

Históricas Digital

Antonio Rubial García

“Los caballeros santos

Los caminos hagiográficos de salvación de la nobleza laica en la Edad Media y en Nueva España en el siglo XVI”

p. 63-76

Muerte y vida en el más allá

España y América, siglos XVI-XVIII

Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar (edición)

México

Universidad Nacional Autónoma de México

Instituto de Investigaciones Históricas

2009

434 p.

Ilustraciones y cuadros

(Serie Historia Novohispana 81)

ISBN 978-607-02-0449-4

Formato: PDF

Publicado en línea: 10 de diciembre de 2018

Disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/503/muerte_vida.html



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

D. R. © 2018, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



LOS CABALLEROS SANTOS
LOS CAMINOS HAGIOGRÁFICOS DE SALVACIÓN
DE LA NOBLEZA LAICA EN LA EDAD MEDIA
Y EN NUEVA ESPAÑA EN EL SIGLO XVI

ANTONIO RUBIAL GARCÍA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México

Desde que el cristianismo se convirtió en religión del imperio romano, y a lo largo de los siguientes 800 años, la Iglesia utilizó el arca de Noé como símbolo de salvación, como un recordatorio de la exigua cantidad de seres humanos que llegarían al cielo. Por supuesto que entre este selecto grupo sólo había mártires, ermitaños, monjes y obispos, aquellos que con su castidad y entrega habían dado su vida por la causa de Dios. San Agustín reafirmó el dogma de que la mayor parte de la humanidad, formada por todos los que no profesaban la verdadera fe y por los malos cristianos, iría al infierno. A pesar de que el apoyo recibido por la Iglesia provenía de los señores laicos, ésta consideró, durante casi todo el primer milenio de nuestra era, que las actividades guerreras y sexuales de la nobleza laica estaban en abierta oposición a los ideales cristianos y que era imposible prometerles la salvación. Con todo, era difícil para obispos y monjes mostrar una abierta oposición a aquellos que les daban apoyo económico y político, por lo que comenzaron a utilizar un lenguaje ambivalente sobre la justificación de los actos de los laicos, sobre todo en lo referente a la guerra.

Desde el punto de vista discursivo era posible justificar la violencia gracias a que el cristianismo tenía dos imágenes opuestas de la divinidad: una amorosa y providente, nacida del mensaje de Cristo en el Nuevo Testamento, y otra justiciera y vengadora, que procedía del señor de los ejércitos que campea en el Antiguo Testamento y del juez del Apocalipsis que enviará las huestes celestiales que guerrearán contra las fuerzas del mal. La presencia de esta segunda imagen, más acorde con una sociedad dedicada a la guerra, fue lo que permitió a los reyes germanos la aceptación del cristianismo, el impulso a las

conversiones de sus súbditos y el apoyo a obispos y monjes para consolidar su poder frente a otros señores. Fue también esta idea de Dios la que propició que el imperio bizantino, reducido territorialmente por la invasión islámica, comenzara a forjar un ideal religioso guerrero que sacralizaba la violencia contra los infieles y la consideraba un acto inspirado por la divinidad.

En este contexto se expandió en el Oriente cristiano el culto al arcángel san Miguel, jefe de los ejércitos celestiales que expulsó a Lucifer del cielo y lo envió al infierno. Impulsada en la época de Constantino, la devoción tuvo un importante papel en la liturgia bizantina, en donde el *basileus* o emperador estuvo bajo su patronazgo y se consideraba su representante en la tierra. Fue también esa ideología que sacralizaba la guerra la impulsora del culto a los soldados san Jorge, san Mercurio, san Menas y san Demetrio, mártires romanos cuyos rasgos caballerescos fueron exaltados. Los cuatro santos eran representados a caballo, vestidos con vistosas armaduras y como vencedores y matadores, mientras que sus martirios fueron escasamente pintados. Estos cuatro santos se convirtieron en prototipos de la caballería cristiana, en lucha contra las fuerzas del mal y a menudo fueron modelos para otros santos como san Cristóbal, personaje frecuentemente representado en Oriente con cabeza de perro.

En Occidente, la presencia de estos santos fue más tardía porque sus teólogos mostraron mayor reticencia que los griegos para aceptar la violencia como un medio de salvación. Hasta el siglo IX, el franco Carlomagno, un guerrero y gobernante excepcional, con el apoyo de un importante grupo de monjes y obispos, llevó a cabo la primera conversión masiva, impuesta como resultado de la conquista de los sajones.¹ Carlomagno también introdujo un sistema que se llamaría después feudalismo, que consistía en otorgar feudos (tierras de cultivo y siervos) a la nobleza como pago de servicios militares y de fidelidad (vasallaje).² Este acto se desarrollaba por medio de un ritual religioso que consistía en un juramento sobre las reliquias de los santos. Con Carlomagno se inició un largo proceso de domesticación de la nobleza, en el cual la Iglesia tuvo un papel importante.

