpo es capturado y mancillado por el enemigo? ¿Por qué motivo la muerte voluntaria no puede ser una opción para los cristianos? En este sentido san Agustín toma como ejemplo a las doncellas casadas y a las monjas víctimas de la violencia, trastocadas en su castidad y su honra por los enemigos de los católicos, y señala que

La virtud con que vivimos rectamente desde el alcázar del alma ejerce su imperio sobre los miembros del cuerpo, y que este se hace santo con el uso y medio de una voluntad santa, y estando ella incorrupta y firme, cualquiera cosa que otro hiciere del cuerpo o en el cuerpo que sin pecado propio no se pueda evitar, es sin culpa del que padece.⁵⁶

En este sentido la virtud del alma exime cualquier impureza que se haya cometido con el cuerpo. Así, las mujeres, a pesar de haber sido abusadas sexualmente, pueden continuar con su vida sin ninguna culpa o remordimiento. Pero ¿aquellas que optaron por la muerte voluntaria tendrían algún impedimento para ser perdonadas y exculpadas? En apariencia no, pero es en este punto en el que el Obispo de Hipona argumenta contra el suicidio. En el capítulo XVII de *La Ciudad de Dios*, san Agustín señala que a ninguna persona le es lícito matar a otra, porque ni las leyes divinas ni las humanas nos facultan para ello, aun cuando se demuestre

⁵⁴ San Agustín, *op. cit.*, cap. XII.

⁵⁵ *Ibidem*, cap. XIII.

⁵⁶ *Ibidem*, cap. XVI.

la culpabilidad del individuo; luego entonces, el quitarse la vida a uno mismo tampoco es permitido:

el que se mata a sí mismo también es homicida, haciéndose tanto más culpado cuando se dio muerte, cuanto menos razón tuvo para matarse; porque si justamente abominamos de la acción de Judas y la misma verdad condena su deliberación, pues con ahorcarse más acrecentó que satisfizo el crimen de su traición, ya que, desesperado ya de la divina misericordia y pesaroso de su pecado, no dio lugar a arrepentirse y hacer una saludable penitencia, ¿cuánto más debe abstenerse de quitarse la vida el que con muerte tan infeliz nada tiene en sí que castigar? Y en esto hay notable diferencia, porque Judas, cuando se dio muerte, la dio a un hombre malvado, y, con todo, acabó esta vida no solo culpado en la muerte del Redentor, sino en la suya propia, pues, aunque se mató por un pecado suyo, en su muerte hizo otro pecado.⁵⁷

Este argumento, que va de la mano del quinto mandamiento “no matarás”, señala que a pesar de la gravedad de la traición de Judas, el hecho de que se quitara la vida con su propia mano acrecentó su pecado más que expiarlo. El hecho de fondo es que con el acto no tuvo la oportunidad de arrepentirse, porque si lo hubiera hecho, el amor de Dios lo hubiera perdonado, ya que era uno de los instrumentos de la realización de la voluntad divina.

Es muy importante tener presente este principio de Agustín para las consideraciones de todos los casos suicidas, ya que el “arrepentimiento” del pecador es la base del perdón de Dios, y si no hay señales de este arrepentimiento en los suicidas, el castigo será inevitable.

Al respecto cabe señalar que la interpretación sobre lo que es la muerte voluntaria para san Agustín no contempla el suicidio altruista heroico propuesto por Durkheim⁵⁸ debido a que sólo es muerte voluntaria cuando el individuo se mata a sí mismo. En una época donde la guerra y las armas son parte del diario acontecer, ninguna muerte ocurrida en una acción heroica sería considerada suicida, principalmente porque el guerrero no empuña el arma contra sí mismo sino en defensa de una causa y salvaguarda de la fe cristiana, y si en ello pierde la vida, es considerado un mártir más que un suicida.

⁵⁷ *Ibidem*, cap. XVII.

⁵⁸ Emile Durkheim, *El suicidio*, México, Tomo, 2004, p. 234.

La preocupación de Agustín es muy clara y está enfocada en aquellos cristianos que preferían matarse antes que caer en manos de los invasores bárbaros. Muchas de estas muertes voluntarias estaban relacionadas con la idea de los primeros cristianos de que quitarse la vida los libraría del sufrimiento y apresuraría el momento de gozar de la gloria eterna. En su texto, san Agustín trata de evitar que los cristianos malinterpreten las escrituras y se quiten la vida, faltando con ello al Quinto Mandamiento. Pero ¿cómo evitarlo si Jesús nos enseñó a morir por nuestros semejantes? ¿Cómo no hacerlo si la muerte y el martirio eran la ruta para gozar de la presencia eterna del Creador? El planteamiento fue complejo y en primer lugar se tenía que fijar la muerte voluntaria como una acción reprobable en defensa del número de personas que componía la naciente comunidad cristiana. Para ello, san Agustín crea un discurso donde retoma la figura de Judas Iscariote con la finalidad de presentarlo como la antítesis de Jesús,⁵⁹ que soportó el tormento infligido por los judíos y los soldados romanos hasta la crucifixión; en contraparte, Judas prefirió quitarse la vida. La importancia de esta construcción —que marcará el futuro de la muerte voluntaria— no radica en el suicidio como tal, sino en que Judas no tuvo la voluntad de arrepentirse.

Para poder interiorizar en este aspecto, san Agustín utiliza tres ejes dentro de su explicación principal. El primero es que en ninguno de los libros santos o canónicos Dios permite o manda a las personas darse muerte por propia mano; el segundo argumento apela al amor propio del individuo, y el tercero retoma el quinto mandamiento realizando una paráfrasis en función de su argumento: “lo que Dios prescribe respecto al hombre: dice ‘no matarás’, es decir, a otro hombre; luego ni a ti propio, porque el que se mata a sí no mata a otro que a un hombre”.⁶⁰

La reflexión de san Agustín se basa en los preceptos escritos en la Biblia, y como en ninguno de ellos existe una orden expresa de quitarse la vida, concluye que este acto no es permitido. En este caso el libre albedrío, para elegir el bien sobre el mal, es una decisión que únicamente compete al individuo, y en cuanto a la muerte voluntaria se refiere, determinaría la justicia del castigo.

⁵⁹ Brown, *op. cit.*, p. 55-56.

⁶⁰ San Agustín, *op. cit.*, cap. XX.

Por otra parte, si el hombre careciese del libre albedrío de la voluntad, ¿cómo podría darse aquel bien que sublima a la misma justicia, y que consiste en condenar los pecados y en premiar las buenas acciones? Porque no sería ni pecado ni obra buena lo que se hiciera sin voluntad libre. Y, por lo mismo, si el hombre no estuviera dotado de voluntad libre, sería injusto el castigo e injusto sería también el premio. Más por necesidad ha debido haber justicia, así en castigar como en premiar, porque este es uno de los bienes que proceden de Dios. Luego era preciso que Dios dotara al hombre de libre albedrío.⁶¹

Dicha libertad de elección es la que dispone la conducta del individuo y, por ende, el movimiento de la totalidad del plan divino y del devenir histórico, que se coronaría con la realización de la Ciudad de Dios, donde no habría cabida para aquellos que se quitan la vida voluntariamente. Por tal motivo una muerte de estas características tendría que ser castigada justamente, pero si careciera de intención, no ameritaría condena alguna. Las únicas personas faltas de esta voluntad son quienes han perdido la cordura: los locos y los dementes. Al parecer desde antes de la época de san Agustín se tenía por cierto que muchos de los suicidas estaban afectados en sus capacidades intelectuales, y por lo mismo no podían ser castigados por las leyes humanas ni divinas.

Cabe recordar que en esta época el cristianismo cohabitaba con otras costumbres sociales y religiosas del Imperio romano; es decir, en un mundo con valores distintos e incluso opuestos. Es probable que los contemporáneos del Obispo de Hipona argumentaran que la muerte voluntaria fuese una acción de “grandeza de ánimos”,⁶² pero san Agustín consideró que la interpretación era un error, ya que un individuo que no era capaz de soportar la adversidad y se mataba a sí mismo muestra más claramente su flaqueza, y el que goza realmente de la grandeza tiene la capacidad de resistir las penalidades de la vida y no huye de ellas.⁶³ Por tal motivo para san Agustín el suicidio no debe imitarse, sino

⁶¹ San Agustín, “El libre Albedrío” *Augustinus.it*. Disponible en http://www.augustinus.it/spagnolo/libero_arbitrio/libero_arbitrio_2.htm. Consultada el 7 de julio de 2017.

⁶² También conocida como magnanimidad. Es una virtud que tiene como característica el fortalecimiento del ánimo para alcanzar cualquier ideal.

⁶³ San Agustín, *La Ciudad de Dios*, cap. XXII.

condenarse, por ser un acto negativo. Dicha valoración ética y jurídica predominó en el discurso de la Iglesia católica hasta los albores del siglo XX.

Pero el discurso es aún más claro, y al parecer san Agustín gustaba del debate en cuanto a la muerte voluntaria se refiere. Al parecer en su tiempo la idea de la muerte voluntaria podía ser permitida en varios casos, pero sobre todo en aquellos donde los escenarios tienen como fondo las contiendas bélicas y la lucha por el poder, donde la persecución y la posterior victoria de uno de los bandos definieron la delgada línea entre la vida y la muerte. En cuanto a quitarse la vida para huir del enemigo, el razonamiento de san Agustín es muy claro:

No lo hicieron ni los patriarcas, ni los profetas, ni los apóstoles hicieron esto. El mismo Cristo Señor Nuestro, cuando aconsejó a sus discípulos que siempre que padeciesen persecución huyesen de una ciudad a otra, les pudo decir que se quitasen la vida para no venir a manos de sus perseguidores; y si el Redentor no mandó ni aconsejó que de este modo saliesen los apóstoles de esta vida miserable (a quienes muriendo, prometió tenerles preparadas las moradas eternas) [...] Es manifiesto que semejante atentado no es lícito a los que adoran a un Dios verdadero.⁶⁴

No obstante, cuando el individuo es capturado y hecho prisionero y el vencedor tiene la protestad de matar o mantener con vida al vencido, y permite a este último optar entre el cautiverio o librarse dándose la muerte, quienes adoran al Dios verdadero y aspiran al reino celestial deben guardarse de cometer este pecado, siempre que la Divina Providencia los sujete al imperio de sus enemigos.⁶⁵

Es probable, que en las acaloradas conversaciones que san Agustín sostenía con algunos hombres sabios de su tiempo, fuese cuestionado sobre las santas cristianas veneradas por la Iglesia que, en la época de las persecuciones, se daban la muerte para no caer en las manos del enemigo. En un intento por explicar esta situación, el obispo resuelve el cuestionamiento de la celebración de la memoria de estas mujeres al decir que no sabe si el Espíritu Santo persuadió a la Iglesia con testimonios fidedignos, o si en realidad eran guiadas por una revelación,

⁶⁴ *Ibidem*, cap. XXIII.

⁶⁵ *Ibidem*, cap. XXIV.

obedeciendo la voluntad divina. Lo cierto es que san Agustín está en contra del suicidio sin importar la causa:

Lo que decimos, lo que afirmamos, lo que en todas maneras aprobamos, es que ninguno debe darse la muerte de su propia voluntad, como con achaque de excusar las molestias temporales, porque puede caer en las eternas; ninguno debe hacerlo por pecados ajenos, porque por el mismo hecho no se haga reo de un pecado propio gravísimo y mayor que aquel a quien no tocaba el ajeno; ninguno por pecados pasados, porque para estos tenemos más necesidad de la vida, para enmendarlos con la penitencia, y ninguno por deseo de mejor vida que espera en muriendo, porque a los culpados en su muerte, después de muertos, no les aguarda mejor vida.⁶⁶

Aun cuando las reflexiones de san Agustín hacen del suicidio un acto reprobable y merecedor de castigo por ser contrario a la voluntad y enseñanza de Dios, en ningún momento estipula la pena. En su discurso tampoco indicó que fuera un pecado inspirado por el demonio, sino más bien, una práctica que responde a las creencias, la condición humana y al libre albedrío.

Acuerdos conciliares

En el ámbito eclesiástico, lo escrito por los teólogos y lo acordado por los obispos en los concilios quedaba establecido como norma, la cual tardaba en llegar o hacerse valer dentro de la cultura popular, ya que muchas veces era contraria a las tradiciones y costumbres de algunos pueblos y ciudades. Desde su origen, la Iglesia católica se caracterizó por establecer las normas sociales que deberían mejorar la convivencia de sus individuos en función del respeto a la familia, a la propiedad y a los preceptos divinos. Por tal motivo, dentro de los concilios se debatían las temáticas en función de los problemas que consideraban peligrosos para el tejido social enfrentados por los ministros de la Iglesia en su vida diaria.

Fueron los concilios los espacios donde se recogían los cánones contra la práctica suicida y los que permitían a las autoridades de la Iglesia Católica crear un discurso, desde el siglo IV hasta el XVI, que dio el paso de la tolerancia a la censura.

⁶⁶ *Ibidem.*

No existe registro en la Edad Media donde el discurso y las leyes contra el suicidio se hayan articulado en un sólo documento, sino que existieron de forma independiente y fueron consultados y citados de acuerdo con las circunstancias.

La primera vez que la muerte voluntaria fue tratada como un problema por parte de la Iglesia fue en el Primer Concilio de Cartago, convocado por Grato, obispo de esa ciudad entre los años 348 y 349. Como los principales objetivos eran contrarrestar la herejía de los donatistas circunceliones y regular el ministerio sacerdotal, se elaboraron 14 cánones destacando para efectos del presente estudio el canon II, según el cual

No se profane la dignidad de los mártires, venerando como tales a los que a sí mismos se precipiten, o se maten de otra suerte por una especie de locura, a los cuales la Iglesia solo por compasión permite que se dé sepultura.⁶⁷

El objetivo de este canon era erradicar la práctica de los circunceliones de honrar a sus suicidas, a quienes consideraban mártires y les ofrecían ceremonias en las que participaba un nutrido número de gente. Las prácticas suicidas de esta secta fueron toleradas por sus propios obispos debido a que eran el brazo armado del donatismo.

En el Segundo Concilio, celebrado en la ciudad francesa de Arlés (452), es donde los obispos establecieron por primera vez una relación directa entre la muerte voluntaria y el Diablo. En su canon LIII se señala:

Si algún criado de cualquier condición o género, para exacerbar el rigor del dueño, se hubiese golpeado [hasta morir] tomado de un diabólico furor, él mismo será culpable de su sangre y el reproche de un delito ajeno no caerá sobre el dueño.⁶⁸

⁶⁷ Félix Amat de Palou y Pont, *Tratado de la Iglesia de Jesucristo, ó, Historia eclesiástica*, 2ª. ed., t. 6, Madrid, Imprenta de don Benito García, 1806, p. 390.

⁶⁸ La traducción del italiano es mía. "Se qualche famiglia di qualsiasi condizione o genere, quasi per esacerbare il rigore del padrone, si fosse colpito preso da un diabolico furore, egli stesso sarà colpevole del suo sangue e il rimprovero di un delitto altrui non cadrà sul padrone". En Arrigo Manfredini, "Il Suicidio età intermedia note di lettura", Ferrara, Università degli Studi di Ferrara, 2013, p. 21. Disponible en <http://www.unife.it/giurisprudenza/giurisprudenza/studiare/diritto-romano/materiale-didattico/ii-2013-suicidio-eta-intermedia-note-di-lettura.doc/view>. Consultado el 8 de abril de 2016.

El canon, más que prohibir el suicidio por ser inspirado por el Diablo, es un descargo de conciencia del grupo dominante que los deslinda de cualquier responsabilidad moral y civil de la muerte que pudieran buscar sus siervos, sin tomar en consideración las difíciles condiciones de vida que podrían haber motivado el deseo de desprenderse de su vida. En este sentido considero que es importante el estudio del contexto en el cual los cánones se escribieron. Su omisión puede suscitar una interpretación errónea de un fenómeno que guarda una relación directa con el tiempo histórico y cultural en el cual fue practicado.

En el Concilio de Orleans, celebrado en el año 533, se determinó en el canon XV recibir las oblaciones de los que fueron muertos al tiempo de cometer un crimen, pero no de los que se matan a sí mismos.⁶⁹ Llama la atención que la medida inspirada posiblemente en el ámbito criminal tenga por objetivo evitar el suicidio en las cárceles. Para ello los teólogos se valieron de las ofrendas que funcionan como presentes de mediación entre los familiares del suicida y Dios. Cabe recordar que dentro de la tradición judeocristiana la ofrenda es un medio de interacción con el ser divino, quien, halagado con el obsequio, puede otorgar el perdón y expiar el alma de un pecador. Es precisamente en este canon donde se empieza a construir la exclusión del suicida de la vida eterna, ya que si no pudo arrepentirse antes de morir, tampoco la familia podría interceder por la salvación de su espíritu, quedando así condenado irremediablemente a las sombras.

El primer Concilio de Braga, celebrado en 563, cuyo principal objetivo era anatematizar los errores de los priscilianistas,⁷⁰ estipula en su canon XVI:

no se haga conmemoración en el ofertorio de aquellos que se dieron muerte a sí mismos violentamente, ni de los que a causa de sus crímenes han sido condenados.

También se estableció que aquellos que se dan muerte violenta a sí mismos, sea con arma blanca, sea con veneno, sea precipitándose, sea ahorcándose

⁶⁹ *Ibidem*, p. 18.

⁷⁰ Movimiento herético que se desarrolló en el norte de Hispania desde finales del siglo IV. Debe su nombre a Prisciliano, el obispo de Ávila, que redactó una doctrina novedosa al margen del catolicismo y que se rodeó de un nutrido grupo de seguidores. Se caracterizó por un retorno al cristianismo de Jesús y sus apóstoles, un ascetismo contrario a la opulencia de la jerarquía católica, el nombramiento de doctores al margen de la Iglesia, y la participación de las mujeres en las reuniones. Su objetivo era la reforma del clero a través del celibato y la pobreza.

o de cualquier otro modo, no se haga ninguna conmemoración en la ofrenda por ellos, ni sus cadáveres serán llevados al sepulcro con salmos, pues muchos los han practicado así por ignorancia. Lo mismo se ordena acerca de aquellos que son castigados por sus crímenes.⁷¹

El objetivo de este canon era promover el desamparo social del alma del suicida, donde la expresión pública por la salvación quedaba prohibida en el oficio litúrgico de la misa. El canon no prohibía a los fieles que sepultasen el cadáver en tierra consagrada, ni que sus familiares rogasen a Dios de forma privada por sus almas. El hecho de no poder ofrecer salmos, ni tampoco ser nombrados cuando se realizaban las ofrendas de la hostia y el vino del cáliz, era considerado una forma de exclusión dentro de las ceremonias del catolicismo, pues la intercesión de sus familiares y amigos para el perdón de su alma y de sus pecados era imposible, condenándolo a ser olvidado de la gracia eterna de Dios. Aun cuando no existe una relación directa entre el priscilianismo y el suicidio, es interesante observar que es un factor que se encuentra presente.

Por su parte, el Concilio de Auxerre (578) —también llamado Concilio Autisiodorensis— indica en su canon XVII:

El que voluntariamente se ha ahogado, colgado o precipitado de un árbol, o golpeado con un hierro, o de alguna otra manera ha dado una muerte voluntaria, de estos no se reciba ofrenda.⁷²

La importancia del Concilio de Auxerre radicó principalmente en que le dio peso a la voluntad de quitarse la vida, lo que propició un vuelco en cuanto al entendimiento del individuo se refiere, ya que lo hizo una acción consciente y deliberada que dista en su motivación de aquellas muertes causadas por la locura. En este sentido la voluntariedad del acto hace culpable al sujeto y la falta de razón lo exime de todo pecado.

⁷¹ José Vives (ed.), *Concilios visigóticos e hispano romanos*, Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Enrique Florez, 1963, p. 74.

⁷² “Chiunque volontariamente si sia annegato, impiccato o precipitato da un albero, o colpito con un ferro, o in qualche altro modo si sia dato una morte volontaria, di questi non sia ricevuta l’oblazione. Quien traduce del latín ‘*Quicumque se propria voluntate in aquam iactaverit, aut collum ligaverit, aut de arbore praecipitaverit, aut ferro percusserit, aut qualibet occasione voluntariae se morti tradiderit, istorum oblatio non recipiatur*’”. Arrigo Manfredini, *op. cit.*, p. 18.

Para Barbagli fue dicho canon el que repercutió por primera vez en las leyes civiles de los gobernantes temporales, siendo ejemplo de ello la *Capitularia* de Carlomagno y los reyes carolingios,⁷³ quienes lo utilizaron como herramienta política de conquista para terminar con costumbres paganas de los pueblos germanos y sajones, y lograr con ello una rápida conversión al cristianismo, que al haber sido impuesto, enfrentaba una lenta asimilación dentro de su cultura. Para los monarcas franceses posiblemente era muy importante erradicar la práctica suicida de los sajones para asegurar la mano de obra, el cobro de tributos y la salvación del alma de sus nuevos súbditos. La tipificación de la muerte voluntaria como delito dentro de las normas civiles posiblemente respondió por lo tanto a un conjunto de motivos económicos, políticos, sociales, y religiosos.

Siguiendo la misma línea, pero ahora con respecto a la sociedad visigoda, el Concilio de Toledo, del año 693, estableció en su canon IV:

Sin duda alguna debe promulgarse una norma de los obispos, a fin de que poden con las austerísimas tijeras de la penitencia, los vicios inusitados, y corten por todos los medios con nuevas y rígidas normas, la úlcera que habiendo aparecido de repente en los miembros unidos, los corrompe y contagia. Porque que se ha introducido la grabe costumbre de la desesperación de algunos hombres, que cuando son castigados con cualquier pena por alguna negligencia, o encarcelados para satisfacer con la penitencia, y purgar así su crimen, de tal modo les ataca la tentación de la desesperación, que prefieren ahorcarse quitarse la vida con arma blanca u otros medios mortíferos, y si no es por algún cambio de circunstancias, el diablo ejecuta en ellos su propósito. Por lo tanto, deseando poner término a estos pésimos consejos y aplicar un conveniente remedio a tal enfermedad, decreta la secretísima reunión de nuestra asamblea, que aquel que cayere en tales trampas, si por casualidad escapare a la muerte, será alejado por todos los medios de la comunidad de católicos, y del Cuerpo y Sangre de Cristo durante dos meses, porque conviene que por las penas de la penitencia se vuelva a la primitiva esperanza y salvación, el que intentó entregar su alma al diablo por medio de la desesperación.⁷⁴

Dicho canon establece nuevamente la relación con la desesperación propia de espacios carcelarios, donde los individuos se quitan la vida en lugar de purgar las penas y tomar la penitencia. En este aspecto, desesperación y suicidio son cosas

⁷³ Marzio Barbagli, *Farewell to the World: A History of Suicide*, Cambridge, Polity Press, 2015, p. 45.

⁷⁴ Vives, *op. cit.*, p. 501.

distintas, y en ningún momento son considerados el mismo comportamiento, sino que uno lleva al otro. La importancia de la propuesta del rey visigodo Egica (687-702), sucesor de Ervigio en el trono de Hispania, radicó en que se castigó por primera vez la figura del “intento” suicida y se estableció su respectiva pena, que consistió en la separación de la vida religiosa con la comunidad de manera temporal. El castigo tenía una función correctiva y servía como precedente de su futuro ostracismo eterno si persistía en la idea o si, finalmente, consumaba el autoatentado. La esperanza en la salvación es el resorte de la vida, es la razón por la que los hombres no deben matarse. La figura del Diablo toma relevancia, incluso antes de la Baja Edad Media, en este canon. Aparece como el inspirador de la muerte a través de la desesperación y será él quien al final tome en sus manos el alma del desdichado. Es por ello que quien se salva de la muerte por propia voluntad tiene una segunda oportunidad de congraciarse ante los ojos de la comunidad y ante la gracia de Dios, quien intercede para salvar el alma de las infernales llamas.

Lo expuesto hasta aquí nos lleva a la futura configuración de la interpretación del derecho canónico, que unificará los criterios de experiencias individuales elaboradas en contextos y momentos históricos distintos. Para las interpretaciones elaboradas por la Iglesia de la Baja Edad Media el suicidio fue un pecado, un crimen o simplemente el desenlace final de la locura.

Pero ¿cómo se sancionaba en su conjunto a la muerte voluntaria y qué penas se le imponían? Como se puede observar, el derecho canónico castigó al suicida con la privación de la sepultura, la prohibición de la recepción de ofrendas familiares y las honras fúnebres después de su entierro. Aun cuando estos castigos no fueron exclusivos de los suicidas, son un rasgo característico de casi todas las causas contra los suicidas, en especial de aquellos que murieron sin muestras de arrepentimiento.

Santo Tomás de Aquino

Sin lugar a duda uno de los teólogos más importantes del cristianismo fue santo Tomás de Aquino, quien en la *Suma Teológica*⁷⁵ apuntala todo el sistema de conceptos, dogmas y valores que sustentan la Iglesia católica de la Alta Edad Media. Su influencia, ciertamente, perdura hasta nuestros días. La erudición de su obra está fundamentada filosóficamente en Aristóteles y teológicamente en san Agustín, dando como resultado una interpretación original que permite al fraile dominico crear uno de los tratados más importantes de la Iglesia católica.

Al parecer la muerte voluntaria como tema de discusión estuvo presente en los debates de teólogos y juristas de los siglos XII y XIII, ya que tanto santo Tomás con la *Suma* (escrita entre 1265 y 1274) como Alfonso el Sabio en las *Partidas* (escrita entre 1256-1265) muestran una preocupación sobre dicho fenómeno social, el primero desde el punto de vista religioso y el segundo desde el ámbito civil.

El pensamiento tomista acerca del suicidio se encuentra en la sección segunda de la parte segunda, cuestión 64, de la *Suma*, que trata sobre el homicidio. En el artículo quinto se preguntó si es lícito a alguien suicidarse, y aunque concluye que no por definición, expone desde su punto de vista, cinco objeciones que lo podrían permitir: 1) el homicidio es pecado en cuanto es contrario a la justicia, pero nadie que se mate hace injusticia de sí mismo, por lo tanto no es pecado; 2) es lícito matar malhechores a quien tiene pública potestad, pero si este es malhechor, luego le está permitido matarse; 3) Es lícito que uno se exponga a un mal menor para evitar un mal mayor, por lo tanto, darse la muerte a sí mismo evitaría un mal mayor como una vida miserable o la torpeza de un pecado; 4) para algunos hombres santos como Sansón; 5) cuando se prefiera morir noblemente y con valor, ya que nada que se haga por estos motivos es ilícito.⁷⁶

⁷⁵ Para citar la *Suma teológica* se acostumbra indicar la obra por la sigla "St", a continuación, se expresa la sigla de la parte citada, seguida de las cifras arábigas que expresan la cuestión y los artículos de referencia. Las siglas y cifras se separan por una coma y la cita se cierra con punto y coma o punto final. Cfr. Sergio Ortega "El discurso teológico de Santo Tomás de Aquino sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales", en Seminario de Historia de las Mentalidades, *El placer de pecar y el afán de normar*, México, Joaquín Mortiz, Instituto Nacional de Antropología e Historia: Dirección de Estudios Históricos, 1987, p. 69

⁷⁶ St. 3, 64, 5.

Por el contrario, santo Tomás —conjugando los principios de la filosofía agustiniana y aristotélica— expone las tres razones fundamentales en contra del suicidio, tratando de crear un argumento contundente desde el punto de vista social y religioso:

Primera, porque todo ser se ama naturalmente a sí mismo, y a esto se debe el que todo ser se conserve naturalmente en la existencia y resistencia, cuanto sea capaz, a lo que podría destruirle, por tal motivo, el que alguien se de muerte va contra la inclinación natural y contra la caridad por la que uno debe de amarse a sí mismo; de ahí que el suicidarse sea siempre pecado mortal por ir contra la ley natural y la caridad [...] Segunda, porque cada parte, en cuanto a tal, pertenece; y un hombre cualquiera es parte de una comunidad, y, por tanto, todo lo que él es pertenece a la sociedad. Por eso el que se suicida hace injuria a su comunidad [...] Tercera, porque la vida es un don divino dado al hombre y sujeto a su divina potestad, que da la muerte y da la vida. Y por tanto, el que se priva a sí mismo de la vida peca contra Dios [...] pues solo a Dios pertenece el juicio de la muerte y la vida.⁷⁷

El discurso de santo Tomás pone de manifiesto la necesidad de establecer tres principios: uno natural, otro social y el tercero espiritual. El individuo estaría atado a la vida por estos tres ejes sin poder desprenderse de la vida por su propia voluntad, ya que el suicidio es un atentado contra la caridad de la propia persona. Es un crimen porque es contrario a la justicia social y es un pecado porque, aun cuando todo lo que se dispone en vida es parte del libre albedrío, lo que se refiere al tránsito de esta vida a otra más feliz no está sujeto al libre arbitrio del hombre sino a la potestad divina. Así pues, el suicidio es un acto egoísta e individual que se aleja del principio cristiano del amor por el prójimo y, en consecuencia, del amor a uno mismo.

En este aspecto santo Tomás desestima que la vida sea únicamente propiedad del individuo y señala que:

Puede considerarse un hombre en cuanto es algo de la ciudad, es decir, como parte suya integrante o en cuanto es algo de Dios, esto es, su criatura e imagen; y así, el que se suicida no comete una injuria a sí mismo, sino a la ciudad y a Dios. Por eso es castigado tanto según la ley divina como según la ley de los hombres.⁷⁸

⁷⁷ *Ibidem.*

⁷⁸ *Ibidem.*

Será bajo el influjo del pensamiento tomista que se afinarán los argumentos que tanto las autoridades civiles como religiosas utilizarán en sus respectivos fueros para tipificar el suicidio de manera que no exista ningún tipo de resquicio en la justicia y se le apliquen los castigos correspondientes, sin contar aquellos que las costumbres de los pueblos reserven para dichos casos. En relación con lo anterior santo Tomás brinda los elementos fundamentales para hacer del suicida un enemigo público que debe ser castigado por constituir una ofensa a Dios. El castigo es un ejemplo para el resto de la comunidad. El suicida se convierte en un ser excluido por propia voluntad, que será castigado por Dios privándolo de su gracia, y por los ciudadanos privándolo del honor de la sepultura.⁷⁹

Concilio de Trento: modernidad

A lo largo del tiempo el discurso de la Iglesia contra el suicidio se fue atenuando debido a que los teólogos se enfrentaron a nuevos problemas como lo fueron la herejía y el protestantismo. Esto quedó manifiesto en el Concilio de Trento donde la “desesperación” como pecado, fue suprimido del texto final.⁸⁰ Aun cuando la desesperación ya no ocupó de forma tácita la reflexión de los teólogos de Trento, continuó su prohibición bajo el Quinto Mandamiento y el castigo de negar la sepultura permaneció regulada por el Derecho canónico en todos sus aspectos.⁸¹ Esta situación condujo a que los juicios contra los suicidas acaecidos después de la publicación de los acuerdos tridentinos quedaran, conforme con la tradición, en manos de los obispos en las ciudades más importantes de la Nueva España y de los párrocos en los pueblos. En este aspecto los representantes de la Iglesia

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ El Concilio priorizó la represión de un problema que consideró urgente erradicar en su momento la “detestable costumbre de los desafíos” que consideraba introducida por artificio del demonio para lograr a un mismo tiempo la muerte sangrienta de los cuerpos y la perdición de las almas. Para ellos reservó su castigo más ejemplar: la excomunión, confiscación de bienes, infamia ser castigados como homicidas y si muriesen la privación perpetuamente de sepultura eclesiástica. Ver Concilio de Trento. *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, trad. al castellano por Ignacio López de Ayala, Barcelona, Imprenta de Ramón Martín Indar, 1847, p. 384-385.

⁸¹ Pedro Marqués de Armas, “Exclusiones post mortem. Esclavitud, suicidio y derecho de sepultura”, *Dirāsāt Hispānicas. Revista Tunecina de Estudios Hispánicos*, no. 2, jun. 2015, p. 49-63.

continuaron valorando el estado mental del suicida como un elemento esencial para determinar si un cuerpo era sepultado o no.

Posiblemente uno de los elementos más importantes que aportó el Concilio para contener el suicidio, y cualquier otro tipo de muerte violenta, fue el impulso del sacramento de la extremaunción promovida como un fortificante en las postrimerías de la vida y un socorro en la transición a la muerte para evitar que el enemigo se apoderara de su alma

[El diablo] a caza de ocasiones en todo el tiempo de la vida para devorar del modo que le sea posible nuestras almas; en ningún otro tiempo, por cierto, hay en que aplique con mayor vehemencia toda la fuerza de sus astucias para perdernos enteramente, y si pudiera, para hacernos desesperar de la divina.⁸²

El Concilio promovió entre los fieles católicos la necesidad de sacramentarse antes de morir para obtener el perdón de los pecados donde la unción fungió como protector del cuerpo, y del alma garantizando el acceso al purgatorio. Cabe recordar, que aun cuando la extremaunción se convierte en un precepto obligatorio, el arrepentimiento sigue siendo la principal vía de la salvación de los pecadores, así estos se hayan suicidado.

En el caso de la Iglesia novohispana la muerte voluntaria tampoco fue un problema de gran importancia, ya que ni el Primer Concilio Provincial Mexicano celebrado en 1555, ni el segundo de 1565 donde se aceptaban las disposiciones tridentinas, existen artículos encaminados a erradicar esta práctica. Los problemas que preocupaban a la alta jerarquía católica eran aquellos que tenían que ver con la evangelización, especialmente aquellas que cuidaban del buen comportamiento de los ministros en las comunidades indígenas, la conservación de las santas costumbres, y la extirpación de los vicios y pecados.⁸³

⁸² *Concilio de Trento, op cit.*, p. 153-154.

⁸³ Pilar Martínez López-Cano (coord.), *Segundo Concilio* en *Concilios provinciales mexicanos: época colonial*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 12.

1.4 Consideraciones al primer capítulo

Como podemos observar en este capítulo la construcción de la sanción de la muerte voluntaria no se encuentra en ninguno de los pasajes bíblicos. La valoración del suicidio como una conducta negativa se construyó al paso de los siglos a partir de reflexiones filosóficas desde la época de Aristóteles. Con la llegada del cristianismo la muerte voluntaria y su valoración negativa, fue personificada por Judas Iscariote. Para el tema que aquí nos ocupa la representación del mal en Judas y el bien en Cristo llevaron a crear dos modelos de conducta ante la muerte que la ideología cristiana estableció en la sociedad occidental. Por un lado, Cristo quien con resignación aceptó la voluntad de su padre de morir en la cruz y por el otro Judas quien traicionó al Mesías, y se quitó la vida por su propia mano.

El sacrificio de Jesús, se convirtió en un acto de amor que colocó la esperanza en un mundo venidero donde la fe en Dios garantizaría la resurrección. La falta de un discurso que estableciera los lineamientos para poder acceder al paraíso prometido llevó a los primeros cristianos a realizar una libre interpretación del sacrificio del Mesías donde la muerte jugó un papel preponderante debido a que fue concebida como el medio para llegar ante Dios. Desde esta perspectiva la muerte fue sufrida estoicamente en forma de martirio la cual fue reservada para los integrantes de las familias romanas y griegas o buscada deliberadamente por sectas marginales que abrazaron fervientemente la nueva religión. En un mundo donde la desigualdad social y las dificultades de la vida diaria eran ineludibles, sin lugar a dudas, una promesa de vida eterna después de la muerte se convirtió en un poderoso argumento para engrosar las filas del cristianismo primitivo. Fue el entusiasmo de los grupos más vulnerables que vieron en el suicidio un atajo para no esperar a que la muerte natural los llevase al paraíso prometido. Esta interpretación llevó a los circunceliones a “desesperarse” y no en el sentido de perder la esperanza, sino a perder la paciencia y a buscar la muerte por todos los medios para llegar al paraíso.

Esta situación fue observada por san Agustín, como una práctica que pondría en peligro el naciente sistema de valores del cristianismo, razón por la cual esgrimió

argumentos desde la filosofía y la teología para erradicar una conducta contraria al quinto mandamiento. El hecho de que el obispo de Hipona se ocupara de la muerte voluntaria dentro de los primeros capítulos de *La ciudad de Dios*, no es fortuito, sino por el contrario, tenía la intención de sentar las bases de la interpretación del sacrificio de Jesús de acuerdo a la ortodoxia y la visión más conservadora de la sociedad de su tiempo, garantizando con ello la hegemonía del correcto funcionamiento de la ciudad de Dios. Por tal motivo la posibilidad de poder elegir la muerte era en sí misma un acto de libertad mal encausada que no se podía soslayar ya que ponía en juego la estabilidad social que tanto preocupó a san Agustín.

El hecho que la muerte voluntaria fuera tratada por san Agustín y santo Tomás de Aquino en dos épocas distintas es reflejo de que la muerte voluntaria fue una práctica constante en la Edad Media en los ámbitos de la vida cotidiana europea, en muchos casos, ligada a las sectas cristianas o los pueblos barbaros cristianización. Por tal motivo la Iglesia se dio a la tarea de erradicar dicha práctica a través de los acuerdos conciliares que fueron afinando un discurso a lo largo de los siglos que repercutió en las legislaciones europeas y que se aplicaron en mayor o menor medida en la Nueva España.

Capítulo 2

Aspectos jurídicos de la muerte voluntaria castellana

2.1 Derecho canónico

La configuración de la normatividad al interior de la Iglesia católica fue desde sus orígenes inspirada por el derecho romano y otros textos de carácter religioso, teológico, filosófico, como la Biblia, los textos de los Padres de la Iglesia, así como los documentos emanados en sínodos y concilios, que dotaron al derecho canónico de una originalidad y una dinámica propia en función de las necesidades de las autoridades religiosas. Aun cuando el derecho eclesiástico o canónico, parezca haber sido concebido como un texto único y homogéneo, en realidad fueron varias las compilaciones de normas hechas en distintos momentos de la configuración de la Iglesia Católica medieval, de tal forma que seis colecciones de documentos de orden jurídico llegaron a funcionar simultáneamente sin contradecir el dogma católico, según se requirieran sus contenidos para la reglamentación de la Iglesia y de sus fieles. Es así que encontramos que el derecho canónico en Europa, así como en los reinos de la península ibérica, se fue estructurando a partir de una sucesión de recopilaciones que se elaboraron a partir del siglo XII, entre las cuales están el *Decreto de Graciano* (1140-1142), *Las decretales de Gregorio IX* (1234), *El Libro Sexto de las Decretales* (1298), *Las Clementinas* (1314), *Las Extravagantes de Juan XXII* (1317), *Las Extravagantes Comunes* (1503) y *El Concilio Tridentino* (1563).⁸⁴

En dichas colecciones se muestra el proceso histórico en el que la muerte voluntaria y otras prácticas pasan gradualmente del consentimiento a la censura en contextos específicos, creando un instrumento jurídico que recogerá un cuerpo de reflexiones en torno a los delitos y castigos que los pecadores tenían que conocer para evitar cometerlos.

⁸⁴ Beatriz Bernal Gómez, *Historia del derecho*, México, Nostra, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2010, p. 127-129.

En el caso de los juristas del medievo, fueron construyendo el discurso de censura contra el suicidio de acuerdo con la interpretación agustiniana del quinto mandamiento que lo equiparó con el homicidio; además tomaron elementos y razonamientos desde el ámbito filosófico y del derecho para apuntalar una serie de ley que se enfocaron principalmente, al menos en Castilla, en el patrimonio del difunto.

