



EL COLEGIO DE MÉXICO, A.C.
CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS

“POR EL FELIZ TRÁNSITO DE AQUEL MORIBUNDO”. TRADICIÓN Y CONTINUIDAD EN
LAS PREPARACIONES PARA LA MUERTE EN EL ÁMBITO DE NUEVA ESPAÑA, SIGLOS
XV-XVIII

TESIS PRESENTADA POR:

SARA GABRIELA BAZ SÁNCHEZ

En conformidad con los requisitos establecidos para optar por el grado de
Doctor en Historia

DIRECTOR DE TESIS: DR. ÓSCAR MAZÍN

MÉXICO, D.F.

FEBRERO DE 2015

Aprobado por el Jurado Examinador :

1. _____
Nombre del profesor
Presidente

2. _____
Nombre del profesor
Primer Vocal

3. _____
Nombre del profesor
Vocal Secretario

ÍNDICE DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN. <i>ARTES MORIENDI</i> . CONTINUIDAD Y TRADICIÓN (SIGLOS XV-XVIII)	11
Sobre el universo de las fuentes	26
De los capítulos que contiene este trabajo	35
Estado de la cuestión	40
CAPÍTULO 1. LA PESTE NEGRA EN EUROPA	49
Una conexión visual	49
El itinerario de la <i>Pasteurella pestis</i>	54
Etiología de la plaga	62
La plaga que vino de Oriente	66
¿Existió la Pesta Negra en el ámbito americano?	76
CAPÍTULO 2. SALUD Y ENFERMEDAD. EL SABER MÉDICO Y LAS PREPARACIONES PARA LA MUERTE	83
El discurso médico desde la Edad Media Tardía hasta el siglo XVIII: importancia y vigencia de la teoría humoral	89
Salud del cuerpo, salud del alma. La noción de equilibrio y la teoría humoral	105
La <i>physis</i> en el hipocratismo y su impacto en la noción de salud espiritual	120
CAPÍTULO 3. “BIENAVENTURADOS LOS QUE MUEREN EN EL AMOR DE DIOS”. LA PREPARACIÓN PARA LA MUERTE Y EL DESPERTAR DE LA CONCIENCIA.	129
“Bienaventurado aquel a quien la verdad por sí misma	130

enseña...”

No hay mejor despertador que la memoria de la muerte	144
La dimensión sacramental	153
Símbolos para despertar el alma	158
 CAPÍTULO 4. TRASLACIÓN Y TRADICIÓN DE UN SABER. LAS ARTES MORIENDI	175
Algunas consideraciones historiográficas en torno al surgimiento del género	175
Periodización del <i>ars moriendi</i>	188
Dimensión pedagógica y utilitaria	193
Las <i>artes moriendi</i> posteriores a 1537 en la Península Ibérica y la vinculación con el género de los despertadores espirituales	202
Itinerario de una tradición. El tronco común de las artes de morir representado en las tentaciones demoníacas	207
 CAPÍTULO 5. LOS EJES DE LA TRADICIÓN. LAS ARTES DE MORIR Y SUS MODIFICACIONES EN EL TIEMPO	215
La escuela del sepulcro en imágenes mentales. La herencia de la <i>compositio loci</i>	216
Enfermedad, agonía y muerte: tres nociones fundamentales en las preparaciones para la muerte	224
Importancia de la recurrencia a los sacramentos en las preparaciones para la muerte	242
El pilar de las <i>artes moriendi</i> : las tentaciones diabólicas	256
Infidelidad	258
Desesperación	261
Vanagloria	263
Impaciencia y desafecto a Dios	265

Avaricia	267
El testamento. Tranquilidad en lo temporal y en lo espiritual	275
La práctica de las instrucciones	282
Alfonso María de Liguori. Una instrucción publicada en fechas tardías	290
REFLEXIONES FINALES	296
FUENTES CONSULTADAS	311
Fuentes primarias	311
Fuentes secundarias	320
Publicaciones electrónicas	337

ÍNDICE DE FIGURAS

FIGURA 1. Anónimo, Tercera página de *The Dance of Death*, París, 1490.

FIGURA 2. Anónimo, *El árbol vano*, óleo sobre tela, Museo Nacional de Arte, INBA.

FIGURA 3. Hyeronimus Wierix. *El árbol del pecador*, estampa, siglo XVI.

FIGURA 4. Sylverio, *Relox*, Estampa, ca. 1761.

FIGURA 5. Grabado de portada del *Despertador Christiano Quadragesimal* de José de Barcia y Zambrana. Estampa, ca. 1724.

FIGURA 6. Albrecht Dürer, *Melencolia I*, estampa, siglo XVI, París, Bibliothèque Nationale.

FIGURA 7. *Oraciones para el artículo de la muerte*. Hoja suelta, 1575.

FIGURA 8. *Oraciones para el artículo de la muerte*. Hoja suelta, 1609.

FIGURA 9. Juan de Valdés Leal. *In ictu oculi*, óleo sobre tela, 1672.

FIGURA 10. Juan de Valdés Leal. *Finis gloriae mundi*, óleo sobre tela, 1672.

FIGURA 11. *Pia Desideria*. El Alma prisionera del cuerpo, estampa, ca. 1624.

FIGURA 12. Maestro E.S. o de 1466, *Ars Moriendi*, o “*Art of Good or Evil Dying*”. Primera tentación del diablo contra la fe, siglo XV. Galerías de la Universidad de Oxford.

FIGURA 13. Maestro E.S. o de 1466, *Ars Moriendi*, o “*Art of Good or Evil Dying*”. Segunda tentación del diablo de desesperación, siglo XV. Galerías de la Universidad de Oxford.

FIGURA 14. Maestro E.S. o de 1466, *Ars Moriendi*, o “*Art of Good or Evil Dying*”. Cuarta tentación del diablo de vana gloria, siglo XV. Galerías de la Universidad de Oxford.

FIGURA 15. Maestro E.S. o de 1466, *Ars Moriendi*, o “*Art of Good or Evil Dying*”. Tercera tentación del diablo de impaciencia, siglo XV. Galerías de la Universidad de Oxford.

FIGURA 16. Maestro E.S. o de 1466, *Ars Moriendi*, o “*Art of Good or Evil Dying*”. Quinta tentación del diablo de avaricia, siglo XV. Galerías de la Universidad de Oxford.

FIGURA 17. Anónimo novohispano, *Alegoría de la muerte del justo*. Óleo sobre lámina de cobre, siglo XVIII. Museo Nacional de Arte, INBA.

FIGURA 18. Anónimo, *Políptico de la muerte* (detalle), óleo sobre cartón ribeteado, ca. 1775.

ÍNDICE DE TABLAS

CRONOLOGÍA sucinta de las preparaciones para la muerte y las instrucciones para visitar enfermos referidas o estudiadas en este trabajo.

APÉNDICE 1: Tablas

TABLA 1. Análisis del recuento de ediciones de *artes moriendi* realizado por Ildefonso Adeva Martín en “Los «artes de morir» en España antes del maestro Venegas”, *Scripta Theologica*, 16, 1984, pp. 405-415.

TABLA 2. Autores y textos significativos anteriores a 1575 (Víctor Infantes)

TABLA 3. Ediciones en el *Manual del librero hispanoamericano* de Palau y Dulcet

TABLA 4. Recuento de ediciones significativas en: Beristáin y Souza, José Mariano de, *Biblioteca Hispanoamericana Septentrional*, 1816. Vol. 1

TABLA 5. Obras registradas en *La Imprenta en México* de José Toribio Medina

TABLA 6. Jesús Yhmoff Cabrera, *Catálogo de los impresos europeos del siglo XVI que custodia la Biblioteca Nacional.*

TABLA 7. Fuentes consultadas para este trabajo

TABLA 8. Biblioteca Nacional de Antropología e Historia (Fondos Conventuales)

APÉNDICE 2.

Reflexiones en torno a la pervivencia del discurso de las artes de morir en una protonovela novohispana

AGRADECIMIENTOS

No cabe duda que hay que darle tiempo al tiempo. Hace 18 años el tema que ocupa estas páginas comenzó a generarme curiosidad. En 1996 la Dra. Eloísa Uribe, mi maestra, me pidió que la acompañara a un examen doctoral en El Colegio de México. Desde entonces siempre quise estar en el lugar de la sustentante, la Dra. Verónica Zárate Toscano. En aquel entonces todavía era muy incipiente la idea de mi proyecto de tesis de licenciatura en Historia del Arte, disciplina que ha sido mi plataforma para entender la investigación y la vida. Cuando presenté varias opciones de índice, la Mtra. Mónica Martí Cotarelo -con quien siempre estaré en deuda por su apoyo y amistad pero, sobre todo, porque me enseñó a trabajar- me aconsejó que mejor guardara eso para mucho después. Al pasar los años y al trabajar otras derivaciones del tema de la muerte, la inquietud inicial volvió. No obstante, hizo falta que pasaran otros seis años para percibir la complejidad de lo que quería abordar y eso no hubiera sido posible sin la perspectiva que me brindaron sobre todo el Dr. Andrés Lira, en sus cursos y en sus generosas interacciones, y el Dr. Óscar Mazín, a quien no sólo agradezco su conducción en este proceso sino su amistad y el compartir conmigo y con mi marido su sabiduría. A la Dra. Dolores Bravo y al Dr. Antonio Rubial les agradezco infinitamente sus acuciosos comentarios que, sin duda, contribuyeron a enriquecer mucho mi visión sobre el tema y el resultado final.

Durante mis años de formación en el Doctorado en Historia conocí a personas que indudablemente marcaron mi vida en diferentes formas. No puedo dejar de reconocer la amistad y el valioso intercambio que logré con José Alberto Moreno Chávez, con Lilia Isabel López Ferman, con José Bustamante, con Aurelia Valero, con Mario Meza, Omayra Perales y con el resto de mis compañeros. De entre todos, entrañables, fue mi amiga Valeria Sánchez Michel quien representó siempre un espejo, un asidero y mi mejor oportunidad de

crítica. El aliento que necesitaba para concluir esta investigación vino de ella y de su ejemplo de vida. Gracias Vale.

En mis años en El Colegio de México tuve también la oportunidad de conocer, gracias a la mediación de Frédérique Duburc, a la persona que acompaña en la actualidad mis días como pareja y como espíritu afín en el camino del humanismo y de la trascendencia en su sentido más pleno: mi esposo, Fernando Corona Torres, a quien le agradezco infinitamente su compañía, su apoyo, su erudición y su amor. Fred, gracias siempre por Fernando, por tu amistad y por el francés.

A todos mis amigos, a Patricia Legorreta, amiga entrañable a quien siempre le estaré en deuda por muchas razones y quien leyó con paciencia e interés mi primera versión de este trabajo; a mis maestros, a mis alumnos y a mis compañeros de trabajo en el Museo Nacional de Arte y en la Universidad Iberoamericana, mi *alma mater*, les agradezco todas sus enseñanzas; articular mis clases me permitió darle ilación a este proyecto y sobre todo, reconocer que una enunciación honesta y auténtica siempre tiene algún valor. Gracias particularmente al Dr. Alberto Soto por su apoyo como coordinador pero también como colega, académico y amigo en la lectura de mi segundo seminario y en el proceso final de resolución de la tesis. Gracias también al Dr. Agustín Arteaga, director del Museo Nacional de Arte, por el apoyo y las enseñanzas que de él siempre he recibido.

Por último, quiero reconocer que este trabajo no hubiera sido posible sin el aliento de mi madre, Olga Sánchez Calderón, quien siempre me proporciona esa certeza y esa solidez que uno difícilmente encuentra en soledad. También admito que el empuje que necesitaba para iniciar la redacción de la tesis llegó a raíz de la muerte de mi padre, cuando busqué el consuelo ante su ausencia en las fuentes que hoy conforman el corazón de esta investigación; entonces advertí que su utilidad trasciende las fronteras del tiempo histórico. Te la debía Baz: ya cumplí.

INTRODUCCIÓN. ARTES MORIENDI. CONTINUIDAD Y TRADICIÓN (SIGLOS XV-XVIII)

“medicina es de tu salud, remedio para tu alma, medio para tu salvación”

-Alonso de Andrade

En el estudio de la cultura novohispana la búsqueda por las fuentes que fundamentan la pertenencia a una tradición no cesa. Una manera de anclarse en una línea de continuidad que arranca desde la Edad Media tardía y que llega hasta bien entrado el siglo XX es la preocupación por ejercitar el arte de bien morir, pues si hay un negocio fundamental en esta vida, es el de ganar la salvación del alma.¹

Se dice que la literatura que se desarrolló con el propósito de entrenar a todo fiel cristiano para su propia muerte comenzó a escribirse en la Europa que despertó de la pesadilla de la Peste Negra. Después de su embate más fiero en 1347-1349² y tras ver diezmada a su población, el viejo continente propició el surgimiento de manifestaciones, tanto en los países del norte como en los meridionales, que decantaron –al menos una de sus vetas– en la generación de

¹ “Ésta es, pues, la sentencia irreuocable a que todos nacemos condenados, y pues se ha de ejecutar en ti, buelue sobre ti, y mira por ti, y considera lo que ha de pasar por ti, y quanto te importa este negocio, y preunte con tiempo, porque no te halles entonces burlado.” ANDRADE, *Lección de bien morir...*, pp. 6-7. En las fuentes se verá como una constante el uso de la palabra “negocio” para referir al proceso de salvación del alma de la condenación eterna.

² Éste es el periodo comúnmente referido en libros como el de Geoffrey MARKS, *The medieval plague*, NY, Doubleday & Company, Inc., 1971 o el de David HERLIHY, *The Black Death and the transformation of the West*, Cambridge, Harvard University Press, 1997. La literatura respecto de la Peste Negra es vasta; una contribución que estudia su dispersión por Europa es *The Black Death. The complete history, 1346-1353* de Ole J. BENEDICTOW, NY, The Boydell Press, 2004. Varios estudios se enfocan en las consecuencias que el embate de la peste tuvo en la demografía y en la economía europea. Es imposible dejar de citar la contribución de Millard MEISS a la revisión del arte producido a resultas del embate de la plaga en *Pintura en Florencia y Siena después de la peste negra: arte religión y sociedad a mediados del siglo XIV*, edición española de Agustín Valle Garagorri, Madrid, Alianza Forma, 1988 (c.1951).

una serie de impresos que, a la vera de los años, encarnaría el género de las *artes moriendi*, preparaciones para la muerte, aparejos para bien morir o, simplemente, libros del bien morir.

Estos libros se publicaron desde el final del siglo XV hasta el siglo XVII, a decir de algunos autores. Sin embargo, en México y España encontramos la presencia de reediciones que surcan más allá de la mitad del siglo XIX. En las posesiones españolas de ultramar no se echaron de menos. Todo lo contrario, su lectura comprendió tanto publicaciones hechas en Europa y traídas al continente, como reediciones americanas de textos europeos. Los oriundos de estas tierras no se quedaron atrás y también contribuyeron, aunque discretamente, al engrosamiento del género, si bien, es preciso analizar de qué manera. Parece que una tradición de cuatro siglos pudiera revisarse con relativa superficialidad bajo el argumento de que todos los libros son iguales, pero si se repara en lo que esto significa en términos de la consolidación de saberes e identidades, el interés por el tema aumenta.

El reino de Nueva España acogió el género de las *artes moriendi* desde muy tempranas fechas, como lo revela la presencia de estas obras en lengua latina, documentada por Jesús Yhmoff Cabrera (Ver APÉNDICE 1, tabla 6). Estos territorios no pasaron por la experiencia devastadora de la Peste Negra que asoló a Europa sobre todo durante el siglo XIV,³ pero sí sufrieron graves

³ Sin tener suficientes elementos para afirmar la existencia de la peste en América en cualquiera de sus tres manifestaciones (bubónica, neumónica y septicémica o hemorrágica), la tendencia general en la historiografía americana es a permanecer ambigua respecto de la presencia de la enfermedad. En *Temas médicos de la Nueva España*, sin embargo, la Dra. Elsa MALVIDO afirma, cuando habla de la patología, que: «Las condiciones intrínsecas de la población no tienen importancia especial, ya que [la peste] ataca sin distinción de sexo, edad y grupo étnico; no induce inmunidad, ya que cada vez que se presenta se produce mutación en el bacilo; ataca igual al hombre que a los animales. En 1545 y 1576 mató cuatro quintas partes de la población, o sea el 80%. De la peste poco se sabía, ya que no se había estudiado con detalle y la documentación es bastante confusa, amén de que el término de “peste” se aplicaba a cualquier enfermedad generalizada o acontecimiento funesto, durante esta época. En este caso, las

epidemias en el curso de los siglos XVI al XVIII, debido a las cuales murieron muchos, sobre todo, indígenas.⁴ Enfermedades conocidas en la historiografía como *matlazahuatl* y *cocoliztli*, viruela, sarampión, tifo exantemático o simplemente “pestes”, fueron los jinetes del Apocalipsis que se aparecían cada tanto en diversas poblaciones y causaban estragos entre sus filas.⁵ Esta

condiciones extrínsecas y la explotación de los grupos más hacinados favorecían el contagio; por lo tanto, la patología social facilitó el desarrollo de la enfermedad. Esta pandemia causó en el Viejo Mundo uno de los peores estragos dentro del siglo XIV, *que bien puede compararse a cuanto causó en América en la época colonial.*» MALVIDO, “¿El arca de Noé o la caja de Pandora? Suma y recopilación de pandemias, epidemias y endemias en Nueva España, 1519-1810”, p. 58. Las cursivas son mías. Prácticamente todo el artículo de MALVIDO se consagra a fundamentar la hipótesis de que sí hubo peste en América. Abordaremos este punto al finalizar el primer capítulo.

⁴ América MOLINA DEL VILLAR hace una profunda revisión historiográfica sobre las pestes que asolaron a la Nueva España y somete a crítica las tesis derivadas de los estudios demográficos realizados por Cook y Simpson, cuyos resultados fueron empleados por Woodrow Borah para fundamentar la caída en las cifras de población indígena en la segunda mitad del siglo XVI. Elsa MALVIDO ha desarrollado también varios estudios sobre demografía y el impacto de las epidemias en los números de la población, así como en torno al tratamiento del cuerpo en la muerte. Cf. *La población siglos XVI al XX*, México, UNAM, Océano, 2006; *La demografía histórica de México, siglos XVI al XIX*, México, UAM, Instituto Mora, 1993, así como la gran compilación que hiciera con Miguel Ángel CUENYA, *Demografía histórica en México, siglos XVI al XIX*, México, UAM, Instituto Mora, 1993. En su artículo titulado “¿Fue el siglo XVI una catástrofe demográfica para México? Una respuesta basada en la demografía histórica no cuantitativa” Robert MCCAA exhorta a dar mayor credibilidad a los relatos de época que a los números y proyecciones que han realizado los estudiosos de la demografía cuantitativa; llama la atención sobre la desestimación que se ha hecho de los efectos nocivos que sobre la población indígena de la meseta central de México tuvo la epidemia de viruela de 1520. MCCAA insiste también en los efectos devastadores matlazahuatl de 1576. Véase R. MCCAA, “¿Fue el siglo XVI una catástrofe demográfica para México? Una respuesta basada en la demografía histórica no cuantitativa” en *Papeles de población*, julio-septiembre (21), Universidad Autónoma del Estado de México, 1999, pp. 223-239.

⁵ El tema es pródigo y me resultó particularmente interesante reparar en el hecho de que *cocoliztli* y *matlazahuatl* no eran propiamente los nombres en náhuatl con los que se conocía a enfermedades bien determinadas, sino que se trata en ambos casos de vocablos para designar algo similar a lo que en Occidente puede ser entendido como “peste”. Más allá de la primera etapa del contacto entre españoles e indígenas, lo que desató la epidemia de viruela entre los aborígenes en 1519-1520, el primer brote de una andanada de fiebres hemorrágicas que diezmó a la población se dio en 1545 y más tarde, hubo otro en 1576. Esto fue conocido como *cocoliztli* y estudios de la década de 2000 revelan que se transmitió en parte gracias a microagentes que infectaron a las pulgas que picaban a las ratas comunes, es decir, que siguió el mismo patrón de

atmósfera de mortandad pudo haber influido en el cultivo de la lectura de las *artes bene moriendi* (artes de bien morir) de tradición europea, sin embargo, en Nueva España de cualquier forma existió afición a –y la necesidad de– realizar la lectura de libros de carácter ascético conocidos como despertadores espirituales –libros encaminados a despertar al alma dormida en la culpa y en el olvido de la eternidad– y de las preparaciones para morir, sin estar este factor necesariamente involucrado con la recurrencia de embates epidémicos. Una de las hipótesis de este trabajo es que los autores de ambos tipos de libros –preparaciones y despertadores– fueron justamente los que, por decirlo de algún modo, “tomaron la estafeta” de los antiguos redactores de las artes de morir y coexistieron con un segundo aliento de las *artes moriendi* representadas en otra forma de literatura ascética en la que se deja ver la importancia del carácter doctrinal, de la recurrencia sacramental y del papel que cada uno tiene en la salvación de su alma. La dilución de algunos contenidos conceptuales del *ars moriendi* que reaparecen en los despertadores espirituales y en las preparaciones para la muerte obligan a hablar de continuidad, antes bien, no obviamos que se trata de dos géneros diferentes, pero que encuentran enormes similitudes.

En la Iglesia Católica y la Monarquía Hispánica se desarrollaron diversas estrategias para determinar los preceptos de un orden social: la moralidad básica que se aprende en el repaso cotidiano de la doctrina se reafirma con actos casi automáticos como persignarse al paso del Viático o frente a la imagen de un santo; también se reafirmaba, evidentemente, al escuchar un sermón en el marco de alguna festividad o, simplemente, al poner atención a la homilía si se asistía a

contagio de la peste. El *matlazahuatl* ha sido objeto de un cuidadoso estudio por parte de América MOLINA DEL VILLAR: en sus investigaciones se explica el papel que las rutas comerciales, específicamente de la lana, tuvieron en la propagación de una enfermedad que, por su sintomatología, se parece al tifo exantemático o a la peste bubónica. MOLINA DEL VILLAR, *La Nueva España y el matlazahuatl, 1736-1739*, México, El Colegio de Michoacán, CIESAS, 2001. Véase también *Por voluntad divina: escasez, epidemias y otras calamidades en la Ciudad de México (1700-1762)*, México, CIESAS, 1996.

misa. El grupo de libros llamado genéricamente *artes moriendi* puede inscribirse en este marco de irradiación de valores e ideas que debían ser adoptadas por todo fiel cristiano. Por ello es importante plantear una historia del género, misma que no se ha cultivado en la historiografía reciente y menos en el ámbito mexicano.

Las artes de morir y sus derivaciones en los siglos XVI y XVII son manuales y tratados mediante cuya índole moral se estiman como partes de saberes. Saber no es acumular conocimiento, como se considera hoy en día, en torno de alguna especialidad; saber, en la época que nos ocupa, es hacer confluír experiencia histórica de generaciones precedentes y, a juicio de José Antonio Maravall, es abundar en uno mismo para lograr el propio conocimiento y el del resto de los hombres.

“Saber vivir es hoy el verdadero saber”, advierte Gracián, lo que equivale a postular un saber, no en tanto que contemplación de un ser sustancial, esto es, no en tanto que conocimiento último de tipo esencial del ser de una cosa, sino entendido como un saber práctico, válido en tanto que se sirve de él un sujeto que vive. Para Gracián y los barrocos, vivir es vivir acechantemente entre los demás, lo que nos hace comprender que ese “saber” gracianesco y barroco se resuelva en un ajustado desenvolvimiento maniobrero en la existencia.⁶

La aproximación a las fuentes que aquí nos ocupan, nos permitirá entender la importancia de conocer al ser humano en sus más profundos entramados para lograr uno mayor y más abarcante que consiga guiar el destino de toda una comunidad de creyentes hacia una misma teleología. Aprender a morir es una tarea que tomará, en la dimensión de las preparaciones de los siglos XVI y XVII, toda la vida: es la ciencia más difícil a la que todo hombre debe aplicarse;

⁶ MARAVALL, *La cultura del Barroco*, p. 137.

implica el cultivo de una renuncia a las cosas del mundo que nunca es sencillo cumplir y de la que Cristo es el único y verdadero modelo. Nuestra idea de especulación tampoco se aviene a este sentido de ciencia y de saber presente en los siglos XVI al XVIII: como expresa Maravall, un paradójico mecanicismo se encuentra detrás de toda meditación; "Esa preocupación por el conocimiento, dominio y manipulación sobre los comportamientos humanos llevaba a una identificación entre aquéllos y las costumbres, entre la conducta y la moral".⁷ La moral es un saber práctico y los tratados y preparaciones para lograr una buena muerte son apenas una herramienta dentro de un vasto conjunto que se desarrolló para generar el tejido cultural de una teleología en la que la salvación es esencial.

Con base en el estudio de correspondencia privada, Pilar Gonzalbo plantea que los indios y criollos de la Nueva España habían asimilado muy bien la lección brindada por las *artes moriendi*, aquella que puede resumirse en la máxima de Séneca "Hay maestros de todas las ciencias, que pueden aprenderse en breve tiempo, pero de vivir hay que aprender toda la vida y toda la vida se ha de aprender a morir".⁸ Esto no quiere decir que contemos con elementos necesarios para hacer un estudio de permeabilidad del discurso de las fuentes que son objeto de nuestro interés: es sólo un indicativo de que los contenidos de las *artes moriendi* eran socializados y conocidos, posiblemente por experiencia transmitida vocalmente o tal vez por una lectura directa y minuciosa que, lamentablemente, no estamos en posición de demostrar. Lo que sí sabemos es que, como parte de los confesionarios en lengua indígena, desde el siglo XVI, los frailes introdujeron una serie de cuestionamientos para conducir a los indios a la práctica sacramental encaminada a alinear cuerpo y espíritu hacia una buena muerte. El *Confesionario mayor* de Alonso de Molina⁹ ya da cuenta de este interés

⁷ MARAVALL, *La cultura del Barroco*, p. 138.

⁸ SÉNECA, *apud* GONZALBO, *Vivir en Nueva España*, p. 158.

⁹ MOLINA, *Confesionario mayor...*, pp. 58 y ss.

en una serie de recomendaciones hechas a los escribanos sobre la manera en que han de disponer a los indios para hacer su testamento. De ello se hablará más adelante.

Una reflexión interesante que subyace a este trabajo se entabla en torno al sentido del saber en términos generales en una época en la que, a diferencia de la nuestra, no se experimentaba la excesiva parcelación en los campos del conocimiento y en sus áreas de ejercicio. “Esa fragmentación minimiza, y aun falsea, un ambiente otrora convencido de la unidad del saber y de la pluralidad de las lenguas y de las “artes” que lo expresaban con orden, razón y concierto”.¹⁰ Las *artes moriendi* entrañan la posesión de varios saberes, acuñados, desarrollados, cultivados y transmitidos desde la Edad Media temprana, como lo manifiesta en sus estudios, entre otros autores, Adeline Rucquoi.

En virtud de esta concepción más unitaria, será necesario distinguir y comprender los afluentes de saber que conforman el cuerpo del *ars moriendi*, a fin de analizar con mayor profundidad no sólo la vigencia de elementos presentes en este género a lo largo de los siglos, sino el impacto que, en términos de la construcción de una mentalidad modélica, tuvieron algunas nociones que prácticamente proceden –y lo notamos gracias a las contribuciones realizadas por Ariel Guance- de la liturgia visigoda. En *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval, (siglos VII-XV)* el autor hace un exhaustivo análisis de las estructuras paradigmáticas que definen e irradian esos discursos. Así, se emplea el modelo de la muerte del santo, el de la muerte del rey, el de la muerte del suicida en el marco de determinismos regionales, temporales, institucionales, jurídicos y religiosos. Sin duda y sobre todo después de la *Praeparatio ad mortem* (1534) de Erasmo de Rotterdam, Cristo ofrece el paradigma a emular, a partir de

¹⁰ MAZÍN, “Gente de saber...”

una tradición iniciada en el siglo XIV, es decir, la de los Hermanos de la vida común, aspecto que se detallará más adelante.

Gracias a estas puntualizaciones, veremos que las artes de morir no pertenecen a un género que surgió y se perdió en la Edad Media tardía, sino que se apreciarán como libros de largo aliento -en términos de vigencia histórica-, resultantes de un proceso de asimilación y adaptación paulatina de códigos en función de necesidades pastorales, morales, jurídicas y políticas. Estos libros, así dimensionados, también nos ayudarán a entender de mejor manera los procesos de circulación de las ideas y de incentivo a ciertas prácticas, aspectos que comenzaron a caer en desuso hasta ya bien entrado el siglo XIX a ambos lados del Atlántico. Su estructura se modificó, ciertamente, desde el tiempo de su surgimiento, pero su vocación, con pretensiones de alcance ecuménico, permitió que el mensaje perviviera e incluso se enriqueciera, de tal modo que se hace a veces difícil reconocer su origen.

Los saberes que esencialmente confluyen en las artes de morir son, en primera instancia, el litúrgico y moral, asociado con un capital cultural, filosófico y reflexivo cultivado por la Teología como madre de todos los saberes. Las artes de morir deben su existencia a un deseo explícito de dar tranquilidad a la feligresía mediante la preparación del alma y la disposición de los asuntos temporales para que el moribundo pueda entregarse completamente al tránsito y pueda ganar la salvación.

En segunda instancia, dada su naturaleza de manuales para ayudar a los moribundos, las *artes moriendi* convocan al saber derivado de la filosofía natural y cultivado tanto en lo práctico como en lo especulativo por la medicina. Es la ciencia de los médicos la que da la salud al cuerpo físico y es la prudencia del tratante la que debe entrar en acción cuando ve que sus remedios son insuficientes o inútiles, por lo que debe advertir al moribundo que su fin está

cerca. Al respecto, José Antonio Maravall desarrolla una importante reflexión en torno a la confluencia del saber médico con el moral:

El modelo más aproximado para referir a él un posible sistema del saber de las cosas humanas de tipo barroco es el de la medicina, que trata también de los hombres y en cuyo campo, pese a la supervivencia de una simbología tradicional, se ha producido un grande avance hacia su constitución científica. No en balde son tantos los que en el XVII, con Descartes, creen en la ayuda de la medicina para gobernar los comportamientos de los hombres. Recordemos que Gallego de la Serna sostiene, en 1634, no haber modo de penetrar en el conocimiento de la moral "sine cognitione artis medicae".¹¹

Esto quiere decir que no podemos soslayar la importancia del saber médico en el entramado que conforma la literatura ascética y moral, particularmente aquella que se especializa en la enseñanza de la muerte. Ya veremos que la literatura médica nos dará material metafórico suficiente para referir a la idea de la salud corporal y a la salud espiritual, lo mismo que a la salud individual y a la salud comunitaria, desde luego no en una perspectiva de política pública, como sucedió hacia finales del siglo XVIII, sino conforme a la idea hipocrática de que el cuerpo y el alma se armonizan en el equilibrio de sus respectivos bienestares. El papel del médico del cuerpo, entonces, será también desplazado metafóricamente por el médico espiritual que lleva el remedio para restituir salud al alma.

Sobre la prudencia de los médicos y sobre su papel en la asistencia de los moribundos abundaremos en las páginas siguientes, pues la idea de la salud del cuerpo como correspondiente a la salud del alma también contribuye a formar parte de la mentalidad de una época muy dilatada, en la que, como dice Óscar

¹¹ MARAVALL, *La cultura del Barroco*, p. 148.

Mazín, una sociedad constituida por “cuerpos” entraña una concepción política de comunidad como “república”, que es fácilmente aprehensible desde la metáfora del cuerpo humano: así como éste es la suma de sus partes, el “cuerpo político” es la suma y resultado del funcionamiento de cada una de las corporaciones que lo constituyen. Maravall trae al respecto la opinión de Sancho de Moncada, quien escribirá: “como hay principios ciertos y reglas infalibles que enseñan a remediar las enfermedades de los cuerpos y de las almas... hay remedios infalibles para remediar los daños que pueden venir a los reinos en común”.¹²

Reiteremos. Sin solución de continuidad respecto a la Península, las Indias de Castilla fueron un terreno no menos fértil para la expresión de esa honda vocación por el saber y la enseñanza. Díganlo, si no, la controversia sobre la legitimidad de la conquista y la naturaleza de los indios, la avidez de los frailes de conocer la religión y las costumbres de las sociedades autóctonas o la práctica del rey de España de conocer para gobernar, es decir, de “disponer de una información segura y detallada de las cosas de las Indias”; díganlo, en fin, los primitivos colegios y la temprana fundación de universidades en México y Lima (1551-1553); las enseñanzas de los jesuitas expulsos o incluso de los funcionarios de la primera mitad del siglo XIX, precisados del conocimiento de las prácticas jurídicas, administrativas y contables “coloniales”.¹³

Un trabajo de investigación centrado en este *corpus* exige su adecuada sectorización, delimitación, periodización y descripción; huelga decir que esto está bien explorado en la historiografía europea, particularmente en Francia y España, pero que no sucede así con el ámbito mexicano y es preciso dar cauce a este interés para encontrar una dimensión de recuperación tradicional de la

¹² MARAVALL, *La cultura del Barroco*, p. 149.

¹³ MAZÍN, “Gente de saber...”, p. 3.

continuidad de un saber que se adecuó a las necesidades culturales e ideológicas de cada momento.¹⁴ Si no es posible plantear una periodización, sí se intentará una aproximación sistemática a los “modelos de virtud y pureza reflejados en un cuerpo capaz de soportar duras pruebas sin caer en las tentaciones del mundo, el demonio y la carne”.¹⁵

Todo esto revela una cantera susceptible de ser explotada por el historiador cultural; sin embargo, hay otros intereses, pues una investigación que se abra paso por esta senda permite también conectar con aspectos que redunden en la construcción temporal que estos libros apuntan, en la configuración de una idea del cuerpo y la enfermedad en el trance de la agonía, en la relación que se planteaba entre una buena vida y una buena muerte, así como en la concepción que se desarrolló en torno a un género de impresos que circularon con el solo fin de preparar a los fieles, sin otro interés que la salvación de su alma. Como de alguna manera lo planteara Bernhard Groethuysen, la propuesta es abundar en la historia de las ideas, a fin de reparar en las particularidades que revelan las fuentes, consideradas como un entramado discursivo cuyo objetivo último podría ser considerado como dirigista, en la perspectiva de José Antonio Maravall.

Estas discusiones [sobre la visión del mundo desde la perspectiva y enunciación de la Iglesia] tienen con frecuencia algo de inmediatamente vivo; se refieren a la vida misma y no a tal o cual teoría [...] Se vuelven hacia el individuo; se trata de su vida, de su salvación. Justamente esta manera directa de plantear la cuestión da a estas discusiones su particular

¹⁴ Páginas más adelante se abundará en el estado de la cuestión, sin embargo, es preciso que en este punto no se omita la mención del libro de María Concepción LUGO OLÍN, *Una literatura para salvar el alma. Nacimiento y ocaso del género. 1600-1760*, México, INAH, Col. Biblioteca del INAH, 2001. Esta obra representa una instancia fundamental con la que mi investigación pretende establecer un diálogo en vista, sobre todo, de la delimitación temporal que LUGO establece para la duración o vigencia de este tipo de impresos.