Un segundo elemento que facilitó la aceptación de los santos caballeros provino de los obispos, quienes construían la teoría de los tres órdenes: los *oratores* o clérigos, los *bellatores* o guerreros y los *laboratores* o campesinos. El ideal de la Iglesia desde el siglo X era crear la conciencia entre la nobleza guerrera de su función como protectora del clero y

¹ Peter Brown, *El primer milenio de la cristiandad occidental*, Barcelona, Crítica, 1997, p. 188 y s.

² F. L. Ganshof, *El feudalismo*, Barcelona, Ariel, 1963 (Ariel Quincenal, 94), p. 23 y s.

de los campesinos. En la teoría de los tres órdenes, orquestada por los obispos francos, se sustituía el esquema binario (sacerdotes/laicos) por un esquema ternario, propio de las sociedades indoeuropeas. El sistema funcionaría en un Estado regido bajo una monarquía, pero aparecía en una época de disolución política. La teoría designaba funciones, no grupos sociales, aunque los obispos aristócratas pensaban en los condes y los obispos y no en la baja nobleza y el bajo clero. A partir de 1030 comenzó a aplicarse este ideal a los caballeros, castellanos y nobles de baja ralea. Los espejos de príncipes se adaptaron a aquellos que no ejercían el poder. Su principal función era proteger y defender a la colectividad, castigar a los malhechores, no extorsionar a los indefensos y sujetarse a los dictados de la Iglesia.³

El tercer factor fue la formación de una teología de la guerra en el ámbito monástico. Los siglos IX y X fueron muy violentos, en especial para los eclesiásticos, quienes se vieron acosados por sus vecinos laicos más poderosos que les arrebataban sus tierras, mataban a sus siervos o les imponían fuertes cargas tributarias. Ese entorno de violencia movió a obispos y abades a solicitar el apoyo de contingentes armados que los protegieran a cambio de la concesión de tierras, pues era la única forma en que podían asegurar su supervivencia. Con ellos se hacían ceremonias de investidura, se bendecían sus estandartes, armas y hombres y se combatía bajo las insignias del santo patrono. Algunos de estos rituales formaron parte de las futuras ceremonias de armar caballero que la Iglesia comenzaría a instaurar. El mismo papado utilizó estos servicios, encabezó ejércitos y exigió vasallaje, acompañado de pagos, sobre algunos reinos. Desde fines del siglo X, la reforma monástica de Cluny encabezó un movimiento que tenía como finalidad independizar el monacato de los poderes laicos y forjar una ideología que limitara las fechorías de los cristianos contra sus propiedades. Con ello se consolidaron prácticas como la excomunión, la tregua de Dios (suspender la lucha desde el viernes hasta el domingo) y la paz de Dios (realizar juramentos de no agresión a las iglesias). Por otro lado, Cluny también reforzó la idea de *militia Dei*, es decir tanto los monjes como todos los cristianos debían ser soldados de Dios, en lucha contra Satán y sus tentaciones. El ideal religioso había asimilado ya las cargas de violencia de las sociedades guerreras.⁴

Hasta entonces, los escritores religiosos estaban convencidos de que la salvación sólo se podía alcanzar con la total renuncia al mundo y entrega al ascetismo, a la oración y sobre todo a la castidad de los mon-

³ Georges Duby, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, trad. Arturo Firpo, Barcelona, Pretil, 1980, p. 109 y s.

⁴ Clifford H. Lawrence, *El monacato medieval: formas de vida religiosa en Europa occidental durante la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1999, p. 111 y s.

jes. El prototipo de estas vidas fue la de Geraldo de Aurillac, cuya biografía escribió Odón de Cluny. Después de una vida de guerrero, este conde abandonó el mundo, fundó un monasterio y tras su muerte, en 902, fue venerado como santo, por su apoyo incondicional a la Iglesia y a los monjes.⁵

Simultáneamente, la ideología guerrera, que había comenzado a infiltrarse, propiciaba la aceptación de los cultos bizantinos a santos guerreros, justificando siempre que originalmente habían sido mártires. En este contexto podemos entender la expansión en Occidente del culto a san Jorge, bajo cuya advocación se pusieron varias iglesias, a partir del siglo X. La veneración al arcángel san Miguel, sin embargo, es más antigua; comenzó en el monte Gárgano en el sur de Italia, zona de influencia bizantina, donde se veneraba una cueva en la que se había aparecido el arcángel. En el siglo VIII el santuario de Saint Michael, en Normandía, repitió la leyenda de la aparición en la cueva y, en adelante, fue uno de los santos más venerados por su asociación con el juicio final y por su carácter de guerrero invencible y victorioso sobre el demonio.⁶

Sin embargo, san Miguel era un arcángel, es decir un ser no humano que difícilmente podía ser modelo de comportamiento. Para abrir el proceso de santificación de los laicos guerreros fue necesaria una serie de cambios que se dieron a partir del siglo XI. La expansión hacia los pueblos escandinavos, eslavos y húngaros desde el Sacro Imperio Romano Germánico, en el siglo X, y las pugnas entre el papado y el imperio, en el XI, propiciaron la canonización de los reyes guerreros, gracias a los cuales se había llevado a cabo el proceso de cristianización de sus pueblos: Edmundo y Eduardo, el confesor en Inglaterra, Esteban de Hungría, Olaf de Noruega y Wenceslao de Bohemia. Su salvación eterna había sido conseguida por su apoyo incondicional a los obispos y por su reconocimiento de la autoridad del sumo pontífice romano.