2.2 *Las Siete Partidas*

Y en la setena partida de todas las acusaciones y los males y las enemigas que los hombres hacen de muchas maneras y de las penas y de los escarmientos que merecen por razón de ellos.

Cuando en el mundo se habla de la piedra angular del sistema jurídico castellano, es indispensable hablar de *Las Siete Partidas* de Alfonso el Sabio (1265), documento por excelencia que reunió en un solo *corpus* las leyes más importantes del derecho romano y elementos jurídicos de la tradición visigoda. *Las Siete Partidas* rigieron la normatividad legal de Castilla y sus territorios de ultramar desde la Baja Edad Media y mantuvieron su influencia en las recopilaciones posteriores.

Al parecer *Las Siete Partidas* son el primer antecedente de la reglamentación de la desesperación como parte de la muerte voluntaria en el ámbito civil y criminal en los reinos de la península ibérica, ya que las primeras leyes —como el *Liber Iudiciorum* visigodo escrito en latín (654), su traducción al castellano conocido como *Fuero Juzgo* (1241),⁸⁵ *Fuero Viejo de Castilla* (1248)— escasamente contenían prohibición alguna al respecto, ni siquiera en corpus jurídicos posteriores como las *Ordenamiento de Alcalá* (1348) donde cobran vigencia legal *Las Siete Partidas*. La sanción de la muerte voluntaria se reanuda en la recopilación de las *Ordenanzas*

⁸⁵ En su título quinto, el *Fuero Juzgo* habla sobre la muerte de los hombres, discierne distintos tipos de homicidio —inclusive al interior de la familia—, pero en ninguna parte habla sobre el suicidio. Véase Alfonso Díaz de Montalvo (comp.) *Los códigos españoles, concordados y anotados*, Madrid, Imp. de la publicidad, a cargo de M. Rivadeneyra. vol. 1, p. 154-167.

Reales (1484), y finalmente en la *Novísima Recopilación de las Leyes de España* (1805).⁸⁶

Las Siete Partidas son un ejemplo del derecho medieval clásico europeo en cuanto

contemplaba la existencia de delitos cuya pena no se extinguía con la muerte del condenado así como una variedad de penas (en el cuerpo, el haber y la fama) cuya aplicación prescindía del hecho de que el autor estuviera vivo; se podían ejercer en efecto tanto sobre los bienes y la condición social de la familia como sobre el propio cadáver.⁸⁷

El castigo al suicida fue una herencia del Derecho Romano que comprendió estrictamente el ámbito civil, que en Europa se articuló, para la impartición de justicia, al Derecho Canónico. En este sentido, la muerte voluntaria toma relevancia en la séptima partida del Código Alfonsino, donde se regula su ejecución siempre de la mano de las leyes contra los homicidas que es el paralelo civil del quinto mandamiento de la iglesia “no matarás”. Por tal motivo, la reglamentación del suicidio en los códigos civiles surge como complemento de las leyes eclesiásticas. Así, la muerte voluntaria, ligada al pecado de la desesperación, fue considerada un delito en dos jurisdicciones distintas pero que trabajaron de forma conjunta para ejecutar el cumplimiento de la ley.

El desesperado se relacionó en la séptima partida con otros dos tipos de transgresores sociales: el asesino y el apóstata. Según Morín, esta agrupación no fue fortuita, ya que todos resultaban traidores contra la autoridad divina, contra la autoridad real y contra la sociedad:

los apóstatas, cuya relación con la traición es palpable tanto en términos religiosos como político-militares. Asimismo, los asesinos son calificados como traidores en virtud de las modalidades propias de su accionar y también en relación con la traición regia por cuanto constituyen un peligro [...] y los suicidas, por último, también se vinculan con la traición por cometer contra sí mismos un homicidio proditorio y por formar parte del mundo de la descreencia que conlleva una traición a Dios y una violación del pacto que hace a la comunidad.⁸⁸

⁸⁶ Alejandro Morín, “Suicidas, apostatas y asesinos. La desesperación en la séptima partida de Alfonso el Sabio”, en *Hispania*, LXI/1, núm. 207, 2001, p. 194.

⁸⁷ *Ibidem*, p.180.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 219.

A pesar de lo que podría pensarse sobre el rigor de las leyes existentes en la Edad Media, las *Partidas* fueron sumamente benévolas en cuanto al castigo del suicidio se refiere en comparación con las del resto de Europa, debido a que su redacción permitía que fueran interpretadas por los involucrados en el proceso (autoridades civiles, fiscal, abogados y familiares) de manera que el castigo de los inculcados, en la mayoría de los casos, tenía que ver directamente con otros delitos relacionados que finalmente determinaban la gravedad del crimen. En este sentido, como veremos a continuación, la muerte voluntaria era una agravante en procesos criminales más complejos. Es decir, se condenaba al individuo no sólo por el suicidio, sino por otros crímenes que previamente abrieron el expediente del proceso. En muy pocos casos, como sucedió desde el siglo XIII hasta el XVIII, se juzgó y castigó únicamente por el hecho de haberse privado de la vida. Cabe señalar que esto no es exclusivo del suicidio, sino que los juristas redactores de las *Partidas* consideraron las variantes y particularidades de cada caso incluso la participación del individuo en otros delitos que al final del día fueron considerados en la sentencia.

Para sostener dicha interpretación es importante saber que el código funciona como una unidad donde la tipificación de los delitos se estableció de acuerdo con su gravedad, y también es necesario saber que la séptima partida tiene por objetivo hablar de las “acusaciones y maleficios que los hombres hacen y la pena que merecen por ende”. Con la finalidad de regular las conductas humanas, la séptima partida aparece como el espacio idóneo para insertar dos títulos que contienen leyes referentes a los que “se matan a sí mismos”, que es el título primero, ley veinticuatro, y el título veintisiete en sus dos primeras leyes.

Con el objetivo de poder entender la punición del suicidio hay que contextualizar las *Partidas*, y otros códigos vigentes en la Edad Media donde la muerte del culpable no terminaba con los procesos judiciales, por el contrario, se continuaron las causas hasta sentenciar a personas ausentes o muertas con la finalidad de evitar la impunidad de los delitos del infractor. Esto queda claro en la octava ley de la séptima partida al señalar que la razón por la que se puede acusar a una persona después de muerta era que “Ellos son enfamados de tan guisados males que fizieron, e pues que en los cuerpos non les pudieron dar pena porende,

que la den en los sus bienes”.⁸⁹ Bajo este aspecto el castigo contra el suicida está determinado a la par de los otros reos que murieron sin ser castigados en vida y por tal motivo la confiscación patrimonial resulta ser la única acción penal que el rey puede ejercer sobre el individuo.

¿Cuáles son entonces las particularidades y excepciones de la muerte voluntaria en las *Partidas*?, la ley veinticuatro, título primero que lleva por nombre “Cómo debe el juzgador llevar el pleito de la acusación adelante si el acusado se mata a el mismo” se estipula que si un hombre desesperado, por un error o crimen grave, del cual fuese encontrado culpable, se intentara matar por temor a la pena o vergüenza, el sujeto debería morir y perder sus bienes. Si siguiendo el pleito por demanda o por respuesta se mató, entonces se debe tomar todo lo suyo para el rey. El mismo castigo aplicó si la falta fue de tal naturaleza que hubiera sido acusado después de muerto,⁹⁰ y se continuaba el proceso y de confirmarse la culpabilidad del difunto, se le confiscaron los bienes (sin poder heredarlos), y se imponía la pena de infamia.⁹¹ Si en el proceso se declaraba su inocencia o la falta era menor, aunque se matara, no se podían tomar sus bienes, sino que continuaban en manos de sus herederos. Lo mismo para quien se mató por locura, dolor, desgracia de enfermedad o por algún pesar.

Dentro de esta ley radican las razones por las que el suicidio en la Castilla medieval, y posteriormente en la monarquía hispánica y sus dominios, no tuvo la misma censura que en Inglaterra, Francia y Alemania. El castigo dependía directamente de si el suicida había cometido delitos previos que pudiesen agravar la condena, como la traición al rey, homicidio, robo o el daño a propiedad ajena. Aun cuando la desesperación y su relación con la muerte voluntaria fue tipificada como un delito en las partidas alfonsinas, podía ser objeto de reflexión de las autoridades y abogados, quienes incluso tenían la posibilidad de argumentar como atenuantes

⁸⁹ *Ibidem*, p. 263.

⁹⁰ En este sentido la séptima partida, título primero ley séptima es muy clara: sólo se podía juzgar después de muertos a aquellos individuos que sostuvieran un pleito por traición contra la persona del rey, contra la pro comunal de la tierra o por razón de herejía. Alfonso X, Rey de Castilla y de León, “Código de Las Siete Partidas”, *Los códigos españoles, concordados y anotados*, vol. 4, Madrid, Imprenta de La publicidad, a cargo de M. Rivadeneyra, 1848. p. 281.

⁹¹ *Ibidem*. p. 262.

las enfermedades mentales y los estados alterados de la conciencia para evitar la confiscación de bienes y los castigos espirituales.

Las Partidas son un ejemplo interesante ya que no sólo calificó al suicida como criminal, sino que también podía ser la víctima. Esta afirmación puede verificarse en la Séptima partida, título octavo, ley décima en la cual se abría proceso por homicidio al que facilite las armas con intención de herir o matar a otra persona. En el caso del suicidio, quien suministró el arma fue considerado coautor material del crimen y por lo tanto fue procesado como si él mismo lo hubiese matado.⁹² El castigo de este cómplice fue determinado por su calidad, ya que si era un noble solamente salía desterrado, pero si por el contrario, fuese un hombre vulgar, la condena sería la muerte.

El título veintisiete que lleva por nombre “De los desesperados que matan a sí mismos, o a otros por algo que les dan e de los bienes de ellos” señala que la desesperación es un pecado que “nunca perdona Dios”.⁹³ Sólo aquellos hombres que guarden esperanza tendrán la merced de Dios. Si, por el contrario, mueren desesperados, nunca podrán gozar de su presencia. En este sentido el título se divide en tres partes: la primera descriptiva, la segunda punitiva y el último referente a los asesinos y desesperados que matan a los hombres por algo que les dan.

En cuanto a la primera parte señala que el “desesperamiento” es cuando un hombre se desampara de los bienes de este mundo terrenal y del otro espiritual, aborreciendo su vida y deseando la muerte. En el texto se mencionan cinco formas en que una persona pueden perder la esperanza: 1) cuando un hombre ha cometido un grave error y, al ser acusado se mata con sus manos o bebiendo yerbas a causa de la vergüenza o el miedo al castigo; 2) cuando una persona se mata por una gran desgracia o el dolor de una enfermedad que le aqueja; 3) cuando se mata una persona por locura o por saña; 4) en el momento en que un hombre rico, honrado, poderoso pierde su herencia, la honra o su señorío y cae en desesperación

⁹² *Ibidem*, p. 326-327.

⁹³ *Ibidem*, p. 263.

poniéndose en peligro de muerte y matándose; 5) los asesinos u otros traidores que matan a los hombres por algo que les dan.⁹⁴

La segunda ley del título veintisiete lleva por nombre “Que pena mersecen auer los desesperados” y señala que los hombres se aborrecen a sí mismos cuando son acusados de una falta que han cometido; por tal motivo, se matan ellos mismos. Las penas son la confiscación de sus bienes para la cámara real. Esta sanción contra el suicida es la principal herencia del derecho romano al castellano, y que está inspirada en cuestiones de tipo jurídico y económico, ya que buscaba evitar el fraude por parte de quienes se quitaban la vida⁹⁵ afectando la propiedad de otros individuos de su comunidad. En el caso de Roma el Estado fungió como árbitro para restituir los bienes a la parte defraudada y en las *Partidas* la sanción se generalizó y se aplicó de acuerdo con la particularidad de cada caso.

Sólo existen dos casos donde las *Partidas* castigan directamente la muerte voluntaria, y son aquellas en las que el individuo es acusado de un crimen y el suicidio ocurre en el ámbito carcelario después de ser encontrado culpable. Para los juristas que redactaron las *Partidas*, el hecho de que un reo se matara en su prisión era señal manifiesta de su culpabilidad de acuerdo con los antecedentes fijados en las leyes romanas.⁹⁶

Por lo tanto, las partidas alfonsinas nos muestran que desde el orden jurídico real no existen más razones para castigar a un suicida que las que anteceden a su acto, sea esta la traición al rey, contra la propiedad comunal o algún acto de herejía. La pena es directamente contra los bienes y los herederos, en ningún momento contra el cuerpo del difunto.

La tipificación del suicidio en las *Ordenanzas* de 1484 fue directa y omitió en el ámbito civil el castigo del cuerpo.

⁹⁴ *Idem.*

⁹⁵ Desde el punto de vista de la filósofa, filóloga y doctora en Derecho Montserrat Nebrera, la confiscación de bienes por fines económicos fue el elemento más importante del derecho romano, ya que fuera de ello no existió un límite para el suicidio. Véase Montserrat Nebrera, “Del suicidio en Roma. Derecho, moral y filosofía aristocráticas”, en *Anuarios de filosofía del derecho VI*, 1989, p. 417-418.

⁹⁶ Morín, *op. cit.*, p. 185.

Todo omne o muger que se matare: pierda todos sus bienes que oviere e sean para la mi cámara... El que se matare a sí mesmo, pierda todos sus bienes, non teniendo herederos descendientes.⁹⁷

Así pues, fue la riqueza descriptiva de las *Partidas* la base para construir los argumentos de la defensa, ya que a través de los procesos contra los suicidas se planteaban razonamientos donde el honor, el estado mental, así como las creencias del acusado, eran expuestas tanto por los fiscales como por los abogados.

Al respecto no se sabe a ciencia cierta de qué manera las leyes impactaron en la sensibilización de la cultura popular castellana contra quienes se quitaban la vida. Lo que es un hecho es que las manifestaciones públicas en su contra no tuvieron una peculiaridad específica que las diferenciara de las suscitadas por otros infractores de las leyes, como algunos autores lo han interpretado. Ciertamente, para el caso castellano no se encuentra un caso “puro” en donde sea castigado un suicida, pues —como ya lo mencionamos— en su mayoría provienen de procesos judiciales donde los individuos eran acusados por otros delitos. Aun cuando la península ibérica no podría abstraerse de la cultura europea medieval, es importante señalar que no se pueden crear generalizaciones partiendo de casos particulares en otros reinos ni dar por hecho que existieron en los reinos hispanos. Por tal motivo, trataré de hacer un comparativo de mitos y verdades de las actitudes colectivas relacionadas con la muerte voluntaria.

2.3 Ordenanzas y leyes

Todo indica que Castilla y el futuro Imperio español pasaron de la Baja Edad Media a la Modernidad con una actitud tolerante hacia los suicidas, ya que desde *Las Siete Partidas* sólo se mantenía la confiscación de bienes como pena y ésta se ejecutaba siempre y cuando el suicida muriera sin descendencia y bajo proceso judicial. Las legislaciones posteriores como los *Ordenamientos de Alcalá* (1348), *Ordenanzas*

⁹⁷ Díaz de Montalvo (comp.), *op. cit.*, vol. 6, p. 525.

Reales de Castilla (1484), *Leyes de Toro* (1505), *Ordenanzas Carolinas*⁹⁸ (1532) y la *Nueva Recopilación de Leyes de Castilla* (1567),⁹⁹ en mi opinión, no hacen ninguna adición significativa.

La teoría del endurecimiento de la ley o de las actitudes colectivas se comprobaría sólo si los procesos penales contra el suicidio en la península hubieran aumentado, o si los casos aislados hubieran sido escandalosos, pero la información existente en los archivos demuestra todo lo contrario. Los pocos casos registrados desde la Edad Media al siglo XVIII indican que el acto suicida no fue un problema social alarmante.

Aun cuando se ha querido comparar con crímenes como el homicidio o el infanticidio, la muerte voluntaria se distingue en que el delito se comete contra uno mismo, no contra un tercero que demande justicia. En este punto radica su complejidad: no eran los familiares de la víctima quienes denunciaban el crimen, sino el Estado, la Iglesia o un individuo de la comunidad que pudiese sentirse agraviado o que pudiera sacar algún beneficio económico. El proceso era visible siempre y cuando el suicidio se cometiera de forma pública y escandalosa; o bien, si se trataba de un criminal —ya sea del fuero eclesiástico o militar— cuya muerte sucediera en un espacio carcelario.

En cuanto al castigo corporal, como pudimos observar en el apartado anterior, no son todos los que se dicen ni tampoco se aplican para todos aquellos que se suicidan en Castilla, sino específicamente para aquellos con antecedentes criminales inmediatos. Al respecto cabe recordar que *Las Siete Partidas* no establecían el arrastre como castigo contra el suicida, sino que era parte de las costumbres populares contra los ajusticiados por crímenes graves como asesinato, robo o traición, ya que las penas impartidas por los jueces tenían dos finalidades: la primera, recibir escarmiento, y la segunda, “porque todos los que le oyeren o vieren

⁹⁸ También conocida como *Constitutio Criminalis Carolina*. Expedidas por Carlos I de España y V de Alemania con la finalidad de unificar el sistema jurídico del imperio y poner fin a los códigos locales de los reinos. Aun cuando autores como Blanca Llanes lo relacionan con un endurecimiento contra el suicidio, lo cierto es que es tipificado como delito a la par del infanticidio y el homicidio, mantuvo los mismos principios existentes desde la legislación romana y preservadas en *Las Siete Partidas*, ya que sólo se ejecuta la pena de confiscación de bienes cuando el suicidio es cometido por un reo sometido a proceso penal, y se exime cuando hay indicios de que el individuo está bajo la *impatentia doloris* o *taedium vitae* (hastió de la vida).

⁹⁹ Llanes, "Suicidarse en el Madrid...", *op. cit.*, p. 337.

tomaran ejemplo e apercibimiento, para guardarse que no yerren".¹⁰⁰ El sistema de justicia español no contaba con un castigo específico para los suicidas, ya que sólo podía otorgar siete tipos de penas, cuatro mayores (Muerte o mutilación de miembro, trabajo forzado y de por vida en las minas y labores, destierro con confiscación de bienes y cárcel perpetua) y tres menores (destierro sin confiscación de bienes, infamia y pérdida de cargo público, y azotes con exhibición en la picota embarrado de miel).¹⁰¹

2.4 Las penas: Diferencias entre los reinos europeos

Durante la Edad Media la muerte voluntaria se manifestó de distintas formas, ya sea como costumbres heredadas por la cultura romana, otras veces como parte de las herejías de los donatistas y otras más como prácticas de los pueblos germanos. Dentro del catolicismo se trató de erradicar, y en el ámbito civil se permitió de acuerdo con la herencia del derecho romano. En este proceso el suicidio existió bajo la ambivalencia pecado-crímen en las esferas de los concilios ecuménicos celebrados por obispos y teólogos, pero tardó mucho tiempo en que su censura llegara a los pueblos y a las aldeas. Los pecados que preocupaban realmente a la Iglesia eran aquellos que se encontraban con mayor presencia dentro de la sociedad, como lo fueron la blasfemia, la fornicación, la herejía y los actos violentos donde se encontraba la muerte voluntaria, que —comparada con otro tipo de crímenes o pecados— era menos frecuente.

El castigo para cada uno de los crímenes tuvo penas bien definidas. En el caso del suicidio —como arriba lo mencionamos—, se centró, en lo que a la Iglesia se refiere, en no recibir ofrendas, perdiendo con ello la gracia divina y la privación del cuerpo de la sepultura. En la Edad Media castellana, los bienes eran confiscados siempre y cuando el suicida no fuera un enfermo mental y no tuviera en su historial otros crímenes contra la sociedad que ameritaran la pena de muerte.

¹⁰⁰ "Código de Las Siete Partidas", *Los códigos españoles, concordados y anotados*, séptima partida, título 31, p. 465.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 467-468.

Este tipo de leyes y actitudes pueden contrastar de forma radical con otras deshumanizadas que han construido discursos que no pueden ser verificados en los reinos de la península ibérica. Ejemplo de ello es el fragmento de la obra *Del otro lado del Jardín* de Carlos Framb, quien en el siglo XXI sintetizó lo que, desde su perspectiva y conocimientos, era el castigo del suicidio en la Edad Media:

El cuerpo del suicida fue sometido a las prácticas más atroces de degradación: era deshonorado, mutilado, empalado, privado de sepultura y de las manifestaciones exteriores de duelo, suspendido por los pies, arrastrado cara a tierra por las calles, colgado de una horca, quemado y arrojado al muladar, metido en un tonel, botado al río, abandonado en la vía pública o enterrado en una encrucijada del camino, con una estaca clavada al cadáver; también se pone una piedra sobre la cara de muerto, que como lo estaca, impediría que se alzara como fantasma para acosar a los vivos. En algunos lugares no se permitía sacar el cadáver por la puerta; había que bajarlo por la ventana con poleas, y luego se quemaba el marco. Los bienes del suicida eran confiscados en provecho del Estado, lo que sumía en la miseria y la angustia a sus familias; si eran nobles, perdían el título y eran declarados plebeyos, se destruían sus blasones, se talaban sus bosques y se demolían sus castillos.¹⁰²

Bajo esta óptica el lector puede creer erróneamente que el castigo vejatorio contra el cuerpo del suicida tiene su origen en la Alta Edad Media. Lo interesante del caso es que la información existente en los archivos, al menos para el caso castellano, revela que su práctica fue más reciente, justo en las postrimerías del medievo y en los albores de la Edad Moderna, como lo indica el sociólogo italiano Realino Marra, quien a través de sus investigaciones concluyó que el cuerpo del suicida empezó a ser castigado en la ciudad de Arras, Francia a principios del siglo XIV, y que fue vigente hasta la Revolución francesa.¹⁰³

Teniendo como marco temporal lo mencionado, retomo la cita de Framb para advertir al lector que debe ser considerada con cautela, debido a que puede inducir a una interpretación incorrecta de las actitudes colectivas ante el suicidio al menos para el caso de España. Ciertamente, algunos análisis establecen generalizaciones

¹⁰² Carlos Framb, *Del otro lado del jardín*, Bogotá, Aguilar, 2015, p. 166.

¹⁰³ Realino Marra, "La repressione legale del suicidio. Analisi e sviluppo della ricostruzione durkheimiana", en Blanca Llanes, "El castigo público como espectáculo punitivo: ritual y control social en el Madrid de los Austrias." en María José Pérez Álvarez, Laureano M. Rubio Pérez (eds.) *Campo y campesinos en la España Moderna. Culturas políticas en el mundo hispano*. León, Fundación Española de Historia, 2012, p. 1965.

partiendo de casos particulares sin discernir que cada caso proviene de costumbres y contextos muy distintos. Muchas veces los suicidas eran reos de la autoridad civil, herejes y apóstatas de la autoridad religiosa, o personas con algún desequilibrio mental. Todos ellos, en la mayoría de los casos, acumulaban en sus expedientes otros cargos o penas, donde el hecho de quitarse la vida era, más que una causa, un agravante en el proceso. El suicidio era considerado una confesión de los crímenes cometidos.

La construcción de lo que llamo la *historia negra del suicidio* debe su éxito a que algunos autores ponen por encima los casos extraordinarios de aquellos que fueron más frecuentes en detrimento de la verdad, con la finalidad de estigmatizar una práctica que hasta el siglo XIII fue tolerada y que gracias a la discreción de las comunidades domésticas se mantuvo oculta tanto en el campo como en las nacientes ciudades.

Por tal motivo, me gustaría aprovechar el texto de Framb para cotejarlo con la información del reino de Castilla y el futuro Imperio Español y mostrar así al lector qué castigos eran propios del suicidio y cuáles no lo eran. Esto nos ofrecerá un conocimiento claro sobre las actitudes colectivas.

El primer castigo mencionado por Framb es la deshonor, ya que recaía sobre el individuo y su familia, perdiendo toda dignidad ante la comunidad. Aun cuando no aparece en las legislaciones castellanas ésta existió como manifestación social y fue la causa por la cual los suicidios consumados en la privacidad de los espacios domésticos eran tratados con suma discreción evitando las murmuraciones del pueblo y dar parte a las autoridades civiles y religiosas.

La mutilación no fue una pena corporal establecida contra los suicidas o desesperados en los códigos españoles de la época visigoda, ni mucho menos después de ellos.¹⁰⁴ En la península ibérica se aplicó la mutilación como pena corporal de acuerdo con el crimen cometido: se amputaban las manos o los pies a quienes robaban, se castraba a quienes cometían delitos sexuales e incluso se llegó

¹⁰⁴ Patricia Zambrana Moral, "Rasgos generales de la evolución histórica de la tipología de las penas corporales", *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, núm. 27, 2005, p. 197-229. Disponible en <https://dx.doi.org/10.4067/S0716-54552005000100010>. Consultada el 8 de julio de 2017.

a extirpar la lengua en casos de falso testimonio o al reincidir en una blasfemia, sólo por mencionar algunos.¹⁰⁵

El empalamiento no era una práctica dentro de los reinos de Europa occidental, y aun cuando fue utilizada en la Época Antigua por los asirios, persas y romanos, en la Edad Media de la península ibérica no existen datos sobre el empalamiento de los criminales, y menos aún de los suicidas.

La privación de la sepultura eclesiástica, aun cuando fue una pena característica contra los suicidas en todos los reinos europeos, no era exclusiva de este pecado, sino que también comprendió a otro tipo de pecadores, entre los que se encontraban los no bautizados como los judíos, turcos, y niños que murieron antes de recibir el agua bendita; en segundo lugar, los herejes, apóstatas y los cismáticos; tercero, los excomulgados violentos que alzaron la mano contra un clérigo y los excomulgados cuyos nombres fueron escritos en tablillas; en cuarto lugar, los entredichos notorios¹⁰⁶ y denunciados como tales; quinto, a los muertos en un duelo o desafío sin ser absueltos por un sacerdote; sexto, a los que en vida no siguieron los preceptos de la confesión y comunión, los que se negaron a recibir la extremaunción o los que murieron sin dar señales de arrepentimiento; séptimo, los que se matan a sí mismos —excepto quienes estuvieran dementes o furiosos (lo cual se presume mientras no haya prueba de lo contrario o que no den muestra de arrepentirse)—, los usureros y los pecadores impenitentes.¹⁰⁷

El arrastre del cadáver, sea boca abajo o boca arriba, fue una práctica extendida en varios lugares de Europa y tenía como finalidad dar ejemplo a los habitantes del castigo a los criminales, entre los que no sólo se encontraban los suicidas con antecedentes, sino también otro tipo de delincuentes como los ladrones o los traidores al rey, por mencionar algunos. Este castigo era ejecutado por la autoridad civil y era secundada por algunos integrantes de la sociedad, quienes

¹⁰⁵ *Idem.*

¹⁰⁶ Personas que recibieron la censura eclesiástica a los cuales se les prohíbe el acceso a los bienes espirituales. Son castigados con esta pena aquellos que ejecutaron o permitieron la vejación de la Iglesia. ver Nicolas Sylvestre Bergier, *Diccionario enciclopédico de teología*, t. 2, Madrid, imprenta de D. Primitivo Fuentes, 1831, p. 160.

¹⁰⁷ Roa Bárcena, Rafael, *Manual teórico-práctico razonado de derecho canónico mexicano. Obra escrita con arreglo a los cánones y disposiciones generales de la Iglesia, al Concilio III Mexicano, y a las doctrinas de los mejores autores, bajo un plan nuevo y al alcance de todos*, México, Imprenta Literaria, 1862, p. 56-57.

escupían y golpeaban el cuerpo de los criminales, haciendo del odio y el escarmiento un acto de la expresión del inconsciente colectivo. Se convertía, en otras palabras, en una medida ejemplar para el resto de los habitantes de la comunidad, quienes se la pensarían más de dos veces antes de cometer cualquier crimen contra el rey o la sociedad. En el caso de España, Blanca Llanes rescata la obra de Francisco Pradilla Barnuevo quien señala que quienes se maten a sí mismos “deben ser arrastrados públicamente y después quemados”.¹⁰⁸ Por extraño que parezca tanto en la metrópoli como en la Nueva España este castigo público no se encuentra documentado más que un par ocasiones y se ejerció sobre suicidas con antecedentes criminales.

El ser quemado en la hoguera fue un castigo de carácter purificador empleado por los tribunales eclesiásticos como la Santa Inquisición, sobre todo contra los herejes que morían sin arrepentimiento. Por tal motivo, la corona española fue uno de los exponentes más notables de este castigo, ya que bajo su mando muchas personas fueron quemadas, incluso vivas, especialmente en los casos de la brujería o de judaizantes. Para que el cuerpo de un suicida fuera quemado, tenía que haber pruebas suficientes de que en vida había sido un hereje contumaz, estable mentalmente y que tenía la voluntad de consumir su propia muerte sin dar señal de arrepentimiento.

Uno de los castigos que erróneamente se relaciona con los suicidas es el de introducir el cuerpo en un tonel, o en un saco, que era arrojado a los cauces de un río. En el caso de Castilla, *Las Siete Partidas* indican que este fue un castigo contra los parricidas, por tal motivo la historiadora Blanca Llanes no encontró ejemplos de este castigo para el siglo XVII,¹⁰⁹ y muy probablemente tampoco los hubiera encontrado antes.

La práctica de dejar el cadáver en una encrucijada colgado o enterrado boca abajo a la intemperie con una estaca en el corazón o piedras en la cabeza es una costumbre que se remonta a la época del paganismo del Imperio Romano, que fue adoptada en algunas regiones por los pueblos anglosajones y germanos

¹⁰⁸ Llanes, “El castigo público...”, *op. cit.*, 2012, p. 1965.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 1964.

convertidos al cristianismo para castigar a los suicidas y otras muertes violentas. El objetivo era confundir al espíritu y evitar que regresara a su comunidad a molestar a los vivos. Junto a la excomunión, de acuerdo con las creencias, se sentenciaba al alma a un eterno vagar.¹¹⁰ La pena estaba instituida en las leyes de los reinos alemanes de Landrecht en el siglo XIII y en Rügen en 1530. En Inglaterra se mantuvo vigente hasta que la ley *Burial of Suicide Act* o la *felo de se* fue suprimida en 1823 por la crítica social.¹¹¹ Es significativo que este castigo contra el cuerpo del suicida no se encuentra en la tradición jurídica castellana como se puede verificar en *Las Partidas* y las *Ordenanzas*.

En cuanto al suicidio de personas pertenecientes a la nobleza, queda claro que difícilmente eran ventilados debido a su posición social y a las redes familiares que se insertaban en el entramado del poder político y religioso que muchas veces fueron cómplices del silencio, otras tantas de la desmovilización de la justicia. En el raro caso que se hiciera público y fuese castigado, la misma aristocracia se encargó de restituir los bienes y el honor a los herederos tal como podremos observar en el siguiente capítulo al hablar del mariscal Pedro de Navarra.

2.5 Consideraciones al segundo capítulo

Como hasta aquí podemos observar, los escritores e historiadores que se han acercado al estudio del suicidio dentro del ámbito español —entre los que destacan Blanca Llanes y Andrés Ramón— a falta de fuentes han cometido el desacierto de desconfiar de las leyes castellanas y el derecho canónico, tratando de homologar penas y actitudes ante la muerte voluntaria procedentes de otras latitudes de Europa como Inglaterra, Francia y Alemania, que poseían leyes y costumbres distintas repitiendo información sin verificar y estableciendo conclusiones desde casos

¹¹⁰ Mark Laskey, “Rites of desecration: Suicide, sacrilege and profane burial at the crossroads”, *Cvltnation*. 2014. Disponible en <http://www.cvltnation.com/rites-of-desecration-suicide-sacrilege-and-profane-burial-at-the-crossroads>. Consultada el 29 de mayo 2016.

¹¹¹ *Idem*.

extraordinarios para señalarlos como comunes o generales sin indagar a profundidad en la realidad del contexto hispánico.

Las partidas son, por ende, una fuente fundamental para entender estas diferencias en cuanto a que no sólo son herederas del Derecho Romano, sino también de la práctica jurídica que trata la muerte voluntaria de forma directa, exponiendo su existencia y estableciendo su pena, o absolver de la misma, de acuerdo con las causas que tiene el individuo de quitarse la vida. Haciendo una lectura atenta del documento podemos observar que tanto las autoridades y las familias implicadas proporcionaron, en la mayoría de los casos, alternativas para justificar al inculpado. Por tal motivo, considero que esta legislación abordó al suicidio como un acto marginal en comparación con otro tipo de crímenes; razón por la cual su manifestación fue tan imperceptible, que apenas dejó rastro en los archivos judiciales. Si bien en el papel la ley era condescendiente con los suicidas, en la aplicación fue mucho más laxa gracias a la interpretación de los juristas, los argumentos de los deudos y la calidad de los individuos.

Como podemos observar hasta este punto, el castigo por parte del rey a los suicidas se remite a una sola pena, la confiscación de bienes, siempre y cuando el suicidio fuese cometido por un criminal o que muriera sin herederos. En cuanto al Derecho canónico se siguieron las prácticas de la negación de la sepultura y las ofrendas. En este aspecto ni la Corona ni la Iglesia estipularon u ordenaron entre sus leyes manifestaciones sociales contra los suicidas o sus familias, su cuerpo fue víctima de escarnio público siempre y cuando se demostrará su culpabilidad en otros delitos y no fuese mayor a la de otros enemigos de la paz pública como los homicidas o traidores al rey; o en el ámbito religioso a los herejes o apóstatas.

Al respecto, podríamos decir que la construcción de la *historia negra de la muerte voluntaria* no es otra cosa que la compilación de prácticas y costumbres que sucedieron en distintas partes de Europa. Muchas de estas actitudes ante el suicidio nunca contemplaron la particularidad de la época, casos específicos, ni consideraron si los suicidas estaban involucrados en procesos que contemplaban otros delitos; por tal motivo, es difícil establecer estas costumbres para todo Europa y menos para los reinos de la península ibérica, en especial la sociedad castellana,

ya que en los códigos jurídicos y religiosos, así como en la literatura, no se encuentran indicios sobre la presencia de penas y costumbres contra los suicidas, ni antes ni después de la Baja Edad Media.

Con el breve recorrido por los castigos contra la muerte voluntaria, mi objetivo fue mostrar que la sociedad castellana era sumamente condescendiente con los suicidas a diferencia de otras europeas; por tal motivo no se pueden generalizar actitudes colectivas que induzcan a interpretaciones erróneas. Los comportamientos no se imitan o se copian, sino que son fruto de herencias culturales, religiosas, jurídicas y políticas muy distintas que nos impiden hacer tabla rasa de un fenómeno social, que variaba incluso hasta por la singularidad de los casos: si se era un enfermo mental, un criminal, o un desesperado.

Será posiblemente la tolerancia de la sociedad castellana que provocó que el suicidio como crimen se fuera diluyendo paulatinamente de las leyes hasta convertirse en un pequeño párrafo para el siglo XVIII. La ejecución de la ley, en el siglo XIX, gradualmente fue desplazando como objetivo al cuerpo y bienes del suicida, para dar prioridad al castigo de quien lo incitara o proporcionara los medios para que el individuo se quitara la vida, con la finalidad de castigarlo como homicida.

Capítulo 3

La herencia hispánica de la muerte voluntaria

Bajo la idea de que el sistema jurídico español fue tolerante, considero importante indagar más allá de lo que se encuentra escrito en las leyes y penetrar en los archivos españoles para exponer la forma en que las leyes fueron realmente aplicadas y de qué manera el suicidio existe en la cultura, particularmente la literatura, para tratar de visualizar su presencia y sus manifestaciones culturales.

Considerar que el castigo contra los suicidas fue más riguroso en el siglo XVI que en la Edad Media a partir del castigo público en las calles y en la plaza, como lo señala la historiadora Blanca Llanes¹¹², puede resultar un tanto aventurado cuando se omite la historia de vida y criminal del suicida. Como lo muestran algunos documentos en los archivos españoles y la investigación de la misma autora, en la Sala de Alcaldes de Casa y Corte en Madrid, el fenómeno del suicidio es muy escaso.¹¹³

¹¹² Llanes, "El castigo público...", *op. cit.*, p. 1965

¹¹³ Solo dos suicidios consumados y tres tentativas durante el gobierno de los Austrias (1516-1700) en Llanes, "Suicidarse en el Madrid...", *op. cit.*, p 340.

Cuadro 1
Muertes voluntarias en Castilla

Año	Nombre	Ciudad	Sexo	Actividad	Motivo	Lugar	Acción suicida
1479		Córdoba	m	recaudador de Córdoba			
1480	María del Otero		f				
1497		Sevilla	m				
1497	Suer García de Girón	Asturias, Oviedo	m				Ahorcado
1500	-	-	m	-			-
1510	Sancho de Arechaga	Valle de Salcedo (Vizcaya)	m				
1522	Pedro de Navarra	Valladolid	m	Mariscal de Navarra	Tristeza y desesperación	Castillo de Simancas en Valladolid	Heridas en el cuello con un cuchillo
1557	Catalina Martínez, vecina de la	villa de Olmedo (Valladolid)	f	hogar		casa	Intenta ahorcarse con una soga
1558	Martín Pérez	Medina del Campo (Valladolid)	m				Se suicidó tirándose a un pozo

1583	Elvira López	vecina de Tendilla (Guadalajara)	f				
1583	Valentín Delgadillo	Valladolid	m				
1590	Pedro Martín Palomar	Santa Marta del Cerro (Segovia)	m				
1591	Juan López de Uceda	Talavera de la Reina (Toledo)	m				
1617	María de la Puebla	La Villa del Prado (Madrid)	f				
1620	María de Guadalix	Porquerizas	f				murió desesperada
1623			m	Alférez		cárcel de la corte	
1623			m	Arquero de la guardia Real	Loco, hechizado y espiritado	En su hogar	Con lazo a modo de soga

1623			f		Loca		Se ahogó en un pozo
1627			m	Frutero		En el corral del Olivo. Calle de la concepción Gerónima	Se ahorco
1702	Jaime Franc		m	Ingeniero mayor de Su Majestad	Melancolía		Se degolló
1721	Petrona Fernández	Valladolid	m	Criada de María Rojo, mujer de Salvador Rodríguez calesero.			Intento de suicidio
1737	María Fernández	Boadilla del Camino [Palencia]	f				Intento ahorcarse
1741	Ana María Santos, mujer de Domingo García, ocurrido en la)	villa de Asmesnal (Zamora)	f	Ama de casa	Locura [depresión post parto]	En su casa	Disparo de escopeta
1780	Juana Martín mujer de Cristóbal Fernández	Illescas (Toledo)	f				intento de suicidio
1790	Bernarda Peña	Valladolid	f				Intento de suicidio, tirándose al río

1793	Hermano José de la orden de Carmelitas Calzados	Santiuste de San Juan Bautista (Segovia)	m	Fraile		Casa de la orden	disposición de ahorcarse con unos cordeles
1793	Mateo Martínez Rojo	Támara (Palencia)	m				Intentó de ahorcarse
1795	Vicente Gallego	Casarrubios del Monte (Toledo)	m	Alcalde ordinario			
1803	Manuel Alonso	Aranzo (Burgos)	m			Cárcel	

El presente cuadro lo elaboré con la información existente en la base de datos del Portal de Archivos Españoles (PARES), así como también de otras fuentes modernas.