¹⁵ GONZALBO, *Vivir en Nueva España*, p. 61.

viveza y nos permite ver en el interior del espíritu de la vida diaria y en el interior de la dinámica de la formación de valores según resulta directamente de la experiencia de la vida.¹⁶

Aunque Groethuysen se refiere al emerger de la conciencia burguesa en la Francia de los siglos XVII y XVIII, nosotros tomamos esta aspiración metodológica a partir de la consieración de que las fuentes, que constituyen el corazón de este trabajo, se publicaron principalmente entre los siglos XVI y XVII y fueron objeto de reediciones sucesivas hacia los siglos XVIII y XIX. El núcleo del periodo trabajado a partir de la mayor parte de los libros que sirven de cantera para esta investigación comprende la época del Barroco, a partir de las estimaciones de José Antonio Marvall. El Barroco será entonces un marco histórico y conceptual ligado al auge del discurso que aquí será revisado, un discurso que se desarrolla en el seno de la catolicidad pero que también tiene una veta política de corte conductista:

El siglo XVI es una época utópica por excelencia. Pero después de ella, en el siglo XVII, si reduce sus pretensiones de reforma y novedad, no por eso pierde su confianza en la fuerza cambiante de la acción humana. Por ello, pretende conservarla en su mano, estudiarla y perfeccionarla, prevenirse contra usos perturbadores, revolucionarios, diríamos hoy, de la misma y, a cambio de tomar una actitud más conservadora, acentúa, si cabe, la pretensión dirigista sobre múltiples aspectos de la convivencia humana: una economía fuertemente dirigida al servicio de un imperialismo que aspira a la gloria; una literatura comprometida a fondo en las vías del orden y de la autoridad, aunque a veces no esté conforme con ambos; una ciencia, tal vez peligrosa, pero contenida en manos de unos sabios prudentes; una religión rica en tipos heterogéneos de creyentes, reunidos

¹⁶ GROETHYUSEN, "Prólogo del autor" en *La formación de la conciencia burguesa...*, pp. 7-8.

en una misma orquesta por la Iglesia, que ha vuelto a dominar sobre el tropel de sus muchedumbres, seducidas y nutridas con novedades y alimentos de gustos raros y provocantes. Estos y otros aspectos (que olvida de enunciar L. Febvre –por ejemplo, el de la política-) serán campo variado del dirigismo de los hombres, después de la gran experiencia con que acaba el Renacimiento.¹⁷

Orden y autoridad son dos principios que se desprenden de las preparaciones para la muerte que aquí trabajamos, pues de ellos depende la conservación de la unidad de la monarquía católica. La eficacia de este discurso será puesta de relieve y problematizada por Groethuysen quien, aunque se refiere a un ámbito geográfico y cultural muy distinto, abrevia en el mismo discurso representado sobre todo en los sermones predicados por los jesuitas, reconocidos como el baluarte de una riqueza retórica y pragmática que entrará en polémica con la naciente conciencia burguesa que cuestionará racionalmente este *dictum* que había logrado cohesionar, desde la veta espiritual, a miles de súbditos católicos a partir de la estimación de las postrimerías.

Indudablemente, la edición, circulación y consumo de las *artes moriendi* se debe, en gran medida, a las diversas formas de objetivación del miedo a la muerte y a la condenación eterna. Pero no solamente a eso: reflexionar en las palabras de Ariel Guance nos hará entender que estos libros son constructores y portadores de una ideología modélica muy necesaria para la constitución de una unidad política, social y moral: las artes de morir son una manifestación del modo en que los saberes se elaboran, se enriquecen, se entremezclan y sobreviven en publicaciones pertenecientes a un género específico. Esencialmente y como ya lo decíamos, la filosofía natural, el derecho y la teología hacen aparición en las artes de morir.

¹⁷ MARAVALL, *La cultura del Barroco*, p. 133.

Dos motivos aparecen como conceptos extremos en la concepción en torno a la muerte, que en realidad articula un eje que dirige el comportamiento de los fieles: el amor y el temor, binomio que hace posible entender la larga disquisición entre la contrición -el arrepentimiento que entraña dolor del alma por haber ofendido a Dios- y la atrición -el arrepentimiento resultante del miedo que produce la condenación eterna. “Los dos motivos del temor y del amor de Dios formaban dentro de la vida cristiana una apretada unidad; pertenecían a una misma experiencia vital...”¹⁸ Los dos motivos -y la tensión que existe entre ambos- se verán constantemente reforzados a lo largo de las preparaciones para la muerte redactadas y reeditadas entre los siglos XVI y XVIII y de ello daremos cuenta en ejemplos citados a lo largo de este trabajo. De este binomio, así como de la contrición, un ejemplo excelente lo constituye el soneto atribuido al criollo agustino fray Miguel de Guevara, “No me mueve, mi Dios...”, aparecido en el *Arte doctrinal matlazinga* hacia 1638.¹⁹

Con el fin de realizar una contribución a la historia del género, esta tesis se propone hacer un recuento -no exhaustivo sino representativo- de impresos que reúnan las características que identifican a las *artes moriendi* con la enunciación de una preceptiva para bien vivir y para esperar, con la confianza puesta en Dios, la llegada de la muerte. Estos impresos permiten conocer el modo en que el miedo a la condenación se perfiló en un contexto en el que la muerte acechaba a cada instante y en el que, a partir del siglo XVI, se configura un ideal de morir “de espacio”, es decir, con calma, en la paz del lecho, en

¹⁸ GROETHYUSEN, “Prólogo del autor” en *La formación de la conciencia burguesa...*, p. 109.

¹⁹ María Rosa PALAZÓN MAYORAL se refiere a las diferentes hipótesis respecto de la paternidad de este soneto, comúnmente atribuido al criollo agustino pero también a san Ignacio de Loyola, a santa Teresa de Jesús y a san Francisco Javier. Véase para ello su *Antología de la poesía en lengua española (siglos XVI y XVII)*, p. 161. Transcribimos a continuación el soneto: “No me mueve, mi Dios, para quererte / el cielo que me tienes prometido; / ni me mueve el infierno tan temido / para dejar por eso de ofenderte. / Tú me mueves, Señor; muéveme el verte / clavado en una cruz y escarnecido; / muéveme el ver tu cuerpo tan herido; / muévenme tus afrentas y tu muerte. / Muéveme, en fin, tu amor, en tal manera / que aunque no hubiera cielo, yo te amara, / y aunque no hubiera infierno, te temiera. / No tienes que me dar porque te quiera; / porque aunque cuanto espero no esperara, / lo mismo que te quiero te quisiera.”

medio del amor profesado por los futuros deudos y habiendo dejado los negocios temporales concluidos y bien colocados. En particular sobre este punto veremos que la tradición de las artes de morir es pródiga en recomendaciones y referencias a testar en salud. Este aspecto referido tanto a los bienes temporales como a la tranquilidad espiritual es uno de los que hunden sus raíces de modo más profundo en el pasado, como se dará cuenta en capítulos sucesivos.

Al mismo tiempo, una exploración de estos impresos abre una ventana para iniciarse en el conocimiento de las disposiciones que, en el ámbito doméstico, debieron adoptar los fieles católicos, a partir de la configuración de un ideal y de los consejos difundidos en todos los confines de la Monarquía hispánica. Estas disposiciones se refieren al espíritu, al orden y hábitos que es preciso abrazar para dominar la proclividad del cuerpo al pecado, a los excesos y a la adopción de comportamientos –actitudes de disposición espiritual y corporal- que permitía la espera resignada y tranquila de la llegada de la muerte y del juicio particular.

Como tónica general, veremos en todos los impresos estudiados que las recomendaciones de confesar vocalmente se repiten, sin embargo, la confesión vocal de los pecados será un reducto de la antigua confesión pública a la que Ariel Guance hace referencia en *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII- XV)*.²⁰ Una vez más, encontraremos un punto de anclaje de las artes de morir en una larga tradición que se remonta a la Edad Media temprana.

Nuestro interés se funda, sobre todo, en el deseo de establecer las pautas que perfilan una preceptiva y que vehiculan una mentalidad a partir de un *corpus* de impresos que comúnmente no se han relacionado con sus antecedentes tardomedievales.

²⁰ *Vide supra*.

Nuestra búsqueda, entonces, inicia en el siglo XV, cuando se estima que se publicó el primer *ars moriendi* (el *Quamvis Secundum philosophum...* -Cuando, según el filósofo... de 1465),²¹ se restringe al ámbito de la Monarquía Hispánica y pone especial atención en las reediciones de los libros que circularon en el reino de Nueva España (VER TABLAS EN APÉNDICE 1). En los albores de la modernidad decimonónica, la preceptiva para salvar el alma tomó otras dimensiones, pero como se ha señalado, siguieron circulando las reediciones de los antiguos textos de los siglos XVII y XVIII.

Sobre el universo de las fuentes

Como resultado del trabajo de investigación realizado para esta tesis se presenta un extenso APÉNDICE compuesto por varias tablas que son recuentos de ediciones que, de cada libro de bien morir trabajado, se han encontrado en diversos repositorios mexicanos y en recursos electrónicos. También se incluyeron títulos que, por su afinidad con los temas tratados, convenía tener en cuenta. El apéndice se compone en total de ocho tablas que registran las publicaciones a partir de recopilaciones bibliográficas y repositorios: la primera de ellas consigna la información relativa a las primeras versiones de *artes moriendi* en el siglo XV y hasta antes de la publicación de Alejo Venegas (1537), a partir de la recopilación de Ildefonso Adeva Martín; la segunda es un recuento de títulos correspondientes a preparaciones para la muerte publicadas entre 1526 y 1583, algunos de los cuales ya no se conservan; la tercera tabla es de particular interés en el marco de este trabajo, por compilar la mayor parte de las ediciones que tuvieron los títulos consultados como materia prima de esta investigación. La búsqueda se hizo en el *Manual del librero hispanoamericano* de

²¹ Agradezco a Fernando Corona la traducción de los títulos en latín y el uso de los fragmentos en la misma lengua que se ha hecho en este trabajo.

Palau y Dulcet. La cuarta tabla contiene los títulos consignados por Beristáin y Souza en la *Biblioteca Hispanoamericana Septentrional*; la quinta se realizó revisando la *Historia de la imprenta en México* de José Toribio Medina; la sexta tabla del apéndice parte de la revisión de Jesús Yhmoff Cabrera y se refiere solamente a fuentes que circularon durante el siglo XVI en la Nueva España; veremos en esta tabla que algunos títulos aparecen en otros repertorios. La séptima es el compendio de fuentes consultadas *in extenso* para la elaboración de este trabajo y la octava consiste en la recopilación de títulos significativos, resultado de la investigación en la base de datos de los Fondos Conventuales de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia. Antes de las tablas, aportamos una breve cronología de ediciones significativas que permiten orientar al lector en un período histórico tan extenso como el que abarcamos. Por último, el APÉNDICE 2 incluye algunas páginas dedicadas a una obra que no encuentra acomodo en el género de las preparaciones para la muerte, pero que traemos a cuento debido a que incorpora varias nociones trabajadas sistemáticamente por los autores de estos libros desde siglos atrás: se trata de *La portentosa vida de la Muerte...* publicada en 1792, de la que no nos interesa su valor literario, sino su testimonio de la pervivencia de una tradición, aun cuando fuera denostada su contemporáneo José Antonio Alzate y Ramírez.

Para indagar en torno a la pervivencia de rasgos del *ars moriendi* en literatura posterior, cuyas modificaciones respecto de la estructura inicial las llevaron a confundirse con otros géneros, fue necesario partir de la revisión por parte de autores pioneros en la materia, para el caso novohispano concretamente, pues era indispensable trabajar con libros que, si bien no necesariamente se publicaron en México, sí se leyeron en estas tierras.

Dado que documentar los procesos de lectura es un trabajo arduo y complicado a causa de la carencia de fuentes que los atestigüen, debimos contentarnos con analizar un *corpus* bibliográfico que al menos consta en

bibliotecas y repositorios conventuales, dado que indagar en la presencia de estos libros en acervos particulares es todavía más difícil. Por ello, nos dimos a la tarea de buscar títulos publicados en ambos lados del Atlántico, adoptando la perspectiva de la Monarquía, el ámbito geopolítico natural de Nueva España.

Se realizó una búsqueda sistemática: primero, de los títulos paradigmáticos en Europa. Para ello y particularmente para conocer las fuentes más antiguas, una de las cuales se encuentra sólo en la Biblioteca de El Escorial, los recursos electrónicos fueron decisivos. Me refiero al *Arte de bien morir y breue confessorario* publicado en Zaragoza por Hurus y Planck hacia la octava década del siglo XV. Luego hubo que buscar estos títulos en bibliotecas y repositorios nacionales, a efecto de verificar su presencia y de analizar los años de las ediciones que se encontraban en México: fue así que recurrimos a inventarios bibliográficos bien conocidos y explotados por los investigadores, tales como la *Biblioteca Hispanoamericana Septentrional* de Beristáin y Souza, la *Historia de la imprenta en México* de José Toribio Medina, además del *Catálogo de los impresos europeos del siglo XVI en México que custodia la Biblioteca Nacional*, obra a cargo de Jesús Yhmoff Cabrera.

Beristáin arroja un recuento muy interesante de cerca de 38 registros de interés para nuestra investigación: de esos 38 registros, 30 corresponden a ediciones americanas de obras tales como el *Tratado de la mortificación*, obra de Ignacio Asenjo y Crespo, natural de Segovia y muerto en 1736, quien llegara a ser obispo de Puebla²². También encontramos unas *Meditaciones sobre las postrimerías*, obra publicada en la misma ciudad en 1636 y una traducción de 1738 de las obras del padre Giovanni Pietro Pinamonti, de la Compañía de Jesús, por un hermano de orden. Es de notar que las bases para la reproducción de tratados para ayudar a bien morir toman como base las obras del Padre

²² Así lo documenta José Toribio Medina en *La imprenta en la Puebla de los Ángeles, 1640-1821*, p. 191.

Alonso de Andrade (1590-1672), también de la Compañía de Jesús y éste, a su vez, toma como base la obra del cardenal Roberto Bellarmino. Estas fuentes constituyen los puntos de un itinerario que conduce hasta *Las Breves meditaciones...* de Giovanni Pietro Pinamonti, algunos de ellos analizados en este trabajo.

Todavía de mayor interés, aunque no analizadas en el marco de esta investigación, son las obras que reporta Beristáin y Souza que fueron traducidas o escritas originalmente en lenguas indígenas, pues eso habla de la importancia conferida a la tarea de preparar para la muerte a la población local y de una vocación misional específica desarrollada por diversas órdenes religiosas en la Nueva España. Así por ejemplo, encontramos el *Modo de ayudar a bien morir a los indios*, escrito en náhuatl (“en idioma mexicano”) por fray Baltasar Castillo, OFM, “discípulo de Vetancurt”. La edición que se conserva en la Biblioteca Nacional de México es de 1677 y es muy posible que se trate de la edición príncipe. También se encuentra el *Método para auxiliar a moribundos en lengua mexicana, con las indulgencias que concedió el ilustrísimo arzobispo Lanciego...*, compuesto por fray Manuel Pérez, de la Orden de San Agustín, impreso varias veces durante el siglo XVIII. No obstante los hallazgos, este trabajo no se propone revisar los libros desarrollados en lenguas vernáculas americanas, por desconocimiento de las mismas y porque nuestro objetivo fundamental no consiste en dar cuenta de la apropiación de esta tradición en ámbitos locales, sino en estudiar los textos modélicos y de alcance general de los cuales se parte para encontrar rasgos de pervivencia en la literatura posterior.

José Toribio Medina en *La historia de la imprenta en México* registra cerca de 40 obras de interés en el marco de esta investigación, 10 de las cuales fueron publicadas en el siglo XVII y el resto en el siglo XVIII. Uno de los títulos significativos es el debido a Carlos Borromeo, obispo de Milán, *Testamento o última voluntad del alma...*, publicado en México, por la viuda de Bernardo

Calderón en 1661. Cabe señalar que existen varios títulos consignados en nuestro APÉNDICE 1 que se refieren a la práctica de testar en salud para desafanar al moribundo de la carga que implica dedicar preocupaciones y pensamientos a los bienes temporales. En lo referente a esta práctica, hay que decir que numerosos tratados insisten en su importancia por la razón que ya se ha señalado y por las consideraciones que traeremos a colación en el apartado correspondiente; de ellos, tal vez el manual más significativo es el de Pedro Murillo Velarde (1696-1753), de la Compañía de Jesús, publicado bajo el título de *Practica de testamentos, en que se resuelven los casos mas frequentes, que se ofrecen en la disposicion de las ultimas voluntades*; en México, en la Imprenta del Nuevo Rezado de Doña María de Rivera, en 1755. Estos manuales nos abren a la consideración de lo que Andrés Lira denomina “dimensión jurídica de la conciencia” que convoca al saber jurídico entre los que confluyen en las artes de morir.

Otros libros consignados por José Toribio Medina tratan diversos temas de interés, tales como la práctica de la confesión, meditaciones en torno a las postrimerías, el despertar del alma ante la urgencia de dedicarse al negocio de su salvación, etc.

Sin embargo, los hallazgos obtenidos en las dos primeras canteras, es decir, en Beristáin y Souza y en José Toribio Medina no fueron tan sorprendidos como los que identificamos en la obra de Jesús Yhmoff Cabrera. Lo sorprendente, en concreto, fue encontrar 14 registros referidos al tema, de los cuales, tres son ediciones del libro de Josse van Clichtove (1520), mencionado en diversos artículos de especialistas como Ildelfonso Adeva Martín como pilar del género de las artes de morir, en virtud de su influencia determinante en su conformación. Otro hallazgo muy significativo es el *Liber de praeparatione ad mortem. Accedunt aliquot Epistolae seriis de rebus* de Erasmo de Rotterdam, una fuente indispensable puesto que implica ya la sistematización del *ars moriendi*

desde la perspectiva humanista del autor neerlandés porque es punto de referencia obligado para ponderar la contribución de la primera obra castellana que introdujo cambios sustanciales a una fórmula ya acuñada: la *Agonía en el tránsito de la muerte*, publicada por Alejo Venegas de Busto apenas tres años después de la de Erasmo. La primera edición del *Liber de praeparatione ad mortem* es de 1534 (al parecer, la historiografía menciona los años 1533-1534, sin embargo, la edición más antigua que localizamos es de 1534).

En el catálogo elaborado por Jesús Yhmoff Cabrera se halla consignada una edición de Erasmo publicada en Basilea en ese mismo año. La obra ostenta una marca de fuego que la vincula con el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, por lo que seguramente fue solicitada por los padres de la Compañía de Jesús de México. Por otra parte, la Biblioteca Nacional de México conserva en su Fondo Reservado una edición de 1570 de la *Agonía en el tránsito de la muerte*, de Alejo Venegas, publicada en 1570 y que perteneció al Convento Grande de San Francisco de la Ciudad de México.

Otro libro mencionado en numerosas ocasiones por los especialistas en el tema es el *Libro de la vanidad del mundo* (1562), compuesto por Diego de la Estrella o Diego de Estella, OFM, (1524-1578).²³ Una de sus ediciones aparece en el catálogo de Yhmoff bajo el nombre en francés de su autor, Jacques de l'Etoile. *El Livre de la vanité du monde. Divisé en trois parties*, fue publicado en Lyon en 1584. Existe también una edición salmantina previa, de 1583, que ostenta la marca del fuego del convento de San Sebastián de México. El libro de Diego de la Estrella es de enorme importancia para ponderar la continuidad de la tradición meditativa en torno del desprecio de las cosas del mundo o *contemptus*

²³ En su segundo volumen habla de las tentaciones y de cómo se debe hacer frente a ellas por medio de la confianza en Dios. Este tópico será sumamente desarrollado en las preparaciones para la muerte y en las instrucciones y manuales para religiosos que asisten a los moribundos.

mundi, aspecto esencial en el cultivo de la *devotio moderna*, movimiento iniciado en los Países Bajos en el siglo XIV.

El último recuento es el que se hizo a partir de los fondos de las bibliotecas conventuales reunidas bajo el apelativo “Fondos conventuales” de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia. Se consignan cerca de 41 registros (de entre miles) que dan cuenta de la presencia de las obras que ya hemos mencionado en antiguos repositorios de órdenes religiosas y que ahora se conservan en la Biblioteca de ese Instituto. No sólo se consignaron preparaciones para la muerte, sino también títulos importantes en el marco de esta investigación, tales como el *Examen de ingenios para las ciencias...* de Juan Huarte de San Juan, del cual aparecen dos ediciones: una de 1661 y otra de 1668; destaca la presencia de 17 ediciones del libro de Antonio Arbiol, *Visita de enfermos y ejercicio santo de ayudar a bien morir*, obra de la cual hay exclusivamente ediciones peninsulares cuyos ejemplares pertenecieron a diversos conventos de Nueva España, entre ellos el convento grande de San Francisco de Querétaro, el convento de San Pablo Yuririahpúndaro, los conventos capitalinos de San Cosme, San Sebastián y San Francisco, entre otros.

La indagación efectuada en los fondos conventuales de la BNAH revela la presencia de varios ejemplares de la obra del cardenal Roberto Bellarmino (1542-1621), a la que ya hemos hecho referencia, de inusual importancia por su extensa difusión y por constituir un modelo para jesuitas como Alonso de Andrade: el *Arte de bien morir* (1662). Se conservan ejemplares impresos en el siglo XVII que pertenecieron al convento grande de San Francisco de Querétaro.

Además de Bellarmino, destacan tres ediciones del libro del jesuita francés Jean Crasset, obra que alcanzó difusión en Nueva España a partir del texto traducido como *La dulce y santa muerte*. Crasset fue, junto con Juan Eusebio Nieremberg y el padre Pinamonti, particularmente caro a la Compañía de Jesús

y prácticamente en cada una de sus bibliotecas se pueden encontrar sus obras. Para este trabajo se consultó especialmente el ejemplar conservado en la Biblioteca Antigua del Ex Colegio Jesuita de San Francisco Xavier, Tepotztlán.

Prácticamente todos los títulos analizados en este trabajo se encuentran en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México, según se aprecia en el APÉNDICE 1. De ellos conocemos varias ediciones que han sido comparadas asimismo con otras peninsulares, consultadas gracias a recursos electrónicos como la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, el motor de descarga de la Biblioteca Nacional de Madrid, World Cat y el motor de búsqueda Google Books. En el APÉNDICE 1 se intentó consignar el mayor número de ediciones con la finalidad de contar con un mapeo de la pervivencia del interés suscitado por estas fuentes. El recuento realizado no es exhaustivo ni persigue serlo: el universo es tan vasto que sería imposible abarcar la totalidad de las ediciones en ambos lados del Atlántico.

Se ha intentado, en lo posible, hacer una recopilación de títulos significativos, ya por el número de ediciones y reimpressiones de que fueron objeto, ya por la importancia de sus autores: tal es el caso de Roberto Bellarmino, Giovanni Pietro Pinamonti²⁴ o la floración de ediciones de Alfonso María de Liguori (Liguori, por su nombre en italiano)²⁵ que se hicieron en el siglo XIX, probablemente a raíz de su canonización en 1839.

A partir de la elaboración de las tablas que integran el APÉNDICE 1, se puede comprobar plenamente la presencia de los títulos estudiados en Nueva

²⁴ Giovanni Pietro Pinamonti, también localizado como Juan Pedro Pinamonte, vivió entre 1632 y 1703. Nacido en Pistoia, pronunció los votos en el seno de la Compañía de Jesús en 1647. Su carácter humilde lo llevó a plasmar numerosos escritos que fueron publicados, no con su nombre, sino con el de Paolo Segneri, con quien inició en 1664 su actividad misional.

²⁵ Alfonso María de Liguori vivió entre 1696 y 1787. Fue un religioso napolitano obispo y fundador de los Redentoristas. Fue canonizado en 1839, lo que explica el auge de sus publicaciones durante el siglo XIX. En 1871 Pío IX lo declaró Doctor de la Iglesia.

España y el interés en seguir contando con ediciones de los mismos, pues de la mayoría existen varias que cubren el espectro temporal contenido entre el inicio del siglo XVII y el final del siglo XIX. El lector podrá encontrar, en la medida de lo posible, las clasificaciones con las que puede solicitar los materiales en los diferentes repositorios.

No forman parte de este recuento los ejemplares conservados en otras instituciones, tales como la Biblioteca Francisco Xavier Clavigero de la Universidad Iberoamericana, la Biblioteca del Instituto de Investigaciones José María Luis Mora o la Biblioteca Daniel Cosío Villegas de El Colegio de México, A.C., sin embargo, es posible consultar en ellos las obras de Liguori o Ligorio, en sus ediciones decimonónicas, las de los padres jesuitas Juan Eusebio Nieremberg y Jean Crasset, las de Antonio Arbiol, las de Roberto Bellarmino y las de Alonso de Andrade. El Fondo Manuel Arango y la Colección Eusebio Francisco Kino de la Biblioteca Francisco Xavier Clavigero son particularmente pródigos en obras debidas a los jesuitas. Cabe señalar que hay repositorios menores que cuentan con fuentes interesantes para este trabajo, entre ellas, la biblioteca del Museo Nacional de Arte, que posee un ejemplar del *Despertador christiano quadragesimal* de José de Barcia y Zambrana (edición de 1724, probablemente única en América Latina), perteneciente al Fondo Pérez Escamilla, adjudicado en años recientes al museo.²⁶

²⁶ No hicimos un recuento de las ediciones que se localizan en fondos como CONDUMEX, el acervo histórico de la Biblioteca Francisco Xavier Clavigero de la Universidad Iberoamericana, la Biblioteca Rogerio Casas Alatraste del Museo Franz Mayer o la Biblioteca Lerdo, pero estos repositorios también fueron ampliamente consultados y sabemos contienen algunas ediciones de los libros a los que aquí hacemos referencia. Tampoco se hizo un muestreo, dada la enorme cantidad de volúmenes (10,048), que resguarda la Biblioteca Eusebio F. Kino de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús. Su fondo antiguo cuenta con varias ediciones de preparaciones para la muerte escritas por insignes representantes de la orden, tales como Bellarmino, Nieremberg, Crasset y Pinamonti.

De los capítulos que contiene este trabajo

En el primero se hace una revisión historiográfica y una consideración de las implicaciones históricas de la Peste Negra en el ámbito europeo: este capítulo parte de la idea de que la peste impelió a las poblaciones afectadas a concebir preparaciones para la muerte, entre otras prácticas culturales, como una defensa emocional ante el desastre demográfico y para enseñar a los fieles a aparejarse aprovechando los momentos de salud.

Relacionadas con la danza macabra o *Dança general de la muerte*, las *artes moriendi* podrían deber mucho al embate de la peste bubónica, o al menos eso es lo que se piensa de inicio. Asimismo, la peste será el punto de partida para el surgimiento de una literatura médica específica que, si bien se aprestaba a explicar las causas de la enfermedad y a tratar de obtener remedios efectivos para combatirla, trae en sus páginas los resabios de tratados médicos más antiguos, así como las ideas de Hipócrates (*ca.* 460-370 a.C.) y Galeno (*ca.* 130-200 d.C.), elaboradas a partir de las glosas de los copistas medievales.

El segundo capítulo revisa la tradición de la literatura médica que constituye un saber elaborado a lo largo de los siglos y que permite entender la concepción del cuerpo humano, las ideas de salud y enfermedad que sin duda afectaron la escritura de preparaciones para la muerte y de otros textos encaminados a la advertencia de los pecadores. “El cuerpo y el alma, aun separados en la concepción espiritualista, seguían inevitable y entrañablemente unidos, incluso en las prácticas médicas”.²⁷ Una ojeada a la tradición del saber médico permitirá poner de relieve que, a pesar del conocimiento acumulado, los

²⁷ GONZALBO, *Vivir en Nueva España*, p. 93.

encargados de la salud del cuerpo estaban profundamente limitados y supeditados, como todo, a la voluntad divina.

En este itinerario se verá que la peste negra dejó su impronta en los tratados loimológicos²⁸ (es decir, especializados en distinguir las causas de la pestilencia y ayudar a su curación con remedios) que la vigencia de la teoría humoral no se agotó con el paso de los siglos, antes bien, gozó de una salud envidiable a juzgar por las referencias que a ella se hacen en textos médicos del siglo XVII y en algunas preparaciones para la muerte. El alcance de esta teoría llevará a perfilar la idea de la personalidad melancólica como típica de los que se dedican al estudio y a la reflexión en exceso; marcará la personalidad de los ascetas y de los penitentes. Es por esto que la melancolía es un aspecto insoslayable y presente en la mentalidad de la época trabajada, aun cuando no reviste un tema que se estudie aquí a profundidad.

Las *artes moriendi* son una ventana al mundo de la educación moral para la muerte, a las nociones de moderación y templanza en una época dilatada (cerca de cuatro siglos) y al universo de concepciones sobre la salud y la enfermedad del cuerpo y del alma. En ese orden de ideas, ya decíamos, se trata de libros que hacen confluír saberes prácticos relacionados con ámbitos como la teología moral, el derecho y la medicina. Esta confluencia de saberes se fue desarrollando y generó textos más complejos con el paso del tiempo hasta llegar a un género poco abordado por los historiadores pero muy frecuente en la Nueva España; en este trabajo hemos decidido llamarlo “despertadores espirituales”, analizados en el capítulo tercero y, con este apelativo, nos referimos a un grupo de obras que, ya sea que lleven el término o no en su título, se proponen “despertar” la conciencia del fiel cristiano; el alma dormida

²⁸ La raíz *loimós* refiere a aquello que es funesto, pernicioso o nefasto. No existe la definición del término loimológico en el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, pero se infiere que se trata de libros relacionados con la descripción de la peste y con los remedios para combatirla, como se verá en el apartado correspondiente.

en la culpa que, por ignorancia o pereza, no repara en que se camina hacia la condenación eterna.

Los despertadores exhortan al cristiano a frecuentar los sacramentos (sobre todo, la penitencia y la comunión) para refrendar el compromiso de todo fiel con su Creador y para que esta práctica limpie los pecados que el alma vaya acumulando con los pensamientos, acciones y omisiones cotidianas. Se trata de una literatura que es motivada por la urgencia: se advierte la vehemencia y la desesperación con que los autores se dirigen a sus posibles lectores o escuchas y con las que sacuden su espíritu para motivarlo a la reflexión y a la enmienda. Es por ello que se puede plantear un mismo camino, sinuoso, azaroso y largo, que comienza con la publicación de los primeros libros para el bien morir hacia la década de 1440 y que culmina en las preparaciones para la muerte y los despertadores de los siglos XVII y XVIII.

La recurrencia a la importancia de sacramentos como la penitencia, la comunión y la extremaunción es otro de los puntos que nos permiten anclar a los despertadores y a las artes de morir en una larga tradición: si bien se estima que tomar con frecuencia los sacramentos garantizará la salud del alma, encontramos en estas fuentes resonancias de disposiciones realizadas por teólogos de siglos anteriores, en las que se nota que las personas tenían reservas sobre algunos sacramentos como la extremaunción, por miedo a acelerar su muerte. De esto habla profusamente Ariel Guance y sus conclusiones sobre disposiciones sacramentales en la Edad Media temprana nos permiten establecer conexiones con las artes de morir que analizamos en este trabajo.

El cuarto capítulo se dedica enteramente a hacer una revisión concienzuda de la historiografía en torno a las artes de morir. Se aclaran nociones borrosas que las fuentes secundarias han ido fijando sin encontrar explicaciones satisfactorias o sin profundizar en las propias características de los

libros, a fin de determinar los linderos del género. Por ello era decisivo estudiar antes los despertadores espirituales, es decir, el *corpus* bibliográfico con el que, en virtud de sus avisos, con mayor facilidad se podría asociar el antiguo espíritu de las artes de morir desde el siglo XVI.

En el quinto capítulo se estudian en profundidad los tres pilares que permiten hablar de la continuidad de una tradición debido a que la médula de las artes de morir desarrolladas en el siglo XV permanece intacta hasta bien entrado el siglo XVIII: ésta es la parte sustancial de nuestra aportación.

Desde luego que las *artes moriendi* analizadas desde el siglo XV y hasta el XVIII no son idénticas ni en forma ni en fondo. Son casi cuatro siglos los que median entre los primeros libros y los últimos: pero sí existe el mismo impulso y la misma estructura fundante en todos ellos. Ostentan variaciones sensibles en el tono de la advertencia, reflexiones doctas que se van abriendo camino a lo largo de los siglos, sobre todo desde la publicación de la *Agonía en el tránsito de la muerte* de Alejo Venegas, en el año de 1537; después se elaboraron otros que apostaron por un lenguaje claro y directo y por la divulgación de un método de meditación que prácticamente cualquiera, hasta los indoctos, podían desarrollar cotidianamente para enfilarse su alma hacia el camino de la salvación. Muchos de estos libros fueron escritos por padres pertenecientes a la Compañía de Jesús y emplearon el método desarrollado por san Ignacio en los *Ejercicios Espirituales*, es decir, el de la *compositio loci* o composición de lugar, así como también la manera de presentar el núcleo de cada reflexión para después sacar un fruto de ello y hacer penitencia enfocada al trabajo de casos específicos en que el fiel cristiano puede pecar. Al menos esto notamos a partir del estudio de algunos libros como las *Breves meditaciones sobre los novísimos: repartidas para todos los días de mes. Con la Regla para vivir bien en todo tiempo*, cuya publicación en español más antigua, rastreada durante la elaboración de este trabajo, data de 1729-1730;

o bien, en el libro de Alonso de Andrade, denominado *Lección de bien morir y jornadas para la eternidad*, publicado en Madrid en 1662.

En el curso de esta investigación, surgió en varias ocasiones la hipótesis de que los padres de la Compañía se hubieran dedicado con más ahínco que otros a producir libros de ayuda a bien morir. Ya veremos al concluir que esta línea no resultó tan fácil de perseguir y comprobar, pues si se consulta el mencionado apéndice con la tabla de fuentes reunidas, se podrá comprobar que los jesuitas no monopolizaron el género, pero salta a la vista que estuvieron muy presentes en divulgar el conocimiento elaborado en los libros del bien morir. En el referido libro de Groethuysen, los sermones y obras ascéticas escritas por jesuitas como Pierre Nicole –autor de diversos tratados morales publicados a fines del XVII y durante las tres primeras décadas del XVIII y del *Crainte de la mort-*, serán puntos de anclaje para la reflexión en torno a la vehemencia y efectividad con que los padres de la Compañía de Jesús abordaron el tema de las postrimerías y el de la preparación para la muerte. Posiblemente no destaquen porque se hayan dedicado con más ahínco que otros a la redacción de estos manuales, sino por su elocuencia, por la sistematicidad de su método y por la cantidad de ediciones de sus libros.

Todo lo anterior es justamente lo que se yergue en hilo conductor por el camino de esta tradición y lo que permite reflexionar en cómo se configuran las opciones de destino, en cómo se articulan los miedos y en cómo se puede combatirlos. Este largo periplo abrirá la posibilidad de revisar conceptos como muerte, cuerpo, alma, salud y enfermedad en un periodo relativamente largo y que da pie a explorar continuidades y diferencias. Esta tesis no se propone abundar en las razones que motivaron los cambios sino reflexionar en por qué se dieron y cómo esta sucesión explica un importante capítulo en la historia de los libros y la lectura en México.