Por otro lado, desde antes del año 1000 y sobre todo el 1033, los eclesiásticos expresaron presagios de catástrofes apocalípticas. Las fuerzas diabólicas se estaban desatando y el Anticristo llegaría de un momento a otro. Ermitaños y párrocos alentaban al pueblo a unirse a esta lucha, promovían matanzas contra judíos, y canónigos pecadores eran llevados a la hoguera. La presencia de los turcos en Tierra Santa fue el catalizador que dirigió todo este movimiento hacia la aparición de la ideología de cruzada. Gregorio VII, desde mediados del siglo XI, prometió a los participantes en la guerra contra el Islam, en España, recom-

⁵ Louis Reau, *Iconografía del arte cristiano*, 5 v., trad. Daniel Alcoba, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1997, v. IV, p. 20.

⁶ *Ibidem*, v. I, p. 67 y s.

piensas en el más allá. Esa misma actitud se continuó en la cruzada promovida por Urbano II, sucesor ideológico de Gregorio, desde el 1088. El ideal de cruzada comenzó a tomar un aspecto de merecimiento que equiparaba al cruzado con un mártir que moría por la causa de la fe. El término de soldados de Cristo, aplicado hasta entonces sólo a los monjes, comenzó a darse también a los cruzados.

Junto con la consolidación de la idea de cruzada en el siglo XII se iba también conformando la creencia en un nuevo espacio temporal en el más allá, el purgatorio, donde se purificaban las almas antes de llegar al cielo. Pertenecer a cofradías y otorgar mandas testamentarias a los monasterios, podía hacer ganar indulgencias para disminuir el tiempo de purgación; pero quien guerreaba en la cruzada ganaba indulgencia plenaria y con ella el paso directo a la gloria.⁷

En el siglo XII quedó así consolidada la idea de guerra santa, según la cual matar a un enemigo, siempre que fuera un infiel o un pagano, no era un pecado que requiriera penitencia, sino un acto totalmente meritorio. Bernardo de Claraval fue el primero que sacralizó el combate contra musulmanes y herejes, en contraste con la denuncia de las guerras entre cristianos: “El caballero de Cristo no tiene por qué temer matar al enemigo: es el ministro de Dios para el castigo de los malvados. En la muerte de un pagano se glorifica al cristiano porque se glorifica a Cristo”.⁸ Con san Bernardo se unían la idea de la paz de Dios con la de cruzada; la primera evitaría las reyertas entre cristianos, la segunda iba dirigida a los infieles; con ello se desdoblaba el ideal caballeresco: hacia el interior de la cristiandad el caballero debía ser pacífico, pero hacia el exterior era necesario que se convirtiera en el brazo vengador de Dios y, por lo tanto, debía ser violento.⁹

Fue también san Bernardo de Claraval quien inspiró la creación de las órdenes monástico-militares, producto del ideal eclesiástico que buscaba que los caballeros abandonasen la milicia de oficio para entrar al servicio de Dios. Los monjes guerreros debían proteger a los peregrinos en Tierra Santa y detener los ataques turcos; su ideario se trasladó también a la frontera occidental del Islam en la península ibérica, donde aparecieron órdenes autóctonas.¹⁰ Templarios, hospitalarios y san-

⁷ Jacques Le Goff, *El nacimiento del purgatorio*, trad. Francisco Pérez, Madrid, Taurus, 1981, p. 154 y s.

⁸ Bernardo de Claraval, “De laude novae militiae”, en *Opera omnia*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1983, v. I, p. 502.

⁹ Jean Flori, *La guerra santa. La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano*, Madrid, Trotta/Universidad de Granada, 2003, p. 293 y s.

¹⁰ Carlos Ayala, *Las órdenes militares hispánicas en la Edad Media (siglos XII-XV)*, Madrid, Marcial Pons, 2003, p. 15 y s.

tiagueños, entre otros, recibieron el apelativo “de caballeros” y jugaron un papel central en la difusión del modelo de “caballero cristiano”. San Bernardo y sus seguidores vieron en las órdenes de caballería y en la guerra santa el medio ideal de salvación para los laicos que no mostraban interés por el monacato tradicional de renuncia al mundo y ascesis absoluta.