Por otro lado, los castigos corporales y la exposición pública sólo fueron ejecutados contra suicidas que purgaban alguna pena en los ámbitos carcelarios; por lo tanto, el suicidio era tomado sólo como una confirmación de los delitos y un agravante de la causa. Pero ¿qué tipo de muerte voluntaria se manifiesta en España? ¿De qué forma es abordada por las autoridades? ¿Cómo se aplicaron las leyes y cuál era la percepción social? Para responder estas preguntas, hay que penetrar en los archivos históricos españoles, como el Archivo General de Simancas y el de la Sala de Alcaldes de Casa y Corte de Madrid, entre otros. En sus fondos podemos encontrar, entre 1479 y 1795, casos de mujeres y hombres que intentaron quitarse la vida o que lo lograron. De los 28 casos localizados, 18 pertenecen al sexo masculino y 10 al femenino. Los registros son 4 casos relacionados con la muerte voluntaria para el siglo XV, 9 para el XVI, 6 para el XVII y 9 para el XVIII, en donde llama la atención el aumento de la presencia femenina, aunque de hecho hay una disminución en el número de intentos exitosos. De los casos encontrados, se consumaron 22 fallecimientos y sólo quedaron 6 intentos de suicidios registrados. Se puede observar que en los siglos XVI y XVII los hombres son quienes intentan quitarse la vida en un mayor número de casos, pero las mujeres repuntan en el siglo XVIII. No obstante, aun cuando existe dicho aumento, la efectividad mortal afectó más a los hombres que a las mujeres. Para poder brindar al lector una mayor claridad al respecto, mostraré algunos de los casos existentes de tentativa suicida y la forma en que esta fue abordada por la familia, la sociedad y las autoridades correspondientes.

Los motivos del intento suicida o su consumación pueden variar, desde el amor, la locura, la desesperación o “una inspiración maligna”, hasta un repentino furor de una persona en pleno uso de sus facultades mentales. El *modus operandi* sigue el mismo patrón de la Edad Media: la cuerda será el principal objeto elegido por las personas, seguido por la sumersión en agua, el envenenamiento, armas blancas y una escopeta, usada por una mujer que perdió el sentido.

3.1 La noticia

Algunos de los casos recuperados sobre la muerte voluntaria como noticia se localizan en el Archivo General de Simancas, principalmente en los ramos de Consejo de Estado y Secretaría de Estado y Despacho de Guerra, donde se encuentran algunos expedientes de la comunicación institucional, que informa a las autoridades españolas de algunos suicidios cometidos por personalidades de la política o enemigos públicos.

Dentro de los archivos, la presencia del suicidio aparece como parte de la correspondencia que informa a los reyes españoles de la muerte de personajes de cierta relevancia, o como información complementaria sobre un asunto diplomático de mayor relevancia. En el ámbito internacional, por ejemplo, está la carta del embajador en Génova, Gómez Suárez de Figueroa, quien en 1538 hace del conocimiento del emperador Carlos I el suicidio del senador florentino Felipe Strozzi, quien “se mató con sus manos en prisión”.¹¹⁴

Otro caso donde el suicidio es noticia es cuando se trata de un criminal cuya muerte, como sucede en la actualidad, era motivo de júbilo. Tal fue el caso de un renegado español, con tintes de pirata, llamado Pedro Hernández avecindado en la provincia marroquí de Tetuán, quien encabezó una fragata de 13 moros que asolaban las costas de Gibraltar. Hernández, al verse acorralado por la tripulación de Carlos Doria en 1594 y para evitar ser castigado por sus delitos, se arrojó al mar. No existe información sobre si se abrió un proceso contra Hernández, lo cierto es que los habitantes de Gibraltar hicieron fuegos de alegría,¹¹⁵ no por su suicidio, sino porque uno de sus enemigos había muerto.

En otra de las cartas llegadas al Consejo de Estado, el tenedor de bastimentos en Génova, Rodrigo de Mendoza, compartió en 1610 con Felipe III la información que un hombre llegado de Provenza le había hecho saber. La noticia se refiere a un francés que planeaba matar al joven rey Luis XIII y a la reina madre María de Medici. Una vez capturado y hecho prisionero, el conspirador se quitó la

¹¹⁴ AGS, EST, LEG,1 371, 39.

¹¹⁵ AGS, *Consejo de Estado*, 2.5.12.1//EST ,LEG, 1426, 96.

vida en su celda. Este acto, a ojos de Mendoza, fue realizado con la finalidad de no delatar a otros conjurados. El suicidio, en este último caso, es información residual, ya que lo importante no fue que el conspirador se quitara la vida, sino que pretendía asesinar al rey de Francia.

3.2 *La tentativa*

El intento suicida fue un delito menor en comparación al deceso consumado. Cada expediente se abrió con una o varias denuncias por parte de los habitantes ante el corregidor de la ciudad y, en los pueblos, ante los alcaldes de la localidad, quienes realizaron las averiguaciones correspondientes. Una vez tomadas las declaraciones de los testigos, y con los elementos suficientes para demostrar la culpabilidad del individuo se le presentó junto a sus familiares ante el fiscal quien se encargó de realizar los interrogatorios. Una vez terminada la investigación y si se confirmaba el atentado, se procedía a encerrar al potencial suicida por dos a tres meses con el objetivo de evitar que intentara nuevamente quitarse la vida. La decisión podía ser apelada por sus parientes abriendo una vez más el juicio.

Si la apelación era aceptada, se llamaba al acusado a comparecer ante el fiscal. Entonces se le preguntaban las razones de su atentado y se hacía comparecer a los testigos nuevamente, quienes podían hablar a favor o en contra del reo. El proceso continuaba hasta que con las pruebas recabadas por el fiscal se determinaba la culpabilidad o inocencia del acusado. No todos los casos se siguieron de la misma forma; podían variar por el tipo de acusación de los testigos y por el celo de las autoridades para impartir justicia. Otros factores determinantes fueron el lugar en que se presentaron las denuncias —si fueron hechas en las ciudades o en los pueblos— y si era necesario que se turnaran a una instancia superior que la justicia local, como la Real Audiencia y Cancillería de Valladolid. En España el recurso de apelación tuvo éxito, pues los acusadores, muchas veces, no continuaron las diligencias correspondientes para dar respuesta a la apelación y los casos terminaron por cerrarse.

Para poder comprender con mayor claridad este tema, conviene recurrir a un ejemplo. En 1557 el corregidor de la Villa de Olmedo, doctor Córdoba, turnó el caso de Catalina Martínez mujer del barbero Pedro Santiesteban al fiscal de la jurisdicción, doctor Tobar, quien llamó a la acusada. El proceso fue abierto en diciembre por la acusación hecha por dos testigos quienes señalaron que en septiembre Catalina se habría querido “aforcar” con “una sogá a una viga y se la habrá atado a la garganta de manera que cuando fuera socorrida sea forzada y muriera naturalmente”.¹¹⁶

Inmediatamente Catalina fue aprendida y encerrada en la cárcel donde se le tomó “confesión” y se le hicieron los cargos, ante los cuales respondió que eran falsos en cuanto que “era buena cristiana temerosa de Dios”. Después de hacer una indagación, el fiscal determinó que se había difamado a Catalina y ordenó se pusiera en libertad. Lamentablemente para la causa de Catalina el fallo fue apelado por una carta y el proceso continuó su curso y Catalina, llamada a declarar nuevamente, señaló que la “soga no fue para quererse aforcar y no por que su marido le daba mala vida o por que el dicho su marido la tratase mejor”¹¹⁷ y repitió que era una mujer beata, buena cristiana y temerosa de Dios y pedía no ser sometida a las penas (posiblemente la vida en prisión) por ser mujer flaca y estar preñada.

El intento suicida, fuese este imaginario o real, no podía ser de conocimiento del pueblo sin la denuncia de los testigos, ya sea de forma presencial o por correspondencia. La acusación en este aspecto fue fundamental para las autoridades y un poderoso instrumento para hacer pasar un mal rato o semanas enteras a quienes eran invadidos en su privacidad. El caso de Catalina muestra además que la dificultad de vivir en pareja no sólo involucra al cónyuge y la vida cotidiana sino también el entorno social donde la calidad del individuo era importante para seguir un proceso, ya que la denuncia contra una persona pobre no fue la misma que contra una persona adinerada.

¹¹⁶ AGS, *Registro de Ejecutorias*, Caja 902,44.

¹¹⁷ *Ibidem*.

La posición social era muy importante en el seguimiento de una denuncia, debido a que el suicidio era un acto que en la mayoría de los casos ocurría en el ámbito privado del hogar. Las familias acomodadas, gracias a su hidalguía o mediante sobornos a la autoridad, usualmente lograban ocultar la tentativa o consumación de un suicidio. Por el contrario, los suicidas pertenecientes a familias humildes no solían tener siquiera espacios propios donde consumir el acto, así que lo hacían en una pieza u otro lugar perteneciente a sus amos, en la cárcel o en el campo. Eran los familiares, amigos o compañeros quienes se encargaban de guardar el secreto o hacerlo noticia pública.

En la sociedad española del Antiguo Régimen, hombres y mujeres sobrevivían según sus posibilidades; en lo cotidiano, las relaciones humanas se entretejían y a veces creaban situaciones de crisis que motivaban la toma de decisiones, unas veces fruto de la reflexión otras tantas de la espontaneidad. Aquí, el pensamiento suicida podía convertirse en acto, y su éxito dependía de la situación, el lugar y del objeto para ejecutar el suicidio. Hombres y mujeres tenían sus propios motivos y podían acertar o fallar, según la intención que tuvieran de morir. El deseo por sí mismo podía tener un objetivo mortal, o bien podía buscar atraer la atención. Sin importar el caso, nunca se tomaba a la ligera.

Aunque no es mi propósito realizar un análisis de género, muestro a continuación algunos ejemplos de fracaso en la tentativa. Como se verá, en este rubro se presenta una cierta paridad en la tentativa suicida entre hombres y mujeres.

En cuanto a los hombres, el intento suicida llegó a presentarse en casos súbitos de desesperación que no fueron motivados por una reflexión minuciosa o del empantanamiento en la melancolía, sino que tenían que ver con situaciones que involucraban vergüenza o culpa. Uno de estos casos está documentado en 1510 cuando Sancho de Arechaga —vecino del Valle de Salcedo de Vizcaya— fue sorprendido robando el ganado de Diego de Molinas, vecino de Zalla. Arechaga, al verse sorprendido en flagrancia, intentó suicidarse.¹¹⁸ Posiblemente, el suicidio como chantaje para evitar la denuncia fue una práctica frecuente pasada por alto.

¹¹⁸ Archivo de la Real Chancillería de Valladolid (ARCV), *Registro de ejecutorias*, caja 254, 24.

Por esta razón, infiero que en el caso del abigeo Arechaga siguió su causa judicial más por el robo que por el intento de matarse.

Otro intento fallido se registró en 1793, cuando el hermano José, de la Orden de los Carmelitas Calzados en Santiuste de San Juan Bautista, Segovia, fue hallado en “disposición de ahorcarse”, pendiendo de unos cordeles y, fue denunciado por sus propios compañeros. Sin saber cómo proceder, el encargado de la justicia en la localidad consultó a los ministros de la Sala del Crimen de la Real Chancillería de Valladolid.

Como podemos observar, no hay indicios de castigos mortales a quienes fracasaban en el intento de quitarse la vida; esto no es parte de una reglamentación jurídica y mucho menos de tradiciones populares. Aun cuando el acto pudiese provocar el escándalo y el señalamiento público, estos eran menos severos que la pena capital o la excomunión, de lo cual no encontramos caso alguno.

Rumores que matan

Como hasta aquí podemos observar las acusaciones de intentos suicidas en muchas ocasiones iniciaron con rumores que metieron en problemas a personas inocentes, tal como sucedió en Valladolid en 1721 cuando María Rojo, mujer del calesero¹¹⁹ Salvador Rodríguez, acudió a la Sala del Crimen para solicitar que el fiscal realizara una investigación ante el rumor del intento de suicidio de su criada Petrona Fernández.¹²⁰ El rumor, hacía del atentado suicida algo público. Muchas veces, la suposición de un vecino, podía acabar con la tranquilidad de un pueblo entero. No podemos determinar a ciencia cierta de qué manera el rumor de un suicidio afectó la vida cotidiana, ni los problemas emocionales que causaron a las personas acusadas, lo cierto es que la tentativa podía terminar con la monotonía de la convivencia diaria. El señalamiento social dio paso a chismes que podían durar años y dañar la fama de la familia involucrada, ya que no solamente eran tema de conversación en el espacio privado, sino también en el público como la iglesia o el

¹¹⁹ Conductor de calesa o carruaje.

¹²⁰ ARCV, *Salas de lo Criminal*, caja 1109, 7

mercado. Este fenómeno no sólo es la expresión de una cultura sino también de una valoración frente al “otro”

Los chismosos establecen una comparación, generalmente desde el punto de vista moral, entre ellos y la persona de la cual hablan, valorándose a sí mismos positivamente; es decir, el chisme es una forma de comunicación social que expresa los valores de una comunidad, pero de una manera negativa, pues el cotilleo callejero resalta lo que le parece censurable de las personas y situaciones de las cuales habla; las personas que chismean se ponen por encima de ellas juzgándolas sin piedad, lo cual resulta una catarsis en el plano social.¹²¹

En las sociedades preindustriales, fue dicha valoración lo que orillo a cultivar lazos de cordialidad, amistad y respeto, o, por el contrario, de enfrentamiento, si no existía empatía. Independientemente del grado de cercanía de los vecinos, siempre tenían presente que coexistían en el mismo espacio, que se veía afectado cuando se rompía la normalidad de la convivencia donde ser “bueno” o “malo” dependió de apreciaciones subjetivas. Un caso que puede ilustrar esta situación sucedió en octubre de 1737 en Boadilla del Camino, perteneciente al actual municipio de Palencia, donde una vecina solicitó investigar el intento de suicidio por ahorcamiento de María Fernández, esposa de Bartolomé Juárez. Aun cuando el suicidio no fue consumado, y al parecer fue un rumor originado por una vecina —bien o mal intencionada—, Bartolomé tuvo que apelar las diligencias, tardando mes y medio en lograr que los autos se regresaran a la justicia de Boadilla para que el proceso no se siguiera en la Chancillería de Valladolid. Finalmente, ante la falta de solidez de la denuncia el “pleito fue olvidado”.¹²²

3.3 *El proceso*

No obstante, cuando el suicida lograba su cometido —luego de uno o más intentos— la muerte podía ser ocultada o denunciada por los vecinos ante la

¹²¹ Lourdes Villafuerte García “Lo malo no es el pecado sino el escándalo. Un caso de adulterio en la ciudad de México, siglo XVIII” en Dolores Enciso Rojas (coord.). *Senderos de palabras y silencios. Formas de comunicación en la Nueva España*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000, p. 106.

¹²² ARCV, *Salas de lo Criminal*, caja 176, 7.

autoridad correspondiente (alcalde ordinario en los pequeños poblados, el corregidor en los municipios y, en el caso de los señoríos, los alcaldes impuestos por los marqueses o condes) quienes en un primer momento, acudían al lugar donde estaba el cuerpo para iniciar las investigaciones. Al parecer, cuando no existían indicios, como cartas póstumas o tentativas previas, el primer delito que trataban de descartar las autoridades era el homicidio; por tal motivo se daba inicio a los interrogatorios a familiares, amigos y personas cercanas al individuo para conocer si tenía enemigos, su situación financiera y su estado de salud haciendo especial énfasis en su estado mental. Las pesquisas en búsqueda de evidencias convincentes incluían una auscultación del cuerpo donde ponían en práctica sus conocimientos de lo que hoy llamamos criminalística.

Cabe recordar que en esta primera instancia la condición social del suicida, su capacidad económica y la protección de su familia fueron determinantes para el seguimiento de las causas criminales, ya que de ello dependía si el pleito se paraba en las primeras pesquisas o si continuaba hasta sus últimas consecuencias.

Otro factor que influyó para traer la atención de las autoridades en un posible suicidio fue el escándalo que suscitó en un contexto social determinado, donde la discreción familiar pudo ser vulnerada por los comentarios de los vecinos que podían, muchas veces sin una denuncia formal, desencadenar una investigación

La indignación de las personas al enterarse de un hecho escandaloso no desembocaba en la denuncia ante la Justicia, sino que la gente se dedicaba con fruición al chisme, a comentar con todo detalle lo que vieron y oyeron, a sopesar la gravedad de las circunstancias, a emitir su juicio y su condena personal, pero muy pocas veces denunciaba, pues esto significaba una responsabilidad ante el juez que casi nadie quería asumir. Sólo cuando eran requeridos por el juez acudían y manifestaban con sumo cuidado lo que sabían.¹²³

Cuando los funcionarios reales encontraban pruebas suficientes de un suicidio, confrontando la información de los testigos con las marcas encontradas en el cuerpo procedían al embargo de bienes. Tal fue el caso de Juan Mes vecino de Ajona en Burgos, quien en 1500 puso fin a sus días.¹²⁴ Los funcionarios reales solicitaron a

¹²³ Villafuerte García, *op. cit.* 106.

¹²⁴ AGS/2.1.5.11.39//*Cámara de Castilla* CED,4,240,4.

los alcaldes de la localidad información en torno a la muerte de Mes haciendo hincapié en el aseguramiento y embargo de los bienes para la Cámara, siempre y cuando Juan Mes hubiese muerto sin herederos. En este sentido se puede observar que la Corona, realizó, en primer lugar, una indagatoria sobre lo sucedido, buscando la “verdad” y siguiendo al pie de la letra lo estipulado por las *Partidas*, ya que Mes no era un criminal, y su suicidio no implicaba necesariamente que su descendencia fuese desheredada. Tampoco se emitió una orden para proceder judicialmente contra el cuerpo o alma del suicida por parte de las autoridades reales, quienes incluso omitieron preguntar por el estado mental del suicida.

Como pudimos observar en las *Partidas*, y simplificando su interpretación, existieron tres tipos de procedimientos contra los suicidas: 1) los que tenían antecedentes penales que ameritaban la pena de muerte, 2) los que no tenían un historial delictivo, pero se quitaban la vida por algún tipo de problema social, y 3) aquellos que padecían un problema mental.

El primer procedimiento fue aquel en el que las autoridades fueron más rigurosas ya que por lo regular los suicidios ocurrieron en espacios carcelarios donde los delincuentes tenían una estancia indefinida. Cuando uno de estos individuos amanecía muerto el guardia de los calabozos daba aviso al alcaide quien hacía una primera investigación para verificar si el suicida no había sido asesinado o asistido por un compañero o funcionario de la prisión. Una vez descartadas estas posibilidades, se notificaba al corregidor o alcalde quien lo hacía del conocimiento del prelado u obispo – según fuera el caso – quien negaba la sepultura eclesiástica. Una vez concluidas dichas diligencias el alcaide entregaba el cuerpo del suicida al corregidor o al alcalde para ajusticiarlo en las calles y en la plaza pública para finalmente tirar sus despojos en un paraje o incinerar su cuerpo. La incautación de bienes que ya se había hecho por parte de la autoridad en vida del criminal sólo se confirmaba en la sentencia final. En este caso los familiares difícilmente lograron que su herencia fuera restituida. Por extraño que parezca estos procedimientos fueron excepcionales, ya que difícilmente se comprobó que el suicidio fuera un acto consiente, por la melancolía y por la locura causada por el encierro.

El segundo y tercer procedimiento son muy similares y los describiré de forma conjunta resaltando sus particularidades. A diferencia del primer proceso los suicidas desesperados y con antecedentes de falta del uso de la razón no son considerados delincuentes; calificación determinante para evitar la confiscación de bienes la cual sólo puede proceder en estos casos si el suicida no tiene herederos. Para hacer la indagatoria el juez nombraba un fiscal para citar a los interesados de los bienes del difunto, para seguir la causa donde tenían que probar con testamento en mano y/o testigos que eran los legítimos herederos del suicida para que la Corona les transfiriera los bienes.

Las cosas eran distintas en el caso de que los bienes entraran en pugna, ya que dependía del monto de lo heredado y de la interpretación que el fiscal o las autoridades hicieran de las leyes. Aquí están en juego los intereses de los familiares con la justicia real, que trataba de atraer los bienes a las arcas del rey o que, en su defecto, determinaría que dichos bienes fueran utilizados como pago a terceros; por ejemplo, acreedores del difunto o funcionarios reales que vieran en la confiscación de los bienes del suicida una forma de quedarse con los mismos, ya sea como pago, beneficio o merced. Este tipo de situaciones abrieron en España muchos pleitos entre los herederos y los funcionarios reales quienes, por extraño que parezca, eran en algunos casos, los principales beneficiarios de la situación, ya que son los tesoreros, fiscales, y alcaldes quienes reciben el patrimonio del suicida a título personal y no para las arcas del rey.

El asunto de la sepultura dependería de la premeditación y la locura de quien voluntariamente se quite la vida, para ello quiero tomar la cita del *Novísimo manual del criminalista o sea Breve práctica criminal para uso de los Alcaldes ordinarios y... de los pueblos de España* de Santiago de Alvarado y de la Peña publicado en 1832. La obra aun cuando no fue escrita en el contexto del Antiguo Régimen guarda en su esencia los procedimientos seguidos por las autoridades para proceder con la inhumación del cuerpo del suicida:

Quando notoriamente consta que el suicidio fue hecho con deliberada premeditación, se deniega la sepultura eclesiástica al cadáver; más si al contrario resulta que fue efecto de demencia o falta de conocimiento y

voluntad, no se le priva de la sepultura concedida a todo cristiano. En caso de duda se deposita el cadáver en cualquier sitio profano, preservándole de la corrupción, si es posible, a beneficio de algunos de los medios o específicos que se conocen [sic]: se dirige suplicatoria ordinaria al obispo, con copia de las diligencias que se hubiesen practicado, y en vista de ellas concede o niega la sepultura; bien entendido que si decretase injustamente la denegación, se apela por el defensor o los que tienen derecho del suicida. Este artículo o incidente no hace cesar la causa principal empezada por el juez secular.¹²⁵

3.4 Ejemplos significativos

Morir de amor

Blanca Llanes recupera un caso de intento de suicidio por amor en la correspondencia de 1635 entre los jesuitas Sebastián González y Rafael Pereira de Sevilla.¹²⁶ El primero escribe sobre el caso de una joven mujer portuguesa de “buena familia”, que intentó envenenarse con solimán a causa del asesinato de su enamorado a manos de uno de sus primos. Los sentimientos a flor de piel ante la pérdida del ser amado hacen a la joven presa de la tristeza; ella, no encontrando otro camino más letal, bebe un compuesto químico como el solimán.¹²⁷ El suicidio por la muerte del ser amado no sólo fue fruto de la construcción cultural del amor cortés, sino de la misma realidad que, en muchas ocasiones, superó las creaciones literarias de Fernando de Rojas en *La Celestina* y de Shakespeare en *Romeo y Julieta*. El caso de la joven portuguesa muestra que el intento suicida por amor era una posibilidad y que podía eludirse el proceso criminal gracias a la posición social.

Un noble

Tomando en consideración los aspectos generales expuestos, debemos tener los ojos bien abiertos ante los documentos, para poder compararlos con otras fuentes

¹²⁵ Santiago de Alvarado y de la Peña, *Novísimo manual del criminalista, o sea Breve práctica criminal para uso de los alcaldes ordinarios y pedáneos y de los escribanos de los pueblos de España*, Imprenta de Don Tomás Jordán, 1832, p. 166.

¹²⁶ Llanes, "Suicidarse en el Madrid...", *op. cit.*, p. 342.

¹²⁷ Sublimado corrosivo hecho a base de preparados de mercurio.

y contextualizarlos en su tiempo histórico, así como tomar en cuenta quién emite la información. Estas precauciones son necesarias porque el suicidio históricamente ha servido para justificar la deshonra de individuos criminalizados. Estos casos son más visibles en los espacios carcelarios, donde la autoridad tiene a su merced la vida y memoria del reo. Un ejemplo de ello es el caso del mariscal Pedro Beaumont, quien habiendo jurado lealtad a Fernando el católico, realizó un segundo intento por independizar Navarra. Lamentablemente para su causa, a pesar de ser un noble, diplomático y jefe del ejército navarro, cayó prisionero a manos del coronel Cristóbal Villalba, en 1516, bajo la regencia del cardenal Cisneros. Pedro II —como también se le conocía— recibió la oferta del indulto por parte del emperador Carlos I en 1518 a cambio de su lealtad, pero la propuesta fue rechazada por el mariscal. En consecuencia, fue trasladado a la cárcel de Simancas en Valladolid, donde la mañana del lunes 24 de noviembre apareció herido con dos cortadas en

la garganta debajo de la barba, hacia la parte del hombro derecho, que parecia por ello ser mortal; que le entraba mucha parte por la garganta; que parecia cochillada como punzetada de cochillo, é herido en las venas de la garganta de dicho golpe, de donde parecia aver salido por la dicha cama sangre é fresca la sangre como salida de poco rrato, que estaba bañado por alli la sangre por la cama, é estaba echado de espaldas é en su almohada, é tenia vestido el jubon y calzas é tenia arregazado (arremangado?) el braco izquierdo, la manga del jubon é de la camisa, é el braco de fuera, é tenia otra herida como de punzetada grande, como cochillada, en el dicho braco izquierdo, en la sangradura, en derecho del codo, é parecia tener cortas (cortadas) venas del dicho braco, de donde parecia haber salido mucha sangre de la dicha herida, é estaba resciente la sangre, derramada por la dicha cama, ensangrentada dicha parte de la ropa, é tenia atado en el dicho brazo un cordon como que se habia atado para sangrar, é cobierto obra de medio cuerpo, de la cintura abajo, con la ropa de la cama é los braços é la cabeza é los pechos de fuera é de forma que parecia estar muerto de pequeño rato é parecia como que entonces se acababa de morir.¹²⁸

Los historiadores españoles discuten sobre si Pedro II se quitó la vida o fue asesinado; es difícil conocer la verdad sobre lo que ocurrió en la prisión de Simancas ese día. Lo cierto es que su muerte fue considerada suicidio por el alcaide

¹²⁸ Arturo Campión Jaimebon, "La muerte del Mariscal Don Pedro de Navarra", en *Boletín de la Comisión de Monumentos Históricas y Artísticas de Navarra*, 1919.

de la prisión Mendo Noguero, quien señaló que “Marchal se había muerto é degollado él mismo”.¹²⁹

En el caso de Pedro II, mariscal de Navarra, nos muestra de qué forma un noble se ve en la necesidad de quitarse la vida. Aunque privado de su libertad, gozaba de ciertos privilegios debido a su nobleza. En primer lugar, no estaba encerrado en una mazmorra o celda, sino en una pieza del castillo, donde disponía de una habitación con cama y una estancia con chimenea. Un espacio suficiente para que le acompañaran su criado Felipe Vergara, el escribano Pedro de Frías (quien entraba y salía del castillo para comunicarse con personas en el exterior y recibir noticias de sus compatriotas navarros), así como el capellán Miguel de Arróniz.¹³⁰

La muerte del mariscal resulta interesante por el hecho de ser un noble, además de un preso político de primera línea, y por el hecho de que su muerte en el encierro facilitó la inmediata ejecución de las diligencias. El mismo día se interrogó a los testigos, lo que permitió una descripción detallada del acontecimiento. La prontitud de las diligencias de las autoridades, brindan al historiador la posibilidad de encontrar información valiosa en los autos, que no existe en otro tipo de casos. Por el tiempo transcurrido entre el atentado y el recuerdo fresco de los testigos que es más detallado, el lugar del crimen casi intacto, y el cuerpo, presente.

En el interrogatorio, los testigos relatan la forma en que Pedro II gozaba del pleno uso de sus facultades mentales e intelectuales, pero que asimismo experimentaba tristeza ante su futuro por el temor de ser asesinado en prisión, desconfiando incluso de su propia familia. De esto platicó con Frías y Bergara, así como con el alcalde del castillo. Al parecer, la extinción del reino de Navarra, la muerte del rey Juan de Albret, así como la ejecución del líder comunero Pedro Maldonado en la plaza de Simancas, debilitaron su estado de ánimo e incluso un mes y medio antes dejó de vestirse con sus jubones para sólo estar con su ropa de dormir.

¹²⁹ *Idem.*

¹³⁰ María Isabel Ostolaza, "Las desventuras del mariscal de Navarra: El libro como solaz y paliativo anímico en casos de privación de libertad", *Príncipe de Viana*, año 73, núm. 256, 2012, p. 580.

El mariscal profesaba la religión católica y mostró en todo momento ser un buen cristiano de recto comportamiento, a pesar de su situación. Nunca dio indicios de quererse matar, ni en palabras ni actos. Solo su tristeza y la incertidumbre sobre su futuro fueron patentes. En una conversación con Frías le dijo “que piensen que tengo dexarme morir como judío, no tengo de morir sino como bueno”.¹³¹ Al parecer dentro de dicho contexto morir como judío (haciendo alusión a una variante del suicidio que es la muerte por inanición) era una mala muerte y no era considerada una buena forma de morir, ya que en ese tiempo se pensaba que sólo Dios podía acortar o alargar la vida. Pedro II temía ser asesinado, razón por la cual se sentía intranquilo, cuestionó al alcaide sobre su futuro, pidió a Frías que lo tuviera presente en sus plegarias y dispuso en sus libros y testamento que lo llevaran a enterrar al Abrojo. Pero al parecer, dadas las circunstancias, su estado de ánimo se fue deteriorando: dejó de usar su ropa de vestir, se le veía desesperado y fuera de sí. Quizá una señal de que la idea de quitarse la vida había empezado a gestarse fue que a cinco días de su muerte le pidió a Frías un pequeño cuchillo para cortarse las uñas, arma que conservó a pesar de que Frías se la pidió de regreso en repetidas ocasiones.

Pedro II de Navarra se quitó la vida y al confirmarse su muerte, el rey Carlos I no dudó en aplicar las leyes y confiscó todos sus bienes a través de una cédula fechada el 9 de febrero de 1523.¹³² Cabe recordar que para esa época la muerte de Pedro no era la de un noble común y corriente, sino la del último símbolo de la resistencia del reino de Navarra y la de un traidor a la Corona española. No existe información de si la causa contra el mariscal que llevó a la confiscación de sus bienes fue la de traición o suicidio, pero lo cierto es que la relación entre ambas fue motivo suficiente para que el rey lo despojara de sus pertenencias y títulos nobiliarios.

Tampoco se sabe si la Corona o la Iglesia pusieron algún reparo en la sepultura del cuerpo de Pedro II de Navarra, ya que no hay documento que haga mención sobre dicha prohibición; sólo se sabe que fue enterrado en el convento del Abrojo, de la orden franciscana, en la Laguna, provincia de Valladolid.

¹³¹ Arturo Campión Jaimebon, *op cit.*

¹³² L. Martínez Gárate, “Pedro de Navarra”, en *Nabarra.blogspot.mx*. Recuperado el 21 de agosto de 2017 de <http://nabarra.blogspot.mx/2012/02/pedro-de-navarra.html>.

Al parecer, la sentencia contra los suicidas y los traidores no fue tan drástica, al menos en España, como Murray y Minois lo han llegado a proponer. El mariscal Pedro de Navarra y su hijo Pedro III, junto con otros agramonteses, recibieron el perdón del rey Carlos I el 29 de abril de 1524. Pedro III en ningún momento fue deshonrado como sucedía con los hijos de los suicidas, sino que, por el contrario, se le devolvió el nombramiento de mariscal de su padre y se le otorgó el marquesado de Cortes, integrándose a la nobleza española y a las funciones públicas en los cargos de corregidor, justicia, gobernador y miembro del Consejo de Estado y Guerra.¹³³ Fueron posiblemente su nobleza y la protección del conde de Albuquerque las que devolvieron a Pedro III su patrimonio en Navarra y las que posibilitaron su ascenso político, con lo que consiguió el traslado de los restos de su padre a la cripta familiar de los mariscales en San Pedro de Rúa, cerca de Pamplona. Como podemos ver hasta aquí, los descendientes de un suicida bien podían acceder a su herencia, cargos públicos y privilegios, siempre que sus lazos familiares y relaciones políticas los protegieran.

La locura

La locura y la melancolía fueron siempre la primera línea de investigación por parte de las autoridades reales, ya que su existencia determinaba los procedimientos que se ejecutaran contra el cuerpo y los bienes posteriormente. La razón y la voluntad del individuo eran motivo de condena pública; la locura garantizaba la conmiseración de la sociedad hacia el individuo y la garantía de que su patrimonio pasaría a manos de sus herederos. Así ocurrió con un arquero de la Guardia Real, quien en 1523 puso fin a sus días ahorcándose con una soga. El arquero, no fue criminalizado, sino, por el contrario, causó una “gran lástima” a vecinos y amigos porque era casado y con hijos. La consumación del acto fue adjudicada a que estaba “loco, hechizado o espiritado”.¹³⁴ Un caso parecido sucedió en la Pascua de 1623, cuando una mujer beata “bien conocida” con el hábito de la tercera orden,

¹³³ Ostolaza, *op. cit.*, p. 584.

¹³⁴ Llanes, "Suicidarse en el Madrid...", *op. cit.*, p 336.

quien un día antes había comulgado en el convento de la Merced, se precipitó de cabeza en un pozo. Los familiares inmediatamente alegaron locura.¹³⁵

En otros casos existía la sospecha de un homicidio perpetrado por el círculo cercano al occiso. Este tipo de sospecha traía consigo la investigación minuciosa de las autoridades reales, quienes se daban a la tarea de indagar todo aquel indicio que llevase a develar la verdad sobre un posible crimen. Tal es el caso sucedido en 1741 en la villa de Asmesnal (Zamora), jurisdicción del marquesado de Cardeñosa, donde Ana María Santos, mujer de Domingo García, se quitó la vida con un disparo de escopeta. Según las investigaciones, Ana María enloqueció después de dar a luz y tuvo que ser atada por los continuos arranques de frenesí y desesperación, en los que decía “que no tenía alma” y pedía que le cortaran la cabeza. Ante este escenario, su esposo se dio a la tarea de llevarla con el médico de la villa Ledesma, quien no encontró la cura. Entonces, regresaron a Asmesnal y pensaron que era un asunto espiritual, por lo que la llevaron a la aldea del Palo para conjurarla de espíritus en el Convento de San Francisco. Pero aquí tampoco hallaron remedio. Un día por la tarde, Ana María encontró la escopeta de un visitante y se disparó en el vientre. Su suegro, que llegó cuando María agonizaba, le preguntó qué había hecho. Ana María respondió: “matarme, para que lo crean que no tengo alma”.¹³⁶ El cuerpo de Ana María se mantuvo insepulto y sobre una carreta hasta que el juez asignó a la investigación a Francisco Moleon, alcalde ordinario. Este determinó que el cuerpo tendría que ser sepultado eclesiásticamente de acuerdo con las primeras pesquisas, según las cuales el signo de locura era evidente. Una vez sepultado el cuerpo de Ana María, las diligencias continuaron a fin de agotar toda posibilidad de que hubiese sido asesinada.

Dos de los testigos —el suegro de Ana María y Pedro Arias— concuerdan en sus relatos y responsabilizan del suicidio a la locura o a “un mal espíritu”. Pedro Arias hace hincapié en que el marido y suegros de María “La querían mucho y trataban así en casa como fuera de ella con gran cuidado”. Finalmente, atestiguaron Domingo García, esposo de Ana María, y el padre de ella, quienes también

¹³⁵ *Idem.*

¹³⁶ Archivo Histórico Nacional (España), *Luque*, C.112, D.16, 1741.

señalaron la locura como la causa. Ante la evidencia y después de la observación de las diligencias hechas a los testigos, Moleon determinó que no hubo “agresor o cómplice” en la muerte de Ana María Santos y que se mató por locura. Así se puso fin a la causa: sin la censura de la Iglesia, sin castigo por parte del Estado, solamente con la pesadumbre de sus vecinos y familiares, que enterraron el cuerpo sin hacer público escarnio.

¿Un problema médico?

Mucho se ha escrito en la actualidad sobre la medicalización del suicidio, de su tránsito de lo criminal a lo médico; incluso algunos autores llegan a considerarlo una enfermedad más que la consecuencia de otro padecimiento. En el caso de Castilla en la Época Moderna, no existen tratados médicos o reflexiones que conciban el suicidio como una enfermedad; incluso el *Libro de la melancolía*, publicado en 1585 por el médico andaluz Andrés Velázquez, lo trata como una de las múltiples consecuencias de la melancolía.¹³⁷

Aunque la relación entre melancolía, locura y muerte voluntaria está poco definida en la medicina, en la práctica las autoridades civiles y religiosas la tenían clara en función del comportamiento del individuo. Su valoración en la mayoría de los casos era *post mortem*; por tal motivo sólo se apelaba al estado mental del individuo cuando se buscaban atenuantes a su causa, y era especialmente analizado por el testimonio de quienes le rodeaban y que afirmaban la “normalidad” de su comportamiento.

En los expedientes, muchas veces se observa que las personas iban perdiendo la razón paulatinamente, por cuestiones naturales o sociales, hasta el punto de quitarse la vida. ¿Cuál es el sentimiento que lleva a estos límites? Desde el punto de vista de esta investigación, en un importante número de casos tiene que ver con lo que hoy la tanatología llama *pérdida* y la incapacidad que tiene el individuo para sobreponerse a ella. En la época estudiada, observamos que casi todos los

¹³⁷ Roger Bartra, *Cultura y melancolía: Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*, Barcelona, Anagrama, 2001.

suicidas *perdieron* algo relacionado con el mundo social, lo que les llevó a experimentar el deseo de quitarse la vida, o de primero perder la conciencia y después querer quitarse la vida. ¿Qué puede perder un individuo para llegar al suicidio? En los casos analizados en España, encontraremos que distintas razones. Pueden referirse a cosas materiales (como el dinero), familiares (la muerte de un pariente o ser querido), espirituales (el amor, el honor o la esperanza) y especialmente a la pérdida de la salud y la libertad.

Es interesante observar que la desesperación —que muchas veces fue considerada sinónimo del suicidio— fue un estado alterado de la conciencia que algunas veces llegaba al intento suicida; en dichos casos, el tratamiento de un sobreviviente no sólo se realizó desde el aspecto médico —con sangrías y ventosas como a los melancólicos—, sino también desde el aspecto espiritual, con el acompañamiento del sacerdote del pueblo y el fortalecimiento de los lazos familiares; sólo cuando se temía que el desesperado pusiera en peligro nuevamente su vida, las autoridades de la localidad recurrían al encierro donde era interrogado sobre el atentado y sus creencias religiosas. Cuando una persona se desesperaba y lograba quitarse la vida, según reflejan los procedimientos de justicia de los pueblos y de las ciudades, no se llamaba a comparecer a los cirujanos, bastaba con que familiares, amigos y vecinos dieran fe sobre la condición de sus facultades mentales. Lo más cerca que llegaron a estar los médicos de los casos consumados fue cuando los pacientes tenían antecedentes de melancolía o locura y sus casos habían sido llevados por ellos previamente, o bien cuando actuaron como peritos en investigaciones donde se presumía el delito de homicidio.