Estado de la cuestión

Dada la revolución que implicó el desarrollo de lo que historiográficamente se conoce como *nouvelle histoire*, los estudios en torno a la muerte adquirieron un auge inusitado. Anteriormente, la historia social y la historia económica habían abundado escasamente en fuentes que, a partir de la década de los setenta del siglo XX, se convirtieron en una verdadera cantera para todos los interesados en dar cuenta o representar las diversas maneras de morir en tiempos pasados. A diferencia de las perspectivas de la historia social, anterior a la década de los setenta y cultivada principalmente por los historiadores cercanos al circuito de la revista *Annales*, la *nouvelle histoire* dio prioridad a aspectos de la cultura que las visiones marxistas consideraban secundarios por pertenecer al ámbito de la superestructura. Una nueva vocación por desentrañar lo que llevaría a la reconstrucción e interpretación de las mentalidades, las aspiraciones, los miedos, las emociones, embargó a los historiadores y la muerte comenzó a figurar como algo más que un pretexto para sacar conclusiones que redundaban en lo meramente demográfico o económico.

Michel Vovelle fue uno de los pioneros de estos estudios. La publicación de *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle. Les attitudes devant la mort d'après les clauses de testaments* (Paris, Seuil, 1978),²⁹ un año después de la salida a la luz de la famosa obra de Philippe Ariès, *L'homme devant la mort* (Paris, Seuil, 1977), implicó la consideración de un *corpus* documental integrado principalmente por testamentos como cantera inicial para dar respuesta a una serie de preguntas que abundaban en la concepción de la muerte, la teleología, las formas de morir y los rituales sociales desplegados para confortar tanto a los

²⁹ Anteriormente, M. VOVELLE publicó *Vision de la mort et de l'au-delà en Provence du XVe au XIXe siècle d'après les autels des âmes du purgatoire*, Paris, A. Colin, 1970.

deudos como al alma del finado. Estas contribuciones se referían a cómo se pensaba la muerte en ciertos periodos históricos; las *artes moriendi* son referidas como una herramienta más.

En México no podemos decir que hayan florecido los estudios en torno a la muerte referidos al periodo novohispano, pero sí hemos de hablar de contribuciones generosas que, desde la publicación de *Una literatura para salvar el alma* en 2001, echaron mano de metodologías diversas y enriquecieron el *corpus* historiográfico. A continuación, recorreremos brevemente algunos títulos de publicación reciente. En el capítulo cuarto dedicaremos otro apartado específicamente dedicado a la revisión *in extenso* de publicaciones de artes de morir. Este apartado no se incluye en este estado de la cuestión puesto que es piedra clave en dicho apartado para entender el camino histórico trazado por estas publicaciones.

Concepción Lugo Olín (2001), por ejemplo, centra su atención en el género que conforman los libros devocionales sin particularizar en la línea de continuidad que existe entre los libros del bien morir, la literatura devocional y los despertadores espirituales. De hecho, su horizonte de estudio comprende sólo un siglo y medio (1600-1760). Es a partir de los lineamientos apuntados por Philippe Ariès y por la historiografía francesa de los *Annales* que Lugo organiza su estudio: la muerte domada, la muerte como desengaño y fracaso, la muerte propia o individualizada son algunos de los ejes conceptuales que determinan el análisis de las publicaciones; es decir, a partir de conceptos de muerte, el lector puede entablar una relación con los textos. Sin embargo, el análisis de las *artes moriendi* se desdibuja un poco en tanto se les asimila al resto de los títulos con los que compartieron estancia en los anaqueles de fieles y confesores: catecismos, manuales de sacramentos, manuales de confesión y obras que incitaban a recurrir a la penitencia, libros sobre vicios y virtudes, guías para testadores y relaciones de exequias tuvieron, en lo ulterior, una función muy

similar a la de las *artes moriendi*, a juicio de la autora, pues estas obras se encaminaban en última instancia a la promoción de la fe y a la traducción en prácticas de enmienda de la conducta y del pensamiento que condujeran al fiel a la meditación y reconocimiento de sus pecados, así como al arrepentimiento de corazón (contrición) por haberlos cometido.³⁰

Elsa Malvido por su parte, se consagró al estudio de la muerte en los niveles demográfico y sociocultural: su ámbito fueron las epidemias, las catástrofes poblacionales y el modo en que la muerte fue concebida en periodos azotados por los microorganismos. La representación cultural de la muerte en estos periodos fue ampliamente estudiada por Malvido en artículos como “Crónicas de la Buena Muerte a la Santa Muerte en México”.³¹

Verónica Zárate Toscano es autora de un acucioso estudio dedicado a las actitudes frente a la muerte desplegadas por un sector social perfectamente bien definido.³² La nobleza titulada le merece a Zárate Toscano toda la atención y construye la proyección sobre sus representaciones de la muerte a partir de los testamentos y las procesiones que se llevaron a cabo ante el deceso de algún patricio novohispano. Con ayuda de métodos cuantitativos, Zárate Toscano desarrolla un esquema por demás completo de las ceremonias y disposiciones de la nobleza titulada en un horizonte temporal comprendido entre 1750 y 1850. Su trasfondo historiográfico es justamente el mismo que orienta la búsqueda y organización de fuentes llevada a cabo por Lugo Olín: Philippe Ariès y Michelle Vovelle, entre otros, siguen vigentes no sólo en términos de ordenamiento básico y tratamiento de las fuentes, sino en el peso simbólico y estadístico

³⁰ Vid. LUGO OLÍN, *Una literatura para salvar el alma*, pp. 121 y ss.

³¹ *Arqueología mexicana*, ISSN 0188-8218, Vol. 13, N°. 76, 2005 (Ejemplar dedicado a: Mayas de Yucatán y Quintana Roo. Últimos descubrimientos), pp. 20-27.

³² *Los nobles ante la muerte en México. Actitudes, ceremonias y memoria (1750-1850)*, México, El Colegio de México, Instituto Mora, 2000.

concedido al testamento como vehículo privilegiado para conocer no sólo aspectos de representación cultural sino social y económica.

Alberto Soto Cortés es autor de *Reina y soberana. Una historia de la muerte en el México del siglo XVIII* (2010). Soto Cortés abunda en el poder simbólico de la muerte en el México borbónico y en el mundo occidental en términos generales. A partir de ámbitos sociales y de autoridad, el autor analiza el impacto de la muerte y las actitudes desplegadas para enfrentarla. Es de particular interés la noción de que la muerte es el concepto detonador de una serie de representaciones culturales que han llevado al desarrollo de instituciones y prácticas ya profundamente arraigadas hacia el siglo XVIII. Naturalmente, en esta perspectiva el miedo es el gran motor que favorece el cultivo de una pastoral que inclina al fiel cristiano y a los mediadores espirituales a la acción. Una contribución importante a la historiografía realizada por Soto Cortés es la concesión de un apartado completo de su libro a los diferentes modos de morir posibles en la sociedad novohispana del siglo XVIII.³³

Gisela von Wobeser ha desarrollado contribuciones fundamentales desde que condujera su interés a la relación entre los bienes temporales y la preocupación por la vida eterna. Desde *Vida eterna y preocupaciones terrenales* (1999) hasta *Cielo, infierno y purgatorio en el Virreinato de la Nueva España* (2011), esta investigadora ha señalado vetas para continuar el estudio de las postrimerías a partir de diversas fuentes.

Otros autores mexicanos han realizado diversas contribuciones en artículos y obras de otra índole: por ejemplo, referidas a las relaciones de exequias o relaciones de honras fúnebres, ya sea desde la historiografía, la

³³ Vid. SOTO CORTÉS, *Reina y soberana...*, pp. 125 y ss.

historia política, la historia cultural o bien, desde el ámbito de las letras.³⁴ Aunque este cuerpo de escritos es abundante, nunca lo será tanto como el que la historiografía española ha concentrado. Es por eso que no deja de ser un reto plantear alternativas para abordar tanto el fenómeno de la muerte en su carácter de motor de ideas y representaciones culturales y de detonador de una serie de pautas de comportamiento que conducen al cumplimiento de una teleología.

Este trabajo se elabora esencialmente sobre impresos que representan mentalidades, ideas difundidas a partir de la circulación de los libros y que constituyen una comunidad simbólica. Sin duda que otras fuentes, como los testamentos por ejemplo, aportan otro género de datos que enriquecen las explicaciones en lo que a las prácticas y actitudes ante la muerte se refieren. Pero nuestra intención es clara y por ello se centra la atención en los impresos que tratamos de tipificar como *artes moriendi* o, en una época posterior, como preparaciones para la muerte y los despertadores espirituales: los testamentos ya han sido profusamente trabajados, tanto en el ámbito europeo como en el mexicano; lo que se echa de menos es una investigación que se dedique exclusivamente a rastrear la estructura de las *artes moriendi* a lo largo de los casi cinco siglos en que estuvieron vigentes y por ello hemos elegido los dos géneros antes señalados.

En espera de que este trabajo contribuya a eliminar las ambigüedades existentes entre las *artes moriendi* y otros impresos destinados al ejercicio y

³⁴ No omito mencionar mis propias contribuciones en tesis de maestría, una dedicada al análisis de la ceremonia de exequias como fenómeno de arte de relación y la otra al estudio de la construcción de la figura de autoridad ausente a través de los libros de honras fúnebres reales. Vid. Sara Gabriela BAZ SÁNCHEZ. "Propuesta de análisis fenomenológico de los vestigios de la ceremonia de exequias en la Nueva España: aproximaciones a una teoría del arte virreinal, 1560-1853", México, tesis para obtener el grado de Maestra en Historia, Universidad Iberoamericana, 2003. Y "Construcción de la figura de autoridad del rey en los libros de honras fúnebres novohispanos, 1560-1789", México, tesis para obtener el grado de Maestra en Historiografía de México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, 2005.

fortalecimiento del espíritu (tales como despertadores, manuales e instrucciones), se exhorta a una lectura paciente e interesada en el registro de las semejanzas y continuidades más que de las particularidades. Lamentablemente, el estudio de la circulación de los libros resulta prácticamente imposible y sólo se puede especular a partir de lo encontrado en algunos inventarios, pero algo que resulta estimulante de este trabajo es que se elabora sobre la idea de la comunidad simbólica perfilada en la Monarquía Hispánica y existente gracias justamente a la disolución de fronteras geográficas tan determinantes como el Océano Atlántico: como ya lo decíamos, la presencia de la mayor parte de estos libros en fondos conventuales novohispanos rinde testimonio de su uso y consumo de este lado del mar.

Mantener la unidad de la Monarquía Hispánica, según la enfoca John Elliott, es tarea que involucra una enorme cantidad de esfuerzos conscientes con finalidad abiertamente dirigista (como ya lo hemos visto en la perspectiva de José Antonio Maravall), pero también comprende a una serie de prácticas y actitudes más orgánicas que se fueron estableciendo lentamente, que se moldearon al ceder al golpe de cincel de cada realidad social: desde esta perspectiva, podemos hablar de redes culturales que consolidan la unidad política y moral de un vasta extensión territorial y que producen las primeras comunidades globales. Estar de este lado del mar implica tejer un entramado simbólico más estrecho, a fin de reivindicar la prelación y la pertenencia.

Nuestra propuesta consiste en analizar ciertas actitudes frente a la muerte para advertir la importancia de la dimensión de la unidad en una serie de prácticas como la sacramental que, además, abre la posibilidad de considerar la confluencia de diversos saberes en un *corpus* bibliográfico que durante décadas se ha antojado inasible a los investigadores, cuando no francamente ausente o poco significativo en la historiografía americana. Las artes de morir, *artes moriendi* o preparaciones para la muerte, son libros que genéricamente se

conocen desde el siglo XV y se ven como resabios de cuño tardomedieval. El estudio del que aquí se rinde cuenta toma este *corpus* como el inicio de una tradición que se robusteció y que gozó de lectores que le dieron buena salud hasta bien entrado el siglo XIX. Así pues, genéricamente nos referimos a dos límites temporales más bien simbólicos: la década de los cuarenta del siglo XV, cuando se popularizaron las primeras *artes moriendi* en sus versiones manuscritas y xilográficas y el inicio del siglo XIX, asociado a los albores de una modernidad secularizada que ya no admitía o que veía con abierta puerilidad aquellas historias de tentaciones diabólicas que aquejaban al moribundo en su trance final. Lo que veremos aquí es que, pese al empuje de la modernidad, vastas capas de la población, a uno y otro lados del Atlántico, siguieron fieles a la tradición de convocar al ministro de almas al lecho de un moribundo, pues la muerte sin sacramentos concitaba el terror a la condenación. Podrá tratarse de una apuesta desacreditada por algunos, pero la mayoría se resistía a la idea de ser eternamente torturado en un infierno que cada vez se volvía más humano, más asequible. Las imágenes no nos permiten perder de vista que estos lugares postrimeros –el Purgatorio, el Infierno– no se quedaron en los siglos medievales o en la prédica de los oradores barrocos, como patrimonio de las “culturas de presencia” como las caracteriza Hans Ulrich Gumbrecht,³⁵ sino que se revitalizaron en los siglos XVIII y XIX aunque ya encontrarán detractores que esgrimían las armas de la racionalidad y de lo que Bernhard Groethuysen llamará “la formación de la conciencia burguesa”.

No obstante lo separados que se encuentran nuestros límites temporales, es evidente que una sola investigación no permite ocuparse del total de publicaciones, ni de todos los aspectos derivados de ellas –producción, circulación, consumo–; lo que hemos hecho ha sido tomar muestras representativas y anaizarlas. Es por ello que el itinerario es largo y azaroso, pero

³⁵ GUMBRECHT, *Producción de presencia. Lo que el significado no puede transmitir*.

que haremos el esfuerzo de ubicar con precisión las ediciones de las que echamos mano para tender una serie de registros en el camino que evitarán que nos perdamos.

En gran medida, este trabajo exhorta a los lectores a imaginar, a subsumirse en los fragmentos de las fuentes estudiadas para compenetrarse con la mentalidad de una época dilatada, a participar en un método de reconstrucción de experiencias posibles a partir de la estimulación de la mente gracias a las imágenes sugeridas por los preparadores para la muerte.

Es evidente que esta propuesta se inscribe en el tiempo largo o *longue durée*, categoría que Fernand Braudel propone a partir de una reflexión que hoy se antoja ya añeja y que viene a colación debido al giro que las ciencias sociales tomaron a mediados del siglo XX. Braudel, sin embargo, sigue siendo un punto de referencia indiscutible por esta acuñación, por este deslinde del acontecimiento tonante que ocupaba enteramente la atención de la historia tradicional y que es, esencialmente, una historia del tiempo corto: “La historia tradicional, atenta al tiempo breve, al individuo y al acontecimiento, desde hace largo tiempo nos ha habituado a su relato precipitado, dramático, de corto aliento”.³⁶ En nuestra propuesta es difícil aislar personajes, casos de muertes particulares o coyunturas específicas en virtud de que el interés mayor consiste en analizar continuidades, pervivencias, rasgos constantes que permiten pensar en genealogías de saberes que dotan de profundidad a una serie de publicaciones insertas en una tradición.

En el negocio de la salvación del alma, los libros que aquí se estudian jugaron un papel decisivo, convocaron tiernos afectos para pensar que la participación activa de las preces y sufragios de los vivos tendrían alguna influencia benéfica en la reducción de la condena de quienes purgan sus

³⁶ BRAUDEL, “La larga duración”, en *La historia y las ciencias sociales*, p. 64.

pecados en otro sitio: constituyeron un eje de comunicación entre diversos siglos, diversos mundos, que hasta la fecha pueden producir consuelo en los lectores desprejuiciados. Las *artes moriendi* son preceptivas, en ellas confluyen saberes de la Antigüedad y de la Edad Media con la ciencia, la moral y el derecho de los albores de la modernidad: son puentes para explicar incluso algunas prácticas vigentes en lo que se refiere a la agonía de un fiel católico. Inspiran confianza en la existencia de un programa de salvación. Siempre “por el feliz tránsito de aquel moribundo”, que es uno y que somos todos.³⁷ ✎

Ciudad de México, diciembre de 2014

³⁷ BOSCH DE CENTELLAS Y CARDONA, *Prácticas de visitar a los enfermos*, p. 60.

CAPÍTULO 1. LA PESTE NEGRA EN EUROPA

Una conexión visual

Comenzamos este estudio con el análisis de la Peste Negra, porque se trata de un tópico historiográfico que permite lanzar nuevamente algunas preguntas ya muy manidas: ¿son las *artes moriendi* un directo resultado de esta devastación? ¿Fue el embate de la peste bubónica en Europa la causa real y unívoca del surgimiento del género literario que es el centro de esta investigación? Diversos autores han achacado a la Peste Negra de 1348 el surgimiento de manifestaciones culturales que exponen la *Danse macabre*, *Dança macabra* o danza general de la muerte como un tema emergente y cada vez más frecuente hacia la segunda mitad del siglo XIV.³⁸ Se ha tendido a tomar a la ligera este aspecto y a establecer una relación inmediata que, ciertamente, no se aprecia descabellada: la danza de la muerte se manifiesta esencialmente en lo visual y exhorta, en términos generales, a familiarizarse con la idea de una muerte igualadora, que abate toda jerarquía; la identificación simplista consiste en asociar las imágenes de la Danza macabra con las *artes moriendi*, a pesar de que su contexto de aparición sí es el mismo, como veremos más adelante.

La danza de la muerte es un tópico que surgió en imágenes que se elaboraron como decoraciones tanto en camposantos como en grabados, su presencia se registra en Italia, en Francia, en España y en los territorios de Europa central desde el siglo XIV. Parece que Inglaterra incorporó este imaginario tiempo después y se hizo dominante en los siglos XV, XVI y XVII,

³⁸ Cf. MEISS, Millard, *Pintura en Florencia y Siena después de la Peste Negra...* y WESTHEIM, Paul *La calavera*.

cuando la peste asoló la isla, específicamente hacia el final del siglo XVI. La *Danza de la muerte* es conocida gracias a la enorme difusión que tuvo la colección de grabados debida a Hans Holbein en el siglo XVI: esta colección se inspira en otra impresa anteriormente, en París, a cargo de Guyot de Marchand para el editor Geoffroi de Marnef, hacia 1490.³⁹

La impresión de Marchand se constituyó en modelo visual para los siglos venideros, pero no debemos olvidar que ésta se inspiró a su vez en las figuras pintadas en el cementerio de los Inocentes en París: en 1424, los pobladores de la ciudad vieron aparecer, en una arcada exterior, un serie de escenas protagonizadas por esqueletos que convivían con personas de diferentes sexos y calidades (FIGURA 1). Esta vista se convirtió en una de las más dominantes de aquella ciudad: no sólo ofrecía las imágenes, sino también versos que han sido atribuidos a Jean Gerson (1363-1429)⁴⁰ canciller de la Universidad de París y que comenzaron por entonces a popularizarse en manuscritos de la época. Conviene que no olvidemos el nombre de Gerson, pues, capítulos más adelante, veremos que está relacionado historiográficamente con la tradición del *contemptus mundi* o desprecio por las cosas del mundo y también con la producción de un tratado sobre el arte de morir cuya versión preliminar presentara ante el Concilio de Constanza (1414-1418).⁴¹

³⁹ En la Biblioteca Nacional de México hay un facsímil realizado a partir de la copia que se conserva en la Colección Lessing J. Rosenwald de The Library of Congress.

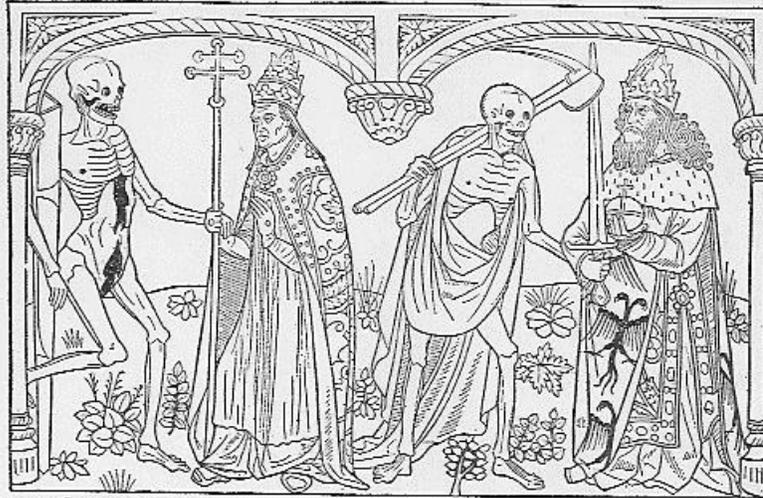
⁴⁰ Cf. MCGUIRE, *Jean Gerson and the Last Medieval Reformation*, 2005.

⁴¹ No ha sido fácil perseguir esta faceta del trabajo de Gerson, tan sólo a partir de menciones aisladas como la que se hace en Deathreference.com, citada más adelante y, en el estudio introductorio a la publicación del facsímil de los grabados de las galerías de la Universidad de Oxford y del British Museum, obras atribuidas al anónimo "Maestro E.S.". Véase CUST, Lionel, *The Master E.S. and the 'Ars Moriendi'. A Chapter in the History of Engraving during the XVth Century*. Oxford At The Clarendon Press, 1898. Recientemente encontré otra vaga referencia a la actuación de Gerson en el Concilio de Constanza en el artículo de Ana Luisa Haindl Ugarte, "*Ars bene moriendi: el arte de la buena muerte*", *Revista chilena de estudios medievales*, 2013.

Figura 1

Anónimo
Tercera página de *The Dance of Death*
Xilografía
París, 1490
Facsimil

Dado mori: mors certa quidē: nil certi? illa
hora sit incerta: Vel moia: Dado mori. Dado mori: quid amē quod finē spōdet amantē
Luius inanis amor non amo: Dado mori.



Mors dñz seruo: mors septa ligonib⁹ equat
Dissimiles simili conditione trahens

Mors

Nil dubium vos omnes viuentes
Quāp̄ tardet sic choreabitis
Solutus deus sat hominū mentes
Respicite quid tunc facietis
Summe papa vos ināp̄ietis
De dignior conducens minores
honoratus taliter eritis.
Maiores debentur honores

Papa

Heu quid hoc est an sit necessitas
q̄ sim p̄imus de choreantibus
Quid in terra suprema dignitas
Nomen dei prodest in talibus
Ecclesiis sum p̄ses omnibus
Velut petrus: et nunc obiciens
Michi mors est pulsis honoribus
Parum valet honor sic transiens.

Quid sublimē genus: qd̄ opes: qd̄ gl̄ia p̄stāt
Que michi tūc aderāt: hec michi nūc abeunt.

Mors

Et vos impar et mundi fortior
Princeps magnū tenens imperium
Vos oportet dicendo morior
Dimittere pomorum precium
Nunc soluetis iura viuentium
Non eritis statim velut heri
Quicquid dūco quod est mortalium
Omnes ade natos decet mori.

Imperator

Mors me grauat et tamen nescio
Loram quibus ius sit appellare
Arma modo dictus abiao
Mors lintheum me cogit portare
Super omnes solebam regnare
Et moriens ita deficio
Heu quid hoc est mundo imperare
Maiores non habent ex premio.

a iiii

Por ahora baste con mencionar que la pintura mural del cementerio parisino que surgió en 1424 es el modelo inmediato de los grabados de la *Danza de la muerte* de 1490 y de muchas más publicadas en los años inmediatos. No se conoce el nombre de quien grabó las imágenes, pero sí la procedencia iconográfica de las mismas. En 1485 Guyot Marchand emprendió la aventura de la primera edición de la *Danza de la muerte*; la segunda fue aparentemente la de 1490.

El espíritu de la *Danza* está presente en las 41 escenas macabras que llevó a la estampa Hans Holbein, al margen de su actividad como pintor, entre 1523 y 1526.⁴² La obra de Holbein también lleva los versos que completan el significado de cada imagen. No mucho tiempo después -1538-, en la ciudad de Lyon se publicó *Les simulachres et historiées faces de la Mort*,⁴³ una recopilación de escenas o cuadros muy similares a los que componen la *Danza*, con versos en latín que parecen ser los mismos que se encontraban en la pintura mural del Cementerio de los Inocentes.

De 1424 a 1538 no parece haber un trecho muy largo. Al menos, no lo es en la dimensión braudeliana de la larga duración en la que se inscribe este estudio. Sin embargo, son más de cien años de circulación de imágenes y textos que conformaron una mentalidad sobre la muerte como concepto y sobre la Muerte como personaje. De aquí, dicen algunos autores, surge la intención de las *artes moriendi* y entonces se puede establecer la conexión a la que hacíamos referencia líneas arriba: la Peste Negra causa estragos en Europa occidental desde 1348 hasta 1351, o al menos ése es el prejuicio historiográfico: la epidemia

⁴² HOLBEIN, Hans, *La danza de la muerte*, prefacio y traducción de José M. Tola, México, Premiá editora S.A., La Nave de los Locos, 1977, p. 9.

⁴³ MCCLURE, George, "The Artes and the Ars Moriendi in Late Renaissance Venice: The Professions in Fabio Glisenti's *Discorsi Morali Contra il Dispiacer del Morire, detto Athanatophilia* (1596)" en *Renaissance Quarterly*, vol. 51, no. 1, primavera de 1998, p. 97.

motiva la aparición de escenas como las pintadas en el Cementerio de los Inocentes de París y éstas se convierten en fuente iconográfica de diversas imágenes difundidas gracias al invento de Gutenberg, es decir, en los albores de la imprenta y en años posteriores. Estas escenas, relacionadas con la Muerte, serán, a juicio de algunos autores, las que inspiren las reflexiones que constituyen el corazón de las *artes moriendi*.

Capítulos más adelante analizaremos detalladamente la opinión de Ildelfonso Adeva Martín, autor español especializado en las *artes moriendi* ibéricas, quien difiere del resto y plantea que no hay relación alguna entre el impulso de la *Dança de la muerte* y las *artes moriendi*. Sin embargo y, a pesar de todas las razones esgrimidas para separar el origen del *ars moriendi* del de la *Dança de la muerte* o danza macabra, queda claro por qué debemos ocuparnos de la Peste Negra como tópico historiográfico y por qué deberemos problematizar, en capítulos subsecuentes, esta sencilla –y aparentemente errónea– conexión entre la *Dança* y el *ars moriendi*.

Por lo pronto, este capítulo se propone revisar de qué manera la Peste Negra afectó a una vasta porción del territorio europeo y cómo su embate en los reinos peninsulares dio pábulo al desarrollo de actitudes que influyeron en la lectura de las *artes moriendi*. Esa influencia pudo haber constituido, dado forma y expresión a un saber o un grupo de saberes que se mantuvo, con sus variantes, en las publicaciones que, con la finalidad de preparar el alma para el trance final, se distribuyeron en el Nuevo Mundo.

Como lo expresa Emilio Mitre Fernández, “la enfermedad tiene en el Medievo un valor instrumental y moral de primer orden”.⁴⁴ Sus implicaciones

⁴⁴ MITRE FERNÁNDEZ, “Muerte y modelos de muerte en la Edad Media clásica” en *Edad Media. Revista de historia* (6), 2003-2004, p. 17. MITRE dirá más adelante que “Las metáforas en torno a la enfermedad tienen su equivalente en otras que acaban rodeando el discurso sobre la muerte. En el léxico utilizado se conjugarán elementos bíblicos, patrísticos y de la Antigüedad clásica (ideas

morales no cesaron en los siglos siguientes por lo que, rastrear el sentido que se da a la enfermedad en el Virreinato de la Nueva España es otro factor que se busca anclar en esta indagación en torno a las secuelas culturales de la Peste Negra. Mitre da cuenta de la continuidad y pluralidad de saberes que se ponen en juego en toda la literatura escrita con motivo de la enfermedad: ya sea para describirla, ya para sanarla, la dimensión que abre su estudio permite incorporar elementos de análisis para elucidar los conceptos de cuerpo y alma, dos polos en constante tensión en la cosmovisión cristiana.

El itinerario de la *Pasteurella pestis*

En 1894, el científico suizo Alexander Yersin y el japonés Shinasaburo Kilasato, trabajaban separadamente; ambos, en sus respectivos laboratorios, lograron aislar la bacteria causante de la peste. La posteridad conoció al bacilo productor de la enfermedad como *Yersinia pestis* en honor a su descubridor suizo.⁴⁵ El camino que la ciencia ha desbrozado comenzó hacia la última década del siglo XIX; hasta antes de ella, los pasos que se habían dado para reconocer una etiología y formas de desarrollo de la enfermedad que dejara una evidente impronta en la historia europea no habían sido considerables: antes bien, se repetía constantemente que la peste era un mal que se contagiaba de persona a persona y no se distinguía claramente el triángulo conformado por la rata negra, la más común portadora de pulgas infectadas por el bacilo conocido como *Pasteurella pestis* (o *Yersinia pestis*) y la pulga misma, conocida como *Xenopsylla cheopis*. Este triángulo, así como la distinción de tres variantes de la enfermedad,

estoicas, neoplatónicas, etc.) Estamos ante una filosofía que fragua en los tiempos del «clasicismo medieval» -siglos XII y XIII fundamentalmente-, se plasma en las grandes *sumas* y, con distintas alternativas, se transmite más allá de los estrictos límites de la Edad Media. MITRE, "Muerte y modelos de muerte en la Edad Media clásica", p. 18.

⁴⁵ MARKS, *The Medieval Plague...*, p. 11.

con sus respectivas manifestaciones, aparecieron en la literatura científica e histórica hace relativamente poco.

Según Geoffrey Marks debemos a China y a la epidemia registrada en la provincia de Yunnan en 1892 la aceleración de las investigaciones que permitieron llegar a conclusiones basadas en algo más que los prejuicios acuñados y reforzados durante siglos.⁴⁶

Geoffrey Marks afirma que la relación entre las ratas y la diseminación de la plaga se tiene bien identificada desde tiempos muy antiguos: “Arabic physician, ibn-Sima, reported that it is a sign of plague when mice and animals living under the earth flee to the surface and act as if they were drunk”.⁴⁷ Este testimonio data del siglo XI de nuestra era. Lamentablemente, Marks apunta que la referencia a plagas o pestes, recurrente en diversos pasajes de la Biblia, siempre es genérica y atribuye las causas de enfermedad a la ira de Dios por el mal comportamiento humano. Muy pronto también se estableció la relación entre el “aire corrupto” y la enfermedad, sin embargo, las relaciones que se

⁴⁶ El texto de HECKER, traducido al inglés por BABINGTON y publicado en Londres en 1833 menciona que no hay, salvo excepciones, diferencia entre los síntomas experimentados por las víctimas de la peste medieval y los que acusaban en Oriente los enfermos de peste de su tiempo: “The descriptions which have been communicated contain, with a few unimportant exceptions, all the symptoms of the oriental plague which have been observed in more modern times”; sin embargo, nota también que la enfermedad no siempre se presenta de la misma manera. Ver HECKER, p. 20. Al respecto conviene confrontar esta información con la que proporciona una de las autoridades en materia de la peste, Samuel K. COHN Jr. En un texto publicado en 2002, COHN plantea que la Peste Negra o Muerte Negra, así acuñada en la historiografía, no es la misma enfermedad que la causada por el triángulo pulga-rata-hombre, es decir, la peste bubónica que afectó a Hong Kong en 1894. “The two diseases were radically different in their signs, symptoms, and epidemiologies”. Ésta es la base de su argumento; se funda en que el ser humano moderno no tiene inmunidad natural a la peste bubónica, mientras que la población de la Europa Occidental se adaptó rápidamente al organismo patógeno causante de la Muerte Negra que asoló en la Edad Media. Cf. Samuel K. COHN, Jr., “The Black Death: End of a Paradigm”, *The American Historical Review*, (3), vol. 107, junio de 2002, p. 703.

⁴⁷ MARKS, *The Medieval Plague...*, p. 11.

notaban encontraban la misma etiología: la peste es uno de los flagelos de los que se vale Dios para aniquilar a la humanidad que rompe el pacto.⁴⁸

El advenimiento de las plagas, entre ellas la de peste, ha sido también comúnmente asociado a acontecimientos tales como el paso de cometas, cierta alineación de cuerpos celestes interpretada generalmente en términos astrológicos, terremotos, sequías o, por el contrario, inundaciones. Marks establece una relación entre estos acontecimientos y la historia de las plagas y la hace ver hasta cierto punto obvia: las sequías, terremotos e inundaciones causan graves daños a las cosechas, al ganado y a los asentamientos humanos; las condiciones de higiene se vuelven más y más precarias, con lo que la población se torna vulnerable a cualquier ataque de agentes virales o bacterianos.⁴⁹

Las guerras y sitios o cercos constituyen otras circunstancias que favorecen el desarrollo de una epidemia de peste, pues conducen a hambrunas y a una pérdida considerable de la observancia de la higiene en poblaciones a las que no les queda más que caer enfermas hasta rendirse al adversario o morir. Por eso es frecuente, opina Marks, que en relatos de cercos en la Antigüedad, tales como el que se debe a Tucídides (relatado en la *Historia de la guerra del Peloponeso*), se hable de plagas que, en realidad, corresponden a una suma de enfermedades producidas por la desnutrición, por la falta de pozos limpios de

⁴⁸ MARKS, *The Medieval Plague...*, pp. 13 a 17. En estas páginas se refiere a episodios veterotestamentarios en los que la plaga como castigo divino fustiga a la humanidad. Se trata de interpretaciones del autor a referencias en ocasiones bastante ambiguas, como es el caso de la plaga que se describe en el primer libro de Samuel.

⁴⁹ Es interesante aunque no del todo fiable el ejercicio de interpretación que propone MARKS sobre las plagas descritas en el Éxodo. Me parece rescatable en términos hermenéuticos la explicación que este autor da de la manera en que se concatenan las plagas que invaden a Egipto en tiempos de la cautividad del pueblo de Israel y su reflexión en torno a cómo se pone en palabras escritas una serie de relatos ancestrales que, además de cruzar generaciones y convertirse en tradición, deben encontrar una ilación con la doble finalidad de ordenarse en una narración coherente y de reforzar una teleología. Ver MARKS, *The Medieval Plague...*, pp. 25 a 28.

agua potable y por la convivencia cercana con cadáveres que permanecieron insepultos.⁵⁰

La sociedad medieval que sufrió los efectos de la Peste Negra, sobre todo en los siglos XIV y XV, atribuyó esta plaga a la corrupción del aire, al eventual envenenamiento de los pozos y, en última instancia, a la ira de Dios que caía como un castigo sobre la población humana. La historiografía dice que Europa no se libró de la peste sino hasta 1720-1730 y no hay razones para suponer que se abordaran tanto las causas como la etiología de la enfermedad de un modo distinto desde el siglo XIV.