Pero la Iglesia no sólo tomó este papel inesperado en la guerra, también comenzó a tener una fuerte injerencia en el ámbito caballeresco de la nobleza laica. En el siglo XII, como parte de las reformas que estaba llevando a cabo el papado, monjes y obispos iniciaron una profunda campaña tendiente a la “cristianización” de la caballería que por lo demás siempre les había parecido demasiado mundana y fogosa (por la presencia del amor cortés y de la veneración por las damas), incluso peligrosa. Los clérigos, desde los ámbitos más sutiles hasta los más visibles, trataron de allegarse a los hombres de la guerra. Al surgir en el siglo XII un nuevo ideal del “caballero cristiano”, la condición del caballero se transformó gradualmente y, de ser un guerrero de oficio, manchado por el pecado de la sangre derramada, se volvió un protector de la cristiandad.¹¹

Podemos ver la génesis de este cambio ya en las formas litúrgicas del siglo XII para bendecir a los guerreros y las armas, pero sobre todo en el fomento cada vez más extendido del culto a los santos guerreros, que habían llegado de Oriente y cuya presencia se había intensificado gracias a los contactos con Bizancio, a partir de las cruzadas. Un caso especial es el de san Jorge, cuyo culto se difundió en toda la cristiandad occidental como un san Miguel humanizado. En Alemania se convirtió en el patrono de los caballeros teutónicos y de los soldados, y en Inglaterra se le nombró patrono del reino y se creó la leyenda de que había sido uno de los evangelizadores de los anglosajones. A menudo se mencionaron apariciones suyas en un caballo blanco para auxiliar a los cruzados en la toma de Antioquia.¹² Con san Miguel y san Jorge a la cabeza, Occidente comenzó a generar una hagiografía de santos caballeros que proponía enseñanzas de comportamiento moral para ese sector. En la vida de san Alejo, patrono de los peregrinos y de los mendigos, se trata la historia de un patricio romano que abandonó a su novia antes de la ceremonia de matrimonio, para irse en peregrinación a Tierra Santa. El modelo que se proponía era una exhortación a la castidad. Otro caso ejemplar era san Julián el hospitalario, quien había matado a sus padres por un error, pero que más tarde se convirtió en ejemplo

¹¹ J. Flori, *La guerra santa*, p. 123 y s.

¹² Louis Reau, *Iconografía del arte cristiano*, op. cit., v. IV, p. 157 y s.

moral para la represión de la ira y como promoción de los nuevos valores sobre la caridad.

Sin embargo, lo que facilitó enormemente el rescate para la santidad caballeresca de la mayor parte de los santos guerreros que se veneraban en Occidente, fue que ellos habían sido soldados romanos mártires: san Mauricio, san Acacio, san Crisógono, san Hipólito, san Eustaquio o san Sebastián habían entregado su vida por la fe y se habían salvado, no obstante sus vidas estuvieron dedicadas al combate. San Mauricio y san Acacio son dos casos especiales, ya que sus leyendas estaban vinculadas con grandes contingentes de soldados mártires. San Mauricio era un capitán egipcio, al servicio del imperio romano, que junto con su legión tebana se negó a rendir culto a los ídolos, por lo que fueron martirizados. Durante la Edad Media se le representó como un caballero negro, fue uno de los pocos santos con estas características raciales.¹³ San Acacio dirigía 9000 soldados que también se negaron a rendir culto a los dioses paganos y fueron cercados y crucificados en el monte Ararat, con otros 1000 de sus enemigos que se habían pasado a sus filas.¹⁴ Desde el siglo XIII, estos mártires fueron representados tanto en las escenas de su martirio como en trajes caballerescos o con armaduras medievales. San Eustaquio, cuya conversión se asoció a la aparición de un venado con la cruz entre las astas (tema que sirvió para criticar la pasión desmedida de los nobles por la cacería), fue representado más comúnmente como un caballero cazador que como un mártir. A san Sebastián, en cambio, casi siempre se le representó asaeteado y muy rara vez como caballero.¹⁵ En el Renacimiento, el atuendo medieval se transformó y tomó una historicidad desconocida hasta entonces, al mostrar a esos mártires ataviados como los soldados romanos, con base en las esculturas antiguas. Un ejemplo de esto es el caso del mismo san Mauricio, quien aparece en un cuadro de El Greco transformado en un militar blanco. Otro ejemplo es el de san Hermenegildo, joven príncipe visigodo decapitado por orden de su padre, un rey arriano, quien se volvió muy popular como patrono de Sevilla, a raíz de su canonización en 1585 y que fue representado como soldado romano.¹⁶

A partir del siglo XII también comenzaron a insertarse rasgos caballerescos en otros modelos de santidad, por ejemplo la de los obispos que habían tenido en su juventud un pasado caballeresco. El caso emblemático, el cual imitaron otras narraciones, fue sin duda el de san Martín, obispo de Tours. La escena de su vida, en la que corta con su

¹³ *Ibidem*, v. IV, p. 381 y s.

¹⁴ *Ibidem*, v. III, p. 13 y s.

¹⁵ *Ibidem*, v. IV, p. 90 y s.