La disputa de los bienes

Posiblemente una de las características más visibles, en los archivos españoles, son los pleitos por los bienes entre los funcionarios de la Corona y los herederos del difunto. Tal fue el caso de una mujer llamada Elvira López, vecina de Tendilla (Guadalajara), tras suicidarse en la jurisdicción del marquesado de Mondéjar sus bienes fueron confiscados por Pedro Grimaldo, alcalde mayor del marqués don Luis

Hurtado de Mendoza quien mandó que se adjudicaran al fiscal del marquesado, el bachiller Bernal de Saavedra. Pero la confiscación fue apelada por los jerónimos del convento de Santa Ana de la Peña ante la Real Audiencia y Chancillería de Valladolid quien falló a su favor, ya que los bienes habían sido donados al monasterio por Elvira López antes de quitarse la vida.¹³⁸

Como se puede observar la ley respetó la voluntad testamentaria de Elvira a pesar del suicidio y de los intereses de un hombre poderoso como el marqués de Mondéjar quien tuvo que acatar la ejecutoria y entregar los bienes al monasterio de Santa Ana de la Peña. En este caso la disputa se dio entre un noble y los frailes jerónimos que pusieron todo su empeño para reclamar la propiedad haciendo uso de las herramientas legales a su alcance, pero desde mi punto de vista, fue la falta de herederos directos por parte de Elvira lo que ocasionó la disputa y no el suicidio como tal.

En este aspecto cuando una persona se quitaba la vida por seguimiento de una causa criminal, el fallo de las autoridades, en alguno de los casos, fue apelado por los herederos con la finalidad de reclamar los bienes. Un ejemplo de esta situación ocurrió en diciembre del año 1497 en el principado de Asturias, cuando Juan González de Candas y otros herederos de Suer García de Girón solicitaron al corregidor de la ciudad de Oviedo que no confiscara los bienes del difunto, ya que cuando éste se ahorcó, no lo hizo por temor de la pena al delito cometido.¹³⁹ Resulta interesante observar que los herederos utilizaron el argumento que García no se había matado por miedo al castigo lo cual lo eximia, paradójicamente, de la culpa del delito que había cometido y por lo tanto su muerte por propia voluntad permitía, desde esta perspectiva, que los bienes pasaran directamente a sus herederos. Lamentablemente la causa sólo consta de un par de fojas y nunca sabremos si la estrategia fue efectiva.

¹³⁸ ARCV, *Registro de Ejecutorias*, caja 1060,57.

¹³⁹ AGS, LEG, 149712, 148.

3.5 Consideraciones al tercer capítulo

La muerte voluntaria en España no fue censurada como en otras regiones de Europa a pesar de ser considerada una “mala muerte”, sólo existe un caso documentado de escarmiento público contra un suicida, lo cual contrasta con otros veinticinco que no fueron expuestos a más de que en su mayoría no sufrieron confiscación de bienes; esto debido a las *Partidas* que castigaron a los suicidas criminales, que en específico mereciesen en sus causas la pena de muerte, y eximieron a los enfermos mentales lo que se convirtió en una rendija para que los familiares protegieran la memoria del suicida y pudieran reclamar la herencia.

Otro punto importante de resaltar es que algunos casos encontrados en la península Ibérica fueron juzgados y tratados por las autoridades civiles y no las religiosas – a diferencia de lo que ocurriría en la Nueva España – debido a que su trabajo se enfocó, en buena medida, en esclarecer los móviles de los intentos de suicidios y vigilar la correcta asignación de los bienes en aquellos casos donde fueron consumados. Es interesante observar cómo la autoridad real no se preocupó por el castigo del cuerpo más que en un caso extraordinario, y por el contrario sí dedicó especial atención a atender los casos de familiares del suicida que reclamaron como propios los bienes del difunto y que en muchos casos ya habían sido otorgados a terceras personas, quienes regularmente tenían cuentas por cobrar ya sea al suicida o a la misma Corona.

La benevolencia con la cual el suicidio fue tratado dependió de la calidad de los individuos y del interés de las autoridades por dar solución al mismo problema. Un caso que puede ilustrar esta afirmación fue el suicidio por melancolía de Jaime Franc, ingeniero mayor de Su Majestad, quien en 1702 se degolló. A pesar de haber cometido un acto reprobable recibió los sacramentos al momento de morir, y se permitió que con parte de sus bienes se realizaran obras pías y que heredar otra cantidad al colegio de la Compañía.

Lo que es un hecho, es que más allá de las penas de confiscación y entierro fuera de campo sagrado contra el suicida, se observa que no hay sanciones para los descendientes ya que no existen documentos donde alguno de ellos solicite le

sea restablecido el honor o se le exima de ser desterrado lo cual nos permite inferir que, dentro de lo que cabe, podían continuar su vida con cierta normalidad.

La familia se solidarizó en todo momento con el suicida para proteger su memoria del escándalo; no sólo por el temor de perder la herencia, sino también por el afecto sincero y desinteresado. No cabe duda que cada caso fue doloroso para los parientes y no existe información, hasta el momento, sobre los procesos de duelo que enfrentaron.

Como podemos observar, la presencia del suicidio en la vida cotidiana fue un hecho que irrumpió violentamente en la monotonía de las ciudades y del espacio rural donde un fenómeno de esta naturaleza era un hecho extraordinario que atraería irremediablemente la atención de las autoridades y de los vecinos. Esta situación marcaría no sólo a la familia, sino a la comunidad que lo tendría presente por un largo tiempo, convirtiéndose primero en noticia, después en chisme, y con el paso de los años en recuerdo, para finalmente ser olvidado.¹⁴⁰

Quiero destacar que fue en Europa donde la construcción cultural del demonio, asociada al suicidio, se consolidó y tomó forma en los cuentos y relatos, no como ejecutor de la muerte, sino como provocador. Su presencia irrumpió en el discurso literario como instigador en aquellas personas débiles espiritualmente o de mal corazón, quienes al quitarse la vida le entregaban sus almas para ser castigadas en el infierno. En la vida real el Diablo permaneció ausente del discurso en la mayor parte de los expedientes estudiados, pero cuando apareció lo hizo como un incitador que rondaba la mente de forma infatigable para llamar a la muerte. Como producto del pensamiento, el Diablo fue utilizado por los individuos como una justificación para evitar asumir la voluntad del acto suicida. Por tal motivo ante la vista de la mayoría de los castellanos, este factor se asoció a problemas de salud mental y no de orden religioso lo cual quedó demostrado en los procesos que fueron atraídos por las autoridades civiles y no por las religiosas.

¹⁴⁰ La idea de lo excepcional y el olvido del suicidio se puede ver en Santiago López-Ríos "Pon tú en cobro este cuerpo que allá baja: Melibea y la muerte infamante en la Celestina", en Pedro Manuel Piñero Ramírez (coord.) *Dejar hablar a los textos: Homenaje a Francisco Márquez Villanueva*. vol.1, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2005, p. 313-314.

Capítulo 4

El suicidio en Nueva España

4.1 Diferentes maneras de referirse a la muerte voluntaria

Para conocer qué es el suicidio en la Nueva España, antes que nada, tenemos que señalar qué significado tiene dicho término dentro de nuestro marco conceptual y en el de la sociedad estudiada. Sólo analizando los valores y asimilándolos de forma correcta podremos generar una interpretación cercana a la verdad.

Entendemos por suicidio todo acto *consciente e intencional* que tiene por objetivo acabar con la propia vida, siendo el mismo sujeto víctima y agresor de su existencia. En la Nueva España fue esta conciencia, o “mala conciencia”, la que socialmente hizo punible la muerte voluntaria, razón por la que sólo se justificó cuando la enfermedad mental motivó dicha acción.

Hay que agregar que el entendimiento que tiene el individuo de la acción que comete es lo que mayor peso guarda en los estudios sociológicos e históricos del suicidio, debido a que éste no sólo muestra una decisión personal, sino que también refleja la mentalidad de la sociedad a la que el suicida pertenece. Tal como señaló Durkheim, “cada sociedad tiene, en cada momento de su historia, una aptitud [y actitud, yo apuntaría] definida para el suicidio”.¹⁴¹

Fue la presencia del fenómeno en la Nueva España lo que me motivó a rastrear su discurso con el objetivo de conocer sus valores culturales y su singularidad con respecto a la metrópoli. Pero para entender la cultura es necesario profundizar en el lenguaje de sus habitantes y saber cómo se definió en sus propias palabras la muerte voluntaria.

¹⁴¹Durkheim, *El suicidio*, México, Tomo, 2004, p. 19.

Desesperación

Durante muchos años los historiadores mexicanos de la muerte han excluido al suicidio como tema histórico, tal vez debido a que consideran que para la época del México virreinal la información era insuficiente. No obstante, en el Archivo General de la Nación existen más de 30 expedientes (entre simples blasfemias, intentos suicidas y suicidios consumados) que pueden documentarla. Pese a ello, la mayoría han sido ignorados por el desconocimiento de las palabras con las cuales la sociedad novohispana se refería a la muerte voluntaria.

Para los propósitos de esta investigación, se indagó dentro del sistema jurídico de la Castilla medieval, donde se encontró que el término utilizado para denominar la muerte por propia mano en *Las Siete Partidas* de Alfonso el Sabio es *desesperación*, el que —según el medievalista argentino Alejandro Morín, siguiendo a santo Tomás— se define como “vocablo proviene del ámbito teológico y remite el homicidio de sí mismo al gravísimo pecado de desesperación, es decir, desesperar de la merced divina lo que en última instancia implica una negación de los poderes de Dios así como, en algunos casos, de la vida eterna”.¹⁴²

Este término aparentemente se mantuvo intacto, ya que tanto los historiadores de Europa occidental como el *Diccionario de autoridades* consideran dicha voz como antecedente de la palabra suicidio hasta la primera mitad del siglo XVIII, ya que *desesperar* significa “matarse a sí mismo”.¹⁴³ En este sentido, parecería que bastaron el tiempo y la migración de las ideas ilustradas para que, en un lento cambio, se suplantara el concepto desesperación por el de suicidio, sin tener en cuenta que tienen una naturaleza distinta, pues la desesperación es una idea más abstracta; además, gracias a los embates de la historicidad, tuvo matices particulares dentro de la Nueva España.

La palabra *desesperación*, en la obra de los cronistas militares y religiosos, refiere a la forma en la que huían los naturales al ver perdida la guerra contra los

¹⁴² Morín, “Suicidas, apostatas y asesinos...”, *op. cit.*, p. 183.

¹⁴³ Véase Real Academia de la Lengua Española, *Diccionario de Autoridades*, t. 2, Madrid, Gredos, 1983, p. 168 (facsimilar de la ed. de 1732). Dentro de una de las acepciones de *desesperar* aparece “Matarse a sí mismo por despecho y rabia. Como sucede al que se ahorca o se echa en un pozo [...] determinado a desesperarse por entre unos tiernos sauces (árbol dedicado a semejantes actos) subía ligero al monte”.

españoles y sus aliados, marchándose a las montañas de forma poco organizada para evitar ser capturados.

Los datos existentes dentro de los archivos en México aportan información según la cual la desesperación es una acción en la que el individuo, sujeto a las vicisitudes de la vida diaria, descrea de la fe católica, dando señales de un estado alterado de ánimo y conciencia. Un ejemplo es la carta que envió en 1770 el doctor don Pedro Ignacio Ibarreta, comisario del Santo Oficio en Guadalajara, a los señores inquisidores, donde da cuenta de las diligencias hechas contra

José de Espinosa, vecino del pueblo de Ahuacatlan por las acciones y desesperación y execración,¹⁴⁴ y palabras blasfemas y heréticas que profirió frente al padre Fray Nicolás Chavira, cura ministro de dicho pueblo y de otras personas que se hallaron presentes, por lo que se le puso en la cárcel pública.¹⁴⁵

Como se observa, José de Espinosa pudo dar señales de querer quitar la vida, lo que muestra que traducir el término *desesperación* directamente como “muerte voluntaria” puede aplicarse al intento suicida, ya que un desesperado realiza acciones o puede blasfemar renegando de su vida y de la existencia de Dios.

En otros casos el desesperado fue aquel que no encontró solución a sus problemas a través de la intervención divina. Decepcionado porque sus plegarias no consiguen sus deseos, pierde toda esperanza en Dios, manifestando su animadversión a través de pensamientos herejes, blasfemias, ultraje de imágenes religiosas etc. Tal fue el caso del español Manuel de Vayas, vecino de Atlixco, Puebla, por “Haberle venido un ímpetu de desesperación, y tomando una estampa de Cristo nuestro señor, la doblo y la puso en un zapato durante todo el día y en la noche la quemo”.¹⁴⁶

Después de que a Manuel de Vayas, el desesperado en este caso, se le pasó el “ímpetu” y reflexionó acerca de sus acciones, se sintió culpable de su conducta, y en un acto de contrición¹⁴⁷ se denunció a sí mismo de forma voluntaria ante el

¹⁴⁴ Maldición, imprecación, abominación y detestación de alguna cosa por mala, impía y perversa.

¹⁴⁵ AGNM, *Inquisición*, v. 1122 exp. 21 fs. 302-312.

¹⁴⁶ AGNM, *Inquisición*, v. 1365 exp. 15 fs. 169-171.

¹⁴⁷ Dolor y pesar grande de haver ofendido a Dios, por ser quien es, y porque se le ama sobre todas las cosas. *Diccionario de Autoridades*, vol. 2.

padre fray Miguel de Riofrio, quien a su vez lo delató con el comisario del Santo Oficio en Atlixco, don Antonio Franco de Oliveros.

Así pues, podemos señalar que la desesperación como tal es un delito contra las creencias religiosas, debido a que se pierde la esperanza en la vida eterna.¹⁴⁸ Dentro de la sociedad novohispana, tuvo dos sentidos, en primer lugar el relacionado con la muerte voluntaria y un segundo llamado *desesperaciones* en el que el sujeto realizó actos y declaraciones negativas en torno a un dogma de la Iglesia (como la salvación) en un estado visible de furor, frustración y enojo. La información existente hasta ahora demuestra que desesperar, en el sentido de perder la fe, fue un crimen que sólo era perseguido por la Inquisición, única instancia que lo consideraba un delito. No existen ejemplos dentro de otro fondo documental que demuestre lo contrario. En todo caso, cuando un desesperado se encontraba en otro espacio distinto al del Santo Oficio, como por ejemplo la cárcel de corte, es posible que esta compartiera información con la Inquisición para abrir un expediente y dar seguimiento al comportamiento del reo, ya que la salvación del alma era más importante que la del cuerpo.

Al parecer, una de las múltiples relaciones entre la desesperación y la muerte por propia mano proviene de las prisiones del alma y del cuerpo, como el convento o la cárcel, donde el individuo en situación de encierro experimentó estados de ansiedad y perder la esperanza en su salvación. Avivada por el aislamiento social, la persona crea un discurso airado donde la idea de la muerte empieza a ser una posibilidad para la liberación de sus penas. Tal como sucedió a Diego Mexia en 1613, quien, preso en la Cárcel de la Corte, se denunció a sí mismo ante la Inquisición “desesperado llamó al Diablo para que se llevara su alma y su cuerpo

¹⁴⁸ Esta idea es sustentada en Donoso, *Diccionario teológico, canónico, jurídico, litúrgico, bíblico, etc.*, 1859, vol. II p. 58-59, quien para mediados del siglo XIX ya lo define como “cierta disposición del ánimo que hace mirar como imposible la consecución de la eterna bienaventuranza i de los medios necesarios para alcanzarla; de donde resulta que ningún esfuerzo se hace, antes se desprecia i huye de todo lo que es necesario practicar para poseer tales bienes”. Según Donoso, desespera quien 1º pierde la esperanza de conseguir la eterna salud; 2º quien no cree poder conseguir el perdón de sus pecados; 3º cuando alguno cree que le es imposible enmendarse; 4º quien no aspira alcanzar la gloria eterna; 5º cuando el hombre abatido con la enfermedad, la pobreza, la adversidad u otra miseria de la vida desea con impaciencia acabar con sus días, o invocar el auxilio del demonio, en lugar de recurrir a la bondad infinita de Dios; 6º cuando se desconfía de la providencia divina.

pues era tan desgraciado que cuando estuviera muriendo no habría ningún demonio que le llevara los sacramentos”.¹⁴⁹

No es raro encontrar en el Archivo General de la Nación que aquellas personas que eran reducidas en su libertad experimentaban la necesidad de morir para poner fin a su sufrimiento. La vida en estos espacios de hacinamiento fue terrible, pues los días transcurrían en situaciones penosas, con alimentación precaria y muchas veces con lazos familiares rotos, lo que les dificultaba mantenerse asidos al mundo terrenal. Es en estos espacios donde la desesperación y la idea de la muerte como liberación se presentan en una peligrosa combinación.

Así, la desesperación en sí misma no define al suicidio, sino que es uno de los detonantes asociados que llevan a un individuo a quitarse la vida. El término *desesperación* en el sistema jurídico español era claro ya que se refirió a la muerte por propia mano, pero en los archivos su uso fue más amplio y se aplicó también para referirse a personas que actuaban con frenesí o un furor exacerbado. Esta acción individual, fuera del comportamiento “normal de individuo” era también llamada desesperación y en ocasiones se consideró como una manifestación de la demencia.

La locución *desesperación* se usó de acuerdo con una representación de los hechos muy específica, combinándose, en la gran mayoría de los casos, las circunstancias, el discurso del individuo, quien lo escuchaba y las acciones posteriores que el desesperado realizaba, que iban desde su apaciguamiento hasta quitarse la vida. Un ejemplo de este último caso lo podemos encontrar en el compilador de noticias de Francisco Sedano, quien al relatar el suicidio del capitán Juan María Murgier señala “Al romper la puerta [el sargento mayor], el mismo Murgier, desesperado, se mató echándose sobre la espada, traspasándose el corazón”.¹⁵⁰

Como el lector puede observar, la desesperación y el suicidio son, en algunos casos, dos acciones distintas desde antes de la Ilustración, y la percepción que de esta relación existía dependió de la exposición *pública* que el individuo hiciera de

¹⁴⁹ AGNM, *Inquisición*, v. 301 exp. 14c, f. 1

¹⁵⁰ Medina, *op. cit.*, p.435.

su conducta, ya que había suicidas que morían melancólicos en silencio, y esto no quiere decir que murieran desesperados; y hubo otros que blasfemaron, renegaron de Dios y de la vida amagando con quitarse la vida sin hacerlo al final de cuentas; por lo tanto eran los testigos quienes definían el hecho como un atentado directo o como un acto desesperado.

Matarse, ahorcarse y otras paráfrasis

Uno de los principales problemas al estudiar el suicidio, como ya lo mencionamos, son los pocos documentos encontrados, no sólo por la determinación cultural de los habitantes de Nueva España a matarse poco, o por el silencio que existía en torno; donde el ocultamiento por la familia era probable, sino también porque los términos *desesperación* y *suicidio*, a pesar de estar relacionados con la muerte voluntaria, no fueron utilizados en muchos de los casos en los documentos oficiales, judiciales o en la correspondencia personal, sino que se utilizaban palabras que definían el acto desde su propia consecuencia, *modus operandi* o a través de simples paráfrasis. Por tal motivo, gran parte de las investigaciones en torno a la muerte lo consideran marginal y reducen la importancia del fenómeno suicida significativamente, impidiendo comprender otros aspectos que permitan entenderlo a cabalidad. Así, dentro de los archivos judiciales de la época colonial, se utilizan expresiones como “matarse”, “haberse matado a sí mismo”, “darse muerte por propia mano”, “se ahorcó”, “ahorcado por sí mismo”, “haberse ahorcado”.

Son estas alusiones las que permiten al historiador penetrar en el mundo de la muerte voluntaria novohispana, ya que es bajo estas expresiones verbales como se encuentra el mayor número de expedientes con la información necesaria en los fondos documentales. No es raro que en muchos casos los indicios de estos fenómenos sean meras conjeturas, pero conforme se avanza en la lectura de las fojas, el fenómeno del suicidio queda a la vista. Un ejemplo del uso de estas paráfrasis es cuando el virrey Marqués de Croix en 1771 informa “sobre la causa

formada a José Joaquín Rubio, mayordomo de la hacienda de Tultenango, por haberse ahorcado en una de las piezas de ella Jesús Aguilar”.¹⁵¹

En otros casos ni siquiera se mencionan palabras definitorias ni se acusa directamente a un suicida de haberse matado ni se busca otro tipo de móviles posibles para el crimen, sino que se localizan como indicios, partiendo de su tipo de muerte repentina y violenta, tal como lo muestra el caso de José Guerrero del poblado de Ayotzingo en 1795, del que sólo se menciona que “amanecido ahorcado de un lazo”, razón suficiente para que el bachiller don Juan Ignacio de Murguía y Sevilla, cura de la parroquia, informara al arzobispo de México que a Guerrero se le había negado la sepultura eclesiástica.¹⁵²

Cuando se habla de los intentos de suicidio, o de amenazas de cometer el acto, se limitan a señalar el objeto o tipo de muerte que busca el suicida, pero hay otros casos muy difíciles de identificar y no definidos como suicidios, tal es el caso del envenenamiento o la agresión física que llevan al suicidio. Al respecto sólo cabe señalar que el suicidio por envenenamiento es casi imposible de identificar, ya que muchas personas morían en la Nueva España por causas “aparentemente naturales”, aunque las verdaderas razones no escapaban a los ojos de las autoridades del virreinato.

La muerte por envenenamiento era practicada pero no era definida conceptualmente. Resulta imposible saber su frecuencia. Un indicio pueden ser las muertes repentinas ocurridas en el espacio doméstico, pero sobre todo en los casos de encierro, como los dormitorios de esclavos, los conventos, las galeras de los barcos y las cárceles de cualquier tipo de jurisdicción.

Es probable que los custodios y guardianes de dichos lugares tuviesen conocimiento de los casos de envenenamiento, ya que, para el siglo XVII, Toribio Medina habla del conocimiento que los inquisidores y verdugos tienen de las sustancias que ayudan a los reos a prepararse para el tormento y soportarlo. Estas sustancias, ingresadas probablemente a través de sobornos pagados por amigos o cómplices, podían verse en la coloración que dejaban en la boca de los reos. Un

¹⁵¹ AGNM, *Correspondencia de Virreyes*, v. 4 fs. 449-449v.

¹⁵² AGNM. *Bienes Nacionales*, v. 1010 exp. 15.

ejemplo de esto sucedió en 1568, cuando en sesión de interrogatorio Francisco López de Aponte, quien desnudo, puesto al potro y atado a la cincha, soportó las torturas diciendo que no tenía nada que declarar. Luego de bajarlo del aparato de tortura, lo llevaron caminado por su propio pie, casi como antes de la tortura, razón por la cual “Se le mandó mirar la boca, a ver si tenía algo en ella, y no pareció tenerlo, y pareció tener la lengua en su color natural, y dijo Nicolás López, verdugo mayor, que no conocía señal de preparación para sufrir el tormento, porque si la hubiera tomado, tuviera la lengua amarilla”.¹⁵³

Posiblemente, en el caso del veneno para quitarse la vida, la Inquisición tuvo un método similar, y no se atrevía a emitir un juicio al respecto, o incluso ocultaba el hallazgo para evitar mayor escándalo, debido a que el envenenado de todas formas sería procesado por morir impenitente.

Este cuidado que la Inquisición y el gobierno virreinal tenían sobre el uso de sustancias venenosas estaba presente incluso en los albores de la Independencia. Por ejemplo, cuando el coronel don Manuel de la Concha, marqués del Duero — quien capturó a José María Morelos y Pavón— escribió el 24 de noviembre de 1815 a los inquisidores receloso de que “Pueda atentar contra su vida por medio de algún veneno que lleve consigo”.¹⁵⁴

Suicidio

Para tratar de explicar un fenómeno social como el suicidio dentro de la cultura novohispana, se tiene que realizar un análisis del término y su significado, así como un seguimiento histórico de su inserción en el idioma castellano y su paso al vocabulario del México virreinal. Esto nos proporcionará una visión más de la muerte voluntaria que nos permita rastrear, a través de su presencia en los documentos, la existencia del fenómeno, así como las cargas conceptuales que la rodean en las distintas etapas históricas.

¹⁵³ Medina, *op. cit.*, p. 312.

¹⁵⁴ AGNM, *Inquisición*, v. 1455 fs. 170-171.

La mayoría de los autores coinciden en que el término *suicidio* es un vocablo procedente del latín en el que intervienen dos palabras, *sui* (“de sí mismo”) y *caedere* (“matar”), toda vez que la terminación deriva de *homicidium*. La mayoría de las fuentes consultadas respecto al tema señalan que la palabra *suicidio* es un neologismo aparecido tardíamente en el siglo XVII, y por lo tanto fue desconocido en la Edad Media.¹⁵⁵ El poeta español Andrés Ramón trata de ser más preciso y señala la obra *Religio medici* de Thomas Browne, impresa en 1642, como el primer texto donde el término aparece dentro de la literatura universal.¹⁵⁶ Al parecer este término es una construcción inglesa, ya que tanto Ramón como Joan Corominas documentan su génesis en dicha nación. Fue en el siglo XVII, a decir del historiador español Fernando Martínez Gil, citando a Jean-Claude Schmitt, cuando los historiadores fijaron la aparición del término. En esta época la palabra comenzó a ser utilizada por los filósofos ingleses y los casuistas, quienes la ligaban a la valorización de la voluntad individual en el alba de la revolución industrial.¹⁵⁷

Al parecer el término emigró lentamente a la península ibérica, pasando primeramente por Francia, donde según Martínez Gil no se utilizó hasta mediados del siglo XVIII; ejemplo de ello son algunas cuartillas que Voltaire dedicó al tema donde empleó el término con familiaridad.

Para el caso de España, Corominas señala que el término llegó procedente de Inglaterra de forma tardía, en el siglo XIX.¹⁵⁸ Aparentemente, esta información es correcta, ya que la Real Academia de la Lengua Española no incluye la palabra *suicidio* en su *Diccionario de Autoridades*, dedicado a Felipe V, para el año de 1732. Será hasta el año de 1817 cuando aparezca por primera vez en uno de sus diccionarios. Esta información resulta incoherente ante la mirada del historiador,

¹⁵⁵ Véase Alejandro Morín, "Sin palabras. Notas sobre la inexistencia del término 'suicida' en el latín clásico y medieval", *Circe*, núm. 12, 2008, p. 159. Señala que el medievalista inglés Alexander Murray encuentra el término solo una vez dentro de dicha época en el siglo XII, en una obra de poca difusión llamada *De quatuor labyrinthos Franciae*, escrita por Walter de San Víctor en 1178.

¹⁵⁶ Andrés Ramón, "De la melancolía a la *mors voluntaria*", *Humanitas, Humanidades médicas*, vol. 1, núm. 4, octubre-diciembre 2003, p. 71.

¹⁵⁷ Fernando Martínez Gil, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Madrid, México, Siglo XXI, 1993, p. 158.

¹⁵⁸ Joan Corominas, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Madrid, Gredos, 1983, vol. 5, p. 236.

pues es inverosímil que un fenómeno social y su nueva carga conceptual respeten las fronteras humanas y tarde en penetrar en España casi un siglo, pese a que para mediados del siglo XVIII el término *suicido* ya era parte del argot de los ilustrados franceses.¹⁵⁹ Al respecto, puedo señalar que el término *suicidio* entró al idioma castellano mucho antes de lo que los autores mencionados aseguran, ya que en el Archivo General de la Nación de México el término aparece en algunos documentos del siglo XVII, incluso anteriores a la fijación escrita que propone Andrés Ramón por parte de Thomas Browne en 1642. Dentro del ramo *Inquisición* del Archivo General de la Nación, existe en el volumen 353, expediente 6, fechado en 1625, la palabra *suicida* refiriéndose a:

causa criminal contra Gaspar Rivadeneyra, por haber amarrado en una escalera a un esclavo y así atado lo azotó muy duramente y le apagó dos hachas encendidas en el cuerpo, después le puso una argolla al cuello y una tabla en los pies con una cadena y esposas en las manos, a pesar de la orden del Santo Oficio de que no lo maltratara, le siguió martirizando hasta que una mañana amaneció muerto y el alcalde lo mandó tirar al muladar por suicida.¹⁶⁰

Esta información muestra claramente que el término ya era parte del lenguaje de la sociedad novohispana para el siglo XVII, pues ninguna palabra o símbolo puede ser fijada en un documento oficial si la información no es comprendida por la sociedad. Finalmente, para corroborar esta hipótesis tenemos el caso de Alonso de Luque, quien en el año de 1645 es denunciado ante el Santo Tribunal por “haberse querido suicidar dos veces”.¹⁶¹

Todo indica que el término *suicidio*, como definición de la muerte voluntaria, ya aparece dentro del idioma castellano en las primeras décadas del siglo XVII, sin conocer a ciencia cierta la obra o el autor de donde fue tomada. Lo único que podemos asegurar es que la popularización del vocablo fue lenta y sólo utilizada en el ámbito jurídico o por individuos con una cultura más amplia. No se encuentra presente en el vocabulario de toda la población debido a que la muerte voluntaria

¹⁵⁹ Al respecto Martínez Gil, citando nuevamente a J. C. Schmitt, señala que el término *suicide* no aparece en Francia hasta 1734, en la obra del abate Prevost, que Lebrun data más tardíamente en 1737.

¹⁶⁰ AGNM, *Inquisición* v. 353 exp. 6 f. 22.

¹⁶¹ AGNM, *Inquisición*, v. 421 exp. 7 fs. 250 a 305.

no era un problema social, gracias a la ideología de la religión católica, donde los problemas temporales eran sólo pruebas para asegurar el descanso eterno de las almas.

El término *suicidio* se fue popularizando conforme el siglo XVIII transcurría, cohabitando con la paráfrasis ahorcado o colgado. Fue posiblemente el crecimiento demográfico, la llegada de ideas ilustradas y la conservación de un mayor número de fuentes de este periodo que el vocablo suicidio como acción y definición de la muerte voluntaria se afianzó finalmente en el siglo XIX.

Los conceptos *desesperación* y *suicidio*, así como el uso de paráfrasis (matarse, ahorcarse etc.), al menos para el siglo XVIII, coexistieron dentro del lenguaje para referirse a la muerte voluntaria, sin excluirse uno al otro, e incluso se usaban simultáneamente. La construcción del significado de estos tres términos va de la mano de las cargas culturales de las que es heredera la sociedad o de las nuevas ideas que penetran en ella. Esto abre al historiador una amplia gama de posibilidades de acuerdo con la interpretación de las fuentes, donde las ideas del Antiguo Régimen conviven gradualmente con las de la Ilustración como podremos observar más adelante.

4.2 *La conquista*

Con la llegada de los españoles al continente americano se impuso paulatinamente la cultura occidental. A través de las armas y la religión, se estableció un sistema jurídico, normativo y moral ajeno a los indígenas, quienes enfrentaron la persecución, la esclavitud y la muerte que los conquistadores, y en el caso del centro de México, sus aliados tlaxcaltecas, ejecutaban sobre los pueblos, que a pesar de estar sometidos al Imperio mexica muchas veces no compartían una cultura homogénea, sino que era un enorme mosaico cultural y ecológico.¹⁶² Fueron estas diferencias las que marcaron la guerra de conquista, ya que no sólo los españoles combatieron contra los indígenas, sino que los mismos indígenas

¹⁶² Ángel Palerm, *Introducción a la teoría etnológica*, 3ª ed., México, Universidad Iberoamericana, 1997, p. 120.

participaron en la contienda porque vieron la oportunidad de poner fin a los poderes hegemónicos regionales. Así pues, Cortés hizo sus aliados a pueblos indígenas, unos libres y otros sojuzgados, para sus campañas militares contra los mexicas en el centro del país, contra los mayas en el sureste y contra los chichimecas al norte.

Estas guerras fueron encarnizadas no sólo por la ambición de los españoles por encontrar oro, conquistar tierras y poseer esclavos, sino también por las viejas rencillas que los pueblos sojuzgados tenían contra los mexicas, que imponían tributos en especies y en esclavos al resto de los pueblos. Los españoles, entonces, fueron vistos como la única posibilidad de liberarse de dichas cargas, por medio de alianzas.

Como en toda guerra no hubo reglas, y la violencia fue el común denominador de cada enfrentamiento, donde ocurrieron asesinatos, violaciones, saqueos. Por supuesto, ante el miedo, algunas personas prefirieron quitarse la vida antes que ser capturadas para ser esclavizadas o ejecutadas. El universo de los indígenas se vio resquebrajado lentamente conforme la guerra llegaba a sus territorios, y la muerte por propia voluntad fue opción. Posiblemente, el contexto es lo que hace a la muerte voluntaria poco visible en las crónicas de los conquistadores. Se prefería dar parte de bajas sufridas por los españoles y sus aliados, así como la de los indígenas enemigos. En consecuencia, los suicidios no se pueden cuantificar.

El suicidio colectivo indígena

En los primeros años, los suicidios más visibles fueron aquellos cometidos por gobernantes indígenas o los que se consumaron de forma colectiva. Los primeros, fueron cometidos por algunos de los hombres más importantes de las élites indígenas, quienes intentaron o lograron quitarse la vida como un acto de dignidad para evitar que la nobleza de sus personas recibiera el tratamiento de un esclavo. Ejemplo de ello lo encontramos en el caso del rey mexica Moctezuma, quien, después de la masacre cometida por Pedro de Alvarado en la fiesta del Tóxcatl, intentó calmar los ánimos de su pueblo para terminar con los españoles;

lamentablemente, fue desconocido y golpeado por sus súbditos. Esta situación, más el cautiverio en que lo tenía Hernán Cortés, hizo que perdiera la voluntad de vivir: dejó de comer y se negó a que curaran sus heridas.¹⁶³

Otro caso es el de Tangaxoan, último cacique de los tarascos, quien bautizado y siendo aliado de Cortés, fue acusado por Nuño de Guzmán de mantener su antigua religión. Ante la imposibilidad de poder defenderse de sus enemigos pensó en quitarse la vida. Para ello uno de sus consejeros le recomendó que lo hiciera atado con un pedazo de cobre en la espalda y sumergirse en una laguna hasta ahogarse.¹⁶⁴ Posiblemente, esta elección hubiera sido la más adecuada, ya que —lamentablemente para su causa— Tangaxoan fue capturado y quemado en la hoguera.

Durante los años de la conquista y consolidación del dominio en América, las rebeliones indígenas fueron fruto del contacto directo con los españoles. Es posible que estos hayan sido los años más difíciles de toda la Nueva España, pues la transformación de las relaciones sociales trajo consigo una forma distinta de subyugación del individuo. Ahora la explotación humana tenía una finalidad económica más allá de la supervivencia o el simple dominio, como lo fue en la época prehispánica. El nuevo orden social y económico requería extraer todas las fuerzas del individuo para obtener un mayor número de ganancias. Es de esta manera que los indígenas pasaron de un sistema tradicional de producción a uno incipientemente capitalista, en el que fueron congregados en pueblos con la finalidad de poder distribuirlos a placer de los españoles para la práctica de un esclavismo disfrazado de encomienda, donde eran explotados en las haciendas productoras de granos, trapiches azucareros y minas.

Los españoles se hicieron con el poder y sometieron a los indígenas a la evangelización, su situación no mejoró, sino que las tensiones sociales se hicieron más agudas al interior del grupo dominado, que empleó distintas estrategias para escapar de la explotación y el sufrimiento ocasionado por la dificultad de los trabajos en las haciendas o por la crueldad de los encomenderos españoles. La conquista

¹⁶³ Johansson, *op. cit.*, p. 105.

¹⁶⁴ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Transcripción y corrección de Miguel Andúgar Miñarro, a partir de la edición de Madrid, Imp. de Don Benito Cano, 1795, vol. 1, p. 176.

conforme fue avanzando fue más violenta debido al dolor, el miedo y la desesperación por la pérdida de la libertad de los indígenas. Se prefería morir combatiendo que vivir esclavo. Las manifestaciones de resistencia fueron a través de la lucha o inclusive de forma pasiva, como lo veremos más adelante.

En cuanto al suicidio como señal de resistencia, la historia de la Conquista de Chiapas es un claro ejemplo, donde los españoles y sus aliados enfrentaron a los chiapanecas, el pueblo más beligerante de la región, quienes se levantaron en armas dando guerra a los conquistadores en el Istmo de Tehuantepec, donde más de 15 000 personas —entre ellos hombres, mujeres y niños— prefirieron precipitarse y morir ahogados en el río Chiapa a ser esclavizados. Este combate junto con el suicidio colectivo fue investigado por Jan de Vos en su libro *La batalla del sumidero: Historia de la rebelión de los chiapanecas*.¹⁶⁵ A partir de la lectura cuidadosa de textos de autores indígenas y españoles, de Vos señala que más que un pasaje histórico se trata de una leyenda, ya que, de acuerdo con conquistadores como Diego Mazariegos y Bernal Díaz del Castillo, el objetivo de los indígenas no era quitarse la vida, sino escapar a través de estrechos caminos en lo alto de las montañas; infortunadamente, muchos de ellos cayeron de forma involuntaria y se ahogaron en el río. Sin embargo, es interesante que esta leyenda fuera forjada en el siglo XVI por los mismos indígenas,¹⁶⁶ porque esto nos indica que fue parte de su construcción identitaria, y en ella la muerte voluntaria aparece como un acto de defensa para liberar al cuerpo de la opresión y el castigo.

Cabe recordar que para los españoles el suicidio de los indígenas en los albores de la colonia aún no era considerado un pecado porque, primero, no eran concebidos con la misma capacidad intelectual y, segundo, no estaban bautizados; bajo estas circunstancias, su muerte sólo causaba lástima, ya sea por razones humanitarias o porque no se les había podido someter a la explotación. Esta actitud se puede observar también en las narraciones retóricas entre los galos y los romanos.¹⁶⁷

¹⁶⁵ Jan de Vos, *La batalla del sumidero: historia de la rebelión de los chiapanecas, 1524-1534, a través de testimonios españoles e indígenas*, México, Katún, 1985.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 165.

¹⁶⁷ Antonio Rubial García, comunicación personal, 10 de abril 2019.

Otro ejemplo de suicidio colectivo sucedió en el año de 1542, cuando el virrey Antonio de Mendoza se percató de que la rebelión indígena en el Nuevo Reino de Galicia era mucho más importante de lo que se pensaba, al llegar la noticia de que el capitán Pedro de Alvarado había muerto en la región. Preocupado por el problema, se trasladó personalmente al territorio con un ejército de más de sesenta mil personas (en su mayoría indígenas tlaxcaltecas, mexicas y purépechas) para combatir a los rebeldes del valle de Cuina, que fueron más de doce mil hombres de guerra, sin contar a mujeres y niños. Los sitió en un peñol cortándoles el abasto de comida y el agua por más de diez días. Cuando el virrey los instó a rendirse, ellos se negaron y afirmaron que antes que entregarse a los españoles, se matarían.¹⁶⁸ Al notar que los rebeldes no capitularían, los mexicas idearon una treta para penetrar en el peñol: se vistieron como los rebeldes y fingieron que llevaban agua. Entonces, los rebeldes abrieron el acceso y los españoles fueron contra los empeñolados, quienes al sentirse engañados y perdidos

se comenzaron a matar unos a otros y a despeñarse y arrojaban sus hijos achocándolos que causaba lástima, y de esta suerte murieron y se mataron más de cuatro mil indios, sin niños y mujeres, que no fue posible el remedio; y habiendo entrado los nuestros en la fuerza sobre defender no se despeñasen mataron más de otros dos mil.¹⁶⁹

El pasaje de la conquista de Jalisco es tan sólo uno de varios relatos de desesperación de los indígenas que procuraron la muerte como acto de resistencia, matándose a sí mismos, a sus hijos, e incluso asistiendo a otros que no tuvieron el valor de quitarse la vida por su propia mano.