En el marco de este trabajo, de aquí se desprende una consideración fundamental, pues la propuesta de varios autores es que se debe justamente a los embates de la peste medieval y a la cultura que se desarrolló ante ella un cúmulo de actitudes frente a la muerte así como de prácticas que tienen continuidad, con sus variantes y matices, hasta los siglos XVI, XVII y XVIII. Inclusive, se plantea que la herida abierta por la epidemia de peste fue de tan profundo calado, que la cicatriz toca también a los reinos pertenecientes a la Monarquía Hispánica en el continente americano.⁵¹ Al respecto y como una pauta que permite seguir adelante en esta pesquisa, Marks plantea que una epidemia de peste bubónica originada en China hacia 1337 se expandió hacia

⁵⁰ MARKS, *The Medieval Plague...*, p. 16. No es parte de este trabajo abundar en la creencia ancestral de que la peste medieval fue causada por el envenenamiento de los pozos de agua por parte de los judíos, sin embargo, se hace mención de este factor para que el lector lo tenga en consideración al momento de reconstruir el proceso de aprehensión historiográfica de la enfermedad y sus secuelas culturales.

⁵¹ América MOLINA DEL VILLAR ha estudiado la influencia de los tratados de la peste europeos en el ámbito novohispano de siglo XVIII, sobre todo buscando correspondencias en escritos locales que se refieren a las epidemias de *matlazahuatl* que aquejaron a la población en la tercera década del siglo XVIII. Vide MOLINA DEL VILLAR, "Las prácticas sanitarias y médicas en la ciudad de México, 1736-1739. La influencia de los tratados de la peste europeos" en *Estudios del hombre*.

Rusia en 1338 y entró a Chipre en 1348.⁵² Esta diseminación continuó por todo el Occidente europeo hasta 1351 y comenzó lentamente a menguar, mas no a desaparecer.

Marks apunta una tesis interesante: que el comportamiento de la peste implica siempre periodos de recesión seguidos de nuevos embates, cada vez más espaciados, hasta que finalmente se extingue. Otro dato importante que Marks propone es que esta plaga de peste bubónica, originada en el lejano Oriente, es la raíz de las oleadas que atacaron Europa durante los tres o cuatro siglos siguientes y que el último gran golpe lo sufrió Inglaterra en 1665. Al año siguiente, se registró un gran incendio en la ciudad de Londres, que lo mismo acabó con las personas que con las ratas infestadas de pulgas portadoras de la *Pasteurella pestis* o *Yersinia pestis*. Es por ello que, al inicio de este capítulo, se hacía referencia a la proliferación del imaginario de la danza macabra en Inglaterra como una apropiación más tardía respecto del resto de Europa.

Todo lo anterior apunta que hay elementos para afirmar que el desarrollo de actitudes, pensamientos y prácticas occidentales respecto de la enfermedad y de la muerte en general se vio marcado por la peste y que estas actitudes, pensamientos y prácticas pudieron haberse constituido en afianzados saberes médicos, jurídicos y teológicos que incidieran en la producción de escritos que

⁵² Es de notar que MARKS trae una idea ya planteada en el texto de HECKER (1832) traducido por BABINGTON en 1833: HECKER afirma que la peste fue una afección más del organismo que es el planeta Tierra: "The series of these great events -refiriéndose a temblores y a fenómenos atmosféricos, por ejemplo- began in the year 1333, fifteen years before the plague broke out in Europe: they first appeared in China. Here a parching drought, accompanied by famine, commenced in the tract of country watered by the rivers Kiang and Hoai. This was followed by such violent torrents of rain, in and about Kingsai (...) Finally, the mountain Tsincheou fell in, and vast clefts were formed in the earth..." La lista de calamidades se sucede prácticamente en la misma forma en que lo narra MARKS quien seguramente tuvo a la vista el texto de Hecker y cita la misma edición londinense de 1833 en su bibliografía. Vid. HECKER, *The Black Death in the Fourteenth Century*, pp. 28 y ss.

regularan en el orden físico y moral a la población, frente a la amenaza de la temida muerte súbita a causa de una enfermedad infecciosa como la peste.⁵³

Pero, ¿cómo se consolidó la historiografía de la peste en tiempos recientes? A finales de los años 90 y durante toda la década de 2000 el tema ha florecido y se encuentra un interés renovado que cultivan tanto los historiadores culturales como los historiadores de la medicina y los demógrafos. Si bien, conviene no obviar la presencia de un sólido *corpus* previo, compuesto por libros y artículos publicados casi 50 años antes, pues constituyen los primeros esfuerzos por reflexionar en los efectos que la Peste Negra causó en la población europea y abren, asimismo, la posibilidad de establecer líneas claras de investigación sobre las que han abundado muchos historiadores contemporáneos.

José Luis Betrán Moya se ocupa de la historiografía sobre la peste y hace referencia a la amplia trayectoria de una tradición médica que, hasta bien entrado el siglo XVIII, tendía a identificar a la peste y a cualquiera otra epidemia como un flagelo divino que acometía al hombre a causa de su mal moral. No sólo eso; las epidemias en los siglos previos a la Ilustración se entendieron como

⁵³ Es de notar que MARKS refiere acontecimientos previos al primer brote de peste en Asia durante el siglo XIV: terremotos, invasiones de langostas, sequías e inundaciones se registraron en China desde 1333. MARKS, *op. cit.*, pp. 28 a 32. Es conveniente señalar también que la producción del discurso médico durante cinco o seis siglos siempre tuvo como referencia los consejos e hipótesis apuntados por Hipócrates y sus seguidores, y por Galeno en una época posterior. Estos saberes médicos se transmitieron mediante la copia y glosa de sus escritos: es interesante, por ejemplo, que MARKS señale que una práctica aconsejada por Hipócrates para fumigar el aire y contrarrestar los efectos de los miasmas pestíferos fuera el encendido de grandes hogueras. “Even eight hundred years later, Guy de Chauliac, physician to Pope Clement VI and one of the outstanding physicians of his day, ordered the burning of great fires to combat the second pandemic, the Medieval Plague.” MARKS, *The Medieval Plague...*, p. 19.

“procesos hasta cierto punto naturales, hasta cierto punto divinos que se repetían periódicamente en el devenir de las sociedades preindustriales”.⁵⁴

En 1832, el alemán Justus Friedrich Karl Hecker escribió un libro titulado *La peste negra en el siglo XIV*, traducido al inglés y publicado en Londres en 1833. Tal vez éste fue el primer intento típicamente moderno por explicar las causas de la enfermedad. Hecker fue profesor de la Universidad de Berlín y miembro de diversas sociedades de divulgación del conocimiento científico. Este autor -y su prologuista y traductor inglés- aducen como una importante razón para publicar y traducir la obra la escasa atención que ha recibido uno de los acontecimientos más devastadores para la población europea.

B.G. Babington, traductor del tratado de Hecker, plantea en el prospecto de la obra que, lo que lo animó a esta empresa, fue “un deseo de, [estudiar] las causas que han producido y propagado pestilencias generales, y de los efectos morales que han seguido, [pues] deben aplicarse las visiones más amplias”.⁵⁵ Asimismo, tanto Babington como Hecker defienden la idea de que la peste fue, a la par que una profunda herida para Europa occidental, una oportunidad para el desarrollo de la ciencia médica.

Es interesante notar que, para Hecker, las causas de la gran epidemia estaban estrechamente conectadas con fenómenos naturales, astrológicos y morales. La Tierra es vista como un gran organismo cuyas afecciones en una región tienen repercusiones en otra: “Mighty revolutions in the organism of the earth, of which we have credible information, had preceded it [the plague].

⁵⁴ BETRÁN MOYA, “La peste como problema historiográfico” en *Manuscripts* (12), Gener, 1994, p. 283.

⁵⁵ “My chief motive, however, for translating this small work at this particular period, has been a desire that, in the study of the causes which have been produced and propagated general pestilences, and of the moral effects by which they have been followed, the most enlarged views should be taken”. BABINGTON (trad.) en HECKER, Justus Friedrich Karl, *The Black Death in the Fourteenth Century*, London, A. Schloss, Foreign Bookseller, 109 Strand, 1833, p. ii.

From China to the Atlantic, the foundations of the earth were shaken, - throughout Asia and Europe the atmosphere was in commotion, and endangered by its baneful influence, both vegetable and animal life".⁵⁶

Geoffrey Marks comenta que todavía en 1891, Charles Creighton escribió un libro sobre la historia de las epidemias en Gran Bretaña en el que afirmaba que la peste era esparcida por los vapores fétidos que emanaban de los cadáveres en estado de putrefacción.⁵⁷ Cabe señalar que, como veremos en las siguientes páginas, la peste se asoció con un mal esparcido por el aire y con su corrupción; de ahí que, en la Edad Media, los médicos de la peste se vistiesen con un atuendo especial para visitar a los enfermos: el atuendo contemplaba una máscara en forma de pico de ave, para que en el interior del mismo, se agolparan hierbas olorosas que ahuyentaran de la nariz del médico el hedor que causaba la muerte y se purificara el aire que respiraba. Guy de Chauliac, médico y sobreviviente a los embates de la Peste Negra del siglo XIV, recomendaba encender hogueras para purificar la atmósfera con el humo resultante. No olvidemos que fue un incendio el que acabó con la pestilencia de la ciudad de Londres en 1665: el factor no es gratuito, el incendio consumió las pulgas, mamíferos y ropas infectadas con la *Pasteurella*.

Decíamos que en el siglo XX, los estudios de los científicos en torno al agente portador de la pulga infectada con la bacteria conocida como *Pasteurella pestis* identificaron a la rata negra (*Mus rattus*) como la principal culpable de la diseminación de la plaga.

⁵⁶ HECKER, *The Black Death in the Fourteenth Century*, p. 28. Esta noción de organicidad se revela también en obras de las cuales es ejemplo el *Repertorio de los tiempos e historia natural desta Nueva España* de Enrico MARTÍNEZ, publicada en México en 1604. MARTÍNEZ también es autor del *Lunario y regimiento de salud*, del mismo año, que da testimonio de la relación entre astrología y bienestar corporal. Las obras de MARTÍNEZ, además, dan fe de la importancia de la teoría de los cuatro humores o teoría humoral, traída del *corpus hippocraticum*, y que será analizada en capítulos posteriores.

⁵⁷ MARKS, *The Medieval Plague...*, p. 11.

Etiología de la plaga

Geoffrey Marks dijo en 1971 que, pese a que enfermedades como la malaria y el tifo mermaron a las civilizaciones desde la Antigüedad, ninguna como la peste dejó efectos tan devastadores ni una impresión tan profunda en los registros de la historia.⁵⁸ El alcance y morbilidad de la peste dejaron a los médicos

⁵⁸ Geoffrey MARKS establece una distinción entre los vocablos “plaga” y “peste”: “Originally, the word *plague* described any widespread disease that causes a considerable number of deaths. However, the Word has acquired a more limited medical meaning. When a doctor, a medical researcher, or a scientist speaks of plague he is referring to a particular infectious fever caused by a bacillus called *Pasteurella pestis*”. *The Medieval Plague. The Black Death of the Middle Ages*, p. 6. En la edición de 1737 del *Diccionario de Autoridades*, “plaga” refiere a “Lo mismo que llaga, que es como oy se dice [...] Se llama también a la calamidad grande que ordinariamente envía Dios à las Provincias, Reynos o Lugares en castigo y pena de sus culpas: como la langosta, peste, hambre y otras semejantes [...] Se llama assimismo el daño grave, o corporal enfermedad, que sobreviene a alguna persona [...] En sentido moral se toma por cualquier infortunio, trabajo, pesar o contratiempo [...] Por semejanza, se toma por la copia ò abundancia de alguna cosa nociva y perjudicial...” *Aut. Sub voce*. En la misma edición de *Autoridades*, “peste” se define como la “Enfermedad contagiosa, ordinariamente mortal, y que causa muchos estragos en las vidas de los hombres y de los brutos. Ocasionase por lo común en la infección del aire, y suelen ser la señal de ella unos bultos que llaman bubones ú landres [...] Se llama también a cualquier cosa mala ú de mala calidad en su línea, ó que puede ocasionar daño grave [...] Por extensión se llama qualquiera enfermedad, aunque no sea contagiosa, que causa grande mortandad [...] En sentido moral se toma por la corrupción de las costumbres, y desórdenes de los vicios, por la ruina escandalosa que ocasiona [...] Se toma también traslaticamente por la mucha abundancia de las cosas, en qualquier línea.” *Aut. Sub voce*. De este modo vemos que algunas de las acepciones de ambos términos son muy cercanas y que desde el siglo XVIII se pudo haber empleado en el castellano ambos vocablos indistintamente. La historiografía que refiere a los embates de peste en la Edad Media, en concreto los que afectaron a los reinos de la Península Ibérica, da cuenta del empleo de voces como “gran mortandad”, “landres de los sobacos y de las ingles” (*Vid.* AMASUNO, “Cronología de la peste en la Corona de Castilla, pp. 37 y 40), “pestilencia de mortandad” (*Vid.* AMASUNO, “Cronología de la peste...”, p. 38) o simplemente “pestilencia”. Geoffrey MARKS apunta que el apelativo Peste Negra no fue plenamente adoptado hasta el siglo XVIII. Antes, la peste se conoció como “la Gran Pestilencia”, “la Muerte”, “la Fiebre Italiana”, “la Pestilencia Italiana”, “la Muerte Florentina” y la “Gran Mortandad”, apelativo al que ya se ha hecho referencia. En España fue conocida como la “Fiebre de Marruecos” y como la “Fiebre de las Montañas” en aquel sitio. MARKS no señala las fuentes en las que abunda para hacer esta afirmación. Este autor supone, con otros, que el apelativo Peste Negra pudo deberse también a las características del humor atrabiliario o bilis negra, que tal vez ocasionaba el color de las petequias o manchas que se presentaban en algunos enfermos o que

impotentes y favorecieron la especulación en torno a las posibles causas y razones de su contagio.⁵⁹ Marks sitúa a finales del siglo XIX, hacia 1896, el momento en que los científicos y médicos comenzaron a acercarse en sus interpretaciones al objeto de origen y agentes de transmisión de la peste.

La peste es una enfermedad que afecta principalmente a los roedores salvajes, sin embargo, aquéllos que están comúnmente en contacto con comunidades humanas domésticas, como la rata negra, la rata café o las ardillas que, por lo general se ven en un parque, no albergan la bacteria que causa la enfermedad. El hombre tampoco es un huésped habitual; sólo en momentos de crisis poblacional en el caso de comunidades de roedores salvajes, las pulgas infectadas, a su vez con la bacteria, buscan nuevos huéspedes en virtud de que ya han diezclado a todos los individuos posibles. Si se altera el equilibrio poblacional de una comunidad de roedores salvajes, las pulgas viajarán hasta encontrar otro huésped, afectando a las ratas domésticas y, en esta proximidad, atacarán también al hombre.⁶⁰

La peste negra, al menos la gran epidemia que afectó a casi todo el continente europeo en el siglo XIV, se ha asociado con la peste bubónica, es decir, con aquélla variante de la enfermedad caracterizada por la aparición de bubas, bubones o “landres” en las ingles, en las axilas y en los ganglios del cuello. Sin embargo, parece que esta variante, aunque molesta, no estaba relacionada con las altas tasas de mortalidad, sino su viraje a la variante neumónica, es decir, la que afecta los pulmones, causa esputo sanguinolento y fiebres altas.

causaban los bubones. *Atra* significaba plaga o muerte y, por extensión, terrible. *The Medieval Plague...*, pp. 21 y 22. Ver también Saturnino RUIZ DE LOIZAGA, *La peste en los reinos peninsulares*.

⁵⁹ Geoffrey MARKS, *The Medieval Plague. The Black Death of the Middle Ages*, pp. 6 y ss.

⁶⁰ MARKS, *The Medieval Plague. The Black Death of the Middle Ages*, pp. 6 y ss.

Otra versión de la enfermedad, la septicémica, se define por la infiltración de la bacteria en el torrente sanguíneo, con lo que su diseminación es veloz e induce la muerte del huésped en pocos días.

Marks apunta en su estudio de 1971 que, en el orden habitual de las cosas, la transmisión de la bacteria que causa la peste bubónica implica la presencia de un portador habitual que, recordemos, es la pulga llamada *Xenopsylla cheopis*.⁶¹ Estas pulgas se alimentan de sangre, sin embargo, cuando se halla afectada por la presencia del bacilo de la peste, el estómago de la pulga se bloquea y debe vaciar sus contenidos para albergar más sangre y seguir alimentándose. Esta evacuación ocurre cuando la pulga muerde a otro animal, por lo que, si está infectada, le inocular el bacilo y difunde la enfermedad. Las pulgas de la peste viajan en el pelaje de las ratas que las albergan y sólo mediante ellas son capaces de diseminarse en territorios amplios. Esto, aunado a que pudieron seguramente viajar en cargas de lana o granos que se desplazaban en barcos y también por vía terrestre, hace que el lector se forme una idea de la vasta distancia que puede alcanzar la infección, máxime con las precarias condiciones de higiene de aquella época.

En los casos de peste bubónica, el bacilo se transporta directamente a los nódulos linfáticos que se encuentran en las ingles (por ello, la enfermedad recibió el nombre de peste inguinal o *inguinalis plaga*, como se la conoció en el siglo VI) y en las axilas o sobacos, como se les llama en la documentación castellana de la Edad Media tardía. En ocasiones, el paciente moría todavía en la fase de los bubones, pero la evolución lógica de la enfermedad era transformarse en su variante septicémica. La infección de la sangre también admite pensar que no sólo se hubiera adquirido la enfermedad por la picadura de la pulga que es afectada por el bacilo, sino que éste hubiera entrado en el

⁶¹ MARKS, *The Medieval Plague. The Black Death of the Middle Ages*, pp. 6 y ss.

torrente sanguíneo por heridas en la piel (mordeduras o manipulación de agentes infectados) o por las mucosas, sobre todo, las de los párpados y las que rodean a las amígdalas.⁶²

Ya se decía que la peste bubónica puede derivar en peste septicémica y en peste neumónica. Sin embargo, ésta última es la variante en la que el contagio se da por vía aérea, de un paciente humano a otro. En cada acceso de tos, acompañado de esputo sanguinolento, se esparcen miles de bacilos a la atmósfera y los humanos que están en proximidad se ven rápidamente infectados por respirar ese aire corrupto. De ahí que no fuera tan errada la suposición antigua de que la peste era causada por la putrefacción del aire y que se emplearan hierbas aromáticas para sanarlo. El otro prejuicio respecto de la adquisición de la enfermedad en la Edad Media era que la plaga se pasaba de humano a humano, sin reparar en la presencia de la pulga mediadora. Al parecer, los relatos consignados en fuentes como crónicas y testamentos dan cuenta de la presencia de las tres formas de peste (bubónica, septicémica y neumónica) en el siglo XIV.

La muerte venía en cuestión de dos o tres días si se padecía peste neumónica y en cinco o siete, si se estaba infectado de peste bubónica. Sin embargo, las fuentes estudiadas por los historiadores en el caso de la Península Ibérica refieren embates poco mortíferos o brotes esporádicos de los que algunos contagiados salieron adelante.⁶³

Una manifestación de la enfermedad que es referida tanto en relatos (*El Decamerón* de Boccaccio) como en pinturas del siglo XIV es la aparición de puntos o marcas negras sobre la piel. Algunos autores refieren que este síntoma se presentaba al mismo tiempo que los bubones. Esas marcas o petequias, que

⁶² MARKS, *The Medieval Plague. The Black Death of the Middle Ages*, p. 9.

⁶³ Vid. AMASUNO, "Cronología de la peste en la Corona de Castilla", pp. 34 y 37.

no caracterizan sólo a la peste bubónica, han dado pábulo a que los historiadores se vean confundidos en el caso de otras epidemias (de tifo exantemático, por ejemplo) y se haya concluido que ciertas regiones se vieron asoladas por la temida peste.⁶⁴

La plaga que vino de Oriente

Las fuentes hablan de un periodo crítico comprendido entre 1346 y 1450-60 aproximadamente.⁶⁵ En este lapso, enmarcado por la fecha del sitio de Caffa y por los últimos brotes violentos de la enfermedad, la historiografía habla de que la población europea cayó hasta en un 60%.⁶⁶ La historiografía de la peste, como ya se ha visto, es robusta y añosa y, algunos de los prejuicios que se han conformado a lo largo del tiempo redundan en la altísima tasa de mortandad; otros se refieren a que los peores embates de la enfermedad están relacionados con los climas cálidos y, por ende, sus peores consecuencias se vieron en el Mediterráneo y en las zonas rurales del centro y sur de Europa, que el embate más devastador fue justamente el del verano de 1348 y que la enfermedad asoló zonas urbanas, lo que explica por qué Boccaccio, en el prólogo a *El Decamerón*,

⁶⁴ La etiología del tifo exantemático es parecida a la de la peste: la bacteria, del género de las *rickettsia* es inoculada en la sangre del huésped por la mordida y defecación de un piojo común (*pediculus humanus*). La bacteria causa fiebres, cefaleas, vómitos, vasculitis y trombosis. El exantema que se produce en esta enfermedad (erupción superficial de la piel) es lo que caracteriza a esta variante de tifo.

⁶⁵ Anton ERKOREKA -autor de la presentación al libro de Saturnino RUIZ DE LOIZAGA, *La peste en los reinos peninsulares según documentación del Archivo Vaticano (1348-1460)*, Bilbao, Museo Vasco de Historia de la Medicina y de la Ciencia, 2009- afirma que la peste negra se marchó de Europa prácticamente hasta 1720 y que los peores embates, sobre todo los del siglo XIV, deben entenderse siempre en el marco de la “pequeña edad de hielo” que caracteriza al clima del Viejo Mundo desde el diluvio de 1315-1322, p. 9.

⁶⁶ Sobre estas estimaciones ver BENEDICTOW, “La Muerte Negra. La catástrofe más grande de todos los tiempos” en *Estudios históricos – CDHRP*, (5) año II, noviembre de 2010, Artículo publicado en la revista *History Today* (55), Londres, marzo de 2005. Traducción y comentarios: Lic. Susana SUÁREZ.

hablaba de cómo los jóvenes que narraban los cuentos diarios para pasar las jornadas de su retiro forzoso, se refugiaron de la mortífera peste en una propiedad ubicada en un área rural.

En realidad, se cuestiona si la plaga que asoló a Europa en el brote de 1348 vino de Oriente. Durante mucho tiempo se pensó, como ya se ha señalado, que se había originado en China, sin embargo, con el tiempo los historiadores de la peste han coincidido en que el foco detonante puede ser más fácilmente localizado en la zona de las estepas y, en concreto, relacionarlo con el sitio de Caffa, “la última factoría de los comerciantes italianos [genoveses] en la región de Crimea”.⁶⁷

Varios son los autores que relatan el episodio de Caffa. Marks, por ejemplo, señala que, en 1347, las huestes comandadas por el Khan Janibeg habían estado sitiando la ciudad portuaria, desarrollada a orillas del Mar Negro por los genoveses. Repentinamente, las tropas de Janibeg contrajeron la peste y comenzaron a menguar en poco tiempo. En vez de suspender el sitio, Janibeg decidió que los genoveses debían probar un poco del sufrimiento que estaba asolando a su gente, por lo que, en vez de arrojar rocas o bolas de fuego con sus catapultas, hizo misiles con los cuerpos putrefactos de las víctimas de la peste y los voló sobre los muros de la ciudad. Con esta estrategia, Janibeg pretendió esparcir la enfermedad que castigó a sus tropas entre los genoveses que resistían el sitio.

Marks apunta que el asedio de los tártaros a los genoveses duró un año completo y que, tantos morían dentro de las murallas de Caffa como fuera, entre las tropas del Khan. Quienes se sintieron libres de la enfermedad, se embarcaron

⁶⁷ BENEDICTOW, “La Muerte Negra. La catástrofe más grande de todos los tiempos” en *Estudios históricos - CDHRP*,(5) año II, noviembre de 2010, p. 4.

rumbo al Mediterráneo y ésta es la razón que tanto Marks como otros autores dan como la causa principal de la diseminación de la peste en Europa.⁶⁸

El activo comercio europeo, sobre todo en el Norte de Italia y en Flandes, ocasionó que el flujo de naves y mercaderías entre estas regiones y las de Constantinopla y Crimea se hiciera cada vez más frecuente, denso y complejo. Las enfermedades que se gestaban a causa de este intercambio comercial no permanecieron confinadas a las ciudades portuarias, sino que se desplazaron a zonas agrícolas, con escasa densidad poblacional, portadas por las mismas mercaderías y por unos pocos comerciantes infectados, lo que explica el desarrollo de la peste en la ruralidad.⁶⁹

Típica de estaciones cálidas, la llamada Peste Negra asoló a prácticamente todo el territorio europeo en diversas ocasiones.⁷⁰ Si atendemos a los argumentos de Samuel K. Cohn, Jr., se verá que las “pestes” que devastaron

⁶⁸ Ver MARKS, *The Medieval Plague...*, primer capítulo.

⁶⁹ El avance terrestre de la epidemia fue mucho más lento que el avance naval: “Las naves viajaban a una velocidad promedio de 40 kilómetros por día, lo cual para nuestra época suena bastante lento. Sin embargo, esa velocidad implica que la Peste Negra se movía unos 600 kilómetros por quincena en barco, en términos actuales: sorprendentemente veloz e impredecible. Por tierra, el avance promedio era mucho más lento, poco más de 2 kilómetros por día a lo largo de las rutas más transitadas y unos 0,6 kilómetros por día por caminos secundarios”. BENEDICTOW, “La Muerte Negra. La catástrofe más grande de todos los tiempos”, en *Estudios históricos - CDHRP*, (5) año II, noviembre de 2010, p. 4.

⁷⁰ BENEDICTOW, “La Muerte Negra. La catástrofe más grande de todos los tiempos” en *Estudios históricos - CDHRP*, (5) año II, noviembre de 2010, p. 3. Este autor cita a John HATCHER: “«hay una transformación notoria en los parámetros de mortalidad estacional en Inglaterra después de 1348»: mientras que antes de la Muerte Negra la mortalidad era mayor en los meses de invierno, en el siglo siguiente lo era a fines de julio [...] señalando que esto era un indicio fuerte de que «la transformación fue causada por la virulencia de la peste bubónica»”. Samuel COHN hace un pormenorizado análisis cuyos resultados presenta mediante gráficas elaboradas a partir de testamentos. Dice COHN: “Throughout the warmer Mediterranean zones, where deathbed testaments, necrologies and burial records survive in large numbers -Florence, Arezzo, Perugia, Siena, Bologna, Orvieto, Rome, Barcelona, Valencia, Millau, [...] Perpignan- plague spread rapidly not in winter but at the hottest point of the year, consistently peaking in June or July”. Véanse las gráficas de COHN en “The Black Death: End of a Paradigm”, *The American Historical Review*, (3), vol. 107, junio de 2002, pp. 719-724.

sucesivamente a Europa pudieron variar su etiología en el curso de los años, pero también, pudo tratarse de enfermedades distintas, confundidas por tradición y asimiladas por la historiografía a una sola. Fuera de una etiología científica, decíamos que la peste era comúnmente vinculada a la ira divina y por muchos fue interpretada como la llegada inminente del final de los tiempos.⁷¹ Las procesiones de flagelantes, tan mencionadas en la historiografía sobre la peste, dan cuenta de una mentalidad a un tiempo desesperada por la salvación como invadida por un pesimismo fuera de serie.⁷² La peste se incorporó, como signo, a un *corpus* escatológico que presagiaba grandes desastres antes del inicio del Milenio.

Mentalities, like Mediterranean sailing routes, have their *longues durées*. The Black Death, medieval Europe's greatest disaster, prompted many to think about how the present related to the future and called forth expresiones of chiliasm that circulated from Italy to England and from Austria to Catalonia. In their mail outlines, these expressions were not new but were manifestations of a basically unchanging medieval prophetic structure."⁷³

La Península Ibérica no permaneció ajena a esta conformación escatológica, como no estuvo exenta de los rudos ataques de la peste durante un buen

⁷¹ Véase el artículo de Robert E. LERNER, "The Black Death and Western European Eschatological Mentalities" en *The American Historical Review*, vol. 86 (3), June 1981, pp. 533-552.

⁷² Las procesiones de flagelantes fueron relacionadas con la preparación, mediante un esquema de purga pública de los pecados de la humanidad, para la Segunda Venida de Cristo. Estas procesiones se registraron por toda Europa y se identifican con un impulso milenarista; su aparición no se relaciona estrictamente con la epidemia que se originó en 1348, sino con la asimilación de la plaga a un discurso que venía creciendo y robusteciéndose desde los tiempos de Joaquín de Fiore, a inicios del siglo XIII. El milenarismo, a veces identificado con el término quiliasmo, refiere el periodo de 1000 años que precederá el fin de los tiempos y a la consumación de la historia. Véase Walter KASPER *et alter* (eds.), *Diccionario enciclopédico de historia de la Iglesia*, Barcelona, Herder, vol. II, pp. 923-927.

⁷³ LERNER, "The Black Death and Western European Eschatological Mentalities", en *The American Historical Review*, vol. 86 (3), June 1981, pp. 551-552.

número de años. Ya Isidoro de Sevilla se refería en las *Etimologías* a la palabra *inguina*, la ingle o región inguinal en donde aparecieron los tumores característicos de la Peste Justiniana o inguinal del 541. En el año 543, Hispania y las Galias conocieron los primeros embates de la enfermedad. Isidoro, como muchos autores de su época y de otras posteriores, atribuyó las causas de la pestilencia a la respiración del aire corrompido. Los rebrotes de la Peste Justiniana se experimentaron en la Península Ibérica hasta los últimos años del siglo VI.⁷⁴

Marcelino Amasuno y Emilio Mitre Fernández han profundizado, junto con una larga nómina de autores, en las consecuencias de la Peste Negra en la Península Ibérica, así como en la definición de actitudes frente a la muerte desprendidas de sus embates. Los estudios regionales, publicados por editoriales universitarias, nos brindan un cuadro bastante completo de la manera en que la peste afectó a Zaragoza, Valencia, Castilla, Barcelona, Galicia y otras provincias del norte.

A decir de Ángel Vaca Lorenzo, la carencia de testimonios que permiten hacer una correcta interpretación desde la demografía histórica no permite trazar un mapa de las rutas por las que pudo haber ingresado la peste a Castilla en el siglo XIV, sin embargo, en su artículo consigna diversos modos en que la enfermedad pudo haberse expandido en el periodo 1348-1351.⁷⁵ Como sea, los autores que se dedican a indagar en el proceso de dispersión del mal y en sus consecuencias en la mentalidad, la economía y la composición social, coinciden en afirmar que existen pocas fuentes que permitan reconstruir a cabalidad el proceso, no obstante, sus artículos son pródigos en referencias y anécdotas,

⁷⁴ Para el tema de las pestes en la antigüedad tardía, ver Pablo FUENTES HINOJO, "Las grandes epidemias en la temprana Edad Media y su proyección sobre la Península Ibérica" en *En la España medieval* (15), pp. 9-29, Editorial Complutense, Madrid, 1992.

⁷⁵ Ángel VACA LORENZO, "La peste negra en Castilla. Aportación al estudio de algunas de sus consecuencias económicas y sociales", pp. 89-107.

sobre todo vinculadas al despoblamiento acelerado de demarcaciones enteras que, al cabo del paso de la peste, se veían tan menguadas, que no podían aportar personal para defensa ni cumplir con su carga fiscal:

En el estado actual de los estudios empíricos sobre la demografía medieval castellana y, en concreto, sobre la Peste Negra, sólo puede afirmarse, en base a una documentación *directa*, la presencia del morbo en Galicia —exactamente en Bayona y Valença, actual lugar portugués próximo a Tuy—, durante los últimos meses del año 1348; al año siguiente, en los meses de junio y julio, la epidemia asolaba la ciudad de Toledo, tal como se infiere de nueve lápidas judaicas, cuyas inscripciones indican que la peste fue la causa de las muertes; y en el año 1350, última información hasta ahora expresamente datada, la epidemia se hallaba en Gibraltar, donde presa de ella *adolesció, et ovo una landre* el rey Alfonso XI, mientras cercaba esa plaza fuerte ocupada por los musulmanes, si bien, según el cronista de este reinado, *dos años antes desto fuera ya esta pestilencia en las partes de Francia, et de Inglaterra, et de Italia, et aún en Castiellas, et en Leon, et en Estremadura, et en otras partidas*. Y en fecha no plenamente determinada está documentada la presencia de la peste en Estepar, lugar de la merindad medieval de Candemuflo y de la actual provincia de Burgos, situado en la margen derecha del río Arlanzón; también en Sahagún, cuyos alcaldes y hombres buenos, debido a que *la villa estaua muy pobre e menguada, non aviendo y gentes segúnd que ante de las mortandades auía, porque los más dellos eran muertos et los otros que eran en la dicha, villa estauan en seruiçio de nuestro sennor*, tuvieron dificultades para cumplir una misiva de Pedro I, en que les pedía el envío de treinta ballesteros; asimismo, en el obispado de Oviedo, cuyas rentas, tal como consta en las constituciones decretadas por el obispo don Gutierre de Toledo en 1383, *de las mortandades acá han menguado ... cerca la meatad*

*délias, ca en la primera mortandad fueron abaxadas las rentas de tercia parte, e después acá lo otro por despoblamiento de la tierra; y, finalmente, las genéricas y geocronológicamente imprecisas alusiones de los cuadernos de las Cortes celebradas en la ciudad de Valladolid durante la segunda mitad del año 1351, donde se recogen informaciones sobre el paso de la pestilencia por el reino castellano y, sobre todo, de sus consecuencias demográficas, económicas y sociales.*⁷⁶

Vaca Lorenzo refiere la carencia de fuentes directas para el estudio de la peste y su impacto: por directas habremos de entender el corpus testamentario, los registros episcopales, los textos de las lápidas funerarias y los testimonios. Las fuentes indirectas pueden ser interpretadas como todas aquellas que refieren el impacto de la peste en el alza de precios y en la escasez de productos por obra de la mortandad. Vaca Lorenzo detiene su atención en el factor de la reducción del espacio cultivado en Castilla por falta de trabajadores agrícolas, lo que condujo a la escasez y a la especulación y alza de los precios de los granos.⁷⁷

Después de revisar la vasta bibliografía y hemerografía sobre el tema de la peste negra, contamos con elementos, por un lado, para ponderar que, de los estudios generales, se desprende la idea de un desastre de proporciones mundiales, que vino aparejado con otros de no menor envergadura y poder destructivo, tales como terremotos e inundaciones. Que la peste floreció en territorios disminuidos por los efectos de la guerra, cuya población se vio enflaquecida por la carencia de bastimentos y enferma por la desnutrición. Otros especialistas, en cambio, manifiestan que la confusión que, el paso del tiempo y la imprecisión de las fuentes, ocasionaron que los testimonios sobre las mortandades se vieran todos como correspondientes a la devastación causada

⁷⁶ VACA LORENZO, "La peste negra en Castilla...", pp. 91-92.

⁷⁷ Fuentes indispensables del estudio de VACA LORENZO son el *Estatuto de vineis collendis* palentino y el *Becerro de las Behetrías de Castilla* de 1352. El *Estatuto* se transcribe íntegro al final del artículo.

por la Peste Negra o peste bubónica que, ya hemos visto, no fue la fase más contagiosa ni más perniciosa de la enfermedad (sino la fase neumónica).

Como quiera que resulte, la historiografía es pródiga en detalles: algunos se han repetido como relatos exagerados desde Hecker hasta Geoffrey Marks, ya bien entrado el siglo XX. Muchos recuperan las anécdotas consignadas por Guy de Chauliac, médico de la peste, y por Matteo Villani, pero sobre todo, por Giovanni Boccaccio en *El Decamerón*, cuya percepción de los efectos de la epidemia se narra en el prólogo que todavía acompaña las ediciones contemporáneas de los cuentos.