¹⁶ *Ibidem*, v. IV, p. 74 y s.

espada un trozo de su manto para darlo a un pobre mendigo, quien era Cristo disfrazado, se volvió muy representada a partir del siglo XII.¹⁷ Con este modelo, a la vida de san Huberto, obispo de Lieja, en el siglo XIV se le construyó un origen caballeresco, tomado de la leyenda del mártir san Eustaquio, cuya conversión se asoció a la aparición de un venado con la cruz entre las astas, como vimos.¹⁸

Un caso especial lo constituye Santiago el Mayor, apóstol mártir asociado desde el siglo IX con la cristianización de España, cuya tumba, en Galicia, se convirtió en uno de los santuarios de peregrinación más importantes de Europa. En el siglo XI, a partir de la idea de cruzada en Tierra Santa y de los primeros avances reconquistadores en España, comenzó a aparecer la imagen de Santiago como un caballero que blandía su espada sobre los musulmanes (Santiago Matamoros). En esa época debe registrarse la aparición de la leyenda sobre la batalla de Clavijo, en la cual el rey Ramiro soñó a Santiago cabalgando sobre un corcel blanco y venciendo a los infieles.¹⁹ Esta transformación del santo apóstol en guerrero se extendió incluso a algunos obispos. Después del Concilio de Trento, san Ambrosio y san Isidoro fueron representados a caballo y con actitudes guerreras, aplastando a herejes y a turcos. Por otro lado, la presencia de Santiago caballero en Castilla llegó a desplazar otros cultos en la región, como el de san Jorge.

Junto a la creación de los caballeros santos, la Iglesia comenzó a transformar el ideario caballeresco de las novelas de caballería, concentrado en el amor a las damas y las aventuras guerreras, para convertirlo en un camino de perfeccionamiento cristiano, sin damas y sin guerra. El iniciador de este proyecto fue Chrétien de Troyes con su obra *El cuento del Grial*. Este autor introdujo en el universo artúrico el tema de la búsqueda mesiánica, que inició la ruptura con la caballería secular para dar pie a la caballería sagrada. Perceval encarnó este ideal, pues se mostraba como el caballero perfecto, puro, ascético, que emanaba una santidad en que se vislumbran algunos rasgos de Cristo. Perceval tenía una misión redentora y mesiánica: instaurar el reino de la justicia y la paz, antes del fin del mundo. Era un caballero que buscaba la ayuda de Dios, que abandonaba el amor cortés para encontrar el Grial por medio de un camino de expiación y de peregrinación.²⁰ A pesar de que los altos ideales representados por el Grial no tuvieron continuidad, el modelo del caballero virtuoso y defensor de las causas justas se convirtió en un tópico, incluso en aquellas novelas más populares y realistas,

¹⁷ *Ibidem*, v. IV, p. 348 y s.

¹⁸ *Ibidem*, v. IV, p. 90 y s.

¹⁹ *Ibidem*, v. V, p. 173 y s.

²⁰ Erich Köhler, *La aventura caballeresca*, Barcelona, Sirmio, 1992, p. 167 y s.



como las *Sergas de Esplandián* y la *Historia del caballero de Dios que había por nombre Cifar*, e influyeron en el romancero.

Al mismo tiempo, la Iglesia comenzó a sacralizar leyendas como la de Roldán. En el siglo XII, varios templos se disputaban los derechos de poseer las reliquias de los héroes de Roncesvalles, quienes aunque no estaban oficialmente canonizados empezaron a ser representados en las fachadas y en los vitrales de las catedrales. En Chartres, por ejemplo, se muestran las lanzas, con brotes de hojas, de los héroes carolingios muertos en España, símbolo del martirio que obtuvieron en el combate.²¹

Junto a la santificación de la caballería, la Iglesia generó una ceremonia de la investidura, ritual creado para afianzar el ideal cristiano entre los guerreros y sacralizar sus promesas de servicio a la causa de la fe. La ceremonia presentaba una serie de actos que recordaba las virtudes que el caballero debía cumplir: la oración y el ayuno en la capilla simbolizaban el servicio que se ofrecía a Dios; el baño, era el bautismo purificador; el lino blanco también significaba pureza; el vestido rojo era la sangre que estaba dispuesto a derramar por la causa; las calzas negras simbolizaban la tierra a donde iría su cuerpo; el cinturón blanco era la castidad, la colocación de la espuela derecha, el camino recto; la espada, la rectitud, la autoridad y la lealtad, y el espaldarazo, la obligación de proteger a los débiles. La ceremonia tenía un carácter de renovación, donde se equiparaba un golpe en el cuello, o con la espada sobre el hombro, con una muerte ritual para renacer como un ser superior. Raimundo Lulio en su *Libro del orden de caballería* daba otros significados a estos rituales, pero siempre con la idea de salvaguardar la fe y defender a los desamparados y a la Iglesia.²²

Aunque no todos los caballeros cumplieron con las normas clericales, el modelo del caballero virtuoso siguió produciendo discursos que intentaban transformar la moral guerrera del laico en una moral verdaderamente cristiana. Un ejemplo claro de ello es la obra de Erasmo de Rotterdam, el *Enchiridion* o *Manual del caballero cristiano*, en la que se conminaba a la nobleza laica a cambiar las armas de la guerra por las de la fe y a luchar ya no contra enemigos humanos sino contra el pecado y el vicio.²³ Fue el mismo Erasmo quien señalaba el poco sustento

²¹ Maurice Keen, *La caballería*, trad. Elvira e Isabel de Riquer, pról. Martín de Riquer, Barcelona, Ariel, 1986, p. 143.