Conforme se afianzaba el poder de los conquistadores, la posibilidad de organización de los indígenas disminuyó, hasta que ya no pudieron agruparse como en los albores del virreinato. La resistencia tuvo muchas formas, casi todas

¹⁶⁸ Antonio Tello, *Libro segundo de la Crónica miscelánea, en que se trata de la conquista espiritual y temporal de la Santa Provincia de Xalisco en el nuevo reino de la Galicia y nueva Vizcaya y descubrimiento del Nuevo México*, Guadalajara, Imprenta la Republica Literaria de Ciro L. de Guevara, 1891, p. 445. Disponible en <https://archive.org/stream/librosegundodel00rojagoog#page/n474/mode/2up/search/cuina>. Véase, Patrick Johansson, *op. cit.*, p. 88.

¹⁶⁹ Antonio Tello, *op. cit.*

imperceptibles a los ojos de los conquistadores debido a que los indígenas en muchos casos perdieron las ganas de vivir.

El *dejarse morir* es ejemplo de la voluntad de morir por parte de los indígenas, que trataban de escapar a una realidad adversa y un futuro desolador. *Dejarse morir* fue una muerte pasiva y lenta en la que los individuos perdían la voluntad de vivir sin llegar a tener el valor de quitarse activamente la vida. Algunos indígenas, con los ánimos quebrantados, dejaban de probar alimentos y evitaban ser atendidos de sus heridas. Las mujeres evitaban a toda costa la concepción, y si por alguna razón quedaban en cinta, buscaban por todos los medios provocarse un aborto. No deseaban que sus hijos corrieran con el mismo destino que sus padres. Para alcanzar sus objetivos, los indígenas hicieron uso de sus conocimientos en herbolaria y se suministraron a sí mismos infusiones ponzoñosas y así morir. Uno de estos casos sucedió en las misiones jesuitas de Sinaloa en 1624, donde los evangelizadores “se quejaban de algunas prácticas que hacían los indios para no vivir [...] tomaban cierta hierba ponzoñosa con la cual en breves horas morían”. Todo ello como parte de una “resistencia pasiva” ante la conquista y el desmoronamiento de la cultura.¹⁷⁰

El suicidio causado por la desesperación en épocas de guerra tiene la función de “apresurar la muerte”¹⁷¹ para poner fin al sufrimiento propio y de la familia. Esta urgencia por acortar los días no tiene ningún aspecto religioso, sino motivaciones netamente humanas como el miedo a ser asesinado por las armas del enemigo y la pérdida de la libertad. La muerte voluntaria fue entonces una de las pocas opciones que los indígenas tuvieron para evitar servir en las encomiendas, donde, de cualquier forma, podían morir por la sobreexplotación de su cuerpo.

¹⁷⁰ María de los Ángeles Rodríguez, *Usos y costumbres funerarias en la Nueva España*, Zamora, Michoacán, Zinacantepec, Edo. de México, El Colegio de Michoacán, El Colegio Mexiquense, 2001, p. 70.

¹⁷¹ Mercedes de la Garza, “Ideas nahuas y mayas sobre la muerte”, Malvido, Elsa, Gregory Pereira y Vera Tiesler (coords.), *El cuerpo humano y su tratamiento mortuario*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1997.

Los frailes de las distintas órdenes que llegaron con los conquistadores fueron testigos de la muerte voluntaria practicada por los indígenas, ya sea durante la guerra, la evangelización o a través de la recuperación de su historia. Gracias a esto se conocen indicios de la valoración suicida por parte de los religiosos, que —a diferencia de los soldados que sólo sentían “lástima” al ver a los indígenas precipitarse en los riscos y peñones— usaron una construcción retórica del discurso. Fray Diego de Landa en 1566 nos da un ejemplo al relatar la historia sucedida entre un balletero español y un indígena maya:¹⁷²

por ser muy diestros el uno y el otro se procuraban matar y no podían cogerse descuidados; el español fingió descuidarse puesta una rodilla en tierra y el indio le dio un flechazo en la mano que le subió brazo arriba y le apartó las canillas una de otra; pero al mismo tiempo soltó el español la ballesta y dio al indio por el pecho y sintiéndose herido de muerte, porque no dijese que un español le había muerto, cortó un bejuco, que es como mimbre aunque mucho más largo, y se ahorcó con él a la vista de todos. De estas valentías hay muchos ejemplos.¹⁷³

En esta hazaña del guerrero maya, el suicidio es expuesto por Landa como un acto heroico, donde el guerrero indígena prefirió matarse que morir deshonorado a manos de su enemigo. Landa resalta la “valentía”, sin hacer hincapié en la negatividad de la acción, ni señalándolo como un acto cobarde o un pecado. Suicidarse antes de ser capturado por el enemigo es uno de los pocos actos dentro del mundo occidental que son loables en un estado de guerra, incluso cuando es ejecutado por el enemigo. La valoración indígena nos es desconocida, pero lo cierto es que Landa afirma que hay muchos ejemplos, pese a que la memoria preserva muy pocos.

Otro ejemplo abordado desde la retórica se encuentra en el discurso del franciscano fray Juan de Torquemada, quien escribió sobre la muerte de Chimalpopoca:

¹⁷² Johansson, *op. cit.*, p. 66.

¹⁷³ Véase Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, Madrid, Historia 16, p. 32

y así se ahorcó a sí mismo en la cárcel donde estaba; teniendo por mejor muerte la que sus manos podían darle que la que pudiera recibir de sus enemigos como triunfando él de sí mismo, antes que su enemigo triunfase de él como hizo Cleopatra y otros valerosos y esforzados capitanes gentiles que por haberlo sido hicieron semejantes hechos por no verse en manos ajenas con ultraje y menoscabo de su valor y grandeza.¹⁷⁴

Torquemada retomó el mismo principio que Landa: es preferible quitarse la vida antes que ésta sea arrebatada por el enemigo. La cita es rica porque establece un paralelismo histórico con los suicidios practicados por figuras históricas como la reina egipcia y aquellos cometidos por militares destacados de la época romana.

En ambos casos los religiosos utilizan la retórica para exaltar el valor y el arrojo de los indígenas. El suicidio es el acto heroico que hace de la interpretación de Landa y Torquemada una lectura singular de la muerte, pues son gestadas por un guerrero maya o un miembro de la realeza mexicana como Chimalpopoca. En ningún momento hay compasión por estos individuos o censura, sino admiración, debido a que el valor fue una cualidad respetada en la cultura castellana.

En este sentido la carga negativa del suicidio fue consolidándose lentamente y fue desapareciendo la propia concepción que los indígenas tenían sobre él, ya que como señala Antonio Rubial

En este imperio español en plena expansión, Castilla comenzó a trasladar a América los valores de su cultura cristiana y caballeresca gestada a lo largo de los siglos medievales e inició la destrucción sistemática de las tradiciones religiosas indígenas consideradas como demoniacas. Los principales actores de este proceso de trasmisión e imposición fueron los frailes y los conquistadores. Con los primeros llegó el pensamiento escolástico medieval, con su visión teológica agustiniana del mundo, y en el hombre. Los conquistadores en cambio, aunque influidos también por el pensamiento religioso, aportaron un ideario más secular vinculado con la épica caballeresca.¹⁷⁵

Tanto la *Relación de las cosas de Yucatán* —escrita en 1566— como *Monarquía Indiana* de 1592 son un reflejo de la concepción de los primeros frailes, quienes

¹⁷⁴Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, 7v., 5ª ed., int. Miguel León Portilla, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975. p. 177.

¹⁷⁵ Antonio Rubial García. *El paraíso de los elegidos: una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM/Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 55.

trataron de entender el mundo indígena desde su propio contexto y cultura. Por ello, sus conocimientos históricos y la construcción retórica se superponen a la criminalización del suicidio en el discurso. En este sentido, me adhiero a la opinión de Mundo Alberto Ramírez al señalar que el que fray Diego de Landa (y fray Juan de Torquemada) no haga un juicio de valor contra el acto de quitarse la vida no significa que no lo condenara o no lo quisiera erradicar por considerarlo un acto reprobable.¹⁷⁶

Esto quedó de manifestó en la *Relación de las cosas de Yucatán*, donde se puede observar que fray Diego de Landa, al tratar sobre el Auto de Fe de Maní celebrado en junio de 1562, se refiere a un elemento medieval de la muerte voluntaria, la instigación demoniaca. El fraile recuerda que por idolatras “muchos indios fueron azotados y trasquilados, algunos ensambenitados y otros, de tristeza, engañados por el demonio, se ahorcaron, y en común mostraron todos mucho arrepentimiento y voluntad de ser buenos cristianos”.¹⁷⁷

En la sociedad novohispana, todo aquello que se relacionaba con el demonio, incluida la muerte voluntaria, era valorado de forma negativa. La influencia del Diablo como instigador de la práctica suicida fue recreada en Nueva España por los frailes, que se basaron muy probablemente en el libro *Ars Moriendi*, según el cual el individuo, antes de morir, es asaltado por la desesperación instigada por el demonio. La idea del demonio que concibió Landa fue un sincretismo, al asignar valores occidentales a los antiguos dioses prehispánicos concibiéndolos como demonios. Así, el relato adquiere una carga negativa y elimina el verdadero valor que esta práctica tenía para los indígenas.

Una vez que los españoles lograron el dominio del territorio, la práctica suicida de los indígenas continuó manifestándose, pero en menor manera, ya no como víctimas de la desesperación de la guerra, sino por cuestiones de la vida cotidiana como problemas maritales o el trabajo.

¹⁷⁶ Mundo Alberto Ramírez Camacho, *op. cit.*, p. 89-90.

¹⁷⁷ Landa, *op. cit.*, cap. XVIII.

4.3 Los suicidas novohispanos

Durante la época virreinal Nueva España fue el escenario de una gran variedad de manifestaciones sociales y culturales, siendo el territorio un mosaico definido por sus regiones, creencias y personas. Todas las ciudades y pueblos que la conformaron fueron testigos de relaciones humanas complejas, determinadas por la estratificación social, la raza y por las cosmovisiones. Durante más de tres siglos de convivencia, la religión católica y el sistema monárquico —que vio pasar dos dinastías, los Austrias y los Borbones—, a través del Real Consejo de Indias y la administración de 63 virreyes se encargaron de velar por los intereses de la Corona. En este contexto, la muerte voluntaria fue un fenómeno social insignificante frente a la complejidad de relaciones existentes. ¿Qué caso tendría continuar el estudio de la muerte voluntaria? ¿Por qué razón utilizar el microscopio social para estudiar un puñado de casos? La respuesta está en que el estudio histórico del suicidio nos puede aportar información valiosa en cuanto a las actitudes colectivas ante la muerte, donde se buscan sus causas, la razón de su visibilidad; además puede dar cuenta de la exclusión social por cuestiones religiosas, políticas o ideológicas.

En más de tres siglos, las autoridades de Nueva España hicieron valer la voluntad de la Corona, aplicando la ley de acuerdo a sus propios valores y cultura. En el caso del suicidio en algunos casos fue una expresión de los grupos oprimidos, otras veces de problemas políticos y religiosos, y la mayor cantidad de las veces de las problemáticas de la vida cotidiana.

Ejemplo de lo anterior pueden ser las mujeres, a quienes consideraban inferiores, determinando su vida muchas veces en contra de su voluntad. Asimismo, los esclavos africanos, que desde su continente eran sometidos a condiciones inhumanas, las que no mejoraban con su llegada al Nuevo Mundo. Estos factores adversos muchas veces se combinaron en una sola persona: mujer, pobre, india o mulata, y servir a un amo desconsiderado. Dentro del grupo hispano y mestizo hay suicidas que van más allá de la opresión social y son la expresión de comportamientos humanos donde el contexto, los sentimientos y las emociones dan como resultado un trágico final.

Presentación del cuadro de casos de suicidio

Aun cuando es imposible cuantificar su número, debido al silencio y a las posibles represalias que pudiesen darse contra el difunto o su familia, en este apartado haré un pequeño listado de los expedientes existentes en los archivos o en otros documentos. Algunos fueron recuperados por la presente investigación y otros a través de la lectura del trabajo de otros autores. La finalidad es brindar al lector un panorama general sobre dichos casos.

Cuadro 2

Muertes voluntarias en Nueva España

Año	Nombre	Calidad o Nacionalidad	Sexo	Actividad	Motivo	Lugar	Acción suicida
1527	Hernando de Mora		m			En la cárcel de la Inquisición	Se ahorcó
1564			f	Monja		Convento	Ahorcada
1583	Francisco Pareja		m	Canónigo de manila		Celda de la Inquisición	Apareció ahorcado
1596	Luis de Carvajal, el Moso	Español	m			Inquisición	Intento matarse tirándose del corredor al patio
1598	María de la Natividad	Española	f	Monja del convento de Regina Coeli	Melancolía Aborrece la vida conventual	Convento	Intenta ahorcarse, cortarse los dedos y clavar un cuchillo en el corazón.
1605	María	Negra	f	Esclava de Martin de Agostino. de la Real Audiencia		En el patio	Dijo "que sólo quería un cuchillo para matarse y que renegaba de dios y de los santos"
1613	Diego Mexia		m		Desesperado por el encierro llamó al Diablo para que se llevara su alma y su cuerpo	Cárcel de la corte	Pensamiento suicida
1613	Andrés Hurtado	Portugués	m			Minas Chichicapa	Se quería ahorcar
1624		Indígena	f	Ama de casa	Por malos tratos del marido		Ahorcada

1625	Juan de Leiba	Negro	m	Esclavo	Malos tratos del amo. Quien al final se demuestra lo mató	Hacienda	Amaneció muerto
1630	Alonso de Luque	Español	m		Melancolías y tristezas	Casa	Cortadas en el cuello
1642	Agustín de Roxas	Portugués judío	m			Cárcel	Ahorcado
1649		Portugués	m			En la cárcel de la corte donde estaba por matar a una autoridad de Ixtapalapa	Ahorcado
1650	Juan de Morga	Mulato	m	Esclavo de Diego de Arratia	Por salir del poder y malos tratos de su amo		Pensamiento suicida
1651	Damián de Aranda		m	Cura de la parroquia de la Santa Veracruz		Su cuarto	Ahorcado
1655	Diego Cedillo		m	Comerciante de santa María la Redonda	Melancolía	Celda del Santo Oficio.	Se ahorca
1656	Manuel Pereira		m	Comerciante	Desesperación		
1663	Fr. Miguel		m	Sacristán de S. Francisco			Ahorcado
1671	Francisca	Mulata	f	Sirvienta de Nicolás de Balderrama	Malos tratos	En la cocina donde dormía	Ahorcada
1673			m	Clérigo	Enfermo de melarchia		ahorcado
1675		Negra	f	Esclava de Antonio de Acosta		Callejón de Bilbao	Se arrojó de una azotea alta
1676		Negro	m			Herrería en la calle de Tacuba	Ahorcado
1678		Negro bozal	m			Calle de santo Domingo	Se disparó con una carabina
1678			f	Ama de casa		Botica de san Nicolás	Intenta suicidarse (Pide real de solimán y le dan alumbre)

1678			f	Moza		Convento de santa Clara	(Se arrojó de lo alto y se quebró las piernas)
1683	Antonio de Benavides marqués de San Vicente "El Tapado"	español	m	Visitador General (Impostor)		la cárcel de corte	Intenta ahorcarse en su cama con un pañuelo
1684		Negro	m			En la calle de San Francisco	Se degolló lo echaron en la albarrada
1686			m	Monedero	Melancolía		Se dio de puñaladas (enterrado)
1689		Negro	m	esclavo	Estaba loco		Se ahorcó
1692		indio	m		Maltrato que le dieron por prender fuego al Palacio	Cárcel	Se mató con veneno
1693	Nicolás de Diosdado	Español	m		Melancolía	Junto al barrio del Hornillo	Ahorcado. Se enterró en la Merced
1694	Francisco de la Cruz	Mulato	m	Orfebre	Tristeza y melancolía		Ahorcado
1698	Úrsula Hernández	Indígena	f			Cocina casa	Ahorcada
1698	Benito	Mulato	m	Comerciante	Demente o melarchico por deber cantidades de pesos y haber quebrado.	Su tienda en Porta Coeli	Ahorcado
1701	Juan Jacinto	Indígena	m	Sacristán iglesia		Su casa	Ahorcado
1722	Ramón de la Rosa	Negro	m				Ahorcado
1726	Antonio de Herrera		m			Casa del alguacil del Santo Oficio	Ahorcado
1747	Pedro	Indígena	m			Cárcel	Ahorcado
1761	Luis Antonio Ronquillo	Español	m	Hermano Donado O. S. Domingo	Desesperado	Cárcel R. Minas Charcas	Ahorcado
1770	José Manuel de Aguilar		m		Preso por alguacil de la Santa Hermandad		Ahorcado
1771	Jesús Aguilar		m			Hacienda	Ahorcado
1781	Borra		m	Sargento de la Misión Espíritu Santo (Texas)			Se degolló a sí mismo con un cuchillo y navaja de barba

1781	José Castro		m		Porque su esposa María Jacinta Vallalbiros no quería continuar con la relación		Intento de suicidio
1789	Mateo Tortosa		m				Intenta suicidarse
1791	José Carranza		m				Ahorcado
1794	Agustín de Ledesma		m	Soldado Regimiento de Dragones	Procesado por causa criminal por el Consejo de Guerra	Cárcel del Ejército	
1794	Juan María Murgier	Francés	m	Capitán de la 2ª Compañía Volante de Nuevo Santander	Deseaba su libertad, se sentía agraviado injustamente	Cárcel de la Inquisición	Espada
1795	José Eusebio de Lugo		m			Acordada	Ahorcado por sí mismo
1795	Esteban Morel	Francés	m	Médico del Protomedicato	Injusto encarcelamiento	Cárcel de la Inquisición	Tijeras despabiladoras
1795	José Guerrero		m				Ahorcado
1799	Juan de los Santos	Indígena	m		Peleó con su esposa	Cocina casa	Ahorcado
1803	Mateo Arias	Francés	m	Médico	Burlas y mofas por la Revolución francesa		Tomó dos onzas de solimán y se abrió las venas de los brazos
1803	Alejandro Duronf	Francés	m		Mató a su compañero de juego	Cuarto	Arma de fuego
1804	Francisco Ixart		m	Gobernador de Nuevo Santander	Le repugna su destino	En su habitación en el Palacio de Gobierno	Cuchillo
1810			f	Religiosa		Convento Regina Celi	Precipitación
1811	Julián Verrón	Francés	m		Encarcelado por Masón	Cárcel	Ahorcado

El presente cuadro fue elaborado con los registros de documentos coloniales existentes en la base de datos Argenta II del Archivo General de la Nación de México (AGNM). Otras fuentes que utilice fueron los diarios de la época y fuentes modernas.

Como podemos observar la muerte voluntaria aparece en 56 casos, de los cuales 3 implicaron la idea de suicidarse acompañado de blasfemias, 9 quedaron en atentados y 44 fueron consumados. El número de registros en el espacio temporal se dividió en 5 para el siglo XVI,¹⁷⁸ 29 en el siglo XVII, 17 en el XVIII y 5 para la primera década del siglo XIX.

La muerte voluntaria novohispana es predominantemente masculina con 46 registros, contra 10 de mujeres. La calidad de los suicidas es de 12 africanos y mulatos, 11 españoles, 6 indios, 5 franceses, 2 portugueses y 20 sin identificar.

El ahorcamiento fue el medio predilecto para quitarse la vida, con 30 casos, le siguieron las armas punzocortantes (cuchillo, espada, tijeras) con 8 casos, el veneno con 3, y la precipitación con 3, el cual destaca por ser una elección femenina. Ente los espacios elegidos para quitarse la vida destacan los carcelarios (Inquisición, Acordada, Corte o las mazmorras de las haciendas) con 19 decesos, donde la cárcel del Santo Oficio, y las cárceles de los alguaciles en provincia tienen el mayor número de incidentes. En el ámbito doméstico existen 9 casos; en los conventos e iglesias 7; en las calles 5, en espacios laborales 2 y 8 no especificados. Hay que resaltar que, de los casos encontrados, sólo 3 personas fueron castigadas públicamente tanto por la autoridad civil como por la religiosa con penas de secuestro de bienes y privación de la sepultura.

Posiblemente el problema más frecuente que se observa en los expedientes es referente al destino del cadáver aun cuando las autoridades eclesiásticas otorgaron la sepultura eclesiástica en la mayoría de los casos por las mismas razones que la autoridad civil, existieron 7 casos en los que fue negada después de investigaciones minuciosas; razón por lo cual los cuerpos fueron quemados o arrojados a la albarrada, muladares o campo abierto.

En la Nueva España, a diferencia de lo que sucedió en la metrópoli, la mayoría de los casos fueron atraídos por las autoridades religiosas y fueron divididos de acuerdo a la jurisdicción que le correspondió a cada individuo. Si un suicida era un religioso o un laico donde hubiese proposiciones heréticas la

¹⁷⁸ No se tomaron en cuenta los masivos cometidos por los indígenas por ser la cifra incalculable.

investigación corría por cuenta del Santo Oficio,¹⁷⁹ pero quienes decidieron si el cuerpo se sepultaba fueron el obispo o los jueces eclesiásticos y a falta de estos los párrocos de los pueblos. En los casos más violentos la ejecución del castigo público y la tira o quema de los cuerpos correspondió a la autoridad real personificada por los alcaldes ordinarios y corregidores quienes se encargaron de investigar que el delito no fuera un homicidio y realizar un seguimiento de los bienes del difunto.

4.4 Particularidades del suicidio novohispano

La idea

La muerte es una idea que siempre está presente en el ser humano, ya que es una manifestación de la vida misma. Unas veces puede ser ajena, otras cercana pero casi siempre se teme la propia. Pero hay momentos en que perdida la esperanza por situaciones sociales o personales adversas termina por revelarse como una posibilidad y se manifiesta como una salida a las dificultades de la existencia. Es de tal forma que la idea surge, en un primer momento, de manera espontánea y se externa como una posibilidad real. Es innegable que para que cualquier acción sea ejecutada antes tiene que pasar por el pensamiento y cuando este es externado puede ser considerado como factor de riesgo.

La Nueva España no fue una excepción y la idea de la muerte autoinfligida fue considerada como una blasfemia y también un factor de riesgo, razón por la cual las palabras externadas sobre el particular no fueron tomadas a la ligera, ya que eran denunciadas por los testigos ante las autoridades religiosas quienes dieron seguimiento al comportamiento del involucrado, con el registro de sus actividades, y si se consideraba necesario, el resguardo de su persona. Es el caso de María una esclava negra criolla propiedad de Martín de Agosto, Secretario de la Real Audiencia, quien fue enviada a trabajar al obraje de Diego Felipe en Tlaxcala, quien fue denunciada a la Inquisición por decir que "solo quería un cuchillo para matarse

¹⁷⁹ Tortorici, *op. cit.*, p. 42.

y que renegaba de Dios y de los santos".¹⁸⁰ Los testigos, en su mayoría sirvientes del obraje, señalaron que fue por el hecho de mandarla a barrer, pero María declaró que fue por el hecho de haber sido azotada y habersele acusado de ladrona.¹⁸¹ La cuestión es ponderar si los azotes, el hecho de tener que barrer o ser acusada de ladrona fueron los motivos que llevaron a María a desesperarse y pensar en matarse con un cuchillo o era parte de una estrategia para enfrentar los problemas cuando estaba en apuros. ¿Cuántas veces en la vida cotidiana escuchamos en la calle expresiones como "me quiero morir" sin que esa persona sea un suicida potencial? Posiblemente no sea tan recurrente como las groserías, pero es un pensamiento que está en nuestro inconsciente y lo expresamos, en algunos casos, en el momento en que los problemas rebasan nuestra posibilidad de resolverlos. En el caso de María sus palabras no fueron tomadas a la ligera y las autoridades inquisitoriales tomaron cartas en el asunto y la mandaron castigar por blasfema, en un auto de fe en forma de penitente, con una vela en las manos, una soga al cuello, amordazada sobre una bestia, desnuda de la cintura para arriba y se le dio público escarmiento con 200 azotes.¹⁸²

Otro caso similar donde la violencia motivó las blasfemias sucedió en la ciudad de Oaxaca en 1650 cuando el mulato Juan de Morga, esclavo de Diego de Arratia, se denunció a sí mismo por levantar testimonios en materia de fe, realizar actos de desesperación e invocar al demonio con la finalidad de salir del poder y malos tratos de su amo.¹⁸³ La Inquisición en ambos casos dio seguimiento a las blasfemias tocantes a la muerte voluntaria y otras en materia de fe que al final tuvieron mayor peso a la hora de la sentencia.

¿Qué lleva a los esclavos a pensar en la muerte? En primer lugar, su posición dentro de la sociedad novohispana, la pérdida del núcleo familiar, y la soledad en un lugar lejano que muchas veces pudo desencadenar estados de melancolía. Por

¹⁸⁰ *Proceso contra María, negra esclava de Martin*, AGNM, *Inquisición*, 1605. Vol. 275, exp. 2, fs. 26.

¹⁸¹ María Elisa Velázquez Gutiérrez, *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, UNAM, Programa Universitario de Estudios de Género, 2006, p. 142.

¹⁸² *Ibidem*.

¹⁸³ AGNM, *Inquisición*, 1650, vol. 454, exp. 14, fs. 39.

otro lado, los malos tratos y las condiciones deplorables de vida que muchas veces les llevaron a dar el siguiente paso: el intento suicida.

El intento fallido

Durante el periodo colonial, posiblemente hubo muchas tentativas de suicidios; lamentablemente, por sus características, difícilmente fueron documentadas. En primer lugar, porque fueron realizadas en el ámbito familiar y difícilmente eran denunciadas, y si esto llegase a ocurrir, muchas veces se tomaron como desesperaciones motivadas por la alteración del estado de ánimo. En segundo lugar, porque los individuos que intentaron suicidarse no fueron castigados con la muerte u otras penas, ya que, como se estableció en el Concilio de Toledo de 693

aquel que cayere en tales trampas, si por casualidad escapare a la muerte, será alejado por todos los medios de la comunidad de católicos, y del Cuerpo y Sangre de Cristo durante dos meses, porque conviene que por las penas de la penitencia se vuelva a la primitiva esperanza y salvación, el que intentó entregar su alma al diablo por medio de la desesperación.¹⁸⁴

El castigo en estos casos fue el aislamiento y la privación de la comunión por un tiempo determinado con la finalidad de obtener el arrepentimiento del individuo en una posible muestra simbólica de lo que sería su alma eternamente si en algún momento llegara a poner fin a sus días.

En el caso de la Nueva España el intento suicida está documentado en el caso del judaizante Luis de Carvajal, El Mozo, quien el jueves 15 de febrero de 1596 al darse por terminada la audiencia y al ser conducido de regreso a su celda por el alcaide Gaspar de los Reyes, en un descuido de su custodio, intentó quitarse la vida. De forma apresurada subió el portero Pedro Fonseca gritando “¡Luis de Carvajal se ha echado de su voluntad, desesperadamente, de los corredores al

¹⁸⁴ José Vives, *Concilios visigóticos e hispano romanos*, Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Enrique Florez, 1963, p. 501.

patio!”¹⁸⁵ Los inquisidores salieron a toda prisa debido a que consideraron imposible que Carvajal tuviese las fuerzas físicas para cometer tal atentado, ya que por el tormento apenas se sostenía en pie, y fue ayudado por el alcaide y el sota para trasladarse a los calabozos. Carvajal no logró su objetivo, sólo lastimarse el brazo derecho. De forma inmediata, y por el temor que intentara quitarse nuevamente la vida, los inquisidores tomaron medidas preventivas: esposando al reo y asignándole como compañeros de celda a Gaspar de Villafranca y Daniel Benítez quienes tenían las instrucciones de que mirasen por Carvajal y que avisaran lo que sucediese.

Los constantes tormentos que recibió desde que se abrió el segundo proceso y el encierro fueron mermando el estado de ánimo de Carvajal hasta concebir la idea de quitarse la vida, pero no fue hasta el día que, de forma involuntaria, inculpó de judaizantes a más miembros de su familia y amigos en la sala de tormento que llevaron a Carvajal a sentirse responsable y tomar la fatal decisión. Al ser interrogado por el inquisidor Lobo Guerrero lo primero que solicitó fue rectificar su denuncia en cuanto a los falsos testimonios hecha en la cámara de tormento ya que había sido tentado por el demonio debido al temor que sentía ante la presencia del inquisidor Alonso de Peralta. En cuanto al intento de quitarse la vida, Carvajal señaló que había sido tentación del demonio y “que es harto mayor pecado ser homicida de sí mismo y morir desesperado, que levantar falso testimonio”.¹⁸⁶

Aun cuando el intento de suicidio fue fallido, eso no impidió que se continuase con su causa criminal siendo ejecutado en las llamas de la hoguera. En uno de los capítulos de la sentencia contra Carvajal queda patente que el atentado no quedó impune, ya que fue acusado de seguir la práctica de la secta de los circunceliones en un claro ejemplo de censura contra la muerte voluntaria.

Para poder visualizar de forma más puntual la actitud contra el suicidio frustrado quiero tratar en este espacio el del español Alonso de Luque, recuperado por Tortorici, quien, en 1630 en las minas de Tegucigalpa, Audiencia de Guatemala, a causa de melancolías y tristezas, amaneció con el cuello cortado y ensangrentado.

¹⁸⁵ Alfonso Toro, *La familia Carvajal: estudio histórico sobre los judíos y la inquisición de la Nueva España en el Siglo XVI, basado en documentos originales y en su mayor parte inédito, que se conservan en el Archivo General de la Nación de la Ciudad de México*. vol. 2, México, Patria, 1944, p. 231.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 132.

Dicha acción, realizada en dos ocasiones, había sido, según Luque, inducida por el Diablo. Por este hecho y su propia declaración, Luque fue encarcelado y se le siguió un proceso en el que terminó absuelto tras pagar 12 pesos a la Inquisición.¹⁸⁷ Por extraño que parezca, en su expediente no se visualiza más que la cárcel preventiva y la pena pecuniaria. No se menciona tampoco ninguna sanción religiosa.

Finalmente quiero rescatar un caso donde la tentativa suicida fue utilizada como forma de chantaje sentimental cuando José de Castro quien en 1781 en Veracruz fue acusado de adulterio por mantener relaciones extramaritales con Ignacia Rey. En un arrebato de ira José intenta matar a Ignacia y a su vez, quitarse la vida, porque su esposa María Jacinta Vallalbiros no quería continuar con la relación. Con ello se convirtió en el único ejemplo encontrado donde el suicidio se utilizó como chantaje para evitar la partida del cónyuge.

4.5 Los espacios de la muerte voluntaria

La cárcel

Una de las características más significativas de la muerte voluntaria en la Nueva España fueron los espacios de encierro donde ocurrieron el mayor número de suicidios. En primer lugar, porque eran ámbitos a donde los individuos llegaban contra su voluntad. En segunda instancia, porque las condiciones de vida eran terribles, y finalmente porque la vigilancia de las autoridades registró la actividad de los cautivos puntualmente.

El lugar con mayor número de suicidios fue la cárcel del Santo Oficio ya que fue ahí donde llegaron muchas personas por las persecuciones religiosas, políticas o desviantes del “buen” comportamiento social. Por tal motivo la muerte voluntaria, fue una alternativa para aquellas personas que padecían terribles torturas y la pérdida del juicio por los años de encierro. Las razones de su encierro podían variar desde las simples blasfemias hasta el judaísmo y para el siglo XVIII simpatizar con

¹⁸⁷ Tortorici, *op. cit.*, p. 58.

la Ilustración. Las condiciones en la cárcel eran terribles, las torturas muy duras y el encierro asfixiante hasta perder la cordura. Por tal motivo el suicidio fue practicado como un acto de desesperación; el cual estaba sancionado desde el siglo XIII por las *Partidas*, para evitar que los crímenes o pecados cometidos en vida quedaran impunes.

Cabe recordar que la jurisprudencia novohispana, como la gran mayoría de las herederas del derecho romano, no permitió que la muerte alejara al individuo de la justicia humana o la divina; ya que quien se mataba en la cárcel confesaba con un sólo acto la culpabilidad de los crímenes que se le imputaban. Las diligencias por parte de las autoridades se enfocaron en indagar el móvil de la muerte y si ésta no había sido inducida o apoyada por otra persona. De igual manera se investigaba la posibilidad de asesinato por parte de sus compañeros de celda o por la violencia desmedida de los alcaides de la prisión. Si el suicida tenía antecedentes de “melarchía” o melancolía la investigación concluía rápidamente. En la gran mayoría de los casos sus bienes ya habían sido confiscados; de lo contrario el Real Fisco de la Inquisición se encargaba de las investigaciones correspondientes para rastrear los bienes (dinero, préstamos, propiedades, etc.), acreedores y deudores del suicida hasta tener la suma total en pesos. En cuanto al proceso criminal se continuaba y la sentencia declaraba culpable al reo, del pecado de “desesperarse”, “seguir los errores de los Circunceliones” o “suicidio”.

Entre los suicidios que generaron mayor escándalo en las cárceles de Nueva España se puede mencionar el de un portugués que mató a un alguacil en el pueblo de Iztapalapa y el del capitán Juan María Murguier por ser simpatizante de la Revolución Francesa. Cabe puntualizar que tanto el portugués, como Murguier tenían en común haber atentado contra la autoridad real, el primero por el asesinato de “un justicia” y el segundo por amotinarse temerariamente en la prisión de la Inquisición; los cuales no eran los únicos crímenes que se les imputaron. En este sentido concuerdo con Tortorici, quien sigue a Machiel Bosman, quien señala que tanto en España, como en la Nueva España [la Corona] hizo una estricta distinción entre criminales que se mataron a sí mismos y suicidios sin antecedentes penales.¹⁸⁸

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 69.

Por tal motivo la tesis de Francisco Javier Beltrán Abarca es un análisis correcto sobre la criminalización del suicidio en la Nueva España en el siglo XVIII, el cual puede ser aplicado en el caso español en general, ya que el rigor con el cual fueron juzgados los suicidas dependía del contexto político, religioso y social en que estaba inmersa la Corona, y por otro lado, de la relación que los individuos guardaron con las autoridades locales en el poder.¹⁸⁹

Creo conveniente en este apartado hablar sobre el caso del portugués, cuyo nombre no fue revelado por Gregorio Martín de Guijo en su *Diario*, ya que ilustra las diligencias seguidas por las autoridades en los casos de suicidio en la cárcel, además de que fue un hecho excepcional debido a la violencia con la que se ejecutó y exhibió públicamente. Preso en la cárcel de la corte de la ciudad de México, por el asesinato del alguacil de Iztapalapa, el portugués se ahorcó en las mazmorras secretas mientras el resto de los reos escuchaba misa en la mañana del domingo 7 de marzo de 1649. Al encontrarlo, se dio parte a los alcaldes de la corte quienes iniciaron una averiguación para determinar si había sido ayudado o aconsejado para cometer tan temerario acto. Una vez que las autoridades descartaron dichas posibilidades pidieron licencia al ordinario del arzobispado para ejecutar *ipso facto* la sentencia que merecía el delito, por ser día festivo y de santo Tomás de Aquino. El ordinario revisó los autos y dio su autorización, de manera

que a las horas de las once pusieron el cuerpo caballero en una mula de alabarda, y con un indio a las ancas que lo iba teniendo, con voz de pregonero y trompeta que decía su delito, lo pusieron por la calle del Reloj y casas arzobispales, y lo llevaron a la horca pública y lo subieron a ella, y con las (mismas) ceremonias que a los vivos que se ahorcan (excepto el santo Crucifijo), lo hicieron en él, y lo dejaron hasta muy tarde, y levantándose un tempestuoso aire y polvo, se alteraron los muchachos, y empezaron a ponerle cruces con los dedos de las manos diciendo era el diablo, y luego lo apedrearon por gran rato, y pasado esto, bajaron los ministros de justicia el cuerpo y lo llevaron a la albarrada donde lo arrojaron.¹⁹⁰

En este caso en particular las autoridades procedieron de acuerdo con tres principios, en primer lugar, el portugués era un homicida, por lo tanto, un criminal

¹⁸⁹ Beltrán, *op. cit.*,

¹⁹⁰ Guijo, *op. cit.*, p. 34-35.

que tendría que enfrentar la horca, en segundo, evitó el castigo con el suicidio, y el último punto a considerar por las autoridades fue que el reo se había dado muerte en un día de fiesta religiosa. Por tales motivos su cuerpo fue paseado en la calle, exhibido en la plaza, y arrojado en la albarrada.

Otro caso por demás significativo es el que tuvo como marco el motín del 8 de junio de 1692, donde casi 10 mil personas participaron en los tumultos por la escasez de maíz y trigo en la ciudad. Cuatro de ellos, indígenas, fueron capturados por confesar su participación en el saqueo y el incendio del Palacio. Para dar escarmiento público las autoridades determinaron que serían arcabuceados en la plaza. Uno de ellos, objeto de la tortura y el castigo, optó por matarse con veneno en la cárcel, lo cual no detuvo la acción punitiva de la autoridad virreinal, ya que lo colgaron en la horca junto con sus otros compañeros fusilados.¹⁹¹ El gobierno se mostró implacable con aquellos suicidas que retaron la potestad real, y ni la muerte logró sustraerlos de la acción de la justicia.

La iglesia y el convento

Cuando la muerte voluntaria ocurrió en el seno de la Iglesia, el actuar de las autoridades fue muy distinto, debido a que se procedió de acuerdo al Derecho Canónico.¹⁹² Los suicidas de este grupo, en su mayoría, formaban parte de las familias españolas y criollas, quienes en todo momento protegieron su prestigio social y económico. ¿Cómo lo hacían? En primera instancia, cuando un miembro se quitaba la vida, se realizaban las indagatorias con sumo sigilo y discreción,¹⁹³ si el suicidio se hacía público el nombre se guardó en secreto, y si el escándalo era tal, que ni la muerte ni el nombre se pudieron encubrir, la acción fue justificada bajo el argumento que el difunto padecía locura o melancolía. Si por algún motivo no se podía justificar como una enfermedad mental se buscaba en el cuerpo inerte

¹⁹¹ Robles, *op. cit.*, v. II, p. 259.

¹⁹² Al respecto concuerdo con Georges Minois en cuanto a considerar el suicidio eclesiástico como una categoría excepcional; ya que desde mi punto de vista contaban con su propio fuero independiente de las leyes civiles. Minois, *op. cit.*, p. 7.