Hemos visto que la Peste Negra de 1348 no se reduce a un ataque que diezmó a la población europea solamente en ese año: ahora conocemos la frecuencia de sus embates y rebrotes y sabemos que, sea o no cuestionable la interpretación que nos traen Hecker y Marks sobre su origen en la lejana China, se trata de un proceso de considerable duración que se enriquece en la medida en que se le añaden factores sociodemográficos y políticos como el del sitio de Caffa y como la llegada al Occidente de barcos genoveses cuya tripulación venía infestada de *Yersinia pestis* sin saberlo.

La estela cultural que deja el paso de la peste es de profundo calado: los tratados loimológicos, las revisiones de los conocimientos médicos repasados desde Hipócrates hasta Galeno y Guy de Chauliac no arrojan muchas novedades. La peste representó un reto que pocos médicos lograron vencer, pero también, a decir de los historiadores del discurso médico, representó una oportunidad para que los practicantes se encararan con la impotencia y cuestionaran un saber acumulado sin modificaciones sustanciales durante siglos.

Del mismo modo, la peste dejó profundas huellas en las artes plásticas. Todavía es insuperable el esfuerzo realizado por Millard Meiss y vertido en el texto de *Pintura en Florencia y Siena después de la peste negra. Arte, religión y sociedad a mediados del siglo XIV*.⁷⁸ El sentido de la miseria de la vida, de la angustia producida por la inminencia de la muerte a gran escala; la “leyenda de los tres vivos y los tres muertos”,⁷⁹ pauta para muchas representaciones y reelaboraciones en los siglos XIV al XVI, son legados que nos traen la influencia de la peste hasta tierras americanas por medio de la circulación de impresos devocionales y de tratados de medicina que circularon tres o cuatro siglos después de ese embate que horadó los registros históricos y que se instituyó con tinta indeleble en la historiografía.

Por alguna razón, el episodio del morbo más conocido fue el de 1348-1351. Pero hemos visto que no fue el único: desde la Peste Justiniana del siglo VI hasta las pestes del siglo XVII que diezmaron a la población de la Gran Bretaña, Europa se ha acostumbrado a ver caer a sus habitantes bajo la convulsión de la *Yersinia*. O eso hemos leído y construido historiográficamente. En América las cosas fueron distintas. En el siguiente capítulo se hará referencia a cómo se han dimensionado las epidemias en Nueva España a partir de los estudios demográficos y de los que se enfocan en la producción agrícola e industrial. Sin que estemos en lo sucesivo involucrados con la presencia de la *Yersinia*, tal vez traslademos los mismos recursos de valoración para analizar las

⁷⁸ Madrid, Alianza Forma, 1988. Edición española de Agustín Valle Garagorri. Edición príncipe de 1955.

⁷⁹ La leyenda de los tres vivos y los tres muertos (*Le Dit des trois Morts et des trois Vifs*), que habla del encuentro que tres gentileshombres, volviendo de la cacería, tuvieron con tres cadáveres, en diferentes estados o grados de descomposición, que resultan ser los “dobles” en la muerte de estos caballeros despreocupados: “...Trois gentilhommes, pleins d’insouciance, revenant de la chasse, le faucon sur le poing, rencontrent brusquement, au détour d’un chemin, trois «trespassés tout pourris et mangiés de vers» qui se dressent dans leur cercueil et leur adressent cet avertissement sinistre: «Ce que vous êtes, nous l’étions, Ce que nous sommes, vous le serez»”. RÉAU, *Iconographie de l’art chrétien...*, p. 642.

consecuencias de epidemias como la del tifo exantemático, sin que se llegue a afirmar esto a cabalidad, por falta de pruebas.

Sería por demás injusto afirmar que la Peste Negra es un mito. La muerte de muchos atestiguada por los relatos, las canciones, las manifestaciones plásticas y otros tantos vestigios, seguramente no fue algo tan sutil como una construcción historiográfica, sin embargo, por lo que hemos podido ver hasta aquí, las plumas que han hablado de la Gran Mortandad han contribuido en mucho a la fijación de ciertos esquemas conceptuales que han constituido una tradición y que muchos han hecho honor a la misma sin cuestionar sus anclajes y la manera como dieron pie a la edificación de relatos, ciertamente espeluznantes, que convirtieron a la plaga en un castigo divino de proporciones apocalípticas. Leer entre líneas ayuda a reflexionar en la manera en que el discurso médico y el de los cronistas e historiadores contribuyó a la construcción de un paradigma, sin embargo, es necesario distinguir entre los puntales de una tradición textual para conocer las necesidades ulteriores que condujeron a la creación de suposiciones, ciertamente míticas, que permanecieron sin cuestionar hasta que la ciencia de los siglos XIX y XX condujo sus esfuerzos hacia la elucidación de las causas de esta enfermedad.

Con ello se desterraron las influencias de los astros, las relaciones orgánicas entre diversos fenómenos de la naturaleza que conectaron partes tan remotas como China y Levante. La densa niebla pestífera, descrita a lo largo de los siglos por varios autores, comenzó a disiparse para dar paso a reflexiones fundadas en otros puntales derivados de la observación y de la experimentación. Desde los tratados de los loimólogos del siglo XIV hasta los que elaboraron médicos en pleno siglo XIX, todos portan la influencia de Hipócrates y de Galeno. Son fuentes privilegiadas para descubrir capas y capas superpuestas de saberes sobreentendidos y reelaborados que brindan al historiador la posibilidad de interpretar las razones de su vigencia y

transformación y que, al mismo tiempo, permiten establecer relaciones entre esferas del conocimiento que hoy aparecen completamente separadas entre sí.

¿Existió la Peste Negra en el ámbito americano?

Una buena razón para tener presente el legado hipocrático galénico, aspecto que desarrollaremos en el segundo capítulo de esta investigación, es que las enfermedades en los primeros tiempos del encuentro entre españoles y amerindios fueron atribuidas a causas relacionadas con la teoría humoral, es decir, aquélla que refiere que la salud del cuerpo se funda en el equilibrio de los cuatro humores que lo componen. De esto se hablará ampliamente páginas más adelante. Por ahora, baste con saber que nos interesa abundar en la pregunta sobre si la peste bubónica asoló alguna vez a Nueva España. Tenemos noticia de los estudios de América Molina del Villar sobre los tratados de la peste (“Las prácticas sanitarias y médicas en la ciudad de México, 1736-1739. La influencia de los tratados de la peste europeos”, ya referido a pie de página); tenemos evidencia historiográfica de que Elsa Malvido sí sostiene que esta enfermedad se registró en América (“¿El arca de Noé o la caja de Pandora? Suma y recopilación de pandemias, epidemias y endemias en Nueva España, 1519-1810”, referido a pie de página en la introducción a este trabajo). Ahora concederemos atención a las investigaciones más recientes, las de Rodolfo Acuña-Soto, que no contemplan a la Peste Negra como parte del repertorio de enfermedades que hicieron mella en las poblaciones de América durante los siglos XVI al XVIII.

Si se repasa someramente la historiografía americana sobre la devastación poblacional por epidemias, las protagonistas indiscutibles serán dos: la viruela – sobre todo al inicio del contacto entre europeos, africanos negros e indígenas- y el tifo extantemático. Sobre la etiología y las causas de contagio de estas

enfermedades, los historiadores de la medicina poseen escasas fuentes, pero ricas en descripciones pues la mayoría de las referencias se localiza en crónicas de religiosos mendicantes, profundos observadores de la realidad.

La primera epidemia de la que da cuenta la historiografía es la de viruela. Dice Fernando Ocaranza –pionero de la historiografía médica en México junto con Germán Somolinos D’Ardois y Nicolás León, y miembro del Consejo Superior de Salubridad– que fray Gerónimo de Mendieta planteaba que uno de los motivos para que se propagara la epidemia de viruelas, introducida por un negro y contagiada a los indios, era que en los días de la enfermedad, los indios se bañaban juntos, sanos y enfermos, en los temazcales, “con lo cual se les inflama más la sangre y así morían infinitos por todas partes”.⁸⁰

La epidemia de viruela fue conocida en estos primeros años del Virreinato como *hueyzahuatl* o “gran lepra”, porque henchía de pústulas a los infectados desde los pies hasta la cabeza.⁸¹ Años más tarde, contagiados por los españoles, los indios sucumbieron ante la “pequeña lepra”, *tepitonzahuatl* o sarampión. Es un lugar común de la historiografía el señalamiento de que estas enfermedades, que no mataban a los europeos, sí hicieron enormes estragos entre los indígenas, cuyos cuerpos no estaban preparados para combatir a los patógenos causantes.

Hacia 1545 un padecimiento infeccioso hemorrágico se estimó como la tercera gran epidemia. Indios de Tlaxcala y Cholula perecieron en cifras altísimas y los síntomas se parecían a los de la disentería. Se manifestaron años después, en 1567, cuando otro padecimiento hemorrágico, más fácil de vincular por su sintomatología con el tifo exantemático, volvió a ser denominado en las fuentes como “pujamiento de sangre” pero dejaba huellas en la piel.

⁸⁰ OCARANZA, *Historia de la medicina en México*, p. 83.

⁸¹ OCARANZA, *Historia de la medicina en México*, p. 84.

Recordemos que el tifo exantemático tiene origen bacteriano (una *rickettsia* que se transmite al hombre a través de roedores, al igual que la peste) y se han llegado a confundir sus síntomas con los de la Peste Negra.

En realidad, si se consulta la literatura científica reciente, no se ve relación alguna entre la Peste Negra y las epidemias que asolaron a la población indígena americana durante el siglo XVI. Rodolfo Acuña-Soto, decíamos, ha realizado investigaciones al respecto, comparando estudios previos en demografía histórica (Sherburne Cook y Woodrow Borah, 1976)⁸² que revelan la presencia de una fuerte sequía -la más severa en los últimos 600 años, un factor que, a su juicio, pudo haber incidido en el agravamiento de la epidemia conocida como *cocoliztli* a partir de 1545:

The epidemic of *cocoliztli* from 1545 to 1548 killed an estimated 5 million to 15 million people, or up to 80% of the native population of Mexico. In absolute and relative terms the 1545 epidemic was one of the worst demographic catastrophes in human history, approaching even the Black Death of bubonic plague, which killed approximately 25 million in western Europe from 1347 to 1351 or about 50% of the regional population.⁸³

No obstante no haber relación etiológica con la gran plaga que diezmó en 1348 a la población europea, aparece la referencia a la misma a partir de la proporción

⁸² Los estudios de COOK Y BORAH son monumentales y referencias indiscutibles para los interesados en la demografía histórica. Sin embargo, sus hipótesis se han discutido tanto que no se aportaría nada al traerlas a colación en este trabajo. Para ello, baste con referir al artículo de Robert MCCA, traducido por Carlos Aguirre, "¿Fue el siglo XVI una catástrofe demográfica para México. Una respuesta basada en la demografía histórica no cuantitativa", *Cuadernos de historia*, (15), diciembre de 1995, pp. 123-136.

⁸³ ACUÑA-SOTO, "Megadrought and Megadeath in 16th Century Mexico", *Emerging Infectious Diseases*. Apr 2002; 8(4): 360-362.
<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2730237/#!po=50.0000>, consultada el 1 de octubre de 2014.

de muertos calculada, con lo que vemos la enorme marca que ésta dejó en la historiografía médica.

Narra Ocaranza que, en 1588, el tifo exantemático (enfermedad bacteriana que en ocasiones produce petequias) golpeó a los indios de las poblaciones de Tlaxcala y Tepeaca, y que melló la población de matlatzincas, mexicanos y otomites. Aunada la mortandad a los efectos del mal, el hambre por carestía a causa de las malas cosechas contribuyó a diezmar a la población local.

A la gran mortandad de naturales causada por el contagio de enfermedades foráneas, se sumaba la escasa atención médica que éstos podían recibir. Los frailes los atendían y curaban con yerbas de la tierra y ponían en práctica donaciones de alimento para dotar a los conventos que fungían temporalmente como hospitales en varios pueblos.

En la medida en que se fue consolidando la práctica médica arbitrada, se desarrollaron también corporaciones de atención a los enfermos. Ante el embate de una nueva peste, se ponía especial atención en no repetir patrones que se consideraban factores para la propagación de la enfermedad a partir de experiencias previas. La enfermedad entonces da pábulo al surgimiento y consolidación de entidades de corte asistencial, a la observación para mitigar sus efectos con base en experiencias pasadas y a la incorporación de la herbolaria y farmacopea locales, pues su efectividad se hallaba demostrada.

A partir de los estudios de Acuña-Soto, parece que todas las epidemias, o al menos las de más profundo calado a partir de la devastación causada, fueron de enfermedades infecciosas hemorrágicas, siendo de las más letales el *cocoliztli*:

Cocoliztli was a swift and highly lethal disease. Francisco Hernandez, the Proto-Medico of New Spain, former personal physician of King Phillip II and one of the most qualified physicians of the day, witnessed the

symptoms of the 1576 *cocoliztli* infections. Hernandez described the gruesome *cocoliztli* symptoms with clinical accuracy. The symptoms included high fever, severe headache, vertigo, black tongue, dark urine, dysentery, severe abdominal and thoracic pain, large nodules behind the ears that often invaded the neck and face, acute neurologic disorders, and profuse bleeding from the nose, eyes, and mouth with death frequently occurring in 3 to 4 days. **These symptoms are not consistent with known European or African diseases present in Mexico during the 16th century.**⁸⁴

La infección, sin embargo, no era transmitida por la picadura de piojos o parásitos de los roedores que proliferaban en los pueblos de indios y en los desecados campos de cultivo, sino por el contacto con sus deyecciones o por aspirar cerca de las mismas.

Al parecer, no hay similitud con enfermedades cuya etiología pueda ser descrita en la actualidad: las pestes novohispanas del siglo XVI pueden ser absolutamente desconocidas para la ciencia moderna, por lo que no saldremos del terreno de las especulaciones y por lo que tampoco se cuenta con elementos para afirmar que haya existido peste bubónica, neumónica o septicémica en estas tierras, como lo sostiene Elsa Malvido.⁸⁵

⁸⁴ ACUÑA-SOTO, "Megadrought and Megadeath in 16th Century Mexico", *Emerging Infectious Diseases*. Apr 2002; 8(4): 360-362.

<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2730237/#!po=50.0000>, consultada el 1 de octubre de 2014. Las negritas son nuestras.

⁸⁵ Aún queda camino por desbrozar para dejar en claro si hubo peste en alguna de sus variantes en el territorio americano. De reciente publicación es el libro editado por América MOLINA DEL VILLAR (autora con una sólida trayectoria en estudios sobre epidemias en Nueva España), Lourdes MÁRQUEZ MORFÍN y Claudia Patricia PARDO HERNÁNDEZ, *El miedo a morir. Endemias, epidemias y pandemias en México: análisis de larga duración*. En esta obra, se contienen varios capítulos dedicados al análisis del tifo exantemático y sus estragos en diversos momentos históricos. Pese a que la obra se concentra en los siglos XIX y XX –que indudablemente ofrecen más fuentes para trabajar hipótesis más sólidas–, el capítulo introductorio menciona, en una de sus notas al pie, que "Enfermedades infecciosas, **como la peste** y la viruela que azotaron a las

Sea como fuere, las pestes que afectaron mayormente a los indios en los primeros años de la dominación española no parecen tener una relación directa con la lectura de *artes moriendi* por obvias razones: los indios no eran lectores en su mayoría –aunque hubo lectura en voz alta en sus propias lenguas–; se permeaban de los misterios y presupuestos de la religión católica gracias a la mediación de los frailes y de los curas de almas. Sin embargo, mencionábamos en la Introducción que se publicaron, durante los siglos XVI, XVII y XVIII algunas preparaciones para la muerte en lenguas indígenas, lo cual habla de la necesidad de atender este aspecto por parte de quienes se encontraban a cargo de la salud espiritual de los indios.

Decíamos que en el *Confesionario mayor* de Alonso de Molina se concede un apartado, destinado a los escribanos, en el que se hace énfasis en la manera en que el indio debe aprestarse a realizar el testamento y en la que se pone atención en la manera en que se ha de disponer al fiel indígena para la recepción de los sacramentos. A ello se volverá capítulos más adelante. Como el resto de los súbditos, los indios eran feligreses y la disposición de su alma requería previsiones de la misma manera que los cristianos viejos.

En este capítulo hemos visto cómo un tópico historiográfico de no poca monta sirve de pábulo para proporcionar hipótesis sobre el surgimiento de las preparaciones para la muerte. Ya veremos que, históricamente, las secuelas de la peste europea no están tan alejadas de la fecha de celebración del Concilio de Constanza (1414), de la primera propuesta del texto de un *ars moriendi* y de la divulgación de las imágenes grabadas de la *Danza macabra*.

poblaciones americanas, establecerían la unificación microbiana del planeta.” (p. 23) Las negritas sirven para resaltar la mención de la peste –entendemos que bubónica por el contexto previo– pero no se profundiza más. A lo largo de los ensayos del libro se menciona a la peste negra en varias ocasiones, pero no se indaga sobre su presencia en América.

Vemos que la historiografía nacional no aporta suficientes elementos para derivar esta misma hipótesis hacia el ámbito americano, pero entendemos que la mortandad causada por las epidemias que aquí se registraron involucra la necesidad de considerar que la cura de almas se extendió a la población afectada y que el modelo pudo haber sido el tardomedieval, por lo menos durante el siglo XVI. Con ello se refuerza la idea de que la comunidad simbólica que extendió su entramado en toda la Monarquía Hispánica abrazó también a las poblaciones autóctonas y que las redes para la muerte se tendieron como una herramienta más en el despliegue de recursos ideados para socializar y afianzar códigos culturales de enorme valor y repercusión en el control de la moralidad, al menos en la letra. ❧

CAPÍTULO 2. SALUD Y ENFERMEDAD. EL SABER MÉDICO Y LAS PREPARACIONES PARA LA MUERTE

“En tu enfermedad recorre a Dios y el te sanara, si con limpia conciencia, y con puro coraçon le presentares sus sacrificios. El buen cristiano apareje paciencia, y confie en Dios que lo remediara, si la sanidad conviene a su saluacion, porque es padre muy piadoso y medico muy sabio, que da a cada vno la purga que mas le aprouechara”.

-Pedro Ciruelo, *Tratado en el qual se reproveban todas las supersticiones...*, 1628.

El objetivo de este capítulo es abundar en el discurso médico como saber constituido en una época que se ve signada por la identificación entre los conceptos de salud y salvación. El meollo de este apartado consistirá en analizar la relación que existe entre salud del cuerpo y salud del alma, ya que los libros de preparación para la buena muerte son vistos como repositorios y vehículos de un cúmulo de saberes que inducen al cuidado del alma y que indirectamente se relacionan con una serie de actitudes hacia la enfermedad del cuerpo.

Se parte del presupuesto de que un cuerpo enfermo es, por un lado, un cuerpo sufriente que brinda la ocasión para asumir el mal como un elemento de purgación que lleve al alma a la identificación con Cristo; por otro lado, la enfermedad es sinónimo de culpa y corrupción moral, tanto en lo individual

como en lo colectivo. La moralización de la enfermedad y del discurso médico en las sociedades del Antiguo Régimen será un elemento indispensable a considerar en la ponderación de la importancia de las *artes moriendi* como fuentes para la reflexión en el modo de llevar una vida recta.

En este capítulo resultará fundamental la consideración de las causas de la enfermedad y de la tradición que orienta el modo de encarar el mal. Asimismo, no se debe obviar la manera en que la sociedad desarrolla una serie de actos que pretenden atenuar la enfermedad mediante la pacificación de la ira divina, principal causa de las epidemias que en diversos momentos asolaron a la población.

Las rogativas por el cese de las epidemias que se pueden identificar como episodios en la historia del Virreinato de la Nueva España se relacionan con una serie de actos de culto que la comunidad estimaba indispensables y, en muchas ocasiones, se pensaba que era la única manera de poner fin a la mortandad. Mercedes Gallent Marco encuadra estas acciones en el caso de la Valencia tardomedieval: sabemos que frente a una epidemia de peste, las comunidades urbanas y rurales del siglo XIV desarrollaron prédicas, rogativas y procesiones penitenciales en las que invocaban desesperadas el final de los embates de la enfermedad. En este encuadre se entiende la presencia del movimiento de los flagelantes o disciplinantes que recorrían las calles con el torso desnudo, dándose golpes y desollándose a punta de cilicio, con el fin de llamar al arrepentimiento colectivo y de ser el foco ritual de la purgación de los pecados de toda una comunidad.

Estas rogativas y actitudes se desplegaron apelando a la modificación de las causas remotas de una epidemia, es decir, a la manifestación de la voluntad divina patente en fenómenos de alcance general que, seguramente, derivaban de los pecados cometidos por la población que sufría el azote. Aún más, las

rogativas se realizaban ante la incapacidad de los médicos para curar la enfermedad: en la medida en que decaía la popularidad de los médicos y se les realizaban acerbos críticas, se exhortaba a recurrir a la intercesión divina para poner fin a la epidemia.⁸⁶

La superchería de la población en general, en todos los períodos históricos, así como la necesidad de allegarse remedios que estuvieran al alcance del bolsillo, ocasionó que las prácticas mágicas y heterodoxas siempre caminaran al margen de las recomendaciones de los médicos cultivados.⁸⁷ Baste con mencionar las nueve ediciones que tuvo el título *El mundo engañado de los falsos médicos*, texto italiano de Giuseppe Gazola (1716) y traducido al castellano, al parecer por Gregorio Mayans y Siscar (Valladolid, 1729). El doctor Gazola (1661-1715) comienza con una nota dirigida a los buenos médicos, a modo de dedicatoria, aduciendo que su libro no es otra cosa que una apología de la “verdadera Arte Medica” y una invectiva contra los malos médicos, “permitidos homicidas del linage humano”. Ya desde este apartado se expresa la idea de que la medicina es un arte sumamente complejo, para cuyo ejercicio es menester muchos años de estudio, haber adquirido la suficiente experiencia en la práctica,

⁸⁶ América MOLINA DEL VILLAR, estudiosa de las epidemias de matlazáhuatl, recupera en un artículo ya referido sobre la influencia de un tratado italiano de la peste, los comentarios de Cayetano CABRERA Y QUINTERO, autor del *Escudo de armas de la ciudad de México* acerca de la mala fama de los médicos, quienes “juegan a la carnicería con los enfermos”. “Las críticas contra los médicos aumentaron conforme se agudizaba la enfermedad y sobre todo al no encontrarse un alivio inmediato. De ahí que CABRERA QUINTERO alabara la intercesión de la virgen de Guadalupe, cuyos poderes divinos libraron definitivamente al reino de la peste”. MOLINA DEL VILLAR, “Las prácticas sanitarias y médicas en la ciudad de México, 1736-1739. La influencia de los tratados de la peste europeos” en *Estudios del hombre*, p. 51.

⁸⁷ A decir de Herbert NEWELL COUCH, autor de “The Hippocratic Patient and His Physician” desde la antigua Grecia existió el mal ejercicio de la medicina; “While it is true that the reputable physician was a man of honor, it must not be supposed that the age of Hippocrates was free from the malpractice of quacks and charlatans. Without anything in the nature of a licensing board it is not surprising that men in the lower ranks of medicine indulged in questionable practices, and indeed it is not always easy to draw a distinction between deliberate charlatanism and honest ignorance”. En *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 65, 1934, p. 134.

así como el dominio de otros saberes,⁸⁸ pero que los falsos médicos creen poder aprender en cuestión de “cuatro días”. En el primer discurso, titulado “Mas vale estar sin medico que no tenerle bueno”, Gazola plantea que un gran defecto de la humanidad es que siempre se ha envanecido de los conocimientos que ha adquirido. La confianza excesiva en la propia sabiduría ha conducido, según el autor, a una sobrevaloración del falsario ensoberbecido por lo que cree que sabe, y esto produce un círculo vicioso que ocasiona que aquél siga “ocultándose con el común aplauso” para hacer “caer en su red no solo a los mas candidos, pero aun a los mas advertidos”.⁸⁹

El buen cauce de las prácticas médicas fue supervisado celosamente por el Protomedicato. Fue éste un tribunal instituido en Indias desde 1570, al nombrar el rey Felipe II a Francisco Hernández protomédico general de Indias. En la Península Ibérica, el Protomedicato tiene un origen mucho más antiguo. “En Castilla, en el año 1371, aparecen en las Leyes de Toro las primeras reglamentaciones en donde se confirma que los médicos ejercían con documentos que les otorgaba la Cancillería Real”.⁹⁰

Antes de la institución de 1570, ya en 1525, el Cabildo de la Ciudad de México puso cotos a la práctica médica, tarea que fue encomendada a Don Francisco de Soto. La ordenanza señalaba que: “ninguna persona que no sea médico o cirujano examinado e tenga título, no sea osado de curar de medicina

⁸⁸ GAZOLA pide, en su primer discurso, la oportunidad de encontrarse frente a un falso médico y persuadirlo de que “qualquiera, sin entender de buena Philosophia, de Mathematica, de Chimica, de Anatomica, de Botanica; sin haver estudiado ni la Diagnostica, ni la Dietetica, ni la Higiasica, ni la Semiotica, ni la Fisiologia, podrá desde luego meterse a Médico”. *El mundo engañado...*, p. 27.

⁸⁹ GAZOLA, *El mundo engañado...*, Discurso I, p. 1.

⁹⁰ GONZÁLEZ LOZANO y ALMEIDA LÓPEZ, “El protomedicato” en *Memoria del III Congreso de Historia del Derecho Mexicano (1983)*, 1984. La institución es de cuño romano: “Afirma Eugenio Muñoz que el Protomedicato se remonta a los tiempos de los Romanos, cuando los Emperadores de Oriente, Honorio y Theodosio elevaron la dignidad de los Protomédicos comparándola con la de los Duques, con la de los Condes y con la de los Vicarios Generales de los Ejércitos”, p. 309

ni cirujía so pena de sesenta pesos oro, porque hay algunos que por no saber lo que hacen además de les llevar su hacienda les matan".⁹¹

Por la instrucción real y las funciones que el rey asignó al Protomédico General, se puede saber que existía un interés de aprovechar el conocimiento de los médicos y herbolarios locales en lo que se refiere a remedios originarios empleados en estas tierras: "De todas las medicinas, yerbas, o simientes, que hubiere por aquellas partes, y les parecieren notables, harán enviar a estos reynos si acá no las hubiere."⁹² El rey facultaba e instruía al Protomédico General para conocer a todos los que pretendieran ejercer la profesión de médicos, sin importar su procedencia u origen étnico. La mala práctica médica sería juzgada por el tribunal, por oidores de la Audiencia y, en caso de encontrarse el acusado en regiones en donde no la hubiere, por el representante de la Justicia ordinaria.⁹³

En tiempos del rey Felipe III se trató de imponer un orden más riguroso a la práctica médica y a la adquisición del saber médico mediante estudios universitarios. En 1617 este monarca dictó una real pragmática referida a las cátedras universitarias de Medicina, Cirugía y Anatomía.⁹⁴ Los saberes

⁹¹ Citado en GONZÁLEZ LOZANO y ALMEIDA LÓPEZ, "El protomedicato" en *Memoria del III Congreso de Historia del Derecho Mexicano* (1983), p. 314.

⁹² Instrucción dada por Felipe II en Madrid el 11 de Enero de 1570; Ley 1, Título VI, Libro V de la *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*, Madrid, Viuda de Ibarra, 1791. *Apud* Pilar GARDETA SABATER, "El nuevo modelo del Protomedicato en América", *DYNAMZS. Acta Hisp. Med. Sci. Hist. illus.* 1996, 16, 237-259, p. 240. La autora plantea en su artículo que el Protomedicato americano se rigió conforme a un modelo propio y no a la importación del modelo de funcionamiento de la institución castellana.

⁹³ Instrucción dada por Felipe II en Madrid el 11 de Enero de 1570; Ley 1, Título VI, Libro V de la *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*, Madrid, Viuda de Ibarra, 1791. *Apud* Pilar GARDETA SABATER, "El nuevo modelo del Protomedicato en América", *DYNAMZS. Acta Hisp. Med. Sci. Hist. illus.* 1996, 16, 237-259, p. 240. En 1575 se creó la cátedra de Prima de Medicina en la Nueva España.

⁹⁴ Instrucción dada por Felipe II en Madrid el 11 de Enero de 1570; Ley 1, Título VI, Libro V de la *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*, Madrid, Viuda de Ibarra, 1791. *Apud* Pilar

impartidos en las cátedras universitarias y el control del ejercicio profesional eran los principales mecanismos de regulación con que la Corona contaba para dirimir sobre conflictos que cotidianamente se suscitaban en la práctica, pero sobre todo, conflictos que tenían el afán de lograr el control de la misma, por lo cual, la fusión del cargo del Protomédico General con el del Catedrático de Prima universitario se hizo necesaria.⁹⁵ Con todo, el tribunal tuvo una tarea prácticamente imposible, pues la regulación de las prácticas de la medicina tradicional estuvo, con mucho, fuera de su alcance.

A pesar de los esfuerzos por verificar la buena práctica de los médicos, las enfermedades, la mortandad generada por las epidemias y, sobre todo, la condición finita del ser humano, hicieron necesaria la apelación a lo sobrenatural y al ejercicio cotidiano de actos de contrición para esperar en paz un buen tránsito del alma.

Más allá de un deseo de recontar la historia y de ponderar las tradiciones que informan la práctica médica en los años que nos ocupan, la intención de este capítulo es dar cuenta de la confluencia de saberes en las preparaciones para la muerte. Las *artes moriendi* trabajarán aquí como depósitos de diversos sedimentos estratificados de saberes médicos y teológicos de índole moral: penetrar en esta estratigrafía permitirá arrojar alguna luz sobre el modo en que estos impresos lograron funcionar como elementos de divulgación, interiorización y arraigo de un discurso que perfilaba un ideal de salud moral y física y que redundaba en la morigeración de las costumbres en orden a alcanzar una buena muerte y, por ende, aspirar a la vida eterna.

GARDETA SABATER, "El nuevo modelo del Protomedicato en América", *DYNAMZS. Acta Hisp. Med. Sci. Hist. illus.* 1996, 16, 237-259, p. 241.

⁹⁵ En 1646 se mandó fusionar el cargo de Protomédico General con el de Catedrático de Prima en México y en Perú. De este modo, quedaron ligadas la práctica del arbitraje médico con la de la enseñanza universitaria.

El discurso médico desde la Edad Media Tardía hasta el siglo XVIII: importancia y vigencia de la teoría humoral

Traer a colación la vigencia de la teoría humoral cuando se habla de la confluencia de saberes en las preparaciones para la muerte no es gratuito; el discurso médico, desde antaño, se desarrolló en torno a un cuerpo humano que se concibe como afectado por un sinfín de factores: los movimientos de los planetas, fenómenos celestes tales como el paso de los cometas, la propia incidencia de la dieta y el ejercicio que realizaba cotidianamente el sujeto, las influencias externas que se traducen en impresiones para el individuo y su propia calidad moral. Esta cosmovisión experimentó algunas variaciones a lo largo del tiempo, sin embargo, la médula permaneció vigente desde que Hipócrates planteara la teoría de los cuatro humores presentes en el cuerpo humano, teoría que fuera recuperada, anotada y enmendada por Galeno (130-200 d.C.)⁹⁶ Este médico nacido en Pérgamo, continuó siendo leído y practicado de diversas maneras durante los siglos siguientes. “Los romanos fueron los asimiladores y transmisores de la medicina griega como educación liberal. En este sentido, hubo en Roma un proceso de «recepción» de la ciencia griega a la que siguió un proceso de «mundialización». A ello contribuyó mucho la riada de griegos a Roma que acaban siendo romanos como indican los nombres de las

⁹⁶ Véase, por ejemplo, la enorme influencia de Hipócrates en *De usu parti (Del uso de las partes)* y en *Sobre las facultades naturales...* De estas obras existen traducciones al español en Gredos, 2010 y 2003 respectivamente. La herencia griega retomó principalmente a Hipócrates, pero no se debe dejar de lado que también médicos como Erasístrato (304-250 a.C.) y Pedacio Dioscórides (40-90 d.C.) realizaron aportaciones que se conocieron en los siglos que revisten interés para este estudio. En 1753, por ejemplo, Francisco SUÁREZ DE RIBERA, médico de cámara del rey Felipe V, publica dos tomos del Dioscórides anotado por el Doctor Andrés Laguna. Dioscórides fue retomado durante siglos debido a sus aportes en materia de farmacopea y al conocimiento de las plantas y remedios que continuaron empleándose hasta el surgimiento de la ciencia médica en la modernidad.

inscripciones".⁹⁷ Es interesante que Enrique Montero Cartelle mencione la difusión de un saber médico ya considerado como liberal: en un principio, la práctica de la medicina no era un arte liberal sino una *ars mechanica* que se abocaba a la resolución de problemas con base en la observación, pero sin ningún ejercicio teórico o especulativo. Con esto, se entiende que la práctica médica desarrollada por las esferas cultas era una, mientras que la medicina popular continuó en su vertiente extremadamente práctica, mágica y supersticiosa.⁹⁸

Adeline Rucquoi nos ofrece elementos para entender esta desvinculación entre la práctica médica como *ars mechanica* y la de los doctos, quienes propiamente se dedicaban al estudio universitario que tiene sus raíces en la fundación de los *studia generalia*.⁹⁹ Rucquoi explica que los *studia generalia* fueron fundados en la Edad Media ibérica en entornos urbanos o señoriales;¹⁰⁰ los *studia* eran convocados para aprender y ejercitarse en el conjunto de las artes liberales en presencia de personajes que, por su calidad intelectual, pudieran hacerse cargo de conducir el aprendizaje y las reflexiones en torno a un saber. "Los *studia*, según la definición que les dan los juristas del círculo del rey Alfonso X el Sabio, son «ayuntamiento de maestros e de escolares que es fecho

⁹⁷ MONTERO CARTELLE, "De la Antigüedad a la Edad Media: medicina, magia y astrología latinas", *Cuadernos del CEMYR*, no. 8, 2000, p. 54.

⁹⁸ MONTERO CARTELLE, *op. cit.* Otros autores, como Francisco GONZÁLEZ-CRUSSÍ y Rafael MANDRESSI, quienes se refieren a la historia de la medicina y centran su atención, sobre todo, en la práctica de las disecciones, abundan en esta dicotomía entre arte mecánica y arte liberal al explicar que durante siglos y prácticamente hasta Andrea Vesalio, las disecciones eran operadas por un disector, un técnico especializado en cortar el cuerpo y hundir sus manos en él, mientras que la explicación de lo que el disector iba dejando a la vista era realizada por el médico, presidiendo desde una cátedra e indicando a lo lejos los pasos de la disección. Véase al respecto de GONZÁLEZ-CRUSSÍ *Notas de un anatomista*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990 y *La fábrica del cuerpo*, Madrid, Turner, Ortega y Ortiz, Cuadernos de Quirón, 2006 y de Rafael MANDRESSI *La mirada del anatomista. Disecciones e invención del cuerpo en Occidente*, México, Universidad Iberoamericana, El Oficio de la Historia, 2012.