²² Jean Flori, *op. cit.*, p. 219 y s.

²³ Erasmo de Rotterdam, *El Enchiridion o Manual del caballero cristiano*, edición de Dámaso Alonso, pról. Marcel Bataillon, Madrid, S. Aguirre, 1932 (Revista de Filología Española, XVI), p. 55 y s.

de algunos cultos, como el de san Jorge, que no se diferenciaba de las supersticiones de los antiguos, sobre todo del mito de Perseo.²⁴

En este ambiente cultural se llevó a cabo la conquista de México, cuyas hazañas fueron vistas por quienes las realizaron como dignas de ser narradas por las novelas de caballería. A lo largo de toda la literatura del siglo XVI producida en Nueva España es constante el discurso del buen caballero cristiano. Cortés tenía como una de sus premisas ganar estos reinos para el rey y para Dios; por ello, a lo largo de la narración de sus gestas, junto a las batallas, fueron mencionados actos de carácter religioso: destrozador ídolos, consagrar sus templos con imágenes de la Virgen y promover el bautismo de los vencidos y de los aliados.²⁵

En los autores religiosos, sin embargo, el tema de la violencia y su justificación como un medio para introducir el cristianismo se prestó a varias polémicas. A este respecto es representativa la disputa que se dio entre el dominico fray Bartolomé de las Casas y el franciscano fray Toribio de Motolinía alrededor del uso de la fuerza para propiciar la conversión al cristianismo. Mientras el primero sostenía que: "La guerra declarada a los infieles para que reciban la religión cristiana [...] es una guerra temeraria, injusta, inicua, tiránica",²⁶ y pugnaba por métodos pacíficos para la conversión, el segundo expresaba: "Y los que no quisieren oír de grado el evangelio de Jesucristo sea por fuerza. Que aquí tiene lugar aquel proverbio: más vale bueno por fuerza que malo por grado".²⁷ Aunque sin estar de acuerdo con los excesos cometidos por los conquistadores, el franciscano pensaba, con razón, que los indígenas no se habrían convertido si el cristianismo no hubiese sido precedido por una conquista armada, hecho providencial querido por Dios para salvar de las garras del demonio a tantas almas. Tiempo después, fray Gerónimo de Mendieta, correligionario suyo, equipararía a Hernán Cortés con Moisés, pues al igual que él había liberado a un pueblo (el indígena) de la esclavitud de la idolatría.²⁸ Cortés encarnaba así al héroe mesiánico a quien Dios había encomendado la empresa de convertir a la verdadera fe a las nuevas gentes descubier-

²⁴ Peter Burke, "How to Become a Counterreformation Saint", en *The Counter Reformation. The Essential Readings*, Oxford, Blackwell Publishers, 1999, p. 131.

²⁵ Ida Rodríguez Prampolini, *Amadises de América. Hazaña de las Indias como empresa caballeresca*, México, Academia Mexicana de la Historia, 1992 (Quinto Centenario, 1492-1992), p. 87 y s.

²⁶ Bartolomé de las Casas, *Del único modo de atraer a todas las gentes a la religión verdadera*, edición de Agustín Millares Carlo, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, p. 43.

²⁷ Toribio de Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, edición de Edmundo O'Gorman, México, Porrúa, 1969 ("Sepan cuantos...", 129), p. 211.

²⁸ Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, 2 v., edición de Antonio Rubial, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997, v. I, p. 306.

tas. Estos hombres eran algo menos que los ángeles, habían vencido al demonio de la idolatría y vengado los agravios que se hicieran al Creador al rendir culto a tan “inmundos” dioses.

Para todos los religiosos, el enriquecimiento desmedido y la avaricia de algunos conquistadores estaban en contra de los verdaderos ideales del caballero cristiano; pero esto no minimizaba la labor de los buenos conquistadores, puros y libres de ambiciones, paladines de la última cruzada que anunciaba la próxima llegada del fin de los tiempos.