¹⁹³ *Ibidem*. Minois señala que la iglesia para ocultar los suicidios de su comunidad, los hacía pasar como muertes accidentales o por causas naturales, a fin de evitar el escándalo.

señales de arrepentimiento, demostración suficiente para indicar que había muerto en la gracia de Dios. Un ejemplo de ello sucedió en 1663 en la misión franciscana de Nuevo México donde fray Miguel [se omite el apellido], después de cometer actos heréticos, celebrando un funeral para una muñeca, actuar irreverentemente hacia la Eucaristía y solicitar trato carnal con las mujeres en el confesionario tomó la decisión de ahorcarse en su celda con un trozo de cuerda de maguey.¹⁹⁴

Fray Miguel dispuso de sus bienes en una carta póstuma pero no escribió las razones de su fatal decisión. Aun cuando su jerarquía era menor, y el fiscal del Santo Oficio solicitó testimonios en su contra, los franciscanos presentaron una coartada para demostrar que fray Miguel se había arrepentido de su decisión. Prueba de ello fueron las marcas que tenía en el cuello, lo cual demostraba su cambio de corazón y arrepentimiento, ya que, a su parecer, intentó desatarse, pero fue demasiado tarde. Gracias a este argumento y a que fray Miguel dio señales de demencia, los hermanos de la orden lograron que se le diera una sepultura eclesiástica. Por si los argumentos personales sobre su salud mental y el arrepentimiento fueran pocos, los franciscanos señalaron uno de tipo social y fue su preocupación sobre el mal ejemplo que los indígenas recién convertidos a la región recibirían de “ver a su sacerdote enterrado fuera de la iglesia”.¹⁹⁵

Este tipo de decisiones por parte de las autoridades religiosas no sólo tenían implicaciones de prestigio, sino también económicas, ya que los bienes de algunos integrantes de la comunidad, como los hermanos donados o los terciarios de cualquier orden religiosa, podían ser confiscados por la Corona. La razón fue muy sencilla, son laicos que vivieron en el espacio religioso y por lo tanto la responsabilidad de la Iglesia fue menor.

Pero bajo toda circunstancia, la Iglesia trataba de protegerlos igual que al resto de la comunidad. En Nueva España sólo existió una excepción, la cual no podemos establecer como una regla, y fue la cometida con Luis Antonio Ronquillo, de calidad español, y hermano donado de la orden de Santo Domingo, quien en 1761 fue acusado de confesar sin ser ordenado en el Real de Minas de Charcas en

¹⁹⁴ Tortorici, *op. cit.*, p. 51.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 54.

San Luis Potosí. Esta falta provocó que el comisario de la Inquisición, Lic. Diego Martín de la Campa Cos,¹⁹⁶ lo aprehendiera y lo encerrara en la cárcel a su cargo. Al parecer el tiempo de encierro fue insoportable, razón por la cual un día amaneció ahorcado de una reja de la ventana de la celda donde estaba preso. Una vez practicadas las diligencias por parte del juez real de Charcas, Campa Cos, en su calidad de juez eclesiástico del real de minas, determinó que Ronquillo fuera sepultado en el campo por haber muerto desesperado e impenitente.¹⁹⁷

Desde mi punto de vista la razón precisa por la que Ronquillo no fue enterrado en el camposanto es que la investigación fue encabezada por el Lic. Diego Martín de la Campa Cos, con conocimiento en derecho, quien era la máxima autoridad tanto en el ámbito civil como religioso de Charcas y, por si fuera poco, el comisario del Santo Oficio. En sus manos estuvo la investigación y ejecución de la pena, la cual fue establecida por la voluntaria y deliberada decisión de Ronquillo, pues no se encontraron elementos o indicios sobre su locura o arrepentimiento.

Como podemos observar monjas, sacerdotes, canónigos, y sacristanes encontraron en la muerte voluntaria, un pequeño reducto para escapar de una vida monótona impuesta por la cultura y las tradiciones familiares. Seguramente ellos no eligieron la vida en la Iglesia, la cual simplemente aceptaron, aunque con el tiempo terminaron por aborrecerla cayendo en profundos estados de depresión y melancolía. Sin embargo, quienes optaron por la muerte voluntaria en su gran mayoría fueron exentos de las penas. En los archivos de la Inquisición aparecen casos de suicidas de quienes se omitieron sus nombres y sobre quienes no se ejerció ninguna acción punitiva. Las más representativas son las mujeres que se matan en los conventos de quienes se omite con especial cuidado, su nombre y la familia a la cual pertenecían, así como también si fueron o no sepultadas.

¹⁹⁶ Abogado de las Reales Audiencias de México, y Guadalajara, comisario del Santo Oficio, vicario y juez eclesiástico substituto del Real y Minas de Charcas, y abad de la Congregación de San Pedro del mismo real.

¹⁹⁷ AGNM, *Inquisición*, v. 1089 exp. 3 fs. 154-162.

La esclavitud

Desde el estudio de las fuentes documentales y diarios de la época, la presente investigación revela que el grupo más vulnerable ante la muerte voluntaria fue el de los esclavos resultado de las relaciones de poder, control y resistencia que tenían con sus amos españoles. El poder que se manifestó en forma de violencia desde el momento mismo de la captura en sus lugares de origen por los miembros de otras tribus que los vendían como mercancías a los tratantes europeos hasta el día de su muerte. Desde la captura su vida cambiaba para siempre, ya que eran embarcados como ganado en los galeones negreros que los transportaban en condiciones infra humanas. En este trayecto muchos perdían las ganas de vivir y morían por el maltrato, la inanición o se arrojaban al mar.¹⁹⁸

Por este motivo los tratantes negreros tomaban sus precauciones evitando trasladar esclavos de grupos que desdeñaran el trabajo y con altas tendencias suicidas, aunque eran conscientes que por el cautiverio era una amenaza constante. En otros casos cuando los embarcaban tendían una red resistente junto al barco para evitar que se precipitarán al mar, y en todos los casos los esclavos viajaban atados o sujetos a grilletes. Los tratantes también utilizaron la religión como medio ideológico para el control de la muerte voluntaria, así bautizaron a los cautivos antes de iniciar el viaje; con la finalidad de que temieran quitarse la vida y que les sirviera de consuelo para afrontar su nueva situación.¹⁹⁹

Aquellos que llegaron al puerto de Veracruz podían correr suertes distintas: ser adquiridos para el servicio doméstico o en el peor de los casos para trabajar en lugares de explotación intensa como las plantaciones azucareras o las minas.

Los casos registrados donde los negros y mulatos están relacionados con la muerte voluntaria en la Nueva España son doce, en su mayoría datan del siglo XVII.

¹⁹⁸ Elsa Malvido calcula que fue un 10% el promedio de esclavos que murieron en el trayecto, aunque llegaron a existir casos donde fueron casi el 50% del embarque ver Elsa Malvido, "El suicidio entre los esclavos negros en el Caribe en general y en el francés en particular. Una manera de evasión considerada enfermedad, siglos XVII y XVIII", *Trace* [En línea], 119, 2010 Disponible en <http://journals.openedition.org/trace/1577> Consultada el 24 marzo 2018.

¹⁹⁹ Eugenio Fernández Méndez, *Crónicas de las poblaciones negras en el Caribe francés. Centro de estudios avanzados de Puerto Rico y el Caribe*, Ediciones de la Universidad de Puerto Rico, San Juan de Puerto Rico, 2008, p. 164-166 Citado en Elsa Malvido "El suicidio entre los esclavos negros en el Caribe..." *op. cit.* p. 120.

Desde mi punto de vista la muerte provocada de personas esclavizadas en la colonia se manifestó de dos formas a partir de las relaciones de poder establecidas con el grupo dominante pues los españoles hablaron de suicidio para encubrir el asesinato de sus esclavos independientemente de que fuera utilizado realmente por estos últimos como forma de resistencia ante los malos tratos de sus amos.

Para exponer el primer punto, que nos ayuda a conocer la forma en la cual el poderoso se apropia del discurso para justificar el suicidio y que se traduce en actitudes contra una calidad determinada como los negros y mulatos retomaré el caso del negro Juan de Leiba quien amaneció muerto en 1625 tras ser molido a golpes por su dueño Gaspar Rivadeneyra.²⁰⁰ El alcalde, sin establecer una investigación para esclarecer el móvil del crimen, ordenó que el cuerpo fuera tirado en un muladar por suicida. El hermano de Juan, no conforme con la versión de Rivadeneyra, acude a la autoridad para revisar la causa y demuestra que fue un asesinato por los malos tratos que daba a su esclavo. Aun cuando la culpabilidad del esclavista fue demostrada, ya que se demostró que la muerte fue causada por el abuso de poder manifiesta en los malos tratos y la tortura, en el expediente no hay indicios de que se procediera penalmente contra él o que se diera cristiana sepultura a los restos de Juan. Incluso cuando el suicidio fue una posibilidad, la autoridad en ningún momento reconvino a Rivadeneyra por inducir a Leiba al suicidio, al contrario, fue copartícipe en el abuso del poder al tirar el cuerpo al muladar. Aun cuando en la Nueva España existieron las instituciones que consideraron a los esclavos como sujetos de derecho al final de cuentas, tanto en vida como después de muerto, Juan de Leiba no fue beneficiado por la protección de la Corona, ya que aun cuando el juez recomendó a Rivadeneyra no golpearlo, el delito del asesinato quedó impune.

El caso nos permite hacer un análisis sobre la objetivación del cuerpo del suicida en Nueva España. El cuerpo de Juan de Leiba fue tirado porque en el sistema de valores de la sociedad, el suicidio de una persona extraña, es un acto

²⁰⁰ AGNM, *Inquisición* v. 353 exp. 6 f. 22.

despreciable, y el suicida un ser abyecto,²⁰¹ que escapó del sistema del poder y la explotación a través de la muerte. El cuerpo de Leiba fue basurizado y tirado como un "objeto" por cuestiones de raza, calidad social y cultura. Los esclavos en Nueva España eran, a pesar de ser súbditos del rey, una propiedad personal, que podía ser susceptible de compraventa, trueque, empeño, hipoteca o alquiler, podían heredarse, donarse.²⁰²

En el Antiguo Régimen el cuerpo no le pertenecía a Juan, sino a Rivadeneyra quien disponía del mismo a su voluntad para amarrarlo, golpearlo y apagar hachas de fuego sobre su piel. Al morir, el cuerpo de Leiba dejó de servir a los intereses de su dueño y se convierte en un cadáver sucio e indigno que no merece la tierra del suelo sagrado del atrio de la iglesia, por el contrario, es un despojo inerte que puede ser tirado en los muladares y mezclarse con la inmundicia. Poco importó si Gaspar Rivadeneyra mató o indujo la muerte de Juan de Leiba, ya que era su propietario. La actitud del alcalde, representante del poder real, respaldó lo dicho por Rivadeneyra quien al tirar del cuerpo del suicida lo expulsó del sistema simbólico de la sociedad novohispana como una medida política para juzgar las acciones propias y de los demás como permitidas o prohibidas.²⁰³ Esta expulsión social del cuerpo quedó manifiesta también en un caso sucedido el 26 de mayo de 1684 cuando un negro que se había degollado en la calle de San Francisco fue tirado en la albarrada.²⁰⁴

En ambos casos el cuerpo desde la perspectiva es el objeto que utiliza el poder de la autoridad real como artefacto de la disciplina para escarmentar a cualquier otro individuo de la misma calidad que pensara en quitarse la vida.

El cuerpo humano entra en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone. Una "anatomía política", que es igualmente una "mecánica del poder", está naciendo; define cómo se puede hacer presa en

²⁰¹ Término utilizado por Julia Kristeva citada por Rocío Silva Santisteban, *El factor asco. Basurización simbólica y discursos autoritarios en el Perú contemporáneo*. Lima, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2008, p. 44.

²⁰² María Elisa Velázquez Gutiérrez, *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, UNAM, Programa Universitario de Estudios de Género, 2006, p. 128.

²⁰³ Rocío Silva Santisteban, *op. cit.*, p 17 y 44.

²⁰⁴ Robles, *op. cit.*, v. II, p. 66.

el cuerpo de los demás, no simplemente para que ellos hagan lo que se desea, sino para que operen como se quiere, con las técnicas, según la rapidez y la eficacia que se determina. La disciplina fabrica así cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos "dóciles".²⁰⁵

Lamentablemente estos ejemplos no fueron los únicos y desconocemos el desenlace de otros de los que sólo tenemos fragmentos. Fuese cual fuera el caso, ya sea que el esclavo haya sido asesinado o que realmente se hayan quitado la vida, bajo ninguna circunstancia los dueños eran castigados. El suicidio, en algunos casos, fue el pretexto para justificar los excesos de los esclavistas para evitar cualquier llamada de atención por la autoridad. Incluso si la hubo, el poder fue siempre cómplice ya que generalmente respaldó al dueño del esclavo por su calidad y categoría social.

Los españoles, como grupo en el poder, utilizaron la violencia para garantizar el control sobre los esclavos haciendo del maltrato, la violación, la mutilación y la muerte instrumentos coercitivos de la conducta que a su vez se convirtieron en los principales detonantes del suicidio de los negros y mulatos de la Nueva España, tal como lo pudimos observar en los casos de María en Tlaxcala y Juan de Morga en Oaxaca que tenían ideas de quitarse la vida por los malos tratos que recibían de sus amos.²⁰⁶

Por tal motivo considero que la muerte voluntaria fue una forma de resistencia al poder entre negros y mulatos que se manifestó, en la gran mayoría de los casos, violentamente en respuesta al maltrato. Ejemplo de ello fue la mulata Francisca, sirvienta de Nicolás de Balderrama, quien en 1671 se ahorcó en la cocina donde dormía. Circunstancias muy parecidas motivaron a la esclava negra de Lic. Antonio de Acosta arrojarde de una azotea en el callejón de Bilbao en mayo de 1675.²⁰⁷

Tres años después, esta misma situación motivó que un negro bozal se disparase con una carabina en la calle de santo Domingo, acción que provocó que otros negros carabaries se armaran para matar al amo. Este caso es interesante

²⁰⁵ Michel Foucault, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, 32ª ed., Argentina, Siglo XXI, 2003, p.141-142.

²⁰⁶ *Vid supra*, p. 144.

²⁰⁷ Robles, *op. cit.*, v. I, p. 171.

porque un acto de resistencia individual, como el suicidio, se convirtió en un movimiento colectivo de mayor envergadura donde la autoridad virreinal en persona del alcalde de corte D. Juan Sáenz tuvo que intervenir para salvaguardar la paz pública y con ello los intereses de los españoles.²⁰⁸

Entre las múltiples formas de resistencia de los esclavos (mutilación, cimarronaje, embriaguez, blasfemias, etc.) el suicidio fue el más radical y desastroso para los propietarios, ya que económicamente no sólo perdían la fuerza de producción, sino también, la inversión de 250 o 350 pesos de su valor que jamás volvieron a sus bolsillos.

En el caso de Nueva España resulta significativo que en la documentación examinada no existan, hasta ahora, expedientes donde se encuentre el discurso donde la muerte voluntaria de negros y mulatos esté relacionada con la metempsicosis²⁰⁹ tal como sí ocurrió en lugares de mayor explotación como en el caso de la isla de Cuba y las Antillas francesas.²¹⁰

4.6 Melancolía como causa y perdón del suicidio

La melanchia o melancolía, considerada una enfermedad desde la antigüedad, no fue ajena en la Nueva España donde su incómoda presencia provocó que muchas personas perdieran el deseo de vivir. Para el caso de la muerte por “propia mano” la melancolía está relacionada con un 65% de los casos, muchas veces aparece de forma repentina después de un evento traumático, como la pérdida de un ser querido, de la fortuna o de la libertad sea esta en la cárcel, el convento o en otros espacios.

Pero, ¿qué es la melancolía y de qué forma se relacionaba con el suicidio en Nueva España? Roger Bartra señala que la melancolía es producida

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 232.

²⁰⁹ Reencarnación después de la muerte en otros cuerpos en la tierra original.

²¹⁰ Para mayor información en el caso de Cuba ver Gloria García Rodríguez, *La esclavitud desde la esclavitud. La visión de los siervos, México*, Centro de Investigación Científica Ing. Jorge L. Tamayo, 1996, p. 81. En el caso de las Antillas ver Elsa Malvido, “El suicidio entre los esclavos negros en el Caribe...” *op. cit.*

por el humor negro que circula por el cuerpo y se caracteriza por una tristeza profunda, un miedo muy grande, una grave enajenación mental y diversas formas de delirio, pero sin fiebre. Se asocia siempre a la posibilidad de que genere furia, furor o manía. [...] En el uso cotidiano, la palabra melancolía era un sinónimo de locura.²¹¹

Esta melancolía, asociada a la locura, trae consigo tristeza, falta de apetito y de sueño, desesperación y visiones alucinantes donde la figura del Diablo llama a los individuos a quitarse la vida. Esta tristeza es la que lleva a Alonso de Luque a cortarse el cuello un par de ocasiones. Es el mismo estado alterado de la consciencia que provocan que sor María de la Natividad, encerrada en el convento de Regina Coeli contra su voluntad, vea al demonio, dude de la virginidad de la Virgen María, escupa crucifijos y que tenga la intención de ahorcarse, cortarse los dedos o la lengua y clavarse un cuchillo en el corazón.²¹²

Los melancólicos novohispanos pueden o no tener antecedentes, pero siempre existe una acción detonante la cual desemboca en el pensamiento suicida. El aspecto autodestructivo de la melancolía, hace que sea vista con recelo por la sociedad novohispana por tal motivo, en algunos casos, no dudan en encerrar a quienes sufren este trastorno en el momento que la enfermedad se manifestó. Cuando la melancolía se hace presente en el aislamiento, sea en la cárcel, en el convento o en el hospital se intensifica la vigilancia del individuo.

La muerte voluntaria por melancolía muchas veces no recurrió a la cuerda para terminar con la vida de los novohispanos, sino fue a través de la inanición. Estos individuos se dejaban morir silenciosamente hasta dejar de existir. Su muerte no fue perseguida, ya que a pesar de que era voluntaria y autoinfringida esta no fue materializada de forma violenta.

Otras veces la manifestación de la melancolía podía ser violenta y de distintas maneras. Un ejemplo recuperado por Bartra es el que sucedió en 1654 con Diego Cedillo, un comerciante de menudencias del barrio de santa María la Redonda, quien fue encerrado en el Santo Oficio por jurar en vano, renegar contra Dios y otros

²¹¹ Roger Bartra (Comp.), *Transgresión y melancolía en el México colonial*, México, UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2004, p. 11.

²¹² *Ibidem*, p.12.

delitos. Cedillo ya tenía antecedentes de estar “tocado de melarquía” de acuerdo con el testimonio de su madre, quien utilizó dicho argumento ante las autoridades para justificar la actitud violenta de su hijo. Al parecer esta enfermedad se agravó con el encierro, ya que cuando ingresaron a otro melancólico a su celda, el arquitecto, astrólogo e intelectual Melchor Pérez de Soto, Cedillo lo asesinó esa misma noche señalando que Pérez lo había tratado de estrangular. Al parecer el estado mental de Cedillo se fue deteriorando hasta ahorcarse en su celda en abril de 1655.²¹³

Los melancólicos muchas veces no necesitaban pisar la cárcel para quitarse la vida de forma violenta, muchas veces podría ser un arranque de furor exacerbado en su trabajo o domicilio, tal como sucedió el 14 de octubre de 1686 cuando un monedero²¹⁴ se dio de puñaladas. El acuñador fue enterrado cristianamente, ya que como atenuante se justificó que era merláchico.²¹⁵

En este aspecto la melancolía jugó un papel determinante para que las autoridades eximieran a los suicidas de los castigos pecuniarios y la deshonra de ser sepultados fuera del espacio sagrado. A ello se podía sumar la calidad del individuo y de sus parientes quienes utilizaron sus relaciones sociales, políticas y de filiación religiosa para evitar la deshonra. Un caso representativo es el del español Nicolás de Diosdado quien el sábado 27 de junio de 1693 amaneció ahorcado de una reja junto al barrio del Hornillo. Su hermano, un maestro mercedario se moviliza para señalar que Nicolás sufría de melancolía hecho que permitió que sus restos fueran inhumados en la Merced.²¹⁶

Esta estrategia empleada por las familias fue el camino más transitado por quienes encontraron en las leyes un espacio para salvar a sus familiares suicidas. Esta fórmula fue utilizada en los tres siglos del virreinato sobre todo por quienes pertenecían a estratos sociales que podían acceder a tener una educación formal en la universidad o costear su estadía en un convento. Junto con los argumentos de melancolía y la calidad del suicida probablemente se utilizaron sobornos para

²¹³ *Ibidem*, p.20-22.

²¹⁴ El que fabrica, forma y acuña la moneda.

²¹⁵ Robles, *op. cit.*, v. II, p. 127.

²¹⁶ *Ibidem*, p.291.

que las autoridades civiles y religiosas guardaran discreción en los procesos y que los fallos de las sentencias fueran favorables a la memoria del suicida y el honor de la familia.

El aspecto melancólico de los suicidas redimensionó la muerte voluntaria a finales del siglo XVIII para ser considerada una enfermedad en el siglo XIX. Bajo esta categoría el suicidio será estudiado por los tratadistas de la época hasta llegar a las manos de la medicina, la psicología y la sociología.

4.7 Aspectos Culturales

El suicidio como instigación del mal

La relación entre El Diablo y la muerte voluntaria fue establecida, como ya he mencionado, por Juan evangelista en la Biblia cuando Jesucristo hablando del traidor que lo entregaría se dirigió a Judas Iscariote para darle un bocado remojado que al ser ingerido por el apóstol también entro en él Satanás. Dicho vínculo fue heredado por el cristianismo y se convirtió en parte fundamental de la cultura popular del suicidio en occidente. En el caso de la península ibérica la figura del demonio como instigador de la propia muerte quedó patente desde el siglo XIII en la obra del Berceo. Posteriormente en España la relación fue manifiesta en las ideas de la cultura popular presente en los procesos judiciales y la literatura del siglo XV hasta entrado el siglo XVIII. El Diablo llegó a la Nueva España y fue vinculado desde el primer momento con los suicidios colectivos de la época de la conquista hasta el final del virreinato. Es el Maligno quien hace flaquear la voluntad de vivir de los individuos con el objetivo de evitar la salvación de las almas. Cabe recordar que el Diablo no se posesiona de los cuerpos, sino, que hace dudar el libre albedrío de las personas para escoger lo correcto, que por propia voluntad se quiten la vida y le entreguen su alma. En algunos casos encontrados para Nueva España el Diablo fue la justificación del impulso autodestructivo, ya que “tienta” al individuo en un momento de crisis y quien lo impulsó a tomar la fatal salida.

El Diablo, por lo tanto, es una figura intangible sobre la que el suicida descarga la responsabilidad de sus actos inconscientes. No hay que olvidar que en la cultura novohispana el Diablo es un ente real y que puede hacerse presente en todas aquellas partes donde se dude de Dios. El Diablo se revela como un impulsor de la idea suicida, como en el caso de Luis de Carvajal, otras veces como el causante de las aflicciones espirituales como sucede con Alonso de Luque. Es posible que su sola mención en un proceso fuese motivo suficiente para que un caso fuese atraído por la Santa Inquisición, por extraño que parezca ningún suicida en potencia fue exorcizado. El Diablo que aparece en el relato de los suicidas novohispanos, no es invocado, simplemente aparece en el momento de crisis, quien acecha como una fiera a su presa. Cuando es llamado no es con la finalidad de causar daño, sino, para liberarse de las aflicciones del mundo terrenal.

La única representación pictórica de la relación entre el Diablo y el suicidio de la que se tiene noticia, para España y sus colonias, más allá de las reproducciones del *Ars Moriendi*, fue encontrada por Zeb Tortorici en el AGN de México (Figura 1) en la causa que el Santo Oficio siguió contra José Mariano de Ayala,²¹⁷ natural de la Ciudad de México, acusado por blasfemo y hereje formal, impenitente y relapso, quien fue sentenciado a destierro perpetuo en el presidio de Cavite en Filipinas. Mariano de Ayala fue el autor de un dibujo inquietante, incluso para las autoridades de la época. El bosquejo realizado en la cárcel representa dos figuras antropomorfas de proporciones dispares. La primera y más grande es un hombre que tiene atada a su cuello una soga y sostiene en su mano izquierda una víbora, el segundo representa al Diablo con cuerpo de sátiro (mitad humano mitad macho cabrío) quien sostiene la otra parte de la soga, la cual pasa por los barrotes del marco del calabozo hasta llegar al cuello del hombre.

²¹⁷ *Ibidem*, p. 59.



Figura 1. Imagen del demonio incitando al suicidio.²¹⁸

La presencia del Diablo en estos casos, no sólo fue como una idea, sino que también, a decir del vulgo, de forma física provocando fenómenos naturales inesperados posiblemente para reclamar el alma de un suicida, tal como sucedió en 1649 cuando el cuerpo inerte de un reo, que se había colgado en la cárcel de Corte, fue expuesto en la plaza donde intempestivamente se levantó el viento y el polvo de

²¹⁸ Obtenida del artículo de Zeb Tortorici, "Reading the (Dead) Body: «Histories of Suicide in New Spain»" en Achim, Mirunay Martina Will de Chaparro (eds.), *Death and Dying in Colonial Spanish America*, Arizona, University of Arizona, 2011, p. 59.

forma violenta alterando a la gente “y empezaron a ponerle cruces con los dedos de las manos diciendo era el Diablo, y luego lo apedrearon por gran rato”.²¹⁹

Aun cuando el suicidio fue considerado un pecado y el Diablo jugó un papel preponderante en el imaginario colectivo como figura escatológica que ejecuta la acción de “tentar” al individuo, las autoridades religiosas nunca vieron en su presencia un enemigo real, ya que el suicidio no fue considerado un problema social. Por tal motivo no existen discursos o sermones que condenen la desesperación, ni tampoco representaciones pictóricas dentro del arte novohispano que hablen sobre su censura.²²⁰

4.8 El Suicidio como respuesta ideológica: la llegada mortal de la Ilustración

Con la aparición del movimiento de la Ilustración el Antiguo Régimen se fracturó lentamente sufriendo cambios sociales que desembocaron en la Revolución Francesa y que pusieron en jaque a todas las monarquías europeas. En el caso de la Nueva España, las ideas ilustradas llegaron en barco, en libros que entraron de contrabando o en la memoria de emigrantes franceses que transmitieron de forma oral los cambios culturales y sociales que estaban aconteciendo en su nación. En Nueva España había una importante comunidad francesa debido a la adjudicación de la corona española a los borbones. La estrecha relación de las coronas española y francesa trajo consigo un flujo importante de franceses a España y a sus colonias. Ejemplo de ello fue Carlos Francisco de Croix, marqués de Croix, quien viajó acompañado de una comitiva entre la que se encontraban pajes, cocineros y militares que venían imbuidos con las ideas ilustradas.

Algunos de estos franceses, que llegaron antes y después del marqués de Croix entraron en contradicción con algunos aspectos de la cultura hispana y

²¹⁹ Guijo, *op. cit.*, v. I, p. 35.

²²⁰ El historiador y especialista en pintura colonial José Rogelio Ruiz Gomar señala que no existe, hasta la fecha, alguna representación artística de Judas Iscariote en Nueva España y que por tal motivo considera que el suicidio no fue del interés de las autoridades religiosas de la colonia; inclusive la ausencia de los suicidas es notoria en composiciones más abstractas como las alegorías de purgatorio o del infierno. Comunicación personal.

entablaron acaloradas conversaciones con sus vecinos novohispanos sobre temas como la religión, la política y la filosofía. Las constantes blasfemias de estos hombres y sus simpatizantes no tardaron en atraer la atención de una debilitada Inquisición que para el último cuarto del siglo XVIII estaba ya tocada de muerte.

Uno de ellos fue el capitán Juan María Murgier de la Segunda Compañía Volante de Nuevo Santander cuyo excepcional caso capta la atención de historiadores nacionales y extranjeros. Para el tema del suicidio, a excepción de Tortorici y Beltrán Abarca, ven en la muerte de Murgier una explicación para señalar la intolerancia de la sociedad novohispana sin profundizar en su complejidad. Con la finalidad de no repetir ideas y conceptos que ya han sido expuestos, realizaré un acercamiento desde su historia de vida, la cultura ilustrada y las circunstancias políticas que lo obligaron a matarse.

Juan María Murgier: la construcción social de un suicida

Según su proceso inquisitorial era un francés natural de la ciudad de Lyon, hijo de padres “cristianos, honrados, distinguidos y de notoria nobleza y emparentados con casas ilustres, quienes obtuvieron, en algunos casos, empleos de toda estimación, así en lo secular como en lo eclesiástico”.²²¹ Nació en el año de 1755 ya que declaró tener para el año de 1794, la edad de 39 años, ser soltero y no tener descendencia, aunque por declaraciones de testigos parece tener una hija ilegítima con una mujer llamada Rosa de la villa de Santa María de Llerena en Nuevo Santander. Murgier fue instruido bajo los preceptos de una familia cristiana y arreglada siendo bautizado y confirmado, lo que a decir del Fiscal del Santo Oficio, Don Joseph Pereda y Chávez, hace “más estrecha obligación de observar y guardar la santa ley de Jesucristo”.²²²

Fue “educado en sus primeras letras por el cuidado de sus mismos padres con maestros seculares y de continua asistencia en su propia casa, y después entregado a los padres del Oratorio estudiando en su colegio la gramática y la

²²¹ AGNM, *Inquisición*, vol. 1347, exp. 1 f. 73v. Durante el proceso se menciona su parentesco con San Francisco de Sales que fue tomado en cuenta por los calificadores para dictar la sentencia.

²²² *Ibidem*, 73.

retórica”.²²³ Los documentos, no aportan una información exacta de las fechas en las que estudió con los Filipenses, ni otra cosa trascendental antes de integrarse al ejército español. El dato más significativo fue que conoció a Voltaire personalmente en Ginebra debido a su cercanía con la ciudad de Lyon. Murgier, por lo tanto, nació y creció en una Francia que experimentaba profundos cambios sociales, sumida en la contradicción de los valores del Antiguo Régimen y una nueva forma de pensar el mundo llamada “Ilustración” heredera legítima del racionalismo y de la revolución industrial inglesa.

El espacio de Murgier, era ya la República de las Letras donde las ideas de los “filósofos” cundían como el fuego en ciudades como Lyon, poseedora de una de las primeras imprentas que trataba de mantenerse al margen de la censura impuesta desde Versalles. Fue así que la educación cristiana de Murgier lo enfrentó a un espacio público crítico, donde el poder temporal y espiritual era cuestionado. Incluso la vida cotidiana y la cultura en general no cambió repentinamente en 1789 con la Revolución, sino que fue el resultado de un dinámico proceso de cambio social donde se dio paso a la libertad de pensamiento, y con ello a la del individuo, que no dudó en dar rienda suelta a su moral, haciéndose más mundana, relajada y temeraria. Testigo de ello fue la cultura material de los franceses que sustituyeron la Iglesia, la Biblia, y la reliquia, por el café y la enciclopedia. Es así que el proverbio árabe que reprodujo Marc Bloch siempre tiene sentido con respecto a “que los hombres se parecen más a su tiempo que a sus propios padres” y el caso de Murgier no fue la excepción.²²⁴

El militar en un mundo raro

Murgier partió con destino a España, posiblemente motivado por la falta de oportunidades que la nueva política del reino francés daba a los nobles empobrecidos para acceder a los distintos puestos de administración y gobierno. En busca de nueva fortuna, Murgier se integró al ejército español el 2 de abril de 1777

²²³ *Ibidem*, 73v.

²²⁴ Marc Bloch, *Introducción a la Historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 32.

enrolándose en la compañía flamenca de las Reales Guardias de Corps a la edad de 22 años y bajo el reinado de Carlos III. Murgier fue un hombre privilegiado, ya que a pesar de ser extranjero, no era parte del ejército “regular” del imperio español, sino, de un ejército “cortesano”, élite dentro de las Guardias Reales que se encargaban de la custodia personal del rey, al tiempo de actuar como tropa en los momentos de conflicto bélico.²²⁵ Al respecto Andújar Castillo nos ofrece una pista más para tratar de reconstruir la presencia de Juan María Murgier en la península ibérica, posiblemente en la Casa de Caballeros Pajes, ya que al hablar del ámbito castrense en la España borbónica, menciona que:

por el momento sabemos muy poco de la escuela de formación de nobles que funcionó en la Corte, la “Casa de Caballeros Pajes”, que, dependiente del Caballerizo Mayor, actuó como importante vivero de oficiales del ejército [...] Los nobles formados en la Casa de Pajes solían tener como destinos principales continuar en la Corte como caballerizos de Campo del rey, o bien integrarse en el servicio del ejército en calidad de capitanes de los regimientos ordinarios o como tenientes segundos en los regimientos de Guardias de Infantería.²²⁶

Murgier encaja perfectamente en este cuadro ya que después de servir como Guardia de Corps de la compañía flamenca por cinco años y cinco meses, fue ascendido por el rey, al grado de Teniente, el 3 de octubre de 1781 según consta en su hoja de servicio.²²⁷ Tras su ascenso y paso al ejército español, viajó al reino de Nueva España, donde llegó como parte de las remesas de oficiales enviados desde la península a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, para dar vida a las reformas militares que el general Juan de Villalba y Angulo había propuesto desde 1765 para la reorganización y profesionalización del ejército en la colonia. El objetivo inmediato de las tropas llegadas entre 1780 y 1783 era defender la capital del

²²⁵ A decir del historiador español Francisco Andújar Castillo eran cuatro las características que diferenciaban a este ejército “cortesano” del resto de los cuerpos del ejército español : Su total autonomía, sin tener cualquier dependencia que no fuese directamente la del rey; disposición de un fuero privilegiado especial; goce de grados del escalafón con equivalencias muy superiores a los del ejército regular, y por último, como cuerpos de élite, selección de su oficialidad aplicando pruebas de nobleza más rigurosas que en los demás cuerpos del ejército. Francisco Andújar Castillo, *La Corte y los militares en el siglo XVIII*. Valencia: Real Sociedad Económica de Amigos del País, 2001, p, 212.

²²⁶ *Ibidem*.

²²⁷ AGNM. *Provincias Internas*, vol. 148 exp. 4 f. 280.

virreinato de un posible ataque de Inglaterra, nación con la que España mantenía una guerra desde junio de 1779 y que para entonces realizaba inquietantes incursiones al norte del río Bravo y en las islas del Caribe. Fue así que a través de la Real Cédula fechada el 18 de noviembre de 1781, firmada por José de Gálvez en San Lorenzo, fue comunicado el Virrey en turno, Martín de Mayorga, que Murgier había sido nombrado Teniente veterano de uno de los Regimientos Provinciales de la Nueva España, y que tan pronto se presentara con el despacho fuera designado a un cuerpo para el servicio y se diera aviso del cumplimiento de esta gracia.²²⁸

Inmediatamente Murgier pasó a Cádiz para embarcarse en el buque “Clotilde” a mediados del mes de diciembre de 1781, en una flota que transportaba a diecinueve oficiales que se integrarían en distintos mandos del ejército novohispano.²²⁹ Muchos de estos oficiales se insertaron en una sociedad con un temperamento menos flexible que el de la metrópoli, ya que serán algunos de estos militares provenientes de los distintos dominios del imperio español, los que desde mediados del siglo XVIII y hasta la época de la independencia pusieron de cabeza a las autoridades eclesiásticas y civiles de la colonia. Debido a su educación, sus libros y sus nuevas ideas ilustradas empezaron a cuestionar el orden establecido; siendo uno de los tantos vehículos que contribuyeron al lento proceso del cambio mental de la sociedad virreinal.

Después de tres meses de viaje, Murgier llegó a la Nueva España presentándose en la ciudad de México el 26 de marzo de 1782 al virrey Mayorga con su real orden, a la que el gobernante dio cabal cumplimiento solicitando inmediatamente al Inspector General de las tropas Pascual Jiménez de Cisneros que propusiera el cuerpo donde este oficial había de servir.²³⁰ Al parecer la decisión no fue muy difícil, ya que existía un gran número de vacantes en los regimientos veteranos del virreinato, motivado por el traslado de efectivos militares a Cuba y Filipinas que entonces se encontraban asediadas por la armada inglesa. Murgier fue asignado al Regimiento de Dragones de México, al mando del Coronel Agustín

²²⁸ AGNM. *Reales Cédulas*, vol. 121 exp.176 f. 356.

²²⁹AGI, Contratación, 5525, N.7,R.4.

²³⁰ AGNM. *Reales Cédulas* vol. 121 exp.176 f. 356v.

Beven,²³¹ cuerpo que según la *Relación de la fuerza efectiva en que se hallan los Regimientos veteranos* del 25 de septiembre de 1781, contaba con un total de 15 vacantes.²³²

No podemos ser precisos sobre la actividad de Murgier en los tres años, tres meses y 29 días que fungió como Teniente de dragones, ya que al parecer no tomó parte en ninguna acción bélica o acontecimiento relevante.²³³ Vivió en el palacio de 1784 al día primero de marzo 1785 año en que fue ascendido al grado de Capitán de una de las tres compañías volantes²³⁴ del Nuevo Santander.²³⁵ Habían sido creadas a finales del año de 1784 como parte de las reformas de Villalba para sustituir a las tropas milicianas de las Provincias Internas por un nuevo ejército regular de frontera, mejor preparado y armado. Estaría más acorde con el sistema de Intendencias que José de Gálvez, Ministro de Indias, había pensado para reorganizar la administración y resguardo del norte de la colonia. La primera de estas compañías volantes ubicada en la villa de San Carlos estaba destinada a la custodia de la capital y la sierra del poniente; la de Santa María de Llera, encargada de cubrir la Vieja Tamaulipa y las llanuras meridionales, y la tercera, situada en Laredo, cubría la región del río Bravo de los ataques apaches y comanches.²³⁶

Se desconocen los motivos por los que Murgier fue ascendido a capitán de una compañía de frontera, si ello tuvo que ver con la acostumbrada compra de

²³¹ Militar francés que atrajo la atención del Santo Oficio debido a sus constantes blasfemias y poseer una biblioteca repleta de libros prohibidos. Para mayor información ver María Elvira Buelna Serrano, *Proceso inquisitorial contra don Agustín Beven, coronel del Regimiento de Dragones de México*. México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, División de Ciencias Sociales y Humanidades, 1987. 148 p.

²³² En José Antonio Calderón (ed.), *Los virreyes de la Nueva España en el reinado de Carlos III*. Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-americanos, 1967. II, 86.

²³³ De su estancia en el Regimiento de los Dragones de México sólo nos queda su hoja de servicios, donde Beven apunta además las cualidades militares de Murgier en la que se señala que era un hombre que manifestaba valor, que tenía una buena aplicación, y una buena conducta; existiendo sólo un rubro negativo en su palmarés referente a su capacidad, donde se apunta que era “buena pero muy violenta”. AGNM. *Provincias Internas*, vol. 148 exp. 4 f. 280.

²³⁴ “Volante” en cuanto a que eran unidades de caballería móviles, que tenían por misión el patrullaje y la defensa de las fronteras.

²³⁵ Actual Tamaulipas. Cabe recordar que para 1785 la Comandancia General de las Provincias Internas, se había dividido en dos secciones Occidente y Oriente; esta última comprendió Coahuila, Nuevo Reino de León, Texas y Nuevo Santander. Esta Comandancia gobernada desde su creación por Francisco Ugalde (hasta 1791), pasó, desde 1786, a ser parte de la Intendencia de San Luis Potosí.

²³⁶ Jesús Franco Carrasco, *El Nuevo Santander y su arquitectura*. 2v. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1991. I, p. 246.

cargos públicos o el tráfico de influencias. Debido a que el cargo demandaba un militar de “calidad superior en talla y robustez, de valor y constancia para la fatiga... muy diestra en manejarse a caballo y con excelente espíritu”.²³⁷ No cualquier oficial podía ser enviado a los presidios de la frontera debido a las difíciles condiciones de vida que afrontaban, tanto por dificultades orográficas y climáticas de la región.²³⁸ Por lo tanto, Murgier asumió el mando en una zona en pie de guerra constante, que los españoles defendían contra las incursiones de los chichimecas que a pesar de encontrarse mermados por el gradual genocidio, no habían perdido su bravura.