⁹⁹ RUCQUOI, "Studia generalia y pensamiento hispánico medieval", pp. 244-246.

¹⁰⁰ RUCQUOI, "Studia generalia y pensamiento hispánico medieval", p. 245.

en algun lugar con voluntad e entendimiento de aprender los saberes»¹⁰¹. Así pues, se entiende la importancia que tuvieron los *studia*, al ser convocados en torno a personajes letrados y nobles, preocupados por el cultivo de las artes liberales, pues el dominio de un saber redundaba en la nobleza de quien lo cultivaba.

En los *studia* del mundo ibérico, “la imagen ideal de la escuela no era pues la de filosofía, sino el conjunto de las artes liberales, cuyo conocimiento debía llevar a una física y a una cosmología”.¹⁰² Desde luego que la teología ocupaba un papel preponderante en la jerarquía de los saberes, pero para llegar a su adecuado cultivo, debía conocerse la filosofía natural y moral. En este sentido, la vinculación entre el orden cósmico, asignado por Dios y la comprensión de su funcionamiento eran una de las claves para entender y discurrir después sobre lecciones de índole estrictamente teológicas, mucho más complejas.

Decíamos, a partir de Rucquoi, que el modelo de *studia* para la Península Ibérica fue el de la Escuela de Atenas, en donde campeaba la enseñanza de las siete artes liberales, coronadas por la Filosofía. Era un modelo profundamente especulativo. El nicho de los interesados en la medicina estaba justamente allí, en el seno de la filosofía natural: la visión del cuerpo humano como un microcosmos, impulsó a los estudiantes a ejercitar un pensamiento totalizante en el que la noción de enfermedad del cuerpo podía identificarse sin problema y mediante metáforas sencillas con la de enfermedad del alma; la concepción de un cosmos regulado por Dios sería siempre un misterio tanto para practicantes como para especulativos, sin embargo, el entendimiento de las leyes de la naturaleza creada llevaría a cierta compensación cósmica y teológica.

¹⁰¹ RUCQUOI, “*Studia generalia* y pensamiento hispánico medieval”, p. 248.

¹⁰² RUCQUOI, “*Studia generalia* y pensamiento hispánico medieval”, p. 246.

Decíamos en la Introducción a este trabajo que los saberes privilegiados durante los siglos que nos ocupan eran la teología, la medicina y el derecho entendiendo por estos tres una finalidad profundamente práctica. La ponderación del saber jurídico y de los saberes menos especulativos como éstos es una herencia romana. Al respecto, Adeline Rucquoi nos sigue brindando pautas para una mejor comprensión del fenómeno de traslación de los estudios desde la Antigüedad clásica. De Atenas a Roma y posteriormente a París, la autora sostiene que se llevó a cabo una *traslatio studii* desde la Antigüedad clásica y hasta bien entrada la Edad Media. Los siglos XII y XIII vieron proliferar *studia* en diversos focos urbanos de la Península Ibérica y el objetivo de estas fundaciones es el mismo que subyace a la proclama de establecimiento de la Universidad de Alcalá de Henares.¹⁰³ Vemos entonces que, para los reyes hispánicos, sobre todo a partir de los *studia* fundados por Alfonso X, la sabiduría es una virtud indispensable y se basaba en una cosmología entendida como la suma de todos los saberes sobre el universo y conocimiento de Dios.¹⁰⁴

Con el tiempo, la antigua distinción entre especulación y *praxis* se atenuó, en virtud de la herencia romana y del cultivo de diversos saberes dentro de los *studia* y de las universidades. Conviene no olvidar que los saberes prácticos (derecho, filosofía y teología moral, medicina, gramática y retórica) estaban orientados, al menos en el mundo hispánico, a la consecución del bien moral y

¹⁰³ La fundación de la Universidad fue promovida por el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros en un impulso reformador de la enseñanza de la teología a inicios del siglo XVI. De esto habla profusamente Marcel BATAILLON en el primero capítulo de *Erasmus y España*: “La teología determinará la orientación toda de su Universidad, será su razón misma de ser. A regañadientes, por decirlo así, hace el Arzobispo un lugarcito para el derecho canónico, y como la facultad de artes, vestíbulo de la teología, es también indispensable preparación para la medicina, esta ciencia necesaria a la república no será tampoco proscrita de Alcalá: se le reservarán dos cátedras, en las cuales alternará Avicena con Hipócrates y Galeno. De la gramática a las artes liberales, y de las artes a la teología, vivificada por el estudio directo de la Biblia: tal es el camino real y derecho que se abre ante los jóvenes que Cisneros quiere ver afluir a Alcalá de todas las diócesis de España, y volver después a estas diócesis para constituir los planteles de una Iglesia más digna de Cristo”. *Erasmus y España*, p. 13.

¹⁰⁴ RUCQUOI, “*Studia generalia* y pensamiento hispánico medieval”, p. 252.

no tanto de la verdad como la comprendieron los antiguos filósofos griegos. Es por ello que el derecho se convirtió en “la reina de las materias enseñadas en los *studia generalia*”.¹⁰⁵

Enrique Montero Cartelle distingue también dos tipos de publicaciones en la medicina antigua: las de carácter especulativo, que se construyeron sobre la base de la filosofía natural y las de carácter práctico o técnico, encaminadas a asistir a los practicantes en la detección de síntomas y en la administración de los remedios.¹⁰⁶ A la caída del Imperio Romano, el paulatino olvido del griego en algunas regiones ocasionó que prevaleciera sólo la práctica de administrar remedios y se perdió de alguna manera la base especulativa que se había acumulado. Esos textos, sin embargo, fueron recuperados poco después por los copistas amanuenses interesados en conservar la cultura romana.

Incluso en este periodo de inestabilidad, la teoría de los cuatro humores corporales, lanzada por Hipócrates en el seno de la Escuela de Cos, y retomada por Galeno, siguió en vigencia y aportó elementos de reflexión a los monjes europeos que practicaron la medicina y desarrollaron la herbolaria.¹⁰⁷ La medicina popular es mágica, “en los textos propiamente latinos predominan con mucho los recetarios o literatura de ingredientes de escaso valor y nula originalidad: *Aurelius Esculapius*, los *Dynamidia*, los *Antidotaria*, etc. Es una medicina práctica, popular y vulgarizante”.¹⁰⁸

Los vientos de cambio llegarían hacia el siglo X, traídos desde Bizancio y desde un oriente más lejano. Entre los siglos X y XII, los médicos musulmanes, quienes portaban y honraban su propia tradición y práctica, tradujeron a Galeno

¹⁰⁵ RUCQUOI, “*Studia generalia* y pensamiento hispánico medieval”, p. 258.

¹⁰⁶ MONTERO CARTELLE, “De la Antigüedad a la Edad Media...”, p. 54.

¹⁰⁷ Una visión completa del desarrollo de la escuela médica de Cos es la que aporta Germán VIVEROS en *El hipocratismo en México. Siglo XVI*, particularmente en su segundo capítulo, “La medicina hipocrática”.

¹⁰⁸ MONTERO CARTELLE, “De la Antigüedad a la Edad Media...”, p. 55.

y estudiaron el *Corpus Hippocraticum*, es decir, el conjunto de escritos atribuidos a Hipócrates: con esta labor, el saber médico occidental se “orientalizó”, o lo que es lo mismo, fue comentado, enmendado y recuperado por los musulmanes y también por los médicos judíos.

La medicina tardomedieval conoció un desarrollo acelerado que, no obstante, no suplantó la vigencia de la teoría humoral. La llegada de los médicos bizantinos y el proceso de arabización del cuerpo médico de la Antigüedad clásica permitió una rápida difusión de la base especulativa que dotaba a la medicina de un carácter académico: las sucesivas copias que los monjes hicieron de los textos hipocráticos y galénicos, además de los aristotélicos, enriquecieron con interpretaciones e interpolaciones sus sentencias y esto dio lugar a un saber meramente universitario que se consolidaría, sobre todo, en Salerno, en Toledo y poco después en Montpellier.¹⁰⁹

La medicina práctica arrojó básicamente tres tipos de escritos: a) los regímenes o *regimina*, es decir, las preceptivas sobre dietética y actividad física con base en un estado general considerado como de salud, pero también abocado a estados particulares, es decir, dedicado a quienes abrazaban la vida religiosa y tenían ciertos constreñimientos en la alimentación o bien, a las mujeres embarazadas o a quienes estaban aquejados por males específicos, como lepra o peste. Esta literatura prosperó hacia el siglo XIII. Otro género que se desarrolló en la Edad Media Tardía fue b) el de tipo farmacéutico con fines terapéuticos: se trata de manuales de herbolaria, recetarios, antidotarios y todo tipo de escritos abocados a explicar las combinaciones de ingredientes, en dosis específicas, que tenían por objeto mitigar los efectos de las enfermedades en el

¹⁰⁹ La escuela de Salerno estuvo presidida por Constantino, quien traduce obras originales árabes pero también obras árabes que partían del corpus grecolatino. Toledo vio su esplendor bajo la égida de Gerardo de Cremona, traductor de Galeno (130-216) y de Avicena (980-1037), entre otros autores. Cf. MONTERO CARTELLE, “De la Antigüedad a la Edad Media...”, pp. 56 y ss.

cuerpo. Evidentemente, estas combinaciones tenían muy en cuenta los temperamentos derivados de la creencia en los cuatro humores y, por supuesto, su efectividad redundaba en el conocimiento del carácter frío o cálido, seco o húmedo de una enfermedad, del temperamento del individuo que la padecía y de los ingredientes que se proponían como antídotos. Por último, el género posiblemente más práctico es el de c) la cirugía. Estos libros revelan un conocimiento que, a juicio de Montero Cartelle, representa “el contrapunto al saber especulativo escolástico oficial”.¹¹⁰ Lo curioso es que la complexión humoral propia de cada sujeto es, por supuesto, el balance que el médico desea recobrar en su paciente, pero también es preciso considerar que cada miembro del cuerpo, cada región, poseía un temperamento propio.

Durante la Edad Media tardía, médicos como Arnau o Arnaldo de Vilanova, médico zaragozano que desarrolló el grueso de su obra en el ámbito de Montpellier o Guy de Chauliac, médico del papa Clemente VI en Avignon, fueron figuras cercanas a importantes jerarcas, quienes legaron escritos de enorme impacto para las generaciones posteriores. Vivieron durante la época de consolidación de “escuelas” que se constituían a partir de la traducción y comentarios de las obras antiguas (Hipócrates y Galeno, sobre todo), pero también en torno a los saberes aportados por los médicos musulmanes y judíos. Los conocimientos generados por las denominadas “escuelas de traductores”¹¹¹

¹¹⁰ MONTERO CARTELLE, “De la Antigüedad a la Edad Media...”, p. 60.

¹¹¹ Al respecto ya pone un reparo Juan SOMOLINOS PALENCIA, hijo de Germán Somolinos d’Ardois, afamado historiador de la medicina en México. En una de las notas al pie de su ensayo “La enseñanza de la medicina en la Nueva España”, SOMOLINOS PALENCIA señala que existen discrepancias en torno a la existencia de una verdadera escuela de traductores, sobre todo en el ámbito toledano. La discrepancia consiste en afirmar la existencia de una escuela propiamente dicha, fundada por el Arzobispo Raymundo de Toledo en el seno de la cual floreció el conocimiento médico y las traducciones de las obras antiguas, judías y musulmanas al castellano. MENÉNDEZ PIDAL, por su parte, señala que esta escuela no es una fundación formal y que se trató de un “conjunto de estudiosos plurilingües, de orígenes diversos, que por una serie de circunstancias [...] coinciden en un mismo lugar y desarrollan una labor que no hubiera sido posible en otro punto y cuyo conjunto resultó primordial para el progreso científico de su

fueron difundidos en gran medida por el tráfico de religiosos de España a Italia y viceversa, así como por el flujo de peregrinos que caminaba de Roma a Santiago.

Arnau de Vilanova y Raimundo Lulio, por ejemplo, junto con Juan Gil de Zamora, elaboraron manuales de filosofía natural que alcanzaron enorme difusión a raíz de que se fundaran las universidades. Pero no sólo eso: “Alfonso X instauró dos cátedras de física [filosofía natural] en Salamanca en 1254, y se enseñó la medicina en Lisboa y Lérida desde el momento mismo de la aparición de sus respectivos *studia generalia* a fines del siglo XIII”.¹¹²

Continúa diciéndonos Rucquoi que los conceptos básicos de la enseñanza de la medicina consistían en la noción de la *equalis complexio* (balance) o equilibrio entre los diversos elementos que componen el cuerpo humano, del mismo modo en que hay un balance entre los elementos que componen todo el cosmos. El equilibrio entre los elementos conformadores y la *humiditas radicalis* se basa no sólo en las relaciones entre estos términos, sino en la influencia del clima, la dieta el medio circundante, etc. En capítulos siguientes volverá a aparecer el concepto del “húmedo radical” en el contexto de las preparaciones para la muerte. Las circunstancias que hacen caer en desequilibrio al cuerpo se

época.” SOMOLINOS PALENCIA, “La enseñanza de la medicina...” p. 7 nota 4. Adeline Rucquoi hace patente el carácter más bien elusivo de esta escuela de traductores, al afirmar que la preponderancia dada obedece a un prejuicio historiográfico acuñado por los historiadores franceses para dar mayor realce a la influencia que Francia ejerció en el desarrollo intelectual de algunos centros urbanos de la Península Ibérica: “Los historiadores, siguiendo la *Descripción de la ciudad de Toledo* publicada en 1606 por Francisco de Pisa, han hecho del arzobispo Raimundo el gran promotor y mecenas de la «escuela de traductores de Toledo», lo que resaltó Marcelin Defourneaux para apoyar su tesis de la influencia francesa. La «escuela» parece sin embargo limitarse entonces a dos personajes, ambos españoles, que no pertenecen al cabildo e inician su labor de traducción muy pocos años antes de la muerte del arzobispo”. RUCQUOI, “Las rutas del saber. España en el siglo XII”, *Cuadernos de Historia de España*, (Buenos Aires), LXXV (1998-1999), pp. 41-58. Al respecto, véase también la obra de María Rosa MENOCA, *La joya del mundo: musulmanes, judíos y cristianos, y la cultura de la tolerancia*, Plaza y Janés, 2003.

¹¹² RUCQUOI, “*Studia generalia* y pensamiento hispánico medieval”, p. 270.

verán identificadas con las categorías aristotélicas que se esgrimían como causas del desequilibrio o enfermedad.¹¹³

Al final, el cuerpo humano era un fragmento más de la creación y, si se entendían los términos de las relaciones entre los elementos de la creación y la noción general de equilibrio, podría entenderse la enfermedad y podían aportarse elementos para corregir el desbalance. Gracias a los médicos de Cos, se difundió y perpetuó la idea de que la *physis* –la naturaleza- era dominante en el equilibrio de los humores de los cuerpos y a la *physis* había que adecuar todo remedio. En eso estribaba el saber y el ejercicio de los médicos: en una serie de nociones elaboradas por los antiguos y reelaboradas por los filósofos orientales.

Ante los embates de la peste, entre 1347 y 1351, sobre todo, surgió una serie de escritos médicos que se relacionaban con la calamidad y que intentaban elucidar sus causas y proponer remedios. Se desarrolló un género conocido como tratados loimológicos, género estudiado por Marcelino Amasuno en “La medicina y el físico en la *Dança general de la muerte*”.¹¹⁴ Estos tratados proliferaron en la época y se continuaron publicando todavía en los siglos XVI y XVII:

Ante el gravísimo estado de crisis intelectual creado por aquella calamidad, los loimógrafos bajomedievales siempre intentaron establecer –aunque movedizos- los cimientos científicos que permitieran la erección de una creíble construcción epistemológica: la esbozada en sus tratados. Pese al variopinto contenido doctrinal que los individualizaba, estos opúsculos ofrecen una siempre variable información de índole técnica

¹¹³ RUCQUOI, “*Studia generalia* y pensamiento hispánico medieval”, pp. 270-271. Al respecto dirá VIVEROS que también “la inadecuación de una acción humana con los fines de la naturaleza era conocida como causa de enfermedad”. *El hipocratismo en México...*, p. 25.

¹¹⁴ AMASUNO, “La medicina y el físico en la *Dança general de la muerte*”, *Hispanic Review*, vol. 65, no. 1, Winter, 1997, pp. 1-24.

que ilumina facetas tan esenciales de su carácter como eran la naturaleza [la *physis*], origen y las causas –mediatas e inmediatas– del morbo, manifestando de este modo recónditas zonas de la compleja fisonomía intelectual del médico bajomedieval en su dimensión de filósofo natural.¹¹⁵

Adeline Rucquoi también abunda sobre la proliferación de esta literatura en periodos en que la peste abatió a la población. Se refiere a ella como tratados, epístolas o antidotarios, pero por sus títulos sabemos que se trata específicamente de recomendaciones para abatir la temible enfermedad cuya etiología ya fue analizada en el capítulo anterior.¹¹⁶

Por su parte, Marcelino Amasuno manifiesta que estos tratados distaron de explicar en realidad las causas de la epidemia y que mucho menos fueron efectivos en el control de la misma: la *praxis* de los loimólogos estaba sumamente limitada a quejarse de los estragos de la enfermedad, de la misma manera en que lo hicieron los poetas, los filósofos y otros cultivadores de las artes liberales. Las interpretaciones de la epidemia, en la mayor parte de los casos, obedecen a cuestiones religiosas más que científicas. Las causas remotas, reducto de la explicación aristotélica y tomista de las cosas del mundo, eran frecuentemente invocadas: la ira de Dios, el paso de los cometas y otros

¹¹⁵ AMASUNO, “La medicina y el físico...”, p. 4. El ya citado trabajo de MOLINA DEL VILLAR en *Estudios del hombre* se basa en la comparación entre un tratado de la peste publicado por el médico y filósofo genovés Francesco Capello en 1630. Este tratado se aboca a proporcionar remedios que curaran la epidemia que asoló a Italia en ese año y MOLINA DEL VILLAR compara su contenido con las recomendaciones dadas por los médicos novohispanos durante la epidemia de matlazáhuatl de 1736-1739, que inició aparentemente en un obraje y que afectó a toda la región central del reino. MOLINA DEL VILLAR, *Estudios del hombre*. El tratado de Capello trae recetas y remedios aconsejados por Hipócrates y Galeno, pero también por Avicena y Guy de Chauliac, el famoso médico de la corte de Avignon durante la peste negra y quien sobreviviera a la epidemia.

¹¹⁶ Ver compendio en RUCQUOI, “*Studia generalia...*”, p. 272.

acontecimientos astrológicos comparecen para matizar la impericia de los médicos.

La astrología siguió considerándose como una disciplina auxiliar en la explicación de la causalidad de las enfermedades pese a que, desde el surgimiento de las escuelas de traductores y de la enseñanza médica universitaria, las disputas en torno a la validez de este conocimiento ponían muchas veces en tela de juicio al médico que recurriese a explicaciones astrológicas cuando su propia ciencia no le fuera suficiente. A pesar de este desdén, otros muchos siguieron afirmando que la astrología, en efecto, era un conocimiento valioso en el marco de la filosofía natural y que sus razones, en tanto causas remotas de la enfermedad, serían siempre estimables.¹¹⁷ En el tiempo en que florecen los tratados loimológicos, la astrología es una manifestación de la voluntad divina: con ello se identifican sus explicaciones con las argumentaciones que cualquier teólogo, en última instancia, podía esgrimir ante un fenómeno natural o una epidemia:

...Ya durante el siglo XIV, en escrito dirigido a la Universidad de París, cierto médico de Montpellier repetía, casi *verbatim*, extensos segmentos del razonamiento astrológico que los maestros parisinos habían propuesto siete meses antes. Tras una prolija explicación de los efectos que se derivan de las distintas cualidades de ciertos planetas –sobre todo las de Júpiter, planeta cálido y húmedo, favorecedor por consiguiente de la putrefacción- hace alusión a la abundancia de los vapores corruptos que, al mezclarse con el aire, provocan el morbo.¹¹⁸

De este modo, se muestra la relación entre la teoría humoral y las características constitutivas de los cuerpos celestes, quienes también participaban del esquema

¹¹⁷ Al respecto, ver también RUCQUOI, “*Studia generalia* y pensamiento hispánico medieval”, pp. 274-278.

¹¹⁸ AMASUNO, “La medicina y el físico...”, p. 8.

de explicación basado en los pares que resultaban de combinar cualidades como frío, cálido, húmedo y seco.

El artículo de Amasuno resulta particularmente interesante en el marco de esta investigación porque refiere a la publicación de la *Dança general de la muerte*, escrito de larga tradición en la Castilla tardomedieval que se difunde en verso, en lengua vernácula y que implica también diversos registros de interpretación en cuanto a la confluencia de saberes: médico, teológico y poético.

Hicimos referencia a la *Dança* al inicio del capítulo precedente. La *Dança* fue una manifestación cultural surgida primeramente en la cultura visual y acompañada de pequeños motes o versos, presuntamente de la autoría de Jean Gerson, canciller de París y figura protagónica en el Concilio de Constanza (1414-1418). En los muros del Cementerio de los Inocentes, en 1424, la *Dança* se perfiló como un gran escuela moral para todo aquél viandante que la mirara; veíamos su continuidad en las ediciones de la obra de Hans Holbein y de las sucesivas impresiones de cuadros o escenas de la muerte, como aquélla que se imprimió en Lyon en 1538.

Algunas de las estrofas (¿obra de Gerson?) en las que la Muerte lamenta el despliegue de recursos infructuosos desarrollados por los médicos para abatir la peste y retardar su acción sobre los hombres poseen un espíritu que todavía se reconoce con facilidad en las obras novohispanas de Tomás Cayetano de Ochoa y Arín (*Relox en modo de despertador...*1761) y sobre todo en fray Joaquín Bolaños (*La portentosa vida de la muerte...*1792, referida en el APÉNDICE 2 de esta investigación). En esto encontramos visos de la continuidad de una tradición en la práctica de la advertencia. Amasuno cita los siguientes versos:

Pensastes vos, físico, que por Galeno
o don Ipocrás con sus *Inforismos*,

seríades librado de comer del feno,
 que otros gustaron de más sologismos;
 non vos valdrá fazer gargarismos,
 componer xaropes nin tener dieta.
 Si non lo oístes: yo só la que aprieta.¹¹⁹

Esto quiere decir que la presunta autoridad del médico nada tiene que hacer contra los designios divinos operados por medio de la muerte, misma idea que perfilará sobre todo Bolaños en 1792 cuando publica *La portentosa vida de la muerte*, no en la tradición de un tratado loimológico, sino de la *Dança general*, a casi cuatro siglos de distancia. En esta obra, la Muerte, en tanto personaje, se asume como un instrumento de la voluntad divina y nada puede posponer su acción sobre los hombres. En el apéndice dedicado a la obra de Bolaños analizaremos puntualmente estas pervivencias.

Es fácil que cualquiera se detenga a preguntar en qué consiste el avance de la medicina durante los años posteriores al florecimiento de los tratados contra la peste. A contextualizar este problema ayuda la investigación de José M. López Piñero y Francesc Bujosa Homar, publicada en un artículo bajo el título de “Tradición y renovación en la medicina española del siglo XVI”,¹²⁰ en el que los autores dan cuenta de un retorno a la escolástica, característico de la Reforma católica, que se manifestó especialmente en el campo de la medicina. Este retorno consistió en una proliferación de comentarios sobre textos hipocráticos y galénicos, elaborados por catedráticos de universidades como la de Salamanca, quienes, dado que ya se consideraba agotada la labor de

¹¹⁹ *Dança general de la muerte*. Manuscrito de El Escorial, versos 369-375, *apud* AMASUNO, “La medicina y el físico en la *Dança general de la muerte*”, p. 17.

¹²⁰ LÓPEZ PIÑERO y BUJOSA HOMAR, “Tradición y renovación en la medicina española del siglo XVI” *Asclepio. Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología Médica*, vol. XXX-XXXI, años 1978-1979.

depuración filológica de los textos antiguos, se dedicaron a reproducir glosas y argumentos que hicieron desaparecer el valor de las observaciones y de la comprobación de datos empíricos.¹²¹

Es probable que Giuseppe Gazola, el autor de *El mundo engañado por los falsos médicos* (1716), se refiriera a esta decadencia escolástica —que afectó también a las universidades italianas— cuando afirma que la enseñanza médica, en muchos casos, se reduce a un mero divertimento retórico y cuando denuncia la escasa importancia que en las universidades se concedía a la observación y conocimiento de la naturaleza del enfermo.

A reavivar la salud y vitalidad de la vinculación espiritual de todo fiel cristiano con los dogmas contribuyó en mucho la reforma conciliar tridentina y la labor de divulgación de una nueva piedad que realizó la Compañía de Jesús en 1540 y, sobre todo, a raíz de la publicación de los *Exercicios Espirituales* de san Ignacio de Loyola, en 1548.

Frente a la decadencia escolástica de la enseñanza de la medicina, Gazola exalta a la naturaleza y su conocimiento para ser un médico atinado. Esto no es cosa sencilla ni mucho menos implica el desprecio de otros saberes... “No es lo mismo llamarse Médico, i saber medicina: escribir una receta, i remediar el mal. Para curar una enfermedad, es necesario conocer todo el sistema de la naturaleza; pero para aumentarla, una leve gota de tinta, que cae inadvertidamente en la receta, es suficiente.”¹²² Sólo la naturaleza es médico de cualquier mal, pero también es muy sencillo alterar su equilibrio con la administración, muchas veces innecesaria, de medicinas elegidas en forma azarosa o premeditadamente falaz por parte de un médico falto de escrúpulos,

¹²¹ LÓPEZ PIÑERO y BUJOSA HOMAR, “Tradición y renovación en la medicina española del siglo XVI”, pp. 302-303.

¹²² GAZOLA, *El mundo engañado de los falsos médicos*, p. 8.

que sólo desee enriquecerse a costa de sus clientes.¹²³ Recordemos que actuar contra la naturaleza en la prescripción de medicinas va en detrimento de la salud del paciente.

Se nota a partir de lo anterior, aquello que enfatiza Adeline Rucquoi para el caso hispánico: aunque hubiere especialización en el cultivo de los saberes, el ámbito ibérico medieval no los separaba: “Un médico era al mismo tiempo gramático y filósofo natural, un jurista habría estudiado filosofía y teología, un matemático conocerá la astrología, la retórica y la filosofía”.¹²⁴ En esta imbricación estriba también un cultivo adecuado de disciplinas de índole práctica, como el derecho y la medicina. Cualquier médico que no fuera versado en otros saberes, no estaría en posibilidad de resolver problemas prácticos, tendería a equivocarse con mayor frecuencia, no tendría suficiente trasfondo para hacer recomendaciones a los pacientes. El resultado es un médico inexperto y que, con facilidad, podría ser tachado de charlatán.

Gazola consideraba que Hipócrates y Galeno habían aportado conocimientos invaluable, cuya vigencia estuvo justificada hasta que la experiencia demostró lo contrario. El error más grave que denuncia es el dogmatismo y el apego a principios aprendidos, mas no corroborados; el abuso escolástico de la argumentación indujo a falsas apreciaciones sobre la naturaleza de la enfermedad y obligó a sus cultivadores a hacer corresponder la realidad a sus conclusiones, aun a costa de la vida del paciente. En el Discurso I ya se

¹²³ GAZOLA no para mientes en la advertencia que hace a sus lectores: no era difícil presentarse en parajes distantes al de nacimiento con “frascos de botes, de garrafas, de ampollas, i de caxas, en cuyas frentes no se lee otro, que nombres Griegos, Arabigos i Barbaros [...] Entonces si que os quedareis absortos de ver un ciento de ingredientes, todos extrangeros i de climas distantes, de virtudes, i qualidades diversas, para zambullir en la picina de este antidoto; epilogando la Botanica de muchas provincias en la cantidad de media dragma”. GAZOLA, *El mundo engañado...*, p. 45. Cabe compartir la opinión de Jean STAROBINSKI en “La maladie comme infortune de l’imagination”: “À maladie peu sérieuse, traitement peu sérieux”, en *La relation critique*, p. 256.

¹²⁴ RUCQUOI, “*Studia generalia* y pensamiento hispánico medieval”, p. 278.

advierde el desprecio que Gazola sentía por Galeno y “sus secuaces”, cuando refiere que aquél les aconsejaba aumentar el mal de sus pacientes para obtener mayor fama y emolumento: “Galeno, comentando el libro de las Epidemias, claramente enseña a sus secuaces, que hagan mayor el mal, de lo que él es en la realidad: assi porque los enfermos no puedan quejarse de ellos, si tan presto no los curan, como porque, creyendo haverlos librado de gravissima enfermedad, sea mayor la paga. [...] Y el Montuo, autor de la misma secta, dice que el dilatar la enfermedad, es la cosecha de los Medicos.”¹²⁵

De este modo, vemos que existen libros dedicados a avisar sobre el abuso que los practicantes de poca ética y mucha ambición pueden llegar a hacer de los pacientes, confiados a su saber, para librarse de alguna enfermedad. Estos libros fueron difundidos y reeditados en varias ocasiones durante los siglos XVII al XIX, principalmente, y llegan hasta nosotros como un testimonio de consciencia de unos cuantos dedicados a denunciar los atropellos, a avisar sobre la calidad de algunos practicantes y a hablar sobre la situación de vulnerabilidad de los enfermos. Esa misma situación de vulnerabilidad será retomada por los redactores de preparaciones para la muerte, aprovechando que nadie escapa a su condición de falibilidad y finitud: los remedios que son inútiles, siempre en última instancia, contra la enfermedad o la decrepitud, servirán como pábulo y comparativo para hacer hincapié en que el alma sí puede escapar a la condenación eterna, siempre que se observen algunas previsiones.

¹²⁵ GAZOLA, *El mundo engañado...*, discurso I, pp. 33-34.

Salud del cuerpo, salud del alma. La noción del equilibrio en la teoría humoral

En el libro dispuesto por Olivia Sabuco de Nantes Barrera, *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre* (1587),¹²⁶ organizado a partir de coloquios que se tienen entre tres personajes, se refieren situaciones en las que diversos sujetos mueren de espanto por el sólo hecho de escuchar una noticia sobre alguno de sus seres queridos, sin constatarla:

Como el hombre tiene el alma racional (que los animales no tienen) de ella resultan las potencias, reminiscencia, memoria, entendimiento, razón y voluntad, situadas en la cabeza, miembro divino, que llamó Platón, silla y morada de anima racional, y por el entendimiento entiende, y siente los males y daños presentes: y por la memoria se acuerda de los daños, y males passados: y por la razón, y prudencia teme, y espera los daños y males futuros. Y por la voluntad aborrece estos tres géneros de males, presentes, passados y futuros: y ama y dessea: teme y aborrece : tiene esperanza y desesperanza: gozo y placer: enojo y pesar: temor, cuidado y congoxa. De manera, que solo el hombre tiene dolor entendido, espiritual de lo presente, pesar de lo passado, temor, congoxa, y cuidado de lo por venir. Por todo lo qual les vienen tantos generos de enfermedades, y

¹²⁶ El libro fue dedicado al Rey Don Felipe II en 1587 y fue objeto de varias reimpressiones. La primera se realizó en 1607, expurgada por consejo del Tribunal del Santo Oficio; para este trabajo se consultó la cuarta reimpression publicada en Madrid en 1728. De esta obra, Salvador CRUZ, quien realiza un recuento de algunos de los ejemplares que componían los “1502 cuerpos de libros” hallados en la biblioteca del Melchor Pérez de Soto, como ya se ha mencionado en una nota previa, dice que su verdadero autor es el Bachiller Miguel Sabuco. En la biblioteca de Melchor Pérez de Soto el título que más se repite es el *Examen de ingenios para las ciencias* de Juan HUARTE DE SAN JUAN, que será referido más adelante en este capítulo. Cf. Salvador CRUZ, “Medicina española renacentista en la biblioteca novohispana de Melchor Pérez de Soto (1655)” en *Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas*, México, UNAM-IIB, tomo I, número I, enero-junio de 1969.

tantas muertes repentinas, quando el enojo, ó pesar es grande, que es bastante en un momento à matarlos.¹²⁷

Mediante este fragmento comprendemos la importancia de las potencias del alma: entendimiento, memoria y voluntad. A partir de ellas, el hombre se relaciona con su mundo; por su actuación en conjunto, el hombre repelerá todo aquello que no le resulte adecuado a la conservación de la vida y todo lo que no sea afín a su naturaleza. Juan Huarte de San Juan, en el *Examen de ingenios...* (1575) desarrolla el mismo tópico en su capítulo tercero, en donde manifiesta que “Naturaleza no es otra cosa mas que el temperamento de las quatro calidades primeras; y que este es el Maestro que enseña a las animas, como han de obrar”.¹²⁸

Memoria, entendimiento y voluntad se ponen en juego para resolver cuestiones morales conforme a la lógica básica de buscar la salvación: nadie puede desear conscientemente lo que es contrario a su naturaleza de ser creado. “No queramos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta, y por consiguiente en todo lo demás; solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados”.¹²⁹ Con estas frases, san Ignacio de Loyola da inicio a la preparación de quien se ejercita espiritualmente con su método: refiere a razones profundamente lógicas por medio de las cuales, nadie buscará su propio daño, ni en lo físico, ni en lo que concierne al destino de su alma. En esto vemos una poderosa influencia del saber médico que, por vía de san Ignacio, llegará a las preparaciones para la muerte o *artes moriendi*, objeto de esta investigación.

¹²⁷ Olivia SABUCO, *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre*, Coloquio I, Título III, p. 6.

¹²⁸ HUARTE DE SAN JUAN, *Examen de ingenios...*, Capítulo III, p. 46.

¹²⁹ Ignacio DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*. Primera semana. Principio y fundamento.

Así pues, entramos en un mundo gobernado por principios dominantes que se constituyeron a partir de múltiples influencias. Hipócrates fue la figura señera surgida de las escuelas de medicina de la Grecia clásica. Parece difícil pensar que sus propuestas continuaron vigentes a través de los siglos sin que hubiesen cambiado y ciertamente, para entender la tradición que informa el discurso médico que se encuentra vigente en la Nueva España, será indispensable tratar de entender cómo sus enunciados se interpretaron por otros médicos.

Lo significativo de Hipócrates en el marco de este trabajo es su idea sobre la existencia de cuatro humores o fluidos presentes en el cuerpo humano, lo que historiográficamente se ha conocido como “teoría humoral”. Este saber, conformado a partir de la observación del comportamiento del cuerpo humano, involucraba el conocimiento de los síntomas que afectaban al cuerpo del individuo, pero también aquellos signos que se hacían evidentes en el temperamento o lo que hoy conocemos genéricamente como humor o talante.

La base de la teoría humoral hipocrática consistía en que la salud física y psíquica del ser humano radicaba en el equilibrio que guardaban en su cuerpo cuatro humores, a saber: flema o pituita, sangre o bilis roja, bilis negra o atrabilis y bilis amarilla o cólera. Si por alguna causa externa se incrementaba alguno de esos fluidos, el cuerpo enfermaba. Cada fluido se asociaba además a los cuatro elementos, es decir, tierra, aire, agua y fuego, con lo que se planteaban combinaciones que permitían al médico interpretar los síntomas del paciente y aconsejar la elaboración de los remedios que resultarían adecuados.