A esta justificación de la violencia de la conquista se unió la promoción de Santiago, uno de los santos más venerados en España, por su asociación con la reconquista y con la expulsión de los musulmanes. Desde los mismos tiempos de la lucha armada, menciona el cronista Bernal Díaz del Castillo, se extendió la noticia de que el apóstol guerrero había sido visto en varias batallas contra los indios, blandiendo su espada y dando el triunfo a las huestes españolas.²⁹

Estos textos tuvieron su expresión plástica en el relieve que decoraba el retablo mayor de la iglesia de Santiago Tlatelolco, templo de gran importancia, pues anexo a él funcionaba el colegio que tenían los franciscanos para educar a los jóvenes nobles que colaborarían con ellos en el proceso evangelizador. La representación es sumamente extraña pues el apóstol aparece como un guerrero español, cabalgando sobre un brioso caballo de ojos azules, blande una espada como a menudo se representaba la figura del Matamoros, pero en lugar de los musulmanes sus opositores son los indios. A los pies de este Santiago Mataindios aparece una figura cuyos brazos y pies forman una suástica; los cánones simbólicos prehispánicos representaban así a los muertos en batalla. No había lugar a dudas sobre la participación activa del apóstol en la mortandad provocada por la conquista. Esta carga simbólica se actualizaba además en todas las fiestas anuales de los pueblos, donde las danzas de moros y cristianos, sustituidas a menudo por danzas de la conquista, siempre iban encabezadas por el apóstol a caballo.³⁰ Santiago, cabalgando sobre su caballo, representaba una fuerza viril y avasalladora, un poderoso señor de los cielos al que los mismos sacerdotes cristianos llamaban “el hijo del trueno”. El caballo (animal que los indios no conocían), además de velocidad, le daba “al nuevo dios” un carácter majestuoso y lo asociaba con divinidades antiguas que montaban animales fabulosos.

²⁹ Louis Cardaillac, *Santiago Apóstol. El santo de los dos mundos*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco, 2002, p. 32.

³⁰ William Taylor, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, 2 v., trad. Oscar Mazín, México, El Colegio de México/El Colegio de Michoacán/Secretaría de Gobernación, 1999, v. II, p. 402 y s.

La otra figura que, junto con Santiago, tuvo un lugar preeminente, tanto en la predicación evangelizadora como en la aceptación indígena, fue san Miguel. Desde fechas muy tempranas, el arcángel guerrero estuvo asociado con la lucha que los frailes llevaban a cabo contra la idolatría. La narración apocalíptica que mostraba a san Miguel expulsando a Luzbel del cielo tuvo una gran difusión a lo largo del siglo XVI en Nueva España. Demonios zoomorfos y antropomorfos sometidos al arcángel bombardearon la imaginación de los indios, quienes muy posiblemente veían en la imagen de un ser alado venciendo a otro reptante no una contienda del bien contra el mal sino la eterna guerra entre los opuestos, la lucha entre las fuerzas celestes contra las del inframundo, la diaria guerra entre el sol y los dioses nocturnos.³¹

En el mundo de las imágenes, esta posición puede ejemplificarse con un cuadro pintado en la primera mitad del siglo XVII por Luis Juárez, en el que se representa a un rubicundo arcángel san Miguel venciendo a un Satanás con facciones indígenas. Con nuestros ojos del siglo XXI la imagen tendría un fuerte contenido racista, pero si la vemos dentro de su contexto representa un discurso contra la idolatría, en un momento en el que se llevaba a cabo una campaña de erradicación, respaldada por tratados como los de Jacinto de la Serna y Hernando Ruíz de Alarcón. Es claro que el cuadro no intenta representar la lucha narrada en el Apocalipsis, antes de los tiempos, en el ámbito celeste, previo a la creación del cosmos, sino una batalla en la tierra. Con ello se hacía referencia a un hecho actual: la guerra cósmica seguía y el demonio, con rasgos indios, era un símbolo de la presencia de sus fuerzas en América. El cristianismo novohispano había suplantado al Islam o al protestantismo de Europa por la idolatría americana. La violencia de la conquista se transformaba así, no sólo en un mal necesario, pues con ella se había logrado la conversión y salvación de millones de almas, sino también en una alegoría de la lucha cósmica entre el bien y el mal. El arcángel san Miguel y su imagen guerrera tuvo tal presencia en la gesta de la conciencia novohispana, que quedó indisolublemente ligado al icono más importante de las identidades indígena y criolla: la virgen de Guadalupe.

El tercer santo guerrero que tuvo una presencia inusitada en Nueva España fue san Hipólito, a quien se atribuyó la victoria final que llevó a la toma de Tenochtitlan, hecho acaecido en el día de su celebración (13 de agosto). Desde fechas muy tempranas (1528) aparecen en las actas del cabildo de la ciudad de México regulaciones para los festejos

³¹ Eduardo Báez, *El arcángel San Miguel*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1979, p. 23 y s.

de ese santo mártir romano que se hacían para celebrar a los mártires españoles de la conquista, con el nombre de “paseo del pendón”.³² A lo largo de los siglos, este santo quedó asociado indisolublemente con la identidad de la ciudad de México.