La guerra en las fronteras del norte, era de guerrillas, contra un enemigo dotado de gran movilidad, por su perfecto conocimiento del terreno. Guerra difícil, pues los indios no daban nunca la cara frente a las tropas presidiales, sino que preparaban [en pequeñas bandas] constantes emboscadas, y atacaban a los colonos y haciendas de la región que sabían indefensos. Como no era posible guarnecer de modo continuo una línea fronteriza de más de quinientas leguas, los robos y los estragos se sucedían ya por un lado ya por otro, manteniendo en jaque constante a los españoles.²³⁹

Nuevo Santander fue una provincia evangelizada por misioneros en el siglo XVII, y colonizada en 1748 por el Coronel José de Escandón conde de Sierra Gorda. Hasta la época de la independencia, el mando recayó en oficiales del ejército español, quienes, a excepción de Escandón, sólo trataban de mantener la jurisdicción al resguardo de una invasión extranjera o de las incursiones chichimecas. Carente de tierras aptas para el cultivo, así como de minas ricas en metales preciosos, no generaba un interés mayor para la Corona.

Bajo este escenario Murgier llegó a Nuevo Santander el mes de abril de 1785. Aparentemente no estaba muy bien en sus finanzas, ya que como muchos empleados del gobierno, tenía que pagar de su propio peculio su traslado a su nueva plaza, para lo cual solicitó el 15 de marzo de 1785 se le adelantaran cuatro pagas (cuatrocientos pesos), las cuales le fueron negadas el 26 del mismo mes por

²³⁷ Indispensables según el informe (1771-1776) del inspector general Hugo O’Conor para el servicio de los presidios de la frontera. En *Los virreyes de la Nueva España en el reinado de Carlos III*, op. cit., I, 440.

²³⁸ Carrasco, op. cit., v. I, p. 17-33.

²³⁹ *Los virreyes de la Nueva España en el reinado de Carlos III*, op. cit. I, 442.

el inspector Herrera quien le exigió que marchara cuanto antes a servir a su nuevo destino, lo mismo que los demás oficiales provistos para aquellas compañías.²⁴⁰

Ya en el Nuevo Santander Murgier se puso a las órdenes del gobernador en turno, el Coronel Don Diego Lasaga y asumió el mando de la Segunda Compañía Volante, que estaba asentada en la villa de Santa María de Llera. Allí vivió por más de tres años, enfrentando un nuevo contexto militar, que no tenía nada que ver con las tardes apacibles de los jardines de San Lorenzo, sino con la lucha encarnizada por un territorio que tanto indios como colonos reclamaban como propio. Es así que a través de los documentos observamos a Murgier en alerta máxima, realizando sus “correrías”²⁴¹ a lo largo y ancho de la Tamaulipa.

De sus primeros dos años como capitán en la región no existe información hasta 1787 cuando recibió la noticia del fallecimiento de su padre en Lyon. Por esta razón solicitó el 30 de junio de 1788 viajar a Madrid para integrarse a uno de los regimientos de dragones de España, y de ahí pasar a Francia para administrar el patrimonio de su padre, por ser él su universal heredero. El comandante General de las provincias del Oriente, Francisco Ugalde, no puso objeción en la solicitud de Murgier e informó al Virrey Manuel Antonio Flores que “carece de robustez y de las circunstancias que necesita el servicio de la frontera”, pidiendo a su vez, un oficial de caballería o de dragones para que ocupara la vacante.²⁴² No sabemos con claridad si esta solicitud, fue sólo un pretexto para dejar el servicio de la frontera o si en realidad su padre había muerto, ya que sólo tenemos registradas dos solicitudes al virrey por tal motivo, la antes mencionada de 1788 y otra fechada el 1º de enero de 1789. La salud de Murgier se había quebrantado considerablemente ya que el 19 de noviembre del mismo año, y el 11 de enero de 1790, escribió desesperadamente al Virrey segundo Conde de Revillagigedo al menos cinco

²⁴⁰ AGNM. Provincias Internas vol. 144 exp. Fs. 169 – 171.

²⁴¹ Escuadras de caballería de quince, veinte o hasta veinticinco hombres que al mando de un oficial deberían recorrer el terreno continuamente, siguiendo cada uno de ellos el itinerario que minuciosamente se les había marcado. Cada una de estas salidas duraba de cinco a diez días, y a las veinticuatro horas de haber regresado una escuadra debería salir otra a recorrer el mismo camino que no se cambiaría por ningún motivo, a menos que viesen huellas frescas del paso de los indios; entonces deberían seguirlas, y si avistado el enemigo no pasaba de cien hombres debían atacarles inmediatamente” en *Los virreyes de la Nueva España en el reinado de Carlos III, op cit.*, vol. I, 443.

²⁴² AGNM, *Provincias Internas*, vol. 148, exp. 4, f. 267.

cartas. Solicitaba permiso para pasar a la ciudad de México, con urgencia, para curar los males que el servicio de la frontera le habían acarreado (dolor de pecho y pulmón), de lo contrario, de tardarse más tiempo, se vería en la necesidad de dimitir.

La salud no fue impedimento para que Murgier continuara cumpliendo con su trabajo, ya que constantemente salía con su tropa, para patrullar las zonas aledañas a Llera, alejando la presencia del enemigo. Será bajo este marco que en 1789 ocurrió un suceso que cambiaría su vida. Estando en la villa de Croix, ordenó al Teniente de su compañía, Antonio Fabián de Puga, matar y decapitar a sangre fría a “cinco indios camoteros de paz”. Este acontecimiento tuvo, al parecer, graves consecuencias para la pacificación de la región, ya que inmediatamente, en represalia a los asesinatos, trescientos indios de la villa de Aguayo se levantaron en armas, poniendo en jaque a la Comandancia de Oriente y atrayendo por lo tanto la atención del virrey Revillagigedo. No queda, claro qué tipo de reprimenda tuvo en primera instancia Murgier, ya que en el Nuevo Santander continuaba libre después de la muerte de los indios, pero el virrey suspendió la real orden a través de la cual el rey le otorgaba licencia para pasar a España el 28 de junio de 1790. El gobernante argumentó que al citado Capitán se le había formado causa por malversación de los intereses de su compañía, así como por la muerte de los cinco indios en la villa de Croix.²⁴³

El comportamiento de Murgier llamó la atención de los vecinos de Nuevo Santander no sólo por su violencia, sino por sus ideas heréticas que pronto lo hicieron confrontarse con el párroco que también era el comisario del Santo Oficio en Llera. En sus acaloradas conversaciones negó el mito diluviano, sostuvo la naturalidad de la fornicación, y dudó de los poderes del Santo Rosario. De igual manera, se mostró intolerante ante los hombres y mujeres que preferían dar limosna para una misa y no a las personas que lo necesitaban. Fue irreverente al señalar que los sacerdotes y frailes eran unos pícaros. Su osadía lo llevó a cuestionar las indulgencias y las bulas que consideró un negocio para beneficio del rey y el Papa. Detrás de su pensamiento estaban las lecturas de Voltaire, Raynal y otros

²⁴³ AGNM, *Provincias Internas*, vol. 148, exp. 4 fs. 266-288.

ilustrados, como lo atestiguaron sus subordinados quienes señalaron que tenía libros de su propiedad y otros prestados.

A pesar de todo lo anterior Murgier no dejó de participar en las correrías y en las diversas maniobras ordenadas por Ugalde y por Manuel de Escandón, Teniente Coronel, Segundo conde de Sierra Gorda, caballero de Santiago y gobernador de la provincia. El 11 de enero de 1791 pasó revista en la Población de Padilla para participar en una campaña de pacificación, posiblemente a raíz de los asesinatos que él mismo había ordenado. Fue una campaña de dos meses que tenía por objetivo atacar las rancherías de los indios de Benito, Pantaleón, camoteros, mariguanes, saraqias y pacitos que hostilizaban la región, así como hacer un reconocimiento de toda la sierra a fin de encontrar minerales. En esta operación comandada por Sierra Gorda, el contingente se dividió en tres “trozos”, el primero, y más numeroso, con 124 hombres comandado por Juan María Murgier, el cual penetraría por Opichin a la parte sur de la sierra. El segundo, al mando de José Antonio de la Serna con 108 hombres, entraría por Bejarano al poniente y, por último, con 68 hombres, al mando del Teniente José Lorenzo Quintanilla. En total, participaron en la campaña 277 efectivos militares, más otros indios auxiliares no contabilizados ni armados. La primera y segunda compañías veteranas llevaban armamento completo de escopeta, sable, machete y pistola; las milicias escopeta, espada o machete, algunos trabucos, pistolas, bastimentos y municiones competentes para los dos meses de campaña. Al parecer, toda la operación fue ejecutada por Escandón a espaldas de Ugalde, Comandante de Oriente, ya que el virrey Revillagigedo partidario en primera instancia de la operación, reprendió a Sierra Gorda al enterarse por carta de Ugalde que desconocía las operaciones del conde. Al respecto y en defensa de su acción, Sierra Gorda argumentó que la decisión fue tomada de manera desesperada, ya que los indios estaban saqueando y matando a los colonos de la provincia. Todo indica que la operación fue un éxito. En el informe de las *actividades militares de la Sierra de Tamaulipas*,²⁴⁴ presentado por el conde de Sierra Gorda a Revillagigedo el día 22 de marzo de 1791, se comunica que se dio muerte a 7 indios, otros 40 fueron capturados y que por parte

²⁴⁴ AGNM. *Provincias Internas*, vol. 162. exp. 16 fs. 554-596.

de los españoles sólo había 6 heridos y un soldado muerto. Junto a dicho informe se adjuntaron tres diarios de campaña, siendo uno de ellos el escrito por Murgier quien describió las principales acciones de la operación a su mando.

El Consejo de Guerra

Después de pacificada la región, Revillagigedo no olvidó que Murgier tenía cuentas pendientes con la justicia del virreinato, razón por la cual el 2 de julio de 1791 el Capitán fue conducido junto con el Teniente Fabián de Puga a la ciudad de México.²⁴⁵ Fue depositado en el cuartel del regimiento de Dragones de Nueva España, sitio en el que esperaría más de dos años para ser juzgado, protagonizando así, según José Gómez, el primer Consejo de Guerra efectuado en el virreinato.²⁴⁶

En el tiempo previo a su juicio militar, Murgier no sólo vivió preso en el regimiento, sino que también, perdió su sueldo como Capitán de la Segunda Compañía Volante de Nueva Santander por llevarse a efecto, su baja administrativa y licencia para pasar a España. Su puesto y salario pasaron a manos del Capitán Francisco Maximiliano de Saint Maxent proveniente del ejército de la Luisiana. Murgier quedó sin un ingreso fijo y se tuvo que conformar con la cantidad suficiente para adquirir alimento sugerida por el auditor de Guerra quien, incluso, llegó a proponer su degradación militar al grado de Teniente, por estar su plaza de Capitán ya en la península.

El Consejo de Guerra fue instaurado en las casas del cabildo el día 6 de febrero de 1794 que juzgó públicamente a Juan María Murgier y Antonio Fabián de Puga por la muerte de cinco indios “mecos” a sangre fría. El Consejo fue presidido por el señor Brigadier don Pedro Ruiz de Dávalos, y los jueces fueron los señores Brigadieres don José de Alva, don Pablo Sánchez, los Coroneles don Juan

²⁴⁵ AGNM, *Provincias Internas*, vol. 134, exp. 2 fs. 19-47.

²⁴⁶ Dicho Consejo fue público y abierto, generando tal expectación en la población de Nueva España, que incluso el alabardero José Gómez relató en su *Diario curioso*, detallando los pormenores más importantes de dicho consejo. Ver José Gómez Moreno, *Diario curioso y Cuaderno de las cosas memorables en México durante el gobierno de Revillagigedo, 1789 – 1794*. vers. paleográfica, introducción, notas y bibliografía por Ignacio González-Polo. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1986. 92-93.

Velázquez (dragones del regimiento de España), don Nemesio Salcedo (regimiento de la corona), el marqués de Uluapa (regimiento provincial de México) y don Antonio Bonilla (Coronel agregado al regimiento de dragones de México). El señor Mayor de la plaza Tomás Rodríguez de Viedma fue el fiscal del consejo en lugar del señor auditor de guerra, don Miguel Bataller y fue nombrado como asesor, por parte del virrey, don Pedro Valenzuela, alcalde de corte de la Real Sala del Crimen.²⁴⁷ Como padrino de Murgier fungió Fernando Chacón Caballero del hábito de Santiago y por Puga, el teniente Manuel Sotarriba Teniente de Granaderos.

El Consejo sesionó, desde el 6 de febrero hasta el 12 del mismo mes, día en que emitió su veredicto: el Capitán Murgier fue suspendido de su empleo por un año y a no tener mando en ninguna de las Provincias Internas hasta que el rey así lo dispusiera. El teniente Fabián Puga, quien había dado pruebas de valor y de lealtad a la corona (quince campañas bélicas y cicatrices muy honrosas en el cuerpo provocadas por las flechas chichimecas), sólo fue suspendido un año de su empleo, para que luego de cumplido el plazo se restituyera a Nuevo Santander por ser muy útil al rey “por razón de sus antiguos conocimientos en aquellos territorios”.²⁴⁸ Según el alabardero José Gómez “luego que se les leyó la sentencia a estos militares por el señor fiscal, fueron puestos en libertad con sus uniformes para que anduvieran por la ciudad.”²⁴⁹

Los franceses, los “afrancesados”, y el miedo de la Revolución

Después de la sentencia Murgier fijó su residencia en la Ciudad de México, ya que tenía que presentarse semanalmente ante el Mayor de la Plaza Rodríguez de Viedma. Con el paso de los días restableció sus antiguos lazos sociales y económicos, ya que se le vio charlando con curas, comiendo con oficiales que sirvieron con él en España, cobrando viejas deudas, etc., pero hay algo que salta a la vista, y es la estrecha relación que mantuvo con sus paisanos avecindados en la

²⁴⁷ *Ibidem*.

²⁴⁸ AGNM. *Provincias Internas*, vol. 15, exp. 40 f. 299 v.

²⁴⁹ Gómez, *op cit.* p. 93.

capital y otros hombres a los que llamaron “afrancesados”²⁵⁰ españoles y criollos que desde la segunda mitad del siglo XVIII mostraron un cambio cultural e ideológico²⁵¹ en la sociedad novohispana. Estos hombres tenían en común el gusto clandestino por la lectura de las obras de los “filósofos” donde encontraron ideas que al correr de los años se transformaron en precedentes de un largo proceso de cambio en los comportamientos sociales, fracturando irreversiblemente las costumbres del Antiguo Régimen. Manifestándose primero de forma marginal con tertulias secretas, relajación moral, diversiones públicas,²⁵² pasando por el “mal gusto por la moda” (1750-1790); hasta llegar gradualmente a la acción política (1791-1809), y finalmente a su máxima expresión en la Guerra de Independencia de 1810.

Nueva España a pesar de no estar preparada para una rebelión contra la metrópoli, tal como lo señaló el virrey Revillagigedo, mostró interés por la información que llegaba de Francia desde el comienzo de la Revolución, especialmente la relacionada con la instauración de la Convención Nacional y el regicidio de Luis XVI en 1793, que no sólo significó la muerte de un hombre y su poder emanado de la divinidad, sino el quebrantamiento de un sistema político que aun predominaba en gran parte de Europa. Esta situación enfrentó inevitablemente a Francia contra España en una guerra declarada el 7 de marzo del mismo año conocida como la Guerra del Rosellón o de los Pirineos. Por tal motivo las autoridades españolas, temerosas de que la rebelión se propagara en su territorio y posesiones de ultramar, pusieron todo su esfuerzo en detectar cualquier tipo de acción que atentara contra la gobernabilidad.

Con la llegada del virrey Miguel de la Grúa Talamanca marqués de Branciforte el miedo se incrementó, ya quien tenía la orden de detectar y capturar a los simpatizantes de la Revolución utilizando todos los medios a su alcance, desde

²⁵⁰ Término acuñado para designar a quienes seguían las costumbres y modas francesas, lo que era habitual para esa época. Tras la Revolución Francesa el término adquirió connotaciones políticas, pues se les consideró personas subversivas y enemigas del régimen monárquico.

²⁵¹ Ver Monelisa Lina Pérez-Marchand, *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México a través de los papeles de la Inquisición*. México, El Colegio de México, 1945. 237 p.

²⁵² Juan Pedro Viqueira Albán, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el siglo de las luces*. México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

los alcaldes ordinarios hasta la Santa Inquisición. Fue así como los rumores del arribo de barcos a Nueva España cargados de libelos sediciosos o de conspiradores preparados para derrocar a las autoridades, nunca fueron tomados a la ligera, sino por el contrario, apresuraron a tomar las precauciones para comprobar su veracidad y erradicarlos si era necesario. A diferencia de Revillagigedo, el nuevo virrey manifestó sus recelos contra los franceses a quienes consideraba sujetos capaces de cometer las mayores atrocidades y peligrosos no sólo por sus actos sino por la capacidad seductora de sus dichos.²⁵³

La situación empeoró, el 24 de agosto de 1794 cuando el presbítero Agustín Alcázar entregó al Santo Oficio un papel que había amanecido fijado en una de las esquinas de la plaza que decía:

Los más sabios
son los franceses
el seguirlos en sus
dictámenes, no es absurdo
por mucho que hagan las leyes
nunca podrán sofocar los gritos
que inspira naturaleza²⁵⁴

Ante este panfleto y un posible levantamiento armado se desencadenó un ambiente de terror en el reino donde los grupos conservadores se encargaron de la denuncia de los sospechosos. Tanto las autoridades civiles como religiosas desempolvaron sus archivos para buscar en sus expedientes acusaciones contra los subversivos, franceses y afrancesados, que en otro tiempo fueron ignoradas o tomadas sin importancia. Tanto el alcalde del crimen, Pedro Jacinto Valenzuela, como los inquisidores Antonio Bergosa y Jordán y Bernardo de Prado y Obejero, se convirtieron en la punta de lanza de esta cruzada con sus propias líneas de investigación. Una de ellas, dio como resultado la aprehensión de un pequeño grupo de franceses y afrancesados que se reunían en un café frente a la Profesa; quienes

²⁵³ Gabriel Torres Puga, “Los procesos contra las conspiraciones revolucionarias” en la América española. Causas sesgadas por el rumor y el miedo (1790-1800)” en Jaime Olveda (coord.), *Independencia y revolución. Reflexiones en torno del Bicentenario y el Centenario*, México, El Colegio de Jalisco, 2010, p. 21

²⁵⁴ AGNM, *Inquisición*, vol. 1248, f. 172.

al ser descubiertos en una actitud clara de irreverencia empezaron a cantar todos juntos la Marsellesa, acompañados al piano por el organista de la catedral.

Encarcelamiento y desenlace

No sabemos si Murgier asistió con frecuencia a estas tertulias, pero su nombre salió a relucir en el proceso contra Jerónimo de Portatui y Covarrubias empleado de oficinas de cuentas (oficial de rezagos comunes de esta contaduría), junto con el de otros veinte franceses. Estos individuos, no sólo representaron un peligro por su nacionalidad, sino por sus razonamientos a favor del régimen republicano en Francia, del regicidio galo y de una futura revolución en las colonias españolas. Murgier no fue la excepción, tal como lo muestra la carta enviada por el inquisidor Juan de Mier y Villar al Virrey Branciforte el nueve de septiembre de 1794 donde

En la noticia extrajudicial que a tenido este Santo Tribunal de que Juan Maria Muxier, capitán de uno de los presidios en la colonia de Nuevo Santander esta próximo a salir de esta corte con destino de pasar a servir su plaza [en España], ha determinado como conveniente al servicio de ambas majestades y del Santo Oficio que en su nombre participe a vuestra excelencia que puede ser necesaria la persona de Muxier en el tribunal, para que en esta inteligencia y bajo del pretexto y medios que la providencia, y penetración de vuestra excelencia estime oportunos, tenga la bondad de mandar que permanezca en México hasta nueva orden; sin que se llegue a trascender que puede tener su origen de este tribunal, en el concepto de que procurare comunicar oportunamente aviso a vuestra excelencia sobre la necesidad que había en el Santo Oficio de la persona del indicado Muxier.²⁵⁵

El día 9 de septiembre llegó a Branciforte la petición por parte de los inquisidores de retener a Murgier en la capital hasta que fuese requerido por el Santo Oficio. Inmediatamente, el virrey comunicó al Mayor de la plaza Thomas Rodríguez de Viedma la solicitud, y el mismo dio la orden a Murgier para que “no se separe de esta capital” hasta nuevo aviso. El día 10 el inquisidor Mier y Villar comunicó al virrey que se aprehendería a Murgier y se le encerraría en las cárceles secretas del Santo Oficio con embargo de bienes. Por medio del Alguacil mayor, Marqués de

²⁵⁵ AGNM, *Inquisición*, vol. 1346, f. 17.

Rivascacho, se acordó la prisión para el mismo día después de la oración de la noche.

Enfermo, sin poder hacer uso de sus bienes, deshonrado, dueño de un ingenio activo y de un carácter explosivo, rápidamente se percató que su encarcelamiento no tenía que ver con problemas religiosos sino políticos. Por tal motivo el mes que estuvo recluido en la celda número 15 de las cárceles secretas le sirvió para urdir un plan para escapar y dar libertad a otros, que por sus ideas también se encontraban encerrados. El 11 de noviembre ejecutó su trampa, cuando fue visitado por el médico del Santo Oficio y Decano del Protomedicato, Francisco Rada, quien le suministraría unos polvos para aliviar los dolores de pecho que hacía años le venían aquejando. Rada solicitó al alcaide que le llevara un vaso de agua para que Murgier bebiera los polvos. Inmediatamente el Capitán al percatarse de que el guardia había salido de la celda, atrancó la puerta con un cofre, para después forcejear con Rada hasta despojarlo de su espada de cargo. Inmediatamente tomado a Rada como rehén y se hizo dueño de la situación a las diez quince de la mañana. Al regresar el alcaide, Murgier le exigió la presencia del inquisidor Mier y Villar, a quien ordenó le entregase su proceso, que le fuera restituido su honor, así como la entrega de dos pistolas con pólvora a cambio de la vida de Rada y la suya propia. Inmediatamente los ministros togados se reunieron en una audiencia extraordinaria para señalar a Murgier como un hereje pertinaz en sus errores. De igual forma se dio parte al virrey Banciforte, quien inmediatamente avisó al Mayor de la Plaza, Rodríguez de Viedma, viejo conocido de Murgier, para que se trasladara al edificio del Santo Oficio y evitara una tragedia. Una vez que llegó el Mayor de la Plaza, Murgier se sintió traicionado, razón por la cual tomó su espada para apoyar el mango contra el piso dejando caer su cuerpo y atravesándose mortalmente el corazón. Cuando el piquete de soldados logró entrar a la celda y le pidieron en su agonía que se arrepintiera de sus pecados, Murgier, consciente de su atentado, movió su cabeza de forma negativa.

El peso de la sociedad de la época sobre el individuo podía encaminarle hacia esta tendencia autodestructiva, especialmente cuando este, y tras haber perdido su anterior estatus, quedaba marginado de su comunidad. Sin

embargo, y a pesar de que a lo largo del siglo XVII las penas aplicadas por la comisión de un suicidio fueron cada vez menos deshumanizantes, como ocurrió con la paulatina desaparición de la exhibición pública del cadáver del suicida, esta forma de muerte voluntaria no dejó de considerarse como un crimen, y al suicida, a excepción de los casos motivados por la demencia, como un criminal antes que una víctima.²⁵⁶

Anécdota de Murgier y Morel

En la madrugada del 9 de agosto de 1795, se escuchaba el martilleo de los carpinteros que daban los ajustes finales al tablado que se erigió frente a la iglesia de Santo Domingo para celebrar el auto de fe particular, distante de la privacidad de los singulares o autillos, y muy lejos en pompa y arreglo a los autos generales organizados en la plaza principal en los siglos XVI y XVII, donde la participación del virrey y la élite gobernante era imprescindible. A pesar de su sobriedad, llamó la atención de algunos habitantes de la ciudad, quienes se dieron cita para ver la salida de los penitenciados, que en su mayoría fueron resultado de la gran persecución de franceses y afrancesados ocurrida en 1794.

Las autoridades civiles llegaron a temprana hora para cerciorarse que el tablado de la justicia secular —edificado improvisadamente junto a la aduana— estuviera en pie y a tiempo para el acontecimiento. En el edificio de la Inquisición el movimiento no fue menor; a puerta cerrada, en el pequeño patio contiguo a la entrada, se ajustaron los últimos detalles para que a las siete y media de la mañana los señores inquisidores Antonio Bergosa y Jordán, Juan de Mier y Villar y Bernardo de Prado y Ovejero, salieran encabezando un pequeño contingente franqueado por los padres calificadores y los familiares del Santo Oficio, quienes tomaron su lugar en el estrado. Poco después vieron cómo salían los reos, tres penitenciados en persona: los franceses Juan Lausel y Juan Langourán, y un natural de Antigua Guatemala llamado Rafael Cristiano Gil Rodríguez, quienes tenían las manos atadas, pies descalzos y una cera verde en las manos, custodiados por los guardias de las cárceles secretas. Al final salieron dos procesados en estatua que eran

²⁵⁶ Llanes, "Suicidarse en el Madrid...", *op. cit.*, p. 346.

trasladados por cuatro naturales; los dos primeros cargaban unas cajas largas con sus huesos, y los dos últimos conducían un par de burros cabalgados por las efigies de cartón del médico Esteban Morel y el capitán Juan María Murgier, franceses que se habían quitado la vida en las cárceles de la Inquisición.

Aparentemente, Morel y Murgier debían correr con la misma suerte, pues ambos se habían suicidado; pero sus restos y el recuerdo de su persona tuvieron destinos distintos desde el día en que decidieron quitarse la vida. Morel acusado de “hereje formal deísta, materialista con visos de ateísta, y suicida voluntario” fue reconciliado gracias a su arrepentimiento en el trance de muerte. Sus restos fueron enterrados en la iglesia de Santo Domingo. El capitán Murgier fue acusado de “hereje formal apóstata, dogmatizante práctico y especulativo y suicida voluntario”²⁵⁷ y, a diferencia de Morel, fue entregado por el alguacil mayor del Santo Tribunal, marqués de Rivascacho, al brazo secular encabezado por el corregidor coronel Bernardo Bonavia y Zapata. Este hombre ilustrado escuchó la sentencia dentro de la jurisdicción civil y, a su vez, entregó los huesos y la efigie al regidor alguacil mayor Joachin Romero de Caamaño para que ejecutara la orden de trasladarlos al quemadero de San Lázaro e incinerarlos hasta reducirlos a cenizas. Estas fueron esparcidas al viento, un acto que significaba la expulsión social y el olvido de la persona. Dicho acontecimiento dio por terminado el auto de fe a las seis y media de la tarde.²⁵⁸ Después de este día la Inquisición no volvió a sentenciar ni a vivos ni a muertos al calor de las llamas, por lo que las cenizas del capitán Murgier se convirtieron en el epitafio de una práctica inquisitorial que tuvo una vigencia de más de tres siglos.

Las causas contra Morel y Murgier, fueron trabajadas de forma simultánea por el Tribunal del Santo Oficio. En ellas se muestra el arrepentimiento como elemento significativo para el ejercicio de la acción punitiva. Morel agonizante e imposibilitado en el habla por el mortal corte en su garganta con las tijeras despabiladoras, dio señales de arrepentimiento con su mirada. En cambio, Murgier al estar tirado en el suelo con el corazón atravesado, e interrogado por uno de los

²⁵⁷ Medina, *op. cit.*, p. 438.

²⁵⁸ *Idem.*

soldados de Viedma si se arrepentía de sus pecados, dio señales que no lo estaba. El soldado nuevamente le preguntó si estaba arrepentido y moviendo la cabeza, indicó que no. Es probable que sin esta negativa los restos de Murgier no hubiesen sido quemados en la albarrada, pero su actitud desafiante fue suficiente para que el fiscal le negase la sepultura y el argumento del abogado defensor fuera desechado. Es de esta forma que una señal en el tránsito de la muerte terminó por definir el lugar de sepultura del suicida.

4.9 Consideraciones al cuarto capítulo

El encuentro de la cultura castellana con las de los pueblos originarios de Mesoamérica muestra cómo la muerte voluntaria fue valorada de distintas maneras y la forma en que la conquista terminó por imponer la visión de la muerte europea. Durante el enfrentamiento el suicidio fue en su mayoría una práctica de los indígenas que los españoles contemplaban como un acto heroico o el resultado de la desesperación para evitar el cautiverio. De estos primeros años no existieron penas o castigos contra los suicidas, indígenas o españoles, en las distintas zonas que comprendieron el territorio de la Nueva España. Conforme el dominio español se fue consolidando y las instituciones de gobierno se fueron instaurando, la muerte voluntaria pasó a ser sancionada de acuerdo con las leyes civiles y religiosas vigentes del imperio.

Los casos de suicidio en la Nueva España constituyeron un fenómeno social que encontró como principales espacios de manifestación las cárceles y los claustros donde la estabilidad mental de los individuos fue debilitada hasta la pérdida de la esperanza e incluso de la razón. Por tal motivo la memoria histórica de este fenómeno se logró conservar debido a que en el encierro las autoridades dieron cuenta y registraron las particularidades de cada suceso.

Es difícil establecer qué grupo social fue más propenso a quitarse la vida, ya que la información es limitada, y sólo podemos establecer explicaciones generales para indicar que de acuerdo con la época y las fuentes documentales las cifras pueden variar. Lo que sí podemos señalar es que fue la marginalidad social la que

hizo visible cada caso, pues por lo regular, los suicidas fueron personas con problemas de distinta índole que encontraron en la muerte una salida inmediata. Fue de esta forma que un indígena, un judío converso, una monja española, un esclavo africano, un melancólico mestizo o un militar francés llegaron a una misma solución.

Desde este aspecto considero que hubo dos tipos de motivación suicida: una presente en individuos enfermos de melancolía que se quitaron la vida con la finalidad de terminar con su sufrimiento, y otra en aquellas personas con buena salud y en el entero uso de sus facultades mentales, que ante la imposibilidad de cambiar su situación en conflicto con la autoridad real o religiosa, encontraron la solución a sus problemas quitándose la vida. En ambos casos fue la libertad lo que motiva al suicidio. El atentado de los melancólicos fue la búsqueda de la libertad de sí mismos, de una enfermedad que les aquejaba y de la cual no se podían desprender más que a través de la autodestrucción. Por otro lado, estuvieron los que en pleno uso de sus facultades mentales que escaparon de una situación que consideraron injusta y arbitraria, ya que en muchos casos fueron perjudicados, en su hacienda, honor y estatus social. Esta libertad fue inmediata, no buscaron llegar a ningún paraíso celestial ya que su vida, era el infierno que no pudieron soportar más.

En muchos casos la muerte fue premeditada y cuidadosamente planeada por quienes ya no encontraron en la existencia ninguna motivación. En otros fue fruto del arrebató, y de la euforia que terminó trágicamente. En este último el suicidio se dio súbitamente sin ningún tipo de antecedente.

Quienes se suicidaron recurrieron al método que consideraron más práctico, siendo el ahorcamiento el de mayor predilección no sólo por su letalidad y limpia ejecución, sino también por su disponibilidad. Cualquier textil o cordel fue el indicado siempre y cuando existiera un soporte resistente, como una viga o la rama de un árbol. El cuchillo o la espada tenían como desventaja que carecían de celeridad en su ejecución y las armas de fuego eran difíciles de conseguir. El veneno y el ahogamiento eran los elementos más difíciles de detectar en esa época y no

contamos con un registro de los casos que fueron ejecutados bajo estos procedimientos.

El suicidio en Nueva España fue, por lo tanto, fruto de las contradicciones sociales que hicieron mella en ciertos individuos que no tuvieron la capacidad para afrontar las adversidades y que se sintieron excluidos de la comunidad a la cual pertenecían. Esta situación se agravó cuando la enfermedad o el conflicto con las instituciones del Estado pusieron los ojos en el individuo, lo cual ineludiblemente terminó en alguno de los casos en la pérdida de la voluntad de vivir.

El hecho de que el suicidio fuera castigado, por la Iglesia y la Corona fue muestra de su preocupación por salvaguardar el control social, ya que dichas instituciones vieron en la muerte voluntaria un resquicio de libertad individual y por lo tanto un foco de infección que tenía que ser erradicado, de acuerdo con las leyes del reino.

Conclusiones

Para comprender la muerte voluntaria en Nueva España es indispensable conocer la incidencia que tenía la religión dentro de la sociedad, y cómo ésta determinó la existencia del individuo, que debía forjar todos los días el camino que lo llevaría a la salvación y a la vida eterna. Por ello, cuando una persona nacía, la sociedad y el núcleo familiar lo llevaban de la mano para ser “un buen cristiano”. Debía aprender a orar, a juntar los dedos para hacer la señal de la cruz y persignarse al despertar, en el transcurso del día y por la noche, después de rezar el Credo. Era su obligación, como católico, realizar los sacramentos, cumplir con los Diez Mandamientos y no olvidarse de que, desde su nombre, ya contaba con un santo protector que se unirá al resto del altar familiar para interceder por él en el momento del trance final. De igual forma, los novohispanos debían asistir a misa, confesarse, llevar siempre consigo un rosario, un escapulario y, cuando el espacio lo permitía, la hagiografía de una beata o un santo.

En los hogares se bendecían los alimentos, y en los espacios no podían faltar las candelas, las imágenes religiosas y un crucifijo, que todos los días recordaba que Jesús había muerto por el perdón de los pecados. Cuando era posible, los vecinos adquirían la bula de la Santa Cruzada o de “Difunto”, eficaz documento que la Iglesia ponía a su disposición en su mercado de indulgencias.²⁵⁹ Según se creía, servían de pasaportes infaltables para aligerar el difícil retén del Purgatorio. La muerte era parte de la vida diaria del individuo, y por tal motivo no dudaba en santiguarse en todo momento, en dar limosnas a los desamparados y, si tenía las posibilidades económicas, donaba alguna obra para la Iglesia o formaba parte de una congregación.

Cuando por vejez, enfermedad o accidente la muerte se acercaba, la familia apresuraba al cura para que dispusiera el viático y la extremaunción al individuo; de igual manera, quien tenía la posibilidad, mandaba llamar al escribano para la confección del testamento, en el que se daba fe de la correcta distribución de sus

²⁵⁹ Rubial García, Antonio, “La muerte como discurso retórico...”, *op. cit.*, 2007, p. 139.

bienes entre sus herederos. Para la gente de Nueva España, con o sin testamento, era muy importante la disposición de su cuerpo después de morir, ya que solicitaban ser enterrados en iglesias específicas y ser amortajados de acuerdo con un santo de su devoción, o con el hábito de una orden religiosa con la que se identificaba. Lo máspreciado para mujeres y hombres era el destino de su alma. En el último trance, el del paso de la vida a la muerte, es a Dios a quien pobres y ricos encomendaban su alma, dejando decenas de misas pagadas, recursos para la fundación de una capellanía o el haber pertenecido a una cofradía. En todo momento, la familia y los amigos eran parte del acompañamiento al difunto, desde la agonía hasta el último suspiro, asegurándose de que su cuerpo fuese cuidadosamente depositado en el ataúd, acostado en posición horizontal, de espaldas y con las manos entrecruzadas para proteger cuerpo y alma de los embates del demonio.²⁶⁰

La sociedad protegía los restos mortales en todo momento. Los acompañaba a la iglesia a escuchar su última misa y luego hasta la sepultura en el campo santo de su parroquia, entonando salmos y plegarias, señal de que el individuo había muerto en la gracia divina.

El suicidio, en contraparte, significaba una “mala muerte” sin paliativos. El que se quitaba la vida por su propia mano daba a entender que rompía voluntariamente toda relación con Dios y se daba a sí mismo la condenación eterna. La desesperación, siempre ejemplificada en Judas, fue entendida bajo la óptica cristiana como la peor de todas las muertes, la que de forma automática fundía en una sola dos muertes: la del cuerpo y la del alma.²⁶¹ En este caso, la muerte no sólo era material y espiritual, sino también social, condenando sus restos y su memoria; confiscando sus bienes y marcando a su familia, siempre y cuando se hiciera público el acontecimiento.

El suicida era consciente de que rompía todo pacto divino y social para hacer valer su voluntad individual; en la mayoría de los casos era una persona que moría impenitente, lo que imposibilitaba que se le ungieran los santos óleos o se rezaran plegarias por su alma. Por ley y de forma inmediata, se realizaba una indagación

²⁶⁰ Ariès, *op. cit.*, 206.

²⁶¹ Martínez Gil, *op. cit.*, p. 160.

para reconocer el estado de su salud mental, y si ésta era “buena” a juicio de sus vecinos, era despojado de sus bienes, que pasaban a las arcas del rey.

Si el suicida carecía de fuertes lazos familiares o su calidad social no pertenecía a los grupos dominantes, entonces su cuerpo era tirado en los establos, porquerizas o en los límites de la ciudad, en el albarradón de san Lázaro, siempre y cuando no tuvieran abierta una causa criminal en su contra. Otras veces era sepultado de manera temporal mientras se seguía el proceso judicial. Cuando éste fue resuelto y habían sido hechas las indagatorias sobre las causas del suicidio, se desenterraban sus restos. Si se conocía que moría arrepentido, se le daba sepultura en algún camposanto de la ciudad. Si morían impenitente, se le quemaba en el mismo albarradón y sus restos eran hechos cenizas y polvo y esparcidos al viento, con la finalidad de borrar toda memoria y fama del individuo.

Muchas veces, al igual que en España, se justificó al suicida si éste padecía problemas de salud como la melancolía o la locura, las cuales sirvieron como atenuantes para evitar la confiscación de bienes y la sepultura en espacio profano. Por lo tanto, fueron la conciencia y la premeditación las razones fundamentales para que las autoridades civiles y religiosas consideraran un caso de muerte voluntaria como delito.

La actitud de la sociedad del México colonial ante el suicida era de incompreensión, tanto para con sus actos como para con sus motivaciones. El suicidio se alejaba de toda muerte ejemplar cristiana, caracterizada por vivir y morir pensando en la promesa de la resurrección y la gloria eterna. A pesar de ello, el discurso y las actitudes colectivas tomaron caminos distintos. Por un lado, quienes lo reprobaban como un crimen, y por el otro, quienes se mostraron indulgentes con quien se arrebatada la vida.

Aun cuando la muerte voluntaria fue un fenómeno social existente en España y Nueva España y reglamentada por los códigos civiles y religiosos, no se pueden establecer verdades absolutas ante su práctica debido a su marginalidad. Lo más que puede hacer el historiador es observar su manifestación a través de la singularidad de cada uno de los casos, establecer líneas interpretativas y posibles

explicaciones en función de su relación con casos similares que compartan aspectos culturales, sociales y políticos.

Desde mi punto de vista el suicidio no fue considerado un problema social por parte del Estado, su legislación fue, al paso de los años, perdiendo presencia en los códigos españoles desde las *Siete Partidas* (1252-1284), a la *Novísima Recopilación de las Leyes de España* (1805), tratando de castigar con mayor severidad otras muertes violentas como el homicidio. El suicidio fue una práctica secundaria entre los individuos debido a un complejo sistema de valores sujetos a concepciones religiosas, contexto social, calidad del individuo y dificultades con las que cada persona afrontó la vida cotidiana.