Una revisión extraordinariamente completa de la teoría humoral a lo largo de su historia y particularmente enfocada en la melancolía se encuentra en el trabajo de Raymond Klibansky, Erwin Panofsky y Fritz Saxl. En *Saturno y la melancolía* se pone de relieve la manera en que la consideración de los cuatro

humores fue dando preponderancia sobre todo al atrabiliario –humor producido por la bilis negra requemada en las cavidades corporales y responsable generalmente del temperamento melancólico; en ocasiones, la sangre ni siquiera era ya considerada dentro del espectro, por ser un fluido necesario para la conservación del hálito vital.

Juan Huarte de San Juan, médico de Alcalá en el siglo XVI, manifiesta que “Los graves Philosophos (como son Hipp.[ócrates], Platon y Aristot.) reduzen todas estas obras maravillosas al calor, frialdad, humedad y sequedad.”¹³⁰ Esas “obras maravillosas” son las capacidades que despliegan los animales y las plantas para realizar lo indispensable para sus vidas, sin necesidad de que tengan que aprenderlo. El calor, el frío, la humedad y la sequedad son cuatro estados que se asocian con cada uno de los cuatro humores que producen diversos temperamentos en el hombre, dependiendo de su predominio.

La teoría humoral recorre un largo tiempo de conformación pero parece hallarse ya bien asentada hacia el siglo XI, cuando “los equivalentes de «melancholicus», «cholericus», «sanguineus» y «phlegmaticus» parecen haber estado ya firmemente establecidos entre los astrólogos árabes”.¹³¹ Cada temperamento se irá describiendo según el balance de relaciones que mantiene con el resto de los humores corporales y con el medio ambiente; si bien, desde la Antigüedad clásica se había perfilado el melancólico como algo especial. Así lo manifiesta Aristóteles en el Problema XXX, I, ampliamente estudiado por Klibansky, Panofsky y Saxl en el primer capítulo del trabajo ya mencionado.¹³²

¹³⁰ HUARTE DE SAN JUAN, *Examen de ingenios para las ciencias*, p. 46.

¹³¹ KLIBANSKY, *Saturno...*, p. 79.

¹³² KLIBANSKY, *Saturno...*, p. 79. Mucho se ha escrito sobre la melancolía, temperamento determinado por la presencia del humor negro o atrabilis, característico de los santos, de los eremitas, de los estudiosos y de todos aquellos que enfrentan una tristeza profunda por algo

Los humores conferían entonces diferentes talentos en los seres humanos: bien se podía tener el predominio de uno sobre otros en diferentes etapas de la vida, o bien se podía identificar la clara dominancia de un humor en específico sin importar la edad del individuo. Dado que la sangre era el humor más común y necesario –al grado de no considerarlo a veces en el espectro, como ya se mencionó- hacía al hombre, en términos generales, “simple y necio”, mientras que la bilis amarilla confería agudeza de ingenio y habilidad. La bilis negra podía conferir persistencia y firmeza, características no necesariamente asociadas a las de un melancólico.¹³³

Lo cierto es que la diversidad de temperamentos intrigaba a los médicos desde la Antigüedad y se desarrollaron múltiples teorías sobre la constitución del carácter humano y de la relación que su cuerpo guardaba con el entorno. La melancolía, desde la descripción aristotélica en el Problema XXX,I de Aristóteles, se vio como una cualidad especial, asociada con el genio y con personalidades adustas e introspectivas.¹³⁴

muy amado que han perdido. Sin ánimo de exhaustividad cabe citar la obra de KLIBANSKY, PANOFKY y SAXL, piedra angular para la historia del arte, *Saturno y la melancolía*. En ella se detalla la importancia de este temperamento y su incidencia en las artes plásticas desde las edades antiguas y hasta el Renacimiento. Es imperdible la mención del libro de Fernando RODRÍGUEZ DE LA FLOR, autor de *Era melancólica*, uno de los estudios más profundos realizados para el periodo barroco. Es también notable el trabajo que sobre el tema ha desarrollado Roger BARTRA, principalmente en *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del siglo de Oro*, publicado por Anagrama en 2001. BARTRA publicó también “Doce historias de melancolía en la Nueva España”, FRENIA, Vol. IV-1-2004, a partir de expedientes inquisitoriales; uno de sus casos de estudio fue justamente el de Melchor Pérez de Soto, poseedor de una biblioteca cuantiosa y especializada en literatura científica. Existen incontables tesis doctorales desarrolladas sobre la melancolía en universidades españolas. Una que ha resultado de particular interés en el marco de mi investigación es la de Elena LAPEÑA MARTÍNEZ, presentada en la Universidad Complutense de Madrid en 2001 y que lleva por título “El temperamento melancólico: hacia una alquimia posible del arte”.

¹³³ KLIBANSKY, *Saturno...*, p. 77.

¹³⁴ “La persona sanguínea, que en los auténticos escritos galénicos seguía siendo meramente el bobo, poco a poco vino a ser lo que después ha sido siempre: una persona alegre, animada, de buen carácter y agraciada, de disposición en todo buena; y, aunque en el sistema estrictamente

“La melancolía puede atacar a los que son excesivamente religiosos, a los que trabajan demasiado con el pensamiento, a los estudiosos que súbitamente han perdido sus libros y a quienes se han quedado sin su bienamado” dice Ishaq Ibn Imrán. Con esto vemos que la melancolía es todo un tópico desarrollado en los tratados de medicina desde el siglo XII y en el mundo hispánico, el interés será más y más pulsante hacia el siglo XVII.¹³⁵

Como ya se ha visto, la estrecha relación entre cuerpo y alma ocasiona que la medicina, a lo largo de los siglos, se relacione con otras cuestiones que caen en el espectro de la filosofía natural, pero también de la filosofía moral. En esta investigación, son fundamentalmente dos los ejemplos que nos permiten advertir esta apretada imbricación y que además, reportan indicios que se pueden leer también en las artes de morir al tener resonancia en la estructura que se da a las preparaciones que siguen de cerca los *Exercicios Espirituales* de san Ignacio de Loyola. En esta medida también se nota la importancia de la teología de los afectos desarrollada, sobre todo, por la Compañía de Jesús, en su afán por hacer más sencillo y comprensible el camino de la salvación de las almas, en el extremo contrario a la elaborada argumentación teológica desplegada por los tomistas universitarios.

El *Examen de ingenios para las ciencias*, obra del médico Juan Huarte de San Juan y de quien ya hemos hecho somera referencia (1575) es nuestro primer ejemplo; no es otra cosa que un tratado de filosofía natural, especialmente dirigido a detectar en la naturaleza de los muchachos las habilidades y predisposiciones suficientes para que se dediquen al cultivo de las ciencias. “A los Philosophos naturales no les esta bien reduzir los efectos [de las cosas del mundo] inmediateamente a Dios; dexando por contar las causas intermedias;

galénico el predominio de la sangre se contaba también como «discrasis», en rango se adelantó tanto a los otros que en el siglo XII fue posible llegar a describir los otros tres temperamentos como formas degeneradas del sanguíneo”. KLIBANSKY, *Saturno...*, pp. 84-85.

¹³⁵ Roger BARTRA, *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del siglo de Oro*, p. 32.

mayormente en este caso, donde vemos por experiencia que si la simiente humana es de mala sustancia, y no tiene el temperamento que conviene, haze el anima vegetativa mil disparates...”¹³⁶ También con esto queda claro que, en el conocimiento de la naturaleza humana para su auxilio y buena conducción, todo está relacionado y no puede soslayarse un aspecto fundamental, que es el del conocimiento de uno mismo. Por sus contribuciones a lo que en la época contemporánea se conoce como psicología modular, Juan Huarte de San Juan es todavía apreciado a pesar del paso de los siglos. Huelga decir que José Antonio Maravall recupera su figura como uno de los descubridores de la psicología diferencial y que pondera la influencia de su obra en el desarrollo del pensamiento político de su tiempo.¹³⁷

El otro es la ya citada obra de Olivia Sabuco de Nantes Barrera, la *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre* (1587).¹³⁸ En ella, su autora hace partir sus consideraciones de un coloquio en el que se expresa la importancia del conocerse a uno mismo. En este conocimiento, el de los afectos y su impacto en la salud del cuerpo y del alma será fundamental. En el Título VI. “De la ira, y su remedio, la insinuación retórica”, la autora explica por qué es beneficioso contar con las palabras de un buen consejero que dilate con ellas el deseo de venganza

¹³⁶ HUARTE DE SAN JUAN, *Examen de ingenios...*, p. 47.

¹³⁷ “El descubrimiento de la psicología diferencial, tal como en un primer nivel se consolida en la obra de Huarte de San Juan, expande la creencia en la diversidad de los caracteres de los individuos y de los pueblos, de lo que deriva la inevitable variedad de costumbres y comportamientos (...) Esta constatación de Huarte tendrá una amplia repercusión en el pensamiento político, desde unas fechas todavía renacentistas –con Furió Ceriol– hasta los años finales del Barroco –con Lancina–: ‘caminan las costumbres con la naturaleza del lugar, produciendo varios países varias naturalezas de hombres. En una misma nación las suele haber diferentes, según la variedad de los climas’. Palabras semejantes a éstas, de Suárez de Figueroa, se repiten con la mayor reiteración en el XVII.” MARAVALL, *La cultura del Barroco*, p. 151.

¹³⁸ El artículo escrito por Salvador Cruz, “Medicina española renacentista en la biblioteca novohispana de Melchor Pérez de Soto (1655)” da cuenta de la posesión de títulos como el *Examen de ingenios para las ciencias* del doctor Juan Huarte de San Juan, cuya edición príncipe data de 1575. De esta obra se encontraron cuatro ejemplares en la biblioteca de Pérez de Soto. Asimismo, se consigna la presencia de la *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre*, firmada por Olivia Sabuco de Nantes Barrera, publicado en Madrid en 1587 y cuyo verdadero autor, a decir de Cruz, es Miguel Sabuco, “según probó José Marco Hidalgo en 1903”, pp. 107-108.

ante una afrenta, pues el iracundo está presto a cobrar la ofensa y en ello hay más riesgo para el alma y el cuerpo. En primera instancia, se aconseja la insinuación retórica, que es “una razon, que quita el enojo como con la mano, y digna de ser sabida...”¹³⁹ Después de ello, se aconsejan remedios para el cuerpo:

...gargarizar con agua fria, y con vinagre blanco aguado, comer el jugo de cosas agrias, y no bener vino, ni comer hasta ser passada la alteracion, tomar bueno olor, la eutropelia de un buen amigo (que es buena conversacion) y con èl salirse al campo, donde el movimiento de los arboles, y el suave ruido del agua se oyga. La musica tambien es eficacissimo remedio, que quita el daño, que el enojo está haciendo, como los mordidos de las Tarantulas, sanan baylando à buena musica, y no con otra cosa, y si falta la musica, mueren luego.¹⁴⁰

Cabe destacar que Juan Huarte de San Juan, autor del *Examen de ingenios...* es un fiel seguidor de las teorías que buscaban en la Antigüedad el origen de muchos remedios para el cuerpo y para el alma; como los médicos de su tiempo, fue un gran lector y glosador de Galeno e Hipócrates y defiende la idea de que desde siempre se ha sabido que el Demonio es enemigo de la música, por lo cual recomienda el regocijo de los sentidos para echar fuera los vapores pútridos y hediondos de la melancolía.¹⁴¹

El Título VIII del tratado de Sabuco se dedica al miedo y al temor, así como a los efectos perniciosos que ocasionan estos dos afectos. Si el impacto de

¹³⁹ SABUCO DE NANTES BARRERA, *Nueva filosofía...*, Tit. VI, p. 17.

¹⁴⁰ SABUCO DE NANTES BARRERA, *Nueva filosofía...*, p. 18.

¹⁴¹ HUARTE DE SAN JUAN, *Examen de ingenios...*, capítulo V, p. 127: “Y assi es cierto, que ay disposiciones en el cuerpo humano, las quales apetece el Demonio con tanta agonía, que por gozar dellas se entra en el hombre donde estan; y assi queda endemoniado: pero corrumpidas y alteradas con medecinas contrarias, y hecha evacuacion de los humores negros, podridos y hediondos, naturalmente se torna a salir.” Aquí se hace patente la relación de Huarte con la teoría de los humores: los atrabiliosos o melancólicos eran más propensos a ser “endemoniados” a causa de su oscuro temperamento.

los afectos no llega a matar al que los experimenta, sí contribuyen a liberar un humor vicioso específico: en el caso de la tristeza, sí como del miedo y el temor, el humor liberado es bilis negra, que produce melancolía: “Pone tristezas en el cerebro, y corazón, hace enojarse mucho, de lo qual viene daños: pone mala condicion, trae falsas imaginaciones, y sospechas: pone miedos, y congoxas falsas, y malos sueños; pone cuidados que dan fatiga sin ser menester...”¹⁴² Nótese cómo esto encuentra relación con lo que los prontuarios de teología moral de la época aconsejaban en lo referente al escrúpulo: aunque hoy en día “obrar con escrúpulos” quiere decir hacerlo juiciosamente, el escrúpulo es, literalmente, una piedrecilla en el zapato, es decir, que en la teología moral de la época el escrúpulo es todo aquel nimio obstáculo que hace actuar con temor. Para autores de prontuarios sumamente leídos como los de Corella, Lárraga y Busembaum, el escrúpulo –relacionado con el afecto del temor excesivo– revela una enfermedad, la de la conciencia escrupulosa, cuyos signos son:

I. Pertinacia de juicio que no se quieta con los consejos de hombres doctos, sino que anda consultando y cansando ya a vnos, ya a otros, y finalmente a ninguno cree, sino a su juicio propio. 2. Mandar con frecuencia dictámenes, por apariencias leues, de donde se origina la inconstancia en obrar: v. g. en el rezo Diuino sobre vn versiculo harán diez, y mas dictámenes, ya de que no lo dixeron, ya de que si. 3. Lo que desto nace, es obrar con grande turbación, y andar como a ciegas en las ocupaciones exteriores. 4 Hazer reflexas extraordinarias sobre infinitas circunstancias. 5 Temer pecado en todas las cosas, y andar con inquietud contra lo que juzgan doctos, y a vezes contra lo que juzga el mismo. 6 Si juzga el Confesor que es vno escrupuloso. 7 Dos señales ay en particular del escrúpulo actual, y son: Si experimenta vno que le aflije, y turba

¹⁴² SABUCO DE NANTES BARRERA, *Nueva filosofía...*, Tit. VIII, p. 21.

demasiadamente, y si otras veces ha experimentado que tuvo semejantes aprehensiones sin fundamento alguno.¹⁴³

La cuestión del escrúpulo también será referida y pensada por algunos autores de preparaciones para la muerte, como hemos de ver más adelante. La predisposición melancólica será de importancia en la consideración de los últimos momentos de la vida, como consta en casi todas las preparaciones para la muerte: en capítulos siguientes conoceremos las previsiones que se deben tener contra las tentaciones demoniacas –eje característico de las *artes moriendi*-, pues el moribundo se encuentra en un estado vulnerable y es factible que caiga en las acechanzas del Maligno: esto tiene relación con la disposición melancólica que se asocia a la etapa de la vejez. En el *Compendio moral salmaticense* (siglo XVIII) también se hace referencia al mal que causan los escrúpulos; una conciencia atacada por ellos es una conciencia enferma. Y si la conciencia enferma, el cuerpo también lo hará.

Pedro Murillo Velarde, sacerdote jesuita autor del *Curso de derecho canónico hispano e indiano* (1755), dice del escrúpulo que la señal de que está presente es:

1. Si alguno experimenta que por aquello se angustia y perturba demasiado. 2. Si, por otra parte, sabe que sufre tal inquietud sin fundamento. El escrupuloso se conoce en el hecho de que teme pecado en todas las cosas y frecuentemente está inquieto contra el dictamen y juicio propio y el de los sabios y no descansa con el consejo de los doctores, actúa perturbadamente y, con cierto modo ciego se sumerge en acciones

¹⁴³ BUSEMBAUM, *Medula de la Teología moral*, p. 9. El escrúpulo se definía en 1732 de la siguiente manera: “En el sentido recto que vale cosa mui pequeña: como una chinita o cantillo que se entra por el zapato, y causa desasosiego y dolor en el pie al que va caminando, no tiene uso en Castellano; pero sí metafóricamente y vale Duda que se tiene de alguna cosa, si es assi o no es assi, la qual trahe a uno inquieto y desasossegado hasta que se satisface y entera de lo que es. Dícese particularmente en materias de conciencia...”. *Aut. Sub voce*, 1732, 575, 1.

externas, teniendo reflexiones extravagantes de infinitas circunstancias y, frecuentemente cambia su juicio por una leve apariencia. Así en la lectura de las horas, algunas veces, cambia diez veces el juicio, de haber leído, o no haber leído algún versículo. En suma, si el confesor juzga escrupuloso a alguno, por tal debe ser tenido y, por lo tanto, debe tranquilizarse con el juicio del confesor y destruir las causas de los escrúpulos, meditando la bondad de Dios, **evacuando el humor melancólico**, quebrantando su juicio, y no debe estar ocioso, ni fomentar los escrúpulos, más aún debe obrar contra ellos y condenarlos y acostumbrarse a seguir las sentencias más benignas y también las menos seguras, no juzgar que todo es pecado mortal, a no ser que lo sepa ciertamente, tampoco para actuar está obligado a hacer uso de examen y diligencia, sino muy mediocre y mientras lo angustia el escrúpulo y no puede pedir consejo, puede obrar libremente lo que quiera, a no ser que sea cierto y evidente que es pecado; tampoco está obligado a repetir algo de confesiones pasadas, a no ser que sepa ciertamente que aquello es pecado mortal y que él no lo había confesado debidamente.¹⁴⁴

Hemos subrayado la frase “evacuando el humor melancólico” porque es de importancia en el marco de las puntualizaciones que hemos estado haciendo respecto de la vigencia de la teoría humoral y de la imbricación de saberes propia de la época: sacar el humor melancólico implica dar paso hacia el camino de la salud del cuerpo y del alma, por lo que una referencia al saber médico se trae a colación en un curso de cánones que, al tiempo, posee una dimensión jurídica y una de teología moral y pastoral.

¹⁴⁴ MURILLO VELARDE, *Curso de derecho canónico...*, p. 271, Vol. IV, libro quinto. Las negritas son nuestras.

Al igual que en el libro de Olivia Sabuco, en la *Médula de la Teología Moral* de Busembaum, como en muchas otras, se ofrecen los remedios para contrarrestar el mal:

Los remedios de la conciencia escrupulosa son: 1 Despreciar los escrúpulos, obrar contra ellos, y no fomentarlos con la imaginación. 2 Diferir al juicio del Confesor, u de otro hombre docto y piadoso, y quietarse con el, y no andarlo consultando para cada acción, porque no sirve sino de cansarlo y de cansarse, y de aumentar escrúpulos, sino tome del reglas generales para gobernarse, y no se desvie destas reglas, ni por escrúpulo, ni por ocasión alguna. Y si tal vez errase en algo el otro, no pecará el, porque en esto haze lo que le toca. 3 Mire como ejemplar a la vida, y costumbre de los ajustados. 4 Hagase seguir las opiniones mas templadas, y aun las menos seguras. 5 No tenga por pecado mortal lo que no supiere por certidumbre que lo es. 6 Huya la ociosidad, porque esta llena la imaginación de pensamientos escrupulosos. 7 Quite las causas de los escrúpulos; v.g. El melancolico aliuiese de la melancolia con los medicamentos que la evacuan; el tenaz doble su juyzio; el altiuo no se fie de su prudencia, el ignorante pida consejo; el timido desahoguese considerando la suma bondad de Dios, que no impone preceptos para reducir a desatinos. 8 Entienda los privilegios de los escrupulosos, que son, no estar obligados a hazer riguroso examen para lo que ha de obrar, ni poner mas que vna moderada diligencia, y no tanta como les obliga a los demas; y mientras el escrúpulo aprieta, y no tienen de quien tomar consejo, pueden libremente obrar lo que quisieren, como no tengan certidumbre, y evidencia de que es pecado. Ni estan obligados a repetir de las confesiones passadas, sino lo que saben de cierto que es pecado mortal, y que no lo ha confessado debidamente; y mientras ay duda, no ay certidumbre [...] 9 El confesor no le permita al escrupuloso confesar, o

proponer sus escrúpulos, o dudas (mayormente si vna vez los escucho a satisfacción) porque de otra suerte, nunca les agotará la fuente...¹⁴⁵

Véase que en esta obra, dada su intención y primer cometido, se pone el énfasis en la salud moral tanto del feligrés aquejado por los escrúpulos como del confesor, quien también es susceptible de dañarse por contagio de los mismos y quedar inhabilitado para dirimir sobre cuestiones de conciencia. Olivia Sabuco, por su parte, aconseja rodearse de placeres como la buena música, los buenos olores y buenas conversaciones para deshacerse del temor excesivo que redundaba en la producción del humor melancólico. Sin duda, a decir de Sabuco, el mejor remedio es estar apercebido de los daños que causa este afecto, así como “usar de prevención, y decir: si este miedo, o éste, me viniese, avia yo de ser tan pusilánime, que me dexasse matar de él...”¹⁴⁶

Otro afecto que puede producir graves daños en cuerpo y alma es el amor, pues cuando se tiene, produce alegría y bienestar, pero entraña siempre el riesgo de verse sin el objeto amado y enfermar de melancolía y desesperación. “Y como perder lo mucho que se ama es gran pérdida, y daño,”¹⁴⁷ se puede extender esta idea a la pérdida de la visión divina en el caso del alma que es para siempre condenada al Infierno, de ahí que la pena máxima en aquél lugar de condenación sea conocida en las fuentes de la época como la “pena de daño”. Tiene entonces mucho sentido pensar en lo expresado por Ignacio de Loyola en los *Exercicios Espirituales* respecto del alma alejada de la presencia de Dios y de lo ilógico que resulta, en la naturaleza humana, buscar lo que es contrario a su bienestar y salvación.

¹⁴⁵ BUSEMBAUM, *Médula de la teología moral.*, pp. 9 y 10.

¹⁴⁶ SABUCO DE NANTES BARRERA, *Nueva filosofía...*, Tit. VIII, p. 22.

¹⁴⁷ SABUCO DE NANTES BARRERA, *Nueva filosofía...*, Tit. IX, p. 24.

Cabe recordar que en las *artes moriendi*, desde las primeras publicaciones en el siglo XV, una de las tentaciones que el demonio planteaba al moribundo para ganar su alma tenía que ver con afectos como la vanagloria, el temor de perder a los seres queridos y la hacienda acumulada y el simple terror que produce ver espantajos, como ya se mencionará en el capítulo dedicado a estos libros. Lo que aquí conviene resaltar es que los afectos pueden dañar al cuerpo, enfermarlo por la producción de humores viciosos, pero también pueden afectar gravemente al alma al hacerla incurrir en pecado mortal y, si no se toman drásticas medidas, contribuir a su perdición eterna. Como ya se considerará más tarde y como se mencionó también en la Introducción a este trabajo, el binomio amor-temor está en la base doctrinal del concepto de la muerte en el seno de la religión católica y de cara a la acción salvadora de Cristo.

El confesor debe obrar como un médico, tener el pulso y el conocimiento del enfermo (paciente, pecador) y recomendarle lo necesario para lograr la sanación de su alma: Murillo Velarde refiere a esta metáfora en el *Curso de derecho canónico* que hemos venido consultando para ampliar nociones presentes en las preparaciones para la muerte y en los despertadores espirituales, a fin de evidenciar la relación e imbricación de los saberes en estas fuentes. Así por ejemplo, el jesuita dirá que:

El confesor, además de la orden y de la jurisdicción, debe tener la ciencia, la virtud, el secreto, la prudencia y la fortaleza, debe, pues, ser discreto y cauto, para que, **a la manera de un médico experto**, derrame vino y aceite sobre las llagas del herido, indagando diligentemente las circunstancias de los pecadores y del pecado, con las cuales prudentemente entienda

qué consejo debe darle y qué tipo de remedio adoptar, usando de diversos recursos para salvar al enfermo.¹⁴⁸

¿Cuáles son los saberes que confluyen en las preparaciones para la muerte? Como ya se mencionaba en páginas anteriores, la explicación aristotélico-tomista cobró renovada importancia a partir del siglo XIII y se constituyó en un principio dominante para entamar argumentaciones que manifestaran científicamente la existencia de Dios y el funcionamiento de las cosas del mundo. La división entre causas próximas y causas remotas, presente en la *Summa Theologica* de Tomás de Aquino es un ejemplo de esto. Lo anterior implica que el saber teológico está fundido, en este sentido, con el de la filosofía natural y moral, de la cual se desprende la medicina.

Del mismo modo, vemos que la filosofía natural es un saber ampliamente cultivado en el mundo hispánico desde la temprana Edad Media y que alcanzó un auge en los *studia* preuniversitarios fundados entre los siglos XII y XIII: la filosofía natural albergó el conocimiento de la “*physis*”, es decir, de la constitución de los cuerpos de la naturaleza y, en esa medida, acogió a la medicina. Con el desarrollo de la teoría humoral (o de las teorías humorales, pues hubo diversidad de exponentes y pareceres a lo largo de los siglos), el humor melancólico se asoció con las últimas etapas de la vida y por ende, se puede pensar que las acechanzas que el Demonio se esfuerza siempre en tender al que lucha por la salvación de su ánima en el último trance, hacen mella con más facilidad pues el ánimo del agonista se encuentra perturbado. Encontramos la confluencia de la filosofía natural, con la teología y la medicina: en capítulos subsecuentes veremos de qué manera confluye también el derecho, sobre todo en los aspectos relacionados con los testamentos y con la noción de la penitencia.

¹⁴⁸ MURILLO VELARDE, *Curso de derecho canónico...*, p. 275, Vol. IV, libro quinto. Las negritas son nuestras.

Trataremos de registrar esta confluencia en fragmentos concretos, usando ejemplos procedentes de las *artes moriendi*, para lo cual es necesario definir ampliamente en qué consistieron estas publicaciones a lo largo de su historia de casi cinco siglos.

La *physis* en el hipocratismo y su impacto en la noción de salud espiritual

Ya referíamos que en los años 1570-1580 se instituyó la cátedra de Prima de Medicina (creada primero como cátedra temporal) en la Real Universidad de México.¹⁴⁹ Durante las primeras décadas del siglo XVII se logró la aprobación real para instituir las cátedras de Método práctico de medicina, Cirugía y Anatomía.¹⁵⁰ Como ya se mencionó, la institución de la medicina no implicó nunca y en ningún contexto el cese de las prácticas tradicionales. De hecho, existió ciertamente una brecha evidente entre el ejercicio de la medicina para la solución de problemas de la vida cotidiana y el estudio especulativo de la misma en las aulas universitarias. Lo que es imperativo recordar es que en las cátedras universitarias se leyeron compendios de autores antiguos, tan antiguos como los de la escuela de Cos, los salernitanos y los médicos de la escuela de Montpellier. Se comentaban y debatían los aforismos de Hipócrates y no es infrecuente encontrar ediciones muy tardías de los mismos. Avicena y Averroes también eran autores estudiados, sin embargo, la importancia de los aforismos hipocráticos fue tal que se convirtió en el método de examinación para conquistar un grado académico.

Germán Viveros habla, más que de la medicina hipocrática, de la cuestión hipocrática en toda su complejidad, a partir de la composición paulatina de un

¹⁴⁹ El dato procede de OCARANZA; VIVEROS manifiesta que la cátedra se instituyó el 7 de noviembre de 1582. *Hipocratismo en México...*, p. 46.

¹⁵⁰ VIVEROS señala que la cátedra de Cirugía fue instituida en 1622. *Hipocratismo en México...*, p. 46.

cuerpo de textos, presuntamente elaborado por varios autores de la isla de Cos, en donde surgió un estudio de medicina denominado *corpus hippocraticum*.¹⁵¹

Profiláctica por antonomasia, la medicina descrita en el cuerpo hipocrático se caracteriza por una cooperación entre médico y paciente para lograr el equilibrio de los humores corporales. La medicina hipocrática trata con la *physis*, es decir, la naturaleza, que se ofrecía esencialmente en dos facetas: “una de carácter universal o macrocósmico, y la otra de índole individual o microcósmica”.¹⁵² La naturaleza individual o fisiología se encuentra en la base del edificio médico occidental y considera la interdependencia entre el individuo y las condiciones que lo rodean y sostienen. Es por ello que el libro de los *Aforismos* de Hipócrates comienza considerando la necesidad de comprender todas las circunstancias que rodean al enfermo. La adecuación de los métodos del médico a la *physis* o naturaleza del enfermo evitarían que éste aconsejara soluciones que lo dañaran aún más. Cuando un individuo ya ha sido dominado por la enfermedad, su propia naturaleza pide poner fin al desequilibrio, es decir, el cuerpo pide la muerte y el médico debe ser sensible para saber cuándo abstenerse de continuar con las acciones curativas, pues sólo prolongaría el sufrimiento y la inadecuación del paciente. Esta idea tendrá correlato en la tradición católica posterior, que pide al médico ser lo suficientemente ético y sensato para saber cuándo informar al enfermo que su fin está cerca y que cesará en sus intentos por curarlo. Es entonces cuando el médico debe dejar su lugar al cura de almas o al ministro de los enfermos.

Esto tiene una importancia mayúscula en el marco de nuestro estudio: si el hipocratismo concedía particular interés al conocimiento etiológico de las enfermedades, es fundamental establecer la relación con el proceder de los médicos de cuerpos y el de los que curan las almas: la indagación por las causas

¹⁵¹ Germán VIVEROS, *Hipocratismo en México...*, pp. 17 y ss.

¹⁵² Germán VIVEROS, *Hipocratismo en México...*, p. 19.

de las enfermedades estimaba las circunstancias del enfermo; la misma indagación deberá hacer el cura de almas con un penitente en trance de muerte para hacer de la última confesión un acto productivo, como ya veremos más adelante.

En varios confesionarios se relata cómo debe disponerse el fiel para la penitencia y para la comunión. En el *Confesionario mayor* de Molina, ya mencionado, se estipulan las normas que deben disponer al cuerpo, por un lado, y al alma, por otro, para recibir los sacramentos y hacer de esto algo provechoso para la salud espiritual. En la medida en que se observen estas normas, el alma permanecerá en un estado de salud y equilibrio, es decir, en el estado de gracia que se renueva con la recurrencia sacramental. Otro aspecto insoslayable que vincula al hipocratismo con la salud del alma y que por tanto, refrenda la necesidad de incluir estas reflexiones contenidas en este capítulo, es que, como lo expresa Viveros al caracterizar la herencia de la escuela de Cos, lo que atañe a la salud moral del enfermo concierne también a la salud física. Es esta relación entre salud corporal y salud espiritual el eje que permite entender el surgimiento de publicaciones como los despertadores espirituales, las instrucciones para visitar enfermos y las preparaciones para la muerte.

El hipocratismo fue introducido en México en el siglo XVI, como consecuencia de la presencia europea en el continente y a resultas de la aplicación de métodos y creencias que imbuía a quienes, de alguna manera aunque fuere rudimentaria, practicaran las artes de la curación. Es el germen europeo de la medicina americana y de su praxis institucionalizada; “el hipocratismo ‘mexicano’ fue establecido por la Real y Pontificia Universidad de México, convivía con la práctica de la medicina indígena” y se conecta con el saber de la Grecia clásica que, aunque muy transformado por la incorporación

de nuevas ideas acumuladas a lo largo del tiempo, representa una pervivencia de tradiciones que se inscribe en el humanismo cultivado en la Nueva España.¹⁵³

El paradigma de la medicina universitaria en México vino impuesto gracias a los adelantos que las cátedras universitarias de Valladolid y Salamanca habían favorecido, tanto en términos corporativos como prácticos. Dignos representantes de la cirugía y anatomía, anteriores a Andrea Vesalio, tales como Luis Lobera y Andrés Laguna, así como Pedro Jimeno y Luis Collado, serán modelos para la ciencia médica novohispana. Se practicaron disecciones y autopsias, se publicaron tratados de cirugía y anatomía y se leyeron libros como el de Cristóbal Méndez, *El libro del ejercicio corporal* (1553). Lo significativo es que las *opera medicinalia* publicadas a uno y otro lados del Atlántico, en el seno de la Monarquía hispánica, respondieron a la práctica y se distanciaron del cariz reflexivo y teorizante. La medicina, como la teología moral, rindieron honores a sus principios resolutivos.

¿Cuál es la relación entre el discurso médico y las preparaciones para la muerte? Ya vemos que hay una causalidad en relación con las grandes epidemias como la peste que asoló a la Europa de 1348-1351 y que deriva en el surgimiento de manifestaciones diversas de apercebimiento contra la llegada inminente de la muerte y del juicio particular que sobreviene después del tránsito. Sin embargo, no es necesariamente verificable que exista una relación entre una hipotética eclosión de publicaciones para bien morir y epidemias en todos los casos. No podemos documentarlo en Nueva España, por ejemplo, aunque tampoco hay que dejar de ver que desde el siglo XVI existieron manuales (confesionarios que incluyen previsiones para el momento de la agonía, avisos, itinerarios frailes o párrocos) que instruyen a los ministros del culto destinados a pueblos de indios sobre cómo enfilear el alma de los

¹⁵³ Germán VIVEROS, *Hipocratismo en México...*, p. 45.

moribundos de su grey. Los frailes y los curas que atendieron a la población autóctona también requirieron de alguna dirección para saber cómo conducir a su grey en el tránsito de la muerte: se recomendaba obligar a los moribundos a hacer un ejercicio de memoria y perdón, motivando la confesión con el corazón conmovido y que dejara en claro si había algo que restituir. Se les exhortaba con breves ejercicios a encaminar su alma hacia el perdón y el olvido de los apegos temporales como a cualquier otro fiel cristiano.

En su *Confesionario mayor...* Alonso de Molina instruye al escribano que hace testamentos para que observe ciertas prácticas de prudencia que en manuales como las *Prácticas de visitar los enfermos y ayudar a bien morir*, escrita por Baltasar Bosch de Centellas y Cardona (1645-1714), ya se aconsejan a quienes deberán ingresar en la intimidad de la habitación del moribundo para asistirlo. Dice Molina: “que tú que eres escribano, tienes necesidad de amonestar primeramente al enfermo, y ver si habla bien y entiende o si desvaría y pierde el juicio, porque si desvaría, y ha perdido del todo el sentido, no podrá hacer testamento”.¹⁵⁴

El escribano llamará a los testigos del enfermo y le hará una serie de preguntas encaminadas a descubrir si éste tiene “cargo de alguna hacienda ajena”, si alguien tiene algo suyo y si tiene hijos o mujer a quienes deba dejar amparados. La vocación restitutiva del testamento, primero en lo temporal, es una constante en los libros de instrucciones y preparación para la muerte, pues si lo temporal no está en orden, tampoco podrá estarlo lo espiritual. En el apartado concedido a los testamentos se analiza más a detalle esta serie de recomendaciones y los aspectos que es preciso que el escribano y el moribundo cubran para completar la puesta en orden de los bienes temporales.

¹⁵⁴ MOLINA, *Confesionario mayor en lengua mexicana y castellana*, p. 58.

Una vez que el médico del cuerpo suspendía sus acciones cuando todo se estimaba inútil, se cedía el lugar al médico del alma. Éste podía llevar a cabo la exhortación a la práctica de testar y es entonces cuando podía o debía hacer su aparición el escribano, si es que el moribundo no poseía ya un testamento hecho en salud: el ministro de los sacramentos, el verdadero responsable de la conducción espiritual en los últimos momentos.

En el *Libro del ejercicio corporal* (1553), Cristóbal Méndez dice claramente que los enfermos sólo pueden ser vueltos a la salud por Dios mismo, quien “no vino como rey y señor que es de todo el universo, mas vino como médico del cuerpo y del alma”.¹⁵⁵ En el libro de Méndez se observa cómo la medicina de aquel tiempo concebía –por herencia directa del hipocratismo– la salud como un estado de equilibrio que es preciso preservar con dieta, ejercicio y buenos hábitos.

El recurso a la música y a las buenas conversaciones –ya lo veíamos de la mano de Sabuco– ayuda a conservar un estado óptimo en el ánimo que incide en la conservación de la salud. Del mismo modo, los teólogos vieron la necesidad de recordar al fiel constantemente que no se debe esperar hasta sentirse cerca de la muerte, por causa de vejez, accidente o enfermedad, para enfilear el alma a un tránsito pacífico.

Como los regímenes de dietética y ejercicio, escritos por médicos y recomendados a todo aquél que deseara conservar la salud del cuerpo, los despertadores espirituales adelantaban la meditación propia de los momentos cercanos a la muerte para recordar al fiel que los sacramentos se crearon para restituir la gracia en cualquier momento; que la inesperada llegada de la muerte podría no dar tiempo y espacio al fiel para encomendar su alma; que la constante recordación del momento postrero y del castigo eterno son suficientes

¹⁵⁵ Cristóbal MÉNDEZ, *El libro del ejercicio corporal*, p. 101.

para devolver al fiel al camino recto, pero que esto se olvida con frecuencia y se posterga hasta que en ocasiones ya no hay remedio. Los despertadores son libros que cumplen con un cometido muy específico: desarrollar una práctica espiritual sostenida y constante que encamine al fiel a estimar en todo momento la importancia de morir en gracia de Dios. Esto implica una dimensión íntima de dicha práctica –que se lleva a cabo en privado, mediante la oración mental, pero que también recurre al sacramento restitutivo (equivalente espiritual de la restitución testamentaria vista en el ámbito de lo temporal).

Así como el médico –según el *Libro del ejercicio corporal*– está llamado a reducir a salud a quien está enfermo, es también responsable de llamar a la realización de prácticas de conservación de la misma. Las prácticas que conducen a la conservación de la salud pueden ser equivalentes al recurso al sacramento; la misma metáfora se puede hacer cuando se lee que el cuerpo que ha sido reducido a la salud nuevamente olvida la causas que lo condujeron a la enfermedad.

Y después que [el médico] lo trae [al enfermo] a buen estado, las causas por las cuales vino a la salud que perdió son en poco tenidas, aunque consiguieron el efecto para que fueron ordenadas; y de esta manera por lo que tenemos traído está bien declarado tener el médico mayor perfección en conservar al sano en su salud que en reducirle a ella, y preservarle que no pierda la que tiene.¹⁵⁶

De este modo, la metáfora es útil: el médico es como el ministro que se debe esforzar por la conservación de la salud, uno del cuerpo, otro del alma: los recursos del médico serán equivalentes a los recursos del ministro y, uno de estos recursos, son los despertadores espirituales. Todo descansa en esta

¹⁵⁶ Cristóbal MÉNDEZ, *El libro del ejercicio corporal*, p. 109.

relación, es por ello que nos sirve de pivote para tratar a continuación la materia correspondiente a los despertadores espirituales. ✂

CAPÍTULO 3. “BIENAVENTURADOS LOS QUE MUEREN EN EL AMOR DE DIOS”. LA PREPARACIÓN PARA LA MUERTE Y LOS DESPERTADORES ESPIRITUALES.

Ca no solamente está puesta en estima la muerte de los sanctos mártiles; mas aun de los otros justos y buenos cristianos, y aun de los pecadores quantoquier malos, si mueren verdaderamente contritos y en verdadera fe y en la unidad de la Iglesia, según la auctoridad del Apóstol: Bienaventurados los que mueren en el amor de Dios.

– Arte de bien morir, Zaragoza, Pablo Hurus, ca. 1481.

Vamos ahora de la salud del cuerpo a la salud del alma, de la homeostasis identificada con el equilibrio de los cuatro humores corporales a una vida espiritual perfilada para una santa muerte. Es innegable, a partir de la lectura de las preparaciones para la muerte, que la mejor manera de disponerse a bien morir es haber llevado una buena vida, pero por buena vida no debe entenderse un regalo al cuerpo y un darse a los placeres sin medida, pues ya hemos visto que la temperanza es una de las principales virtudes para hacer frente al deseo de los excesos y de todo lo que resulta contrario a la naturaleza humana. En este capítulo iremos de la tradición médica de la filosofía natural a la de la teología pastoral y moral que enfila al sujeto a meditar sobre sus postrimerías, es decir, nos enfocaremos en las recomendaciones que, por espacio de casi cinco siglos, dieron las preparaciones para la muerte.

Para ello es necesario detenernos brevemente en un *corpus* de libros que se escribieron y publicaron, en su mayoría, a partir del siglo XVI y con

extraordinario vigor durante los dos siglos siguientes, teniendo al menos un objetivo en común con el de las *artes moriendi*: conmover al lector o escucha y motivarlo a enfocarse en la salvación de su alma mediante el arrepentimiento y la recurrencia a los sacramentos. Los despertadores espirituales nos servirán metodológicamente para ir de lo general a lo particular en el conocimiento de un género devocional que se concentra en la salvación del sujeto. Analizaremos sus particularidades y semejanzas en las páginas que siguen.

“Bienaventurado aquel a quien la verdad por sí misma enseña...”

Esta frase viene del capítulo primero del *Contemptus mundi* o desprecio de las cosas del mundo, obra atribuida a diversos autores pero que la tradición ha querido afiliar a la pluma de Tomás de Kempis (Thomas à Kempis en algunas publicaciones). Estos resabios de una espiritualidad tardomedieval se refiguraron en las reediciones comentadas y ampliadas que se hicieron en los siglos XVI y XVII a partir de libros como la *Imitatio Christi*, obra señera de la *devotio moderna*. Alejada de la frialdad especulativa y envanecedora de los teólogos argumentativos, la *devotio moderna* fue un movimiento de reforma espiritual que cundió por Europa Central y los Países Bajos hacia el siglo XIV. Autores como Mauricio Beuchot explican que su aportación consistió en apelar a una espiritualidad sensible y práctica.

Geert Groote -nacido en Deventer, Países Bajos, hacia 1340 y fundador de la congregación de los Hermanos de la Vida Común- fue el iniciador de este movimiento: en su congregación se pondrían en práctica estas ideas y sería un semillero para desarrollar una vida a imitación de la que pudieron haber llevado las primeras comunidades cristianas: propiedad común, reflexión, meditación y estudio de los textos fundacionales del cristianismo y una noción de acercamiento a las verdades sagradas mediante prácticas de emulación de las virtudes crísticas. Al parecer, los Hermanos no hacían votos. En su infancia

Tomás de Kempis fue enviado a estudiar al colegio de Deventer, ciudad sede de la fundación de los Hermanos de la Vida Común, donde fue compañero de Florencio de Radewijns, quien más tarde daría consistencia a la institución.¹⁵⁷

La *Imitatio Christi* o *De la imitación de Cristo* es un libro sin pretensiones de erudición que ha sido, decíamos, adjudicado a Jean Gerson, canciller de la Universidad de París, de quien ya hemos dado referencia en el primer capítulo de este trabajo, pues a él se atribuyen los textos que acompañaban las imágenes de la *Dança de la muerte*. A decir de Beuchot, el estilo llano de que hace gala lo hace más fácilmente atribuible a Kempis: carente de toda aspiración docta, la *Imitatio Christi* es un compendio de recomendaciones para llevar una vida recta sobre los pasos de Jesucristo; insiste en el desprecio de todo aquello que no sirva para acrecentar la virtud y tacha de vanidad cualquier objeto, posesión, conocimiento o deseo que no redunde en la consecución de la gracia. Con este ánimo se tradujo el libro a otras lenguas; se reimprimió en cuantiosas ocasiones y se editaron otras obras de carácter meditativo que aproximaron al devoto a un trabajo de introspección y de renuncia. En estas obras gravita siempre el interés por la hora final, pues la cercanía de la muerte impele al arrepentimiento y pone a prueba la templanza espiritual cultivada a lo largo del camino de la vida.

Estas meditaciones, directamente extraídas de la médula del Eclesiástico, conformarán el corazón de un grupo de publicaciones que, paralelamente a las instrucciones para asistir a los moribundos y a las preparaciones para la muerte –herencias de las *artes moriendi* en los siglos XVI y XVII-, configurarán una mentalidad y un sentido de urgencia por la salvación del alma que, en varias ocasiones, será impugnado por autores doctos y será vinculado en el siglo XVI

¹⁵⁷ BEUCHOT, “Modernos y devotos” en Tomás DE KEMPIS, *De la imitación de Cristo*, Agustín MAGAÑA MÉNDEZ (trad.), con las notas y comentarios de Amado Nervo, Mauricio Beuchot y Hugo Hiriart, pp. 8 y 9.

con el erasmismo, a veces de modo erróneo.¹⁵⁸ Es imposible no pensar en la existencia de un cierto y creciente temor a que los lectores que se sintiesen atraídos por obras de un carácter más directo, llegaran a pensar que no era necesaria la mediación de un clérigo con cura de almas o de un fraile devoto que interpretara los tópicos de índole moral para su mejor comprensión.

Esta «*meditatio mortis*» despliega todos los ingredientes propios de lo que dará en llamarse la «estética del desdén»: desprecio y renuncia de toda posesión terrenal, ansia de soledad e imitación de la pasión de Cristo lo que conlleva la mortificación sublimada, la visión del premio eterno y un sinnúmero de aspectos que tuvieron su reflejo en los símbolos que se forjaron en torno a este tema. Los diversos autores cristianos buscaron en el pensamiento de la muerte los resortes que movieran al fiel a enderezar su vida y con la amenaza del castigo eterno se potenció el drama de la agonía personal.¹⁵⁹

Eje de la prédica contrarreformista, la Pasión de Cristo se convertirá en el tópico privilegiado de la meditación impulsada por las obras que se inscriben en la tradición de Kempis. San Ignacio de Loyola redacta sus *Exercicios Espirituales* en este contexto religioso. Estas obras motivan un sinnúmero de imágenes mentales mediante palabras directas e inflamadas: se pensará en una serie de composiciones (de ahí la *compositio loci* ignaciana) que fomenten la meditación, se pensará también en una serie de lugares físicamente aptos para interiorizarse

¹⁵⁸ La polémica al respecto es amplia y compleja. Se encuentra documentada por varios autores, entre ellos Marcel BATAILLON en *Erasmus y España*. Para muestra baste con decir que las acusaciones de erasmismo referían a predicadores o autores que instaban a una espiritualidad personal, de corte introspectivo y que prescindía de la práctica sacramental y la mediación de los ministros del culto; una confianza en la salvación dada por la fuerza de la fe y su profesión directa a Dios. Un ferviente espiritualismo y la falta de confianza en prácticas litúrgicas recomendadas por la Iglesia hicieron al clero de la Península Ibérica particularmente receloso de los que interpretaban así la obra de Erasmo.

¹⁵⁹ PALMA MARTÍNEZ-BURGOS, “La meditación de la muerte en los penitentes de la pintura española del siglo de oro. Ascetas, melancólicos y místicos” en *Espacio, tiempo y forma*, Serie VII, Historia del Arte, t. 12, 1999, p. 150.

y reflexionar, sin embargo, “Para la férrea disciplina católica el único espacio apto para la oración era el que brindaba el templo con la plegaria tutelada y colectiva”.¹⁶⁰ La búsqueda de la oración introspectiva no quedó soslayada y como prueba de ello tenemos la serie de exhortaciones que se plasman en el *corpus* que se deriva de la tradición del *contemptus mundi* para convertirse en los despertadores espirituales; ésta es una de nuestras hipótesis.

Mencionamos arriba el concepto de la *compositio loci*. José Gaos trae a colación los aportes en materia de salud espiritual que realiza Ignacio de Loyola con la publicación de los *Exercicios Espirituales* en 1548 y los pone en relación con un contexto de reforma espiritual en general.¹⁶¹ Este escenario será compartido por una publicación del mismo objetivo pero sin el mismo impacto, pues el método planteado varía sustancialmente.

Melchor Cano, gran teólogo dominico, “quizá el mayor de la orden después de santo Tomás”,¹⁶² formó parte de las discusiones del Concilio de Trento y tuvo en ellas varios choques con los jesuitas. Compuso y publicó hacia 1550 un tratado llamado *De la victoria de sí mismo*. Gaos da cuenta de que Cano era casi una veintena de años más joven que Ignacio de Loyola, pero las fechas de preparación y publicación de los *Exercicios Espirituales* y del *Tratado de la victoria de sí mismo* son casi coincidentes. Ambos libros abrevan en la tradición inaugurada por la obra atribuida a Tomás de Kempis y en el *contemptus mundi*.

¹⁶⁰ PALMA MARTÍNEZ-BURGOS, “La meditación de la muerte en los penitentes de la pintura española del siglo de oro...”, p. 167. En este sentido, el autor desarrolla la idea del *locus amoenus* como espacio rechazado por los ascetas en pro de un recogimiento áspero en el cual recordaran los sufrimientos de Cristo en su Pasión. Su estudio se centra en una serie de imágenes de santos, producidas en los siglos XVI y XVII, en los que san Jerónimo, san Antonio Abad y santa María Magdalena son las figuras paradigmáticas del eremita que se retira de los lujos y tentaciones del mundo –*contemptus mundi*–, para favorecer el encauzamiento de su vida a la rectitud que le hará recuperar la gracia. El autor insiste en la relación que este tipo de documentos de cultura guarda con la idea del *memento mori* o recuerdo de la muerte.

¹⁶¹ GAOS, *Historia de nuestra idea del mundo*, Lección VII, “La Contrarreforma, Cano y san Ignacio”, pp. 98-128.

¹⁶² GAOS, *Historia de nuestra idea del mundo*, p. 99.

Ambas obras también comparten contexto de discusión con las publicaciones de Erasmo y manifiestan visiones particulares de un humanismo cristiano.¹⁶³

Al parecer, las desavenencias de Cano con la Compañía de Jesús se deben, según Gaos, al desafecto que un dominico que era teólogo reputado experimentaba hacia los “advenedizos”, es decir, hacia los que no procediendo del estado religioso, “invadían” los antiguos dominios de los profesionales de la religión como Ignacio de Loyola.

El tratado de Cano se refiere a la victoria que uno mismo puede lograr contra sus vicios, que aparecen conforme al siguiente orden: gula, lujuria, ira, acidia, pereza, avaricia, soberbia y envidia.¹⁶⁴ “La sucesión en que se tratan los vicios está determinada por una antropología cuyo origen cristiano-helénico (platónico-aristotélico e hipocrático-galénico) se reconoce al punto”.¹⁶⁵ Esto quiere decir que Cano reconoce que el hombre es un compuesto de carne y espíritu y que está gobernado, en virtud de ello, por la sensualidad y la razón. Una responde a la condición terrenal y bestial de su naturaleza, la otra a la celestial y como tal, ésta debe regir a la primera. Del mismo modo, Cano plantea remedios físicos y espirituales capaces de hacer frente a la flaqueza de la naturaleza bestial del hombre.

Melchor Cano concibe su tratado como un recuento de vicios a los cuales el cristiano debe hacer la guerra a partir de una serie de recomendaciones que, sin embargo, no llegan a componer un método propiamente dicho. “Remedio y medicinas” se articulan, en la más pura tradición hipocrática, para restituir el balance entre la naturaleza carnal, física y bestial del ser humano y su parte celestial, inspirada en Dios mismo. De la mano de la tradición del hipocratismo,

¹⁶³ Para conocer el contexto y el planteamiento del humanismo de Cano, cf. Juan BELDA PLANS (ed.), *De locis theologis*, 2006, particularmente el prólogo y el estudio introductorio histórico-teológico.

¹⁶⁴ Nótese que no se trata de la enunciación de los pecados capitales, pues aparece la acedia.

¹⁶⁵ GAOS, *Historia de nuestra idea del mundo*, p. 100.

Cano recomienda “el continuo ejercicio” para hacer frente a los vicios y metaforiza continuamente con el ejercicio corporal (recordemos el contexto de surgimiento de obras como la que elabora Cristóbal de Morales en 1553). No toda actividad física conviene a toda compleción:

[...] no todo ejercicio conviene a los robustos de cuerpo el mejor es ocuparse en obras de trabajo corporal, y las que fueren más piadosas y provechosas al prójimo serán más medicinales a esta llaga, mayormente si se mezcla siempre alguna breve oración; pero los que son flacos y delicados deben poner todo su esfuerzo y fuerzas en los ejercicios interiores, como son liciones, meditaciones, oraciones.¹⁶⁶

Por “llaga” debemos entender cada vicio. Como se aconseja en el corpus hipocrático, Cano no pierde de vista el temperamento natural y las inclinaciones de cada hombre, a partir del dominio específico que ejerce un vicio u otro sobre su temperamento. Para hacer frente a los estragos que deja en el alma cada uno, la oración es siempre recomendada, enfocándola a pasajes específicos de la vida y la pasión de Cristo. Cano aconseja la práctica continua de los remedios, pues esa continuidad garantizará la sanación del alma, al mismo tiempo, expuesta constantemente a extraviarse en un segundo. Por reiteración a lo largo de la vida se llegará a la victoria sobre sí mismo, pero no escatima en advertir al lector que esta victoria está siempre en riesgo de perderse, “no es nunca segura, nunca está acabada”.¹⁶⁷

La recurrencia constante a los sacramentos, al perdón que se da al prójimo que nos ha ofendido es, en la más pura tradición teológica escolástica, el sistema planteado por Cano para el triunfo del alma. No es algo que se relegue

¹⁶⁶ CANO en GAOS, *Historia de nuestra idea del mundo*, p. 103.

¹⁶⁷ GAOS, *Historia de nuestra idea del mundo*, p. 105.

al final de la vida o que se ponga en práctica cuando se está moribundo pues, al haber ofendido a Dios, el alma está siempre moribunda.

El genio de los *Exercicios* de san Ignacio estriba, a juicio de Gaos, en que se trata de una guía para ejercitarse en la meditación bajo la dirección de alguien capacitado para hacer esta tarea. La guía de san Ignacio es tan sencilla que prácticamente cualquiera puede seguirla. Es sistemática hasta el punto de ordenar las meditaciones a lo largo del día. Además, se plantean temas de las mismas, ejemplificados y puestos a discusión en un coloquio a fin de que el ejercitante se encuentre siempre en posibilidad de extraer la sustancia de cada tópico, de que éstos no le parezcan alejados o demasiado especulativos y de que se sienta progresar a medida en que avanza en su práctica.

Para Juan Belda Plans, editor y autor del estudio histórico y teológico que precede a la edición de *De locis theologicis* del teólogo dominico, el humanismo de Cano consiste esencialmente en el cultivo depurado del latín y de otras lenguas bíblicas, en la recurrencia a una pluralidad de fuentes teológicas que acuden en su auxilio en cada argumentación, lo que implica una amplia erudición y conocimiento de la teología críticamente elaborada. Todo ello convierte a Cano en la figura señera que se convierte en teólogo imperial en Trento. Todo ello lo aleja también de una espiritualidad mucho más sencilla y “a la mano”, propugnada, en un sentido, por Erasmo y en otro por Ignacio de Loyola.

Cano se desenvuelve en un siglo XVI que ve surgir varios movimientos de renovación espiritual: ya hablábamos de las herencias de Deventer y de las comunidades del XIV: los alumbrados, el evangelismo erasmiano, la mística del

recogimiento y la nueva espiritualidad jesuítica necesariamente lo llevan a tomar posición al respecto y se recoge en la escolástica reformada.¹⁶⁸

En general, se puede afirmar que las disputas en España sobre la espiritualidad cristiana en estos momentos se centraban en una fuerte pugna entre dos concepciones de fondo antitéticas: 1) Por un lado la facción partidaria de la espiritualidad tradicional, esto es, aquella que concebía la vida cristiana como adquisición de virtudes y desarraigo de los vicios; la cual daba mucha importancia a las ceremonias exteriores, a la oración vocal, y otros elementos parecidos, como el rechazo de la lengua vernácula para la teología o la Sagrada Escritura, o también la concepción de la perfección cristiana ligada al estado religioso. 2) Y por otro, la facción más novedosa partidaria de una espiritualidad afectiva o mística, en la que se da más importancia a la unión personal e inmediata del alma con Dios, a la oración mental, así como a la defensa de posturas más abiertas referentes a la perfección cristiana en relación a los fieles laicos, o a la aceptación de la lengua vulgar como vehículo de acceso a la teología y a la Escritura.¹⁶⁹

Este fragmento es importantísimo para comprender el contexto espiritual de la primera mitad del siglo XVI y para entender las aportaciones de Ignacio y Erasmo y la suspicacia de las facciones más recalcitrantemente conservadoras, representadas principalmente por algunos teólogos dominicos.

Los *Exercicios* forman parte del segundo punto descrito por Belda Plans. Conforman la estrategia jesuítica de acercamiento a los fieles entibiados o confundidos. No están pensados para cristianos nuevos, sino para cristianos de viejo cuño, pero flacos en su fe y en su práctica cotidiana. Ante el remordimiento

¹⁶⁸ BELDA PLANS, "Introducción general histórico-teológica" en *De locis...*, p. LVI.

¹⁶⁹ BELDA PLANS, "Introducción general histórico-teológica" en *De locis...*, pp. LVI-LVII.

de la conciencia, el ejercitante se aprestará a adquirir más conciencia –durante la duración de los ejercicios- de las razones que lo llevan a pecar y éstas adquirirán cada vez menos importancia en la medida en que sepa hacer frente a sus pasiones con ayuda de la constante recurrencia a la Pasión de Cristo. Ahí está el espíritu de la obra de Kempis y también la inspiración que con él comparte Erasmo, como ya veremos en el próximo capítulo.

La efectividad de los *Exercicios*, al margen de la que no alcanzó a tener el *Tratado* de Melchor Cano, es que la constante memoria de la muerte y del castigo eterno alienta al ejercitante a no cejar en su esfuerzo por perfeccionarse espiritualmente. También por esta razón es que, en el siglo XVIII, los “burgueses cultivados”, caracterizados por Groethuysen, acusarán a los jesuitas de seguir infundiendo en los incultos el temor al infierno.¹⁷⁰ Gaos reconoce, en el marco de la ascética católica de inicios del XVI, la “modernidad” de los *Exercicios* dados por Ignacio de Loyola: se erigen desde una dimensión comunitaria –la *ecumene* – pero aterrizan en el plano de lo individual. Es el sujeto el practicante, el que ingresa a un programa de sanación que puede llegar a dominar y repetir cuando sienta que es necesario. Es conducción y guía férrea, precisa de la intervención de un interlocutor capacitado para guiar y alternar en los coloquios con el afligido ejercitante en vías de purgación y reconocimiento.

Otro punto a favor del éxito de los *Exercicios* (sobre el *Tratado de la victoria de sí mismo* de Cano) es que consisten en la aplicación del método imaginativo – el de la *compositio loci*- que permite recrear y “experimentar” la desolación, el dolor, la esperanza y el calor de la fe reavivada. Imaginar, como plantea Gaos, es materializar:

¹⁷⁰ Este tópico se desarrolla sobre todo en GROETHUYSEN, *La formación de la conciencia burguesa...*, “El infierno como metáfora”, pp. 114 y ss.

Mas esencialmente que en nada, consisten [los *Exercicios*] en una aplicación –en el doble sentido del “aplicar” un medio o instrumento y del estudiante “aplicado”- de la imaginación, con la composición viendo el lugar, el empleo de los sentidos –que *no* son los de la *percepción*, sino, como el texto mismo dice, los “de la *imaginación*”, es decir, no ver, oír, oler, gustar ni tocar realmente, lo que sería imposible con nada del más allá, sino imaginarse lo que se vería, oiría, olería, gustaría y tocaría en el más allá, si fuese material-, y aún la aplicación de las potencias del alma memoria y entendimiento, si no voluntad: porque la memoria es indudablemente la imaginativa, y aún el pensar o discurrir con el entendimiento es mucho más un hacerlo sobre las representaciones de la imaginación que en ideación abstracta de ellas.¹⁷¹

Así vemos la importancia de la recreación a partir de las facultades o potencias del alma, pero vemos también que la reiteración de sensaciones producidas por estas recreaciones redundarán en el perfeccionamiento del método empleado por algunos de los redactores de despertadores espirituales. En esto insitiremos más adelante. La victoria del método ignaciano estriba entonces en que es vívido, asequible a todos y accesible en un plazo mínimo. Gaos lo explica inmejorablemente cuando dice que “Innovando decisivamente en la tradición, es el librito de los *Ejercicios* como un manual de táctica, más que de estrategia, para vencer en unas semanas”.¹⁷² En un pie de página, el final de la Lección VII, Gaos expresará un tanto confesionalmente que ninguna otra institución, tanto como los *Exercicios*, ha mantenido a la grey católica unida en la fidelidad a la Iglesia y a su cosmovisión “hasta nuestros mismos días”.¹⁷³

¹⁷¹ GAOS, *Historia de nuestra idea del mundo*, p. 126. Véase al respecto el ensayo magistral de Pierre-Antoine FABRE, *Ignacio de Loyola. El lugar de la imagen...* traducido y publicado por el Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana en 2013.

¹⁷² GAOS, *Historia de nuestra idea del mundo*, p. 127.

¹⁷³ GAOS, *Historia de nuestra idea del mundo*, p. 128.

Casi 30 años después de la publicación de los *Exercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola, en 1576, el maestro Pedro de Medina, vecino de la ciudad de Sevilla, dio a la imprenta un texto titulado *Libro de la verdad*, consistente en 200 diálogos entre la Verdad y el hombre, con una clara finalidad de didascalia moral. En el prólogo se deja ver una noción interesante:

El hombre compuso Dios de dos naturalezas que son espiritual y corporal [...] consiste con sola la virtud de naturaleza de las cosas humanas: mas buscar y saber la felicidad de la naturaleza de nuestra ánima, pues que por infusión de gracia, mediante los sacramentos alcanzamos por fee mucho mas que los philosophos pudieron alcanzar por fuerzas naturales: y assi muy cierto es que con menos dificultad y con mas cumplimiento alcanzaremos a hazer por amor de Dios, lo que aquellos hizieron por amor de la virtud, la qual virtud por ser sin fee, no podía ser mas que moral: y assi sin gracia para ser acepta y agradable a Dios.¹⁷⁴

De este modo se pone de manifiesto un aspecto que en nuestro análisis es conveniente tener en cuenta: la tradición que desde siglos atrás informa la divulgación de un programa moral, de naturaleza práctica y transmitido a partir de la publicación de obras pías, de la prédica en el púlpito, de la lectura en voz alta se funda en los tópicos o lugares comunes que se enunciaron en preceptivas y florilegios a partir de los autores clásicos. Sin embargo, en un ambiente de reforma espiritual, la virtud moral sin la gracia de Dios no sirve al fiel cristiano para salvar su alma: sólo los actos de fe y la práctica sacramental serán capaces de instaurar de nuevo el estado de gracia. Llama también la atención la referencia a la naturaleza humana, corporal y espiritual y al deseo de búsqueda de lo mejor para su conveniencia. La virtud es, pues, una condición para enderezar la vida y ganar el perdón de los pecados, pero sin fe y sin verdadera

¹⁷⁴ DE MEDINA, *Libro de la verdad...*, Prólogo.

contrición, el cultivo llano de virtudes morales a la manera de los antiguos no bastará.

En el primer diálogo del *Libro de la verdad*, el autor nos regala la figura de un hombre rico, apuesto, saludable, privilegiado y feliz porque sabe que tiene todo cuanto puede desear. En la relación de los objetos de su felicidad temporal, este hombre no para mientes en enunciar todo aquello que le da placer: la comida buena y abundante, los jardines y espacios en los que se recrea, las conversaciones gratas que sostiene con los invitados a sus innumerables convites, las ropas que usa, la mujer hermosa y bien aderezada que tiene por esposa e incluso la amante que le da contento cuando él así lo desea. Su interlocutora, la mujer que es descubierta por este personaje, le responderá categóricamente que se trata de la Verdad en sí misma y que, en los diálogos subsecuentes, se encargará de tumbar uno a uno los argumentos que sostienen la vanagloria de este aparentemente favorecido personaje.

La vanagloria es un afecto que vemos realizado desde las *artes moriendi* del siglo XV como una de las tentaciones diabólicas que harán presa del moribundo en el lecho de muerte. Aparece también como uno de los vicios a los cuales hacer frente en la obra de Melchor Cano y en el libro de Baltasar Bosch de Centellas, las *Prácticas de visitar a los enfermos y ayudar a bien morir*, al cual volveremos más adelante.

Así por ejemplo, al saber del jardín delicioso que este hombre tiene aparejado para su recreación, la Verdad dirá:

...Has de saber que solamente es buen lugar el que toma el hombre para pensar y proveer el arduo negocio de su salvación y aquel que enseña a conocer la excelencia, gran saber y poder de su criador y marauilloso maestro, que con sola su palabra sin otra ayuda ni instrumento crio la

materia, y dio forma a todo el mundo. Buen lugar es aquel que aparta el cuerpo de ocasiones, no solo que no hagan guerra al espíritu: mas aun también para viuir en mayor salud y sossiego. Muy apazible lugar y bien ordenado es aquel: donde assi esta el hombre sossegado, que el cuerpo no estorua el anima de contemplar y considerar el gran saber, poder y misericordia de Dios, y no solo para allí porque esto sin algún prouecho suyo lo conocen y saben los demonios mas passar adelante de tal manera, que por sabio le ameys, por poderoso le temays: y por misericordioso confieys en el: y buen lugar es aquel donde se considera la miseria deste destierro, donde viuis: y la felicidad de vuestra propria tierra...¹⁷⁵

En la misma línea, cabe recordar la recuperación que Jonathan Brown realiza del *Discurso de la verdad*, de Miguel Mañara y Vicentelo de Leca, un arrepentido que se afilió a la Hermandad de la Caridad de Sevilla y que cambiaría el tono didascálico y amable que emplea Pedro de Medina por otro mucho más imperativo, urgente y catastrofista. Miguel Mañara, nacido en 1627, escribirá:

Si tuviéramos delante la verdad, ésta es, no hay otra, la mortaja que hemos de llevar, viéndola todos los días, por lo menos con la consideración de que has de ser cubierto de tierra y pisado de todos, con facilidad olvidarías las honras y estados de este siglo, y si consideraras los viles gusanos que han de comer este cuerpo, y cuán feo y abominable ha de estar en la sepultura, y cómo esos ojos que están leyendo estas letras han de ser comidos de la tierra y esas manos han de ser comidas y secas, y las sedas y galas que hoy tuviste, se convertirán en una mortaja podrida, los ámbares en hedor, tu hermosura y gentileza en gusanos, tu familia y tu grandeza en la mayor soledad imaginable. Mira una bóveda: entra en ella con la consideración y ponte a mirar a tus padres o a tu mujer [...] mira qué silencio. No se oye

¹⁷⁵ DE MEDINA, *Libro de la verdad...*, primera parte del Diálogo III.

ruido, sólo el roer de las carcomas y gusanos tan solamente se percibe [...] Repara, hermano mío que esto sin duda ha de pasar, y toda tu compostura ha de ser deshecha en huesos áridos, horribles y espantosos; tanto que la persona que hoy juzgas más te quiere, sea tu mujer, tu hijo o tu marido, al instante que expires, se ha de asombrar de verte, y a quien hacías compañía, te ha de servir de asombro.¹⁷⁶

El tono de este texto ya se inscribe francamente en el que acusan todos los despertadores espirituales y algunas preparaciones para la muerte, pero parte de la tradición de la divulgación de la idea del desprecio de las cosas del mundo, insta al retiro melancólico y a la contemplación de los osarios para tener siempre presente la corruptibilidad del cuerpo y de todos los bienes temporales. También es un lenguaje que permite avivar la imaginación, en el más puro estilo de los *Exercicios* de Ignacio de Loyola.

En el libro de Medina, La Verdad irá enunciando una a una las razones por las cuales este hombre no debe llamarse a sí mismo feliz ni virtuoso: una lección de particular interés para nuestros fines es la que se da al objetar que ese hombre se sienta bienaventurado por poseer hermosura y buena disposición corporal. La Verdad le responde que “esa disposición y hermosura [...] no tiene mas firmeza que el tiempo, con el viene y con el se va”; compara al cuerpo bien dispuesto con una florecilla, a merced del viento, del sol y del hielo: “Y entonces conoceras de quan poco precio es, y quan poco vale essa tu hermosura, quando la muerte llegare”.¹⁷⁷ La imagen de la florecilla como alegoría de la fragilidad del cuerpo es constante en los despertadores espirituales y en otros ejemplos de literatura ascética de la época.

¹⁷⁶ MAÑARA Y VICENTELO DE LECA, *Discurso de la Verdad*, pp., 7-9. Apud Jonathan BROWN, *Imágenes e ideas en la pintura española...*, p., 195.

¹⁷⁷ MEDINA, *Libro de la verdad...*, Diálogo IV.

No sólo la muerte, sino la vejez hará presa del cuerpo hermoso y lo postrará en cama por la debilidad y la enfermedad. La hermosura, como los placeres que se dan al cuerpo, ponen en riesgo la salud del alma, “Tienes un ladrón que roba tu reposo”.¹⁷⁸

En la tradición del *contemptus mundi*, este libro, como muchos otros publicados en su tiempo, se constituirán en advertencias sobre lo que causa vanagloria, una de las tentaciones que figuran en los primeros artes del bien morir y a las cuales se debe hacer frente con la sola arma de la confianza en Dios y en la vida virtuosa que se haya llevado. Estas nociones serán las mismas que se convoquen en los despertadores espirituales, sólo que en éstos, la urgencia de despreciar aquello que entraña un riesgo para la salud del alma implicará que los autores se esforzarán por dar voces de alarma y se incorporarán símbolos como la campana y el reloj como recursos para poner el acento en que el tiempo sigue su curso inexorable y cualquier instante perdido puede ser fatal.

No hay mejor despertador que la memoria de la muerte

Se entiende a partir de muchos de los títulos de estas publicaciones que sus autores usaron de grandes voces de alarma para despertar a las conciencias dormidas, indolentes, que no veían pasar el tiempo ni la inminencia de la condenación de su alma. Estos libros forman parte de una literatura devocional que resulta sumamente vasta y difícil de delimitar y de asir. Tal y como lo expresa Celina Lértora Mendoza, “[l]os géneros literarios religiosos son a su vez

¹⁷⁸ MEDINA