Estos tres santos guerreros, como hemos visto, tuvieron un papel muy importante en Nueva España desde fechas muy tempranas. Un espectáculo diseñado por los franciscanos y representado en Tlaxcala, en 1539, con la participación de españoles y de indígenas, duró todo el día del Corpus y recordaba la toma de Jerusalén por los ejércitos cristianos. A lo largo de la representación hicieron acto de presencia san Miguel, Santiago y san Hipólito y anunciaron a los sitiadores y a los sitiados la pronta caída del bastión y el bautizo de los musulmanes.³³ La representación de estos tres santos en el contexto de la conquista recién realizada se volvía aún más efectiva, pues tales santos eran mostrados con el atuendo guerrero de los conquistadores.

De hecho, a partir de entonces, todas las batallas y la violencia asociadas con la expansión conquistadora y evangelizadora de los españoles y de sus aliados indígenas fue elaborada simbólicamente en los términos de una lucha del bien contra el mal. Así, alrededor de 1570, en un mural que cubría las paredes del templo del pueblo indígena de Ixmiquilpan, se representó la guerra contra los chichimecas, que por esas fechas se llevaba a cabo en la frontera de Nueva España, como una psicomaquia. Guerreros mexicas, ataviados con sus trajes prehispánicos, armados con macanas de filosas obsidianas y portando en sus cintos cabezas cortadas, sometían a los bárbaros semidesnudos, provistos de arcos y flechas, y luchaban contra centauros y dragones demoniacos; águilas y ocelotes representaban la lucha entre las virtudes y los vicios.³⁴ Los frailes agustinos que administraban la parroquia tenían misiones en la zona fronteriza y quisieron mostrar que en esa guerra los indios aliados, travestidos en caballeros cristianos, estaban del lado del bien, mientras que los chichimecas desnudos pertenecían a las fuerzas del mal.³⁵

Casi un siglo y medio después, en 1722, se elaboraba la narración de otra escena de la misma guerra en la que participaron indios cristia-

³² Edmundo O’Gorman, *Guía de las actas de cabildo de la ciudad de México. Siglo XV*, México, Departamento del Distrito Federal/Fondo de Cultura Económica, 1970, acta 222.

³³ Toribio de Motolinía, *Historia de los indios*, p. 67 y s.

³⁴ Eleanor Wake, “Sacred Books and Sacred Songs from Former Days: Sourcing the Mural Paintings at San Miguel Arcángel Ixmiquilpan”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, n. 31, 2001, p. 106 y s.

³⁵ Pablo Escalante, “Pintar la historia tras la crisis de la conquista”, en *Los pinceles de la historia. El origen del reino de la Nueva España*, México, Museo Nacional de Arte, 1999, p. 36 y s.

nos otomíes e idólatras chichimecas. Según el padre fray Francisco Xavier de Santa Gertrudis, quien decía basarse en una narración indígena, durante la batalla entre ambos grupos se apareció Santiago y una cruz en el cielo y, ante el prodigio, no sólo se convirtieron los bárbaros, sino también se fundó la ciudad de Querétaro. Esta batalla nunca se dio en el siglo XVI, pero su tardía elaboración en los ámbitos indígena y español del XVIII nos habla de la persistencia de los patrones creados en la primera centuria de la conquista.³⁶ Tanto los conquistadores españoles como sus aliados indígenas se habían convertido en caballeros santos que llevaban a cabo la cruzada final contra Satanás y sus secuaces.

A la par que se utilizaban estas imágenes de santos guerreros como una justificación de la santidad de la conquista sobre los paganos, el cristianismo novohispano también proponía la figura más amable y menos violenta de san Martín caballero, prototipo de la caridad que se proponía a los laicos como un medio de salvación inigualable. De la gran variedad de modelos caballerescos de santidad que se habían desarrollado en Europa, Nueva España, como hemos visto, sólo tomó cuatro. Esta economía icónica formaba parte, sin duda, de un plan religioso de las órdenes evangelizadoras que se vieron forzadas a mostrar un modelo de santidad esquemático y simplificador para facilitar la conversión de los indios. Por la recepción que éstos tuvieron de los santos caballeros queda claro que la selección realizada fue sumamente exitosa. Los santos caballeros se volvieron poderosos protectores de los pueblos. Su carácter guerrero daba seguridad a la comunidad, una seguridad que se basaba en la potencia violenta que mostraban los “nuevos dioses” traídos por los españoles. Para los fines de la evangelización, las imágenes de los guerreros celestiales y su agresiva presencia fueron tan eficaces como aquellas de los santos y pacíficos frailes o de los sufrientes mártires.

³⁶ Antonio Rubial, “Santiago y la cruz de piedra. La mítica y milagrosa fundación de Querétaro, ¿una elaboración del Siglo de las Luces?”, en *Creencias y prácticas religiosas en Querétaro. Siglos XVI-XIX*, edición de Ricardo Jiménez, México, Universidad Autónoma de Querétaro/Plaza y Valdés, 2004, p. 25 y s.