Los casos en que se castigaba públicamente al suicida eran aquellos verdaderamente radicales, aquellos que ya merecían la muerte incluso antes de dársela por propia mano; luego entonces, el suicidio fue una agravante a la causa de un criminal con cuentas pendientes ante la justicia civil y un infractor social. No obstante, la mayoría de los casos denunciados tanto en España como en la colonia, fueron justificados y perdonados. La tolerancia de la cultura novohispana con la práctica suicida estaba presente y convivió con casos singulares, donde la exhibición pública no fue semejante a la que se practicó contra los judíos u homicidas violentos. La tolerancia religiosa y social fue la base de las ideas que se venían gestando desde la época del Humanismo Español y que se combinó con la relajación en el cumplimiento de ciertas leyes.

La tolerancia no fue resultado de la llegada de la Ilustración sino, una práctica con más de tres siglos de tradición jurídica española. Prueba de ello fue que de los 19 casos localizados correspondientes a la segunda mitad del siglo XVIII y la primera década del siglo XIX, sólo Murgier construyó un discurso inspirado en la Ilustración. Lo común fue que los suicidas se mataran por circunstancias a las cuales no se podían sobreponer y donde, como los reos de las cárceles, no veían la posibilidad de obtener la libertad más que quitándose la vida. La melancolía y la locura fueron las enfermedades que por ley eximían a cualquier suicida de ser castigado con la confiscación de bienes y sepultura fuera de lugares sagrados. En más del 80% de los casos, los suicidas fueron perdonados tanto por la autoridad

civil como por la religiosa encarnada por los obispos y jueces eclesiásticos. Solo en un 20% se negó la sepultura eclesiástica y solo en tres casos se realizó el escarmiento público del cuerpo.

Aun cuando la investigación hasta aquí expuesta busca poner de manifiesto la singularidad del suicidio en Nueva España, también es un espacio de reflexión acerca de las nuevas vetas de investigación que quedan abiertas. En primer lugar, indagar en la manera en que se manifestó esta práctica en el virreinato del Perú y otras regiones para realizar un estudio comparativo con el de México, para conocer sus particularidades y poder establecer sus similitudes.

Finalmente, considero que queda pendiente un estudio desde la literatura española y novohispana para conocer un poco más de las actitudes colectivas frente a la muerte voluntaria, que nos permita ahondar en la información acerca del comportamiento, las emociones y las ideas frente a este fenómeno.

Abreviaturas

AGI	Archivo General de Indias
AGNM	Archivo General de la Nación de México
AGS	Archivo General de Simancas
AHNE	Archivo Histórico Nacional España
ARCV	Archivo de la Real Chancillería de Valladolid

Bibliografía

Documentos de archivo

- AGI, *Contratación*, 5525, N.7,R.4
- AGNM, *Correspondencia de Virreyes*, v. 4 fs. 449-449v.
- AGNM, *Inquisición* v. 353 exp. 6 f. 22.
- AGNM, *Inquisición*, v. 1455 fs. 170-171.
- AGNM, *Inquisición*, 1605. Vol. 275, exp. 2, fs. 26.
- AGNM, *Inquisición*, 1650, vol. 454, exp. 14, fs. 39.
- AGNM, *Inquisición*, v. 1089 exp. 3 fs. 154-162.
- AGNM, *Inquisición*, v. 1122 exp. 21 fs. 302-312.
- AGNM, *Inquisición*, v. 1365 exp. 15 fs. 169-171.
- AGNM, *Inquisición*, v. 301 exp. 14c, f. 1
- AGNM, *Inquisición*, v. 421 exp. 7 fs. 250 a 305.
- AGNM, *Inquisición*, vol. 1248, f. 172
- AGNM, *Inquisición*, vol. 1346, f. 17
- AGNM, *Inquisición*, vol. 1347, exp. 1 f. 73v.
- AGNM, *Provincias Internas*, vol. 134, exp. 2 fs. 19-47
- AGNM, *Provincias Internas*, vol. 148, exp. 4 fs. 266-288
- AGNM, *Provincias Internas*, vol. 148, exp. 4, f. 267
- AGNM. *Bienes Nacionales*, v. 1010 exp. 15.
- AGNM. *Provincias Internas* vol. 144 exp. Fs. 169 - 171
- AGNM. *Provincias Internas*, vol. 148 exp. 4 f. 280
- AGNM. *Provincias Internas*, vol. 148 exp. 4 f. 280
- AGNM. *Provincias Internas*, vol. 15, exp. 40 f. 299 v
- AGNM. *Provincias Internas*, vol. 162. exp. 16 fs. 554-596
- AGNM. *Reales Cédulas* vol. 121 exp.176 f. 356v
- AGNM. *Reales Cédulas*, vol. 121 exp.176 f. 356
- AGS, *Cámara de Castilla* CED,4,240,4.
- AGS, *Consejo de Estado*, LEG, 1426, 96.
- AGS, *Consejo de Estado*, LEG,1 371, 39.
- AGS, LEG,149712,148
- AGS, *Registro de Ejecutorias*, Caja 902,44.
- AGS, *Registro de Ejecutorias*, Caja 902,44.

AHNE, *Luque*, C.112, D.16, 1741.
ARCV, *Registro de Ejecutorias*, caja 1060,57
ARCV, *Registro de ejecutorias*, caja 254, 24.
ARCV, *Salas de lo Criminal*, caja 1109, 7
ARCV, *Salas de lo Criminal*, caja 176, 7.

Fuentes primarias

- Alvarado y de la Peña, Santiago de, *Novísimo manual del criminalista, o sea Breve práctica criminal para uso de los alcaldes ordinarios y pedáneos y de los escribanos de los pueblos de España*, Imprenta de Don Tomás Jordán, 1832, p. 360 p.
- Amat de Palou y, Félix Pont, *Tratado de la Iglesia de Jesucristo, ó, Historia eclesiástica*, 2ª. ed., t. 6, Madrid, Imprenta de don Benito García, 1806, 445 p.
- Beccaria, Cesare, *De los delitos y de las penas. Con el comentario de Voltaire*, 4ª reim, trad. del italiano Juan Antonio de las Casas, Madrid, Alianza, 2004, 217 p.
- Berceo, Gonzalo de, “El romero engañado por el enemigo malo”, *Cervantesvirtual.com*, disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/milagros-de-nuestra-senora--0/html/00259c8c-82b2-11df-acc7-002185ce6064_3.html#l_11_> consultada el 21 de mayo de 2017.
- Cervantes Saavedra, Miguel de, “De lo que contó un cabrero a los que estaban con don Quijote” *Don Quijote*, disponible en <<http://cvc.cervantes.es/literatura/clasicos/quijote/edicion/parte1/cap12/default.htm>> consultada el 9 de julio de 2017.
- Collectio Canonica Concilium Arelatense Secundum Nuncupata*, Roma, 2007, Disponible en <<http://www.internetsv.info/Archive/CArelatensem.pdf>> Consultado el 8 de abril del 2016.
- Concilio de Trento. El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento, trad. al castellano por Ignacio López de Ayala, Barcelona, Imprenta de Ramón Martín Indar, 1847. XLVIII, 440 p.*
- Concilio Mexicano Primero. “Constituciones de el Arzobispado y Provincia de la Muy Insigne y Muy Leal Ciudad de Tenochtitlan, México, de la Nueva España, Concilio Primero”, en *Concilios Provinciales Mexicanos, Seminario de Historia Política y Económica de la Iglesia en México*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004.
- Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, 4 v. Transcripción y corrección de Miguel Andúgar Miñarro, a partir de la edición de Madrid, Imp. de Don Benito Cano, 1795, disponible en <<http://www.saavedrafajardo.org/Archivos/diazhistoria.pdf>> consultada el 24 de diciembre de 2016
- Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la tierra firme*, t 1, México, Imprenta de J. M. Andrade y F. Escalante, 1867-1880, 536 p. Disponible en <<http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-de-las-indias-de-nueva-espana-y-islas-de-tierra-firme-tomo-i--0/html/>> consultada el 9 de julio de 2017.
- Eimeric, Nicolau y Francisco Peña, *El manual de los inquisidores*, Trad. del latín al francés y notas de Luis Sala-Molins, trad. del francés de Francisco Marín, Barcelona, Muchnik, 1983, 286 p.

- Encina, Juan de la, "Égloga de Fileno, Zambardo Y Cardonio", en *Cervantesvirtual.com*, disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/portales/juan_del_encina/obra-visor/egloga-de-fileno-zambardo-y-cardonio--0/html/ff97b1ba-82b1-11df-acc7-002185ce6064_2.html#l_0_> Consultada el 27 de mayo de 2017.
- España, *Novísima recopilación de las leyes de España. Dividida en XII libros, en que se reforma la Recopilación publicada por el Señor Don Felipe II en el año de 1567, reimpressa últimamente en el de 1775 y se incorporan las pragmáticas, cédulas, decretos, órdenes y resoluciones reales, y otras providencias no recopiladas, y expedidas hasta el de 1804. Mandada formar por el Señor Don Carlos IV.* Madrid, [s.e.], 1805.
- Gómez Moreno, José, *Diario curioso y cuaderno de las cosas memorables en México durante el gobierno de Revillagigedo, 1789 – 1794*, versión paleográfica, introducción, notas y bibliografía por Ignacio González-Polo, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1986, 123 p.
- Guijo, Gregorio Martín de. *Diario, 1648-1664*. 2 vols. México, Porrúa, 1986.
- Landa, Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, Madrid, Historia 16, 1985, 187 p.
- Los códigos españoles, concordados y anotados (1847-1851)*, 12 v. Madrid, Imp. de la publicidad, a cargo de M. Rivadeneyra, disponible en <http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080032624_C/1080032624_C.html> Consultada el 25 de marzo del 2016.
- López de Enciso, Bartolomé, *Desengaño de celos*, Madrid, casa de Francisco Sánchez, 1586, 321 p. en *Cervantesvirtual.com* <<http://www.cervantesvirtual.com/obra/desengano-de-celos--0/>> Consultada el 27 de mayo de 2017
- Martínez López-Cano, Pilar (coord.), *Concilios provinciales mexicanos: época colonial*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, 469 p. (Serie instrumentos de consulta; 4) Disponible en: <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/concilios/concilios_index.html> Consultada el 31 de mayo de 2019.
- Robles, Antonio de, *Diario de sucesos notables: 1665-1703*. 2a reim. 3 v. México, Porrúa, 1972.
- Rojas, Fernando de, *La celestina: comedia o tragicomedia de Calisto y Melibea*, ed., José María Ruano, 189 p. Disponible en <<http://aix1.uottawa.ca/~jmruano/celestina.moderna.pdf>> consultada 14 mayo 2017.
- Sagrada Biblia*, 17ª ed., Trad. del hebreo y griego de Eino Nacar y Alberto Colunga, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1965, 311 p.
- San Agustín "El Libre Albedrío." Trad. P. Evaristo Seijas, *Augustinus.it.*, disponible en <http://www.augustinus.it/spagnolo/libero_arbitrio/libero_arbitrio_2.htm> consultada el 7 de julio de 2017.
- _____, *La ciudad de Dios*, 19ª ed. int., de Francisco Montes de Oca, México, Porrúa, 2008, 746 p. (Sepan cuantos, 59).
- Santo Tomás de Aquino, *Suma de teología*, 2ª ed., 5 v. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1990, disponible en <<http://biblioteca.campusdominicano.org/suma.htm>> consultada el 10 de abril del 2016.
- Tello, Antonio. *Libro segundo de la Crónica miscelánea, en que se trata de la conquista espiritual y temporal de la Santa Provincia de Xalisco en el nuevo reino de la Galicia y nueva Vizcaya y descubrimiento del Nuevo México*, Guadalajara, Imprenta la Republica Literaria de Ciro L. de Guevara, 1891, 886 + XXVII p. Disponible en

<<https://archive.org/details/librosegundodel00rojagoog>> consultada el 9 de julio de 2017.

Torquemada, Juan de, *Monarquía indiana*, 7v., 5ª ed., int. Miguel León Portilla, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975. Disponible en <<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/monarquia/>> consultada el 9 de junio de 2017.

Voltaire *Diccionario filosófico*. 3v. México, Sinaloa: Universidad Autónoma de Sinaloa, 1982.

_____, *Tratado sobre la tolerancia*, Buenos Aires, Losada, 2003, 174 p.

_____, *Crítica religiosa*, México, Grijalbo, 1971, 158 p.

Fuentes modernas

Aguirre Monasterio, Rafael, "La persecución en el cristianismo primitivo", *Revista Latinoamericana de Teología*, vol. 13, no. 37, 1996, p. 11-42 Disponible en <<http://www.redicces.org.sv/jspui/bitstream/10972/1245/1/RLT-1996-037-B.pdf>> Consultada el 29 de marzo de 2017.

Alberro, Solange (comp.), *Cultura, ideas y mentalidades*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 1992, 262 p.

_____, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, 622 p.

Anzieu, Didier y Jacques-Yves Martín, *La dinámica de los grupos pequeños*, Buenos Aires, Kapelusz, 1979, 231 p.

Archer, Christon Irving, *El ejército en el México borbónico, 1760-1810*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, 413 p. (Sección de Obras de Historia)

Ariès, Philippe, *El hombre ante la muerte*, trad. del francés de Mauro Armiño, Madrid, Taurus, 1983, 522 p.

Arteaga, Ángel, "Solimán", *Palabraria.blogspot.mx*. 16 de junio 2015, disponible en <<http://palabraria.blogspot.mx/2015/06/soliman.html>> consultado el 2 de julio de 2017.

Avalle-Arce, Juan Bautista, *La novela pastoril española*, 2ª ed., Madrid, Ediciones Istmo, 1974, 286 p.

Bajtín, Mikhail, *El método formal en los estudios literarios: introducción crítica a una poética sociológica*, prólogo de Amalia Rodríguez, Madrid, Alianza, 1994.

Barbagli, Marzio, *Farewell to the World: A History of Suicide*, Cambridge, Polity Press, 2015, 400 p.

Bartra, Roger (Comp.), *Transgresión y melancolía en el México colonial*, México, UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2004, 320 p.

Beltrán Abarca, Francisco Javier, "El suicidio en México problema social, individuo y poder institucional (1830-1875)", tesis de licenciatura en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2011, 239 p.

Bloch, Marc, *Introducción a la Historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, 160 p.

Brown, Ron, *El arte del suicidio*, Madrid, Síntesis, 2002, 272 p., ils.

- Bravo, José Antonio, "Marcela y Crisóstomo", *Alma Mater* n. 17, octubre 1999, disponible en <http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/publicaciones/Alma_Mater/1999_n17/mar_cris.htm> consultada el 9 de julio de 2017.
- Bronstein, Guillermo "El tratamiento del suicida es antihumano", *Maj'shavot/pensamientos*, v. 23, n. 1, 1984, enero-marzo, p. 44-52, disponible en <<http://majshavot.org/includes/uploads/articulos/1afe8-6-el-tratamiento-del-suicida.pdf>> consultada el 21 de mayo de 2017
- Buelna Serrano, María Elvira, *Proceso inquisitorial contra don Agustín Beven, coronel del Regimiento de Dragones de México*, México, UAM Azcapotzalco, División de Ciencias Sociales y Humanidades, 1987, 148 p.
- Calderón, José Antonio (ed.), *Los virreyes de la Nueva España en el reinado de Carlos III*, 2 v., Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1967.
- _____, *Los virreyes de la Nueva España en el reinado de Carlos IV*. Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1972.
- Camarena Ocampo, Mario y Lourdes Villafuerte García (coords.), *Los andamios del historiador: construcción y tratamiento de fuentes*, México, Archivo General de la Nación, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2001, 358 p. ils.
- Campión Jaime-bon, Arturo "La muerte del Mariscal Don Pedro de Navarra" en *Boletín de la Comisión de Monumentos Históricos y Artísticos de Navarra*, 1919.
- Campos García Rojas, Axayácatl, "El suicidio en los libros de caballerías castellanos", en Lillian von der Walde Moheno (ed.), *Propuestas teórico-metodológicas para el estudio de la literatura hispánico medieval*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Dirección General de Asuntos del Personal Académico/ Universidad Autónoma Metropolitana, 2003, pp. 385-413.
- Cantú Corro, José, *El suicidio. Estudio histórico, filosófico, jurídico y sociológico*, Tlalpan, Imprenta del Asilo Patricio Sanz, 1924, 198 p.
- Carmagnani, Marcello, *El regreso de los dioses: el proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, 263 p.
- Certeau, Michel de, *La escritura de la historia*, 3ª ed., trad. del francés de Jorge López Moctezuma, ed. Rubén Lozano, México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 1999, 334 p. ils.
- Chartier, Roger, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII: los orígenes culturales de la Revolución francesa*, trad. del francés de Beatriz Lonne, Barcelona, Gedisa, 263 p. ils.
- _____, *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*, Trad. del francés de Mauro Armiño, Madrid, Alianza, 1993, 316 p.
- Chaunu, Pierre, *La mort a Paris: XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, A. Fayard, 1978, 543 p.
- Chiffolleau, Jacques, *La comptabilité de l'au-delà: les hommes, la morte et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Age*, Paris, Albin Michel, 2011, 492 p.
- Darnton, Robert, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, México: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Delumeau, Jean, *El miedo en occidente (siglos XIV-XVIII) una ciudad sitiada*, Trad. del francés de Mauro Armiño, Madrid, Taurus, 2001, 651 p.

- Dewey, Janice, "Huemac: el fiero de Cincalco", *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 16, 1983, p. 182-192.
- Díaz de Montalvo, Alfonso, (Comp.), *Los códigos españoles, concordados y anotados*, 12 v. Madrid, Imprenta de La publicidad, a cargo de M. Rivadeneyra, 1848.
- Duchet-Suchaux, Gastón, *Guía iconográfica de la biblia y de los santos*, Trad. del francés de César Vidal, Madrid, Alianza, 2009, 489 p. ils.
- Durkheim, Emile, *El suicidio*, México, Tomo, 2004, 396 p., ils.
- Ferrer, José Antonio, *Masonería e Inquisición en Latinoamérica durante el siglo XVIII*, Caracas, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Católica Andrés Bello, 1973. 158 p.
- Foucault, Michel, *El poder, una bestia magnífica: sobre el poder, la prisión y la vida*, ed. Edgardo Castro, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2012, 285 p.
- _____, *El orden del discurso*, 1ª reim. Trad, Alberto González, México, Tusquets, 2009, 76 p.
- _____, *La vida de los hombres infames: Ensayos sobre desviación y dominación*, Julia Varela y Fernando Álvarez (eds.), Madrid, La Piqueta, 1990, 317 p.
- _____, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, 2ª ed., México, Siglo XXI, 2009, 359 p.
- Framb, Carlos, *Del otro lado del jardín*. Bogotá, Aguilar, 2015, 151 p.
- Franco Carrasco, Jesús, *El Nuevo Santander y su arquitectura*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2 v. 1991.
- García, Máximo, *Los castellanos y la muerte: religiosidad y comportamientos colectivos en el Antiguo Régimen*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1996, 326 p. (Estudios de historia)
- García-Molina Riquelme, Antonio M. *El régimen de penas y penitencias en el tribunal de la inquisición de México*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1999, 679 p. (Doctrina Jurídica, 17)
- García Rodríguez, Gloria, *La esclavitud desde la esclavitud. La visión de los siervos*, México, Centro de Investigación Científica Ing. Jorge L. Tamayo, 1996.
- Garza, Mercedes de la, "Ideas nahuas y mayas sobre la muerte" en Malvido, Elsa, Gregory Pereira y Vera Tiesler, (coords.), *El Cuerpo humano y su tratamiento mortuario*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1997, p. 17-28, disponible en <<http://books.openedition.org/cemca/2505#text>> consultada el 9 de julio de 2017.
- Ginzburg, Carlo, *El queso y los gusanos: el cosmos, según un molinero del siglo XVI*, 2ª ed. Trad. del italiano de Francisco Martín, Barcelona, Muchnik, 1997, 272 p. (Atajos, 12).
- _____, "Microhistoria: dos o tres cosas que sé de ella", *Manuscritis*, n. 12, enero 1994, p.13-42.
- Godineau, Dominique, "Pratiques du suicide à Paris pendant la Révolution française" en J. Kalman, H. Davies et I. Coller (ed.), *French History and Civilisation. Papers from the George Rudé Seminar*, (Actes du 14e Colloque Georges Rudé, Melbourne, 14-17 juillet 2004), Melbourne, The George Rudé Society/University of Melbourne, 2006, v.1, p. 128-141 disponible en: <<http://www.france.net/rude/2005conference/Godineau1.pdf>> consultada el 8 de Julio de 2015.
- Gojman de Backal, Alicia, "Luis de Carvajal El Mozo. Sus memorias, correspondencias y testamento", *Multidisciplin@*, octubre - noviembre, 2008, p. 3-12. Disponible en

<<http://www.journals.unam.mx/index.php/multidisciplina/article/view/27663>>
consultada el 8 de Julio de 2015.

- Gruzinski, Serge, "Los venerables" en *Introducción a la historia de las mentalidades*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1979, p.145-156 (Cuaderno de Trabajo del Departamento de Investigaciones Históricas; 24).
- Guiance, Ariel, *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*, Valladolid, España, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 1998, 448 p. (Estudios de Historia).
- Gutiérrez Castañeda, Griselda (comp.), *La Revolución Francesa doscientos años después*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1991, 144 p.
- Herrera, Octavio, *Breve Historia de Tamaulipas*, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, Fideicomiso Historia de las Américas, 1999, 310 p. maps. (Breves historias de los estados de la República Mexicana).
- Isais Contreras, Miguel Ángel, *Prácticas suicidas en Guadalajara: causas, modos y representaciones, 1876-1911*, tesis de Licenciatura en Historia, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, 2005, 164 p.
- Jedin, Hbert. *Manual de historia de la Iglesia*, t II, Barcelona, Herder, 1990, 1083 p.
- Jiménez Olivares, Ernestina, *Los médicos en el Santo Oficio*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Medicina, Departamento de Historia y Filosofía de la Medicina, 2000, 147 p.
- Johansson, Patrick, "Nenomamictiliztli: El suicidio en el mundo náhuatl prehispánico", *Estudios de cultura náhuatl*, vol. 47, enero - junio 2014, p. 53-119, disponible en <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0071-16752014000100003&lng=es&tlng=es> consultada el 29 de octubre del 2016.
- Jiménez Romero, Claudia Irene, *Donatismo, política y religión en el imperio romano del siglo IV*, tesis de Licenciatura en Historia, social, individuo y poder institucional (1830-1875)", tesis de licenciatura en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2018, 100 p.
- Kamen, Henry, *La inquisición española*, Madrid, Alianza, 1973, 342 p. (El libro de bolsillo. Sección Humanidades, 438).
- Karttunen, Frances, *An analytical dictionary of nahuatl*, Austin, University of Texas Press, 1983, 349 p.
- Lanzuela Corella, María Luisa, "La literatura como fuente histórica: Benito Pérez Galdós", Actas del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, Madrid, 6-11 de julio de 1998, eds. Florencio Sevilla Arroyo y Carlos Alvar, Madrid, Castalia-Asociación Internacional de Hispanistas-Fundación Duques de Soria, 2000, t. 2, p. 259-266.
- Laskey, Mark, "Rites of desecration: suicide, sacrilege and profane burial at the crossroads", *Cvltnation*. 2014, disponible en: <<http://www.cvltnation.com/rites-of-desecration-suicide-sacrilege-and-profane-burial-at-the-crossroads>> consultada el 29 de mayo 2016.
- Lebrun, François, *Les hommes et la mort en Anjou aux XVIIe et XVIIIe siècles: Essai de démographie et de psychologie historiques*, Paris, Flammarion, 1975, 382 p.
- Levi, Giovanni, "Sobre microhistoria", en Peter Burke (ed.), *Formas de hacer Historia*, 2ª reim. Trad. del inglés de José Luis Gil y Francisco Martín, Madrid, Alianza, 1996, p. 119-143.

- Lisi, Francisco Leonardo, *El tercer concilio Límense y la aculturación de los indígenas sudamericanos: estudio crítico con edición, traducción y comentario de las actas del concilio provincial celebrado en Lima 1582 y 1583*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1990, 391 p. (Acta Salmanticensia estudios filológicos, 233).
- Llanes, Blanca, "El castigo público como espectáculo punitivo: ritual y control social en el Madrid de los Austrias." en María José Pérez Álvarez, Laureano M. Rubio Pérez (eds.) *Campo y campesinos en la España Moderna. Culturas políticas en el mundo hispano*. León, Fundación Española de Historia, 2012, p. 1957-1966, disponible en <http://digital.csic.es/bitstream/10261/73150/1/R.C.FEHM_Le%C3%B3n_2012_p.1957-1966_Llanes_Parra.pdf> consultado el 28 de mayo del 2016.
- _____, "Suicidarse en el Madrid de los Austrias: ¿muerte por desesperación?" en *Bajtín y la historia de la cultura popular: cuarenta años de debate*, Santander, Universidad de Cantabria, 2008, p. 333-346.
- Lomnitz, Claudio, *Idea de la muerte en México*, Trad. del inglés por Mario Zamudio Vega México, Fondo de Cultura Económica, 2006, 524 p. (Antropología)
- López-Ríos, Santiago, "Pon tú en cobro este cuerpo que allá baja: Melibea y la muerte infamante en la Celestina", en Pedro Manuel Piñero Ramírez (coord.) *Dejar hablar a los textos: Homenaje a Francisco Márquez Villanueva*. vol.1, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2005, p. 309-326.
- Malvido, Elsa "Historia del suicidio en México" conferencia dictada en el seminario de estudios sobre la muerte, Ciudad de México, Tlalpan, 31 de mayo del 2005.
- _____, "El suicidio entre los esclavos negros en el Caribe en general y en el francés en particular. Una manera de evasión considerada enfermedad, siglos XVII y XVIII", *Trace* [En línea], 119, 2010 Disponible en <http://journals.openedition.org/trace/1577> Consultada el 24 marzo 2018.
- Manfredini, Arrigo, "Il Suicidio età intermedia note di lettura". Ferrara, Università degli Studi di Ferrara, 2013, 21 p. disponible en <<http://www.unife.it/giurisprudenza/giurisprudenza/studiare/diritto-romano/materiale-didattico/ii-2013-suicidio-eta-intermedia-note-di-lettura.doc/view>> consultado el 8 de abril de 2016.
- Marchiori, Hilda, *El suicidio. Enfoque criminológico*, 2ª ed., México, Porrúa, 2000, 183 p.
- Marqués de Armas, Pedro, "Exclusiones post mortem. Esclavitud, suicidio y derecho de sepultura", *Dirāsāt Hispānicas. Revista Tunecina de Estudios Hispánicos*, no. 2, jun. 2015, p. 49-63. Disponible en: <http://dirasathispanicas.org/index.php/dirasathispanicas/article/view/28> Consultado el 30 de marzo de 2018
- Martínez Gil, Fernando, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Madrid, Siglo XXI, 1993, 700 p. (El Libro de Bolsillo. Ciencias sociales. Derecho, 3550).
- _____, *La Muerte vivida: muerte y sociedad en Castilla durante la Baja Edad Media*, Toledo, Diputación Provincial de Toledo [Cuenca], Universidad de Castilla-La Mancha, 1996, 164 p.
- Matos Moctezuma, Eduardo, *Muerte a filo de obsidiana*, 1a reimp., México, Asociación de Amigos del Templo Mayor, Fondo de Cultura Económica, 1997, 158 p. ils.
- Medina, José Toribio, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, pról. Solange Alberro, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1991, 582 p.

- Minois, Georges, *History of suicide: Voluntary dead in western culture*, trad. del francés al inglés de Linda G. Cochrane, Baltimore, Johns Hopkins, 1999, 387 p.
- _____, *Historia del infierno. De la antigüedad hasta nuestros días*, trad. del francés Adrien Pellaumail, México, Taurus, 2004, 152 p.
- Morín, Alejandro, "Suicidas, apostatas y asesinos. La desesperación en la séptima partida de Alfonso el sabio" en *Hispania*, LXI/1, n. 207, 2001, p. 179-220, disponible en <https://www.academia.edu/622882/Suicidas_ap%C3%B3statas_y_asesinos._La_de_sesperaci%C3%B3n_en_la_S%C3%A9ptima_Partida_de_Alfonso_el_Sabio.> Consultado el día 7 de julio 2015.
- _____, "Sin palabras. Notas sobre la inexistencia del término 'suicida' en el latín clásico y medieval" en *Circe* n. 12, 2008, p. 159-166. Disponible en <https://www.academia.edu/1069654/Sin_palabras._Notas_sobre_la_inexistencia_de_l_t%C3%A9rmino_suicida_en_el_lat%C3%ADn_cl%C3%A1sico_y_medieval.> Consultado el día 15 de julio del 2015.
- Murray, Alexander, *Suicide in the middle Ages*, 2 v., Oxford, New York, Oxford University, 1998-2000, ils.
- Nebrera, Montserrat, Del suicidio en Roma. "Derecho, moral y filosofía aristocráticas" *Anuarios de filosofía del derecho VI*, 1989, 409-419
- Neyra, Andrea Vanina, "Los libros penitenciales: la penitencia tasada en la alta Edad Media" en *Anales de historia antigua, medieval y moderna*, v. 39, 2006, 9 p. disponible en <https://www.academia.edu/1057216/LOS_LIBROS_PENITENCIALES_LA_PENITENCIA_TASADA_EN_LA_ALTA_EDAD_MEDIA> consultado el 16 de abril del 2016.
- Ortega, Sergio, "El discurso teológico de Santo Tomás de Aquino sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales", en Seminario de Historia de las Mentalidades, *El placer de pecar y el afán de normar*, México, Joaquín Mortiz, Instituto Nacional de Antropología e Historia: Dirección de Estudios Históricos, 1987.
- Osante, Patricia, *Orígenes del Nuevo Santander, 1748-1772*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Autónoma de Tamaulipas, 1997, 300 p. (Serie Historia Novohispana, 59)
- Ostolaza Elizondo, María Isabel, "Las desventuras del mariscal de Navarra: el libro como solaz y paliativo anímico en casos de privación de libertad" en *Príncipe de Viana*, año 73, Número 256, 2012, p. 565-585.
- Palerm, Ángel, *Introducción a la teoría etnológica*, 3ª ed., México, Universidad Iberoamericana, 1997, 193 p.
- Pallares, Eduardo, *El procedimiento inquisitorial*, México, Universitaria, 1951, 168 p.
- Pérez-Marchand, Monelisa Lina, *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México a través de los papeles de la Inquisición*, México, El Colegio de México, 1954, 237 p. (Contribuciones de El Colegio de México a la historia del pensamiento hispanoamericano).
- Pérez Mozún, Diego, *Estilo legal matritense*, Imprenta de Don Antonio Espinosa, 1790, 288 p.
- Pieper, Josef, *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp, 1990, 578 p.
- Ramírez Camacho, Mundo Alberto, "Kiimil jektal: la muerte por ahorcamiento: cambio y continuidad en la cosmovisión maya yucateca, el caso de Cuncunul, Yucatán", tesis de licenciatura en Etnohistoria, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2011, 219 p. ils.

- Ramón, Andrés, "De la melancolía a la *mors voluntaria*." *Humanitas, Humanidades médicas*, v. 1, n. 4, octubre - diciembre 2003, p. 69-76.
- _____. *Historia del suicidio en occidente*. Barcelona, Península, 2003, 368 p. (Atalaya, 127)
- Ramos Soriano, José Abel, *Los delincuentes de papel: Inquisición y libros en la Nueva España (1571-1820)*, México, Fondo de Cultura Económica, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2011, 416 p. ils. maps. fots.
- Roa Bárcena, Rafael, *Manual teórico-práctico razonado de derecho canónico mexicano. Obra escrita con arreglo a los cánones y disposiciones generales de la Iglesia, al Concilio III Mexicano, y a las doctrinas de los mejores autores, bajo un plan nuevo y al alcance de todos*, México, Imprenta Literaria, 1862, 379 p.
- Rodríguez, María de los Ángeles, *Usos y costumbres funerarias en la Nueva España*, Zamora, Michoacán, Zinacantepec, Estado de México, El Colegio de Michoacán, El Colegio Mexiquense, 2001, 317 p. ils.
- Romero Valle, Ana María, *El suicidio a finales del siglo XIX (1899): Visiones predominantes en la prensa*, tesis de licenciatura en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2001, 257 p.
- Rubial García, Antonio, *La justicia de Dios: la violencia física y simbólica de los santos en la historia del cristianismo*, México, Madrid, Ediciones de Educación y Cultura, Trama Editorial, 2011, 268 p.
- _____, *El paraíso de los elegidos: una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM/Fondo de Cultura Económica, 2010, 513 p.
- _____, "La muerte como discurso retórico en algunos textos religiosos novohispanos", en *Anuario de Historia*, vol. 1, 2007, pp. 125-142.
- _____, "Entre el cielo y el infierno. Cuerpo, religión y herejía en la Edad Media tardía" en *Revista Acta Poética*, núm. 20, 1999, p.20.
- Sabuco Oliva, *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre y otros escritos* en Miguel Ángel Segundo Guzmán, "Entre el alcohol, el amor y la mohína", *Transgresión y melancolía en el México colonial*. México: UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2004. p. 115
- Salas Pacheco, María Luisa, *La cultura en la Nueva España durante el gobierno del Segundo Conde de Revillagigedo*, tesis de licenciatura en Historia, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1976, 171 p.
- Sarries, Miguel (comp.), "España visigoda: Los Concilios de Toledo sobre los esclavos de la Iglesia; y sobre la esclavitud y los judíos", disponible en <<http://www.cedt.org/visigod2.htm>> consultada el 11 de mayo de 2016.
- Saúl, John Ralston, *Los bastardos de Voltaire: la dictadura de la razón en Occidente*, Trad. del inglés de Oscar Luis Molina, Barcelona, Editorial Andrés Bello, 1998, 582 p.
- Sciacca, Michele Federico, *Muerte e inmortalidad*, Trad. del italiano por Adriana Malagrida, Barcelona, Miracle, 1962, 395 p.
- Siegel, Seymour, "El suicidio en la tradición judía" en *Maj'shavot/pensamientos*, v. 18, n. 4, octubre - diciembre, 1979, p. 23-30, disponible en <<http://majshavot.org/includes/uploads/articulos/51df9-4-suicidio.pdf>> consultada el 11 de mayo de 2017.

- Simón Díaz, José (ed.), "Doce relaciones poéticas de sucesos ocurridos en Madrid y su provincia en los años 1649-1687", *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, Instituto de Estudios Madrileños, Madrid, 1970, VI: p. 531-598. Disponible en <<http://digital.csic.es/handle/10261/31317>> Consultada el día 18 de julio de 2017.
- Silva Santisteban, Rocío. *El factor asco. Basurización simbólica y discursos autoritarios en el Perú contemporáneo*. Lima, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2008.
- Toro, Alfonso, *La familia Carvajal: estudio histórico sobre los judíos y la inquisición de la Nueva España en el Siglo XVI, basado en documentos originales y en su mayor parte inédito, que se conservan en el Archivo General de la Nación de la Ciudad de México*. 2 v. México, Patria, 1944.
- Tortorici, Zeb, "Reading the (Dead) Body: «Histories of Suicide in New Spain»" en Achim, Mirunay Martina Will de Chaparro (eds.), *Death and Dying in Colonial Spanish America*, Arizona, University of Arizona, 2011, p. 53-77.
- Torres Puga, Gabriel, "Introducción. El final de la Inquisición en el mundo hispánico" en Gabriel Torres Puga (ed.), *El final de la Inquisición en el mundo hispánico: paralelismos, discrepancias, convergencias*, Madrid, Asociación de historia contemporánea: Marcial Pons ediciones de historia, 2017, p. 13-21.
- _____, "Los procesos contra las conspiraciones revolucionarias" en la América española. Causas sesgadas por el rumor y el miedo (1790-1800)" en Jaime Olveda (coord.), *Independencia y revolución. Reflexiones en torno del Bicentenario y el Centenario*, México, El Colegio de Jalisco, 2010, pp. 13-44.
- _____, "Inquisidores en pie de guerra", *Historia Mexicana*, 2009, vol. 59, núm. 1, p. 281-325.
- _____, "Centinela mexicano contra francmasones. Un enredo detectivesco del licenciado Borunda en las causas judiciales contra franceses de 1794", en *Estudios de Historia Novohispana*, 2005, vol. 33, núm. 33, p. 57-94.
- Velázquez Gutiérrez, María Elisa, *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII México*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, UNAM, Programa Universitario de Estudios de Género, 2006. 588 p.
- Villafuerte García, Lourdes, "Lo malo no es el pecado sino el escándalo. Un caso de adulterio en la ciudad de México, siglo XVIII" en Dolores Enciso Rojas (coord.). *Senderos de palabras y silencios. Formas de comunicación en la Nueva España*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000.
- Vives, José (ed.), *Concilios visigóticos e hispano romanos*. Barcelona, Consejo superior de investigaciones científicas Instituto Enrique Florez, 1963, 580 p.
- Vovelle, Michel, *El hombre de la Ilustración*, Trad. del francés de José Luis Gil, Madrid, Alianza, 1995, 432 p.
- _____, *Ideologías y mentalidades*, Trad. del francés Juana Bignozzi, Barcelona, Ariel, 1985, 326 p.
- _____, *Introducción a la historia de la Revolución Francesa*, 2ª ed., Trad. del francés de Marco Aurelio Gamarini, Barcelona, Crítica, 1981, 215 p.
- _____, *Mourir autrefois : attitudes collectives devant la mort aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, [Gallimard / Julliard], 1983, 251 p. (folio/histoire, 28)
- Vos, Jan de, *La batalla del sumidero: historia de la rebelión de los chiapanecas, 1524-1534, a través de testimonios españoles e indígenas*, México, Katún, Instituto Nacional

Indigenista, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Publicaciones, 1985, 188 p. (Presencias, 36).

Zambrana Moral, Patricia, "Rasgos generales de la evolución histórica de la tipología de las penas corporales," *Revista de estudios histórico-jurídicos*, n. 27, 2005 p. 197-229, Disponible en <<https://dx.doi.org/10.4067/S0716-54552005000100010>> consultada el 8 de julio de 2017

Zuriaga Senent, Vincent, "El dolor como triunfo: sacrificio, tortura y liberación de las mártires cristianas", *Dossiers feministes*, no. 16, 2012, p. 157-177

Diccionarios y enciclopedias

Bergier, Nicolas Sylvestre, *Diccionario enciclopédico de teología*, 2 v., Madrid, imprenta de D. Primitivo Fuentes, 1831.

Chapman, John, "Donatistas", *Enciclopedia católica*, Nueva York, 1909, disponible en <<http://ec.aciprensa.com/wiki/Donatistas>> Consultado el 1 de mayo 2016.

Corominas, Joan, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, 5v. Madrid, Gredos, 1983.

Donoso, Justo, *Diccionario teológico, canónico, jurídico, litúrgico, bíblico, etc.*, IV v. Valparaíso: Imprenta i Librería del Mercurio de Santos Tornero i Ca. 1859, disponible en <<https://archive.org/details/diccionarioteolo01dono>> consultado el 16 de abril 2014.

Janín, Carlos, *Diccionario del suicidio*, Pamplona, Laetoli, 2009, 460 p. (Colección Libros abiertos, 11).

Real Academia de la Lengua Española. *Diccionario de Autoridades*. 3v. Madrid: Gredos, 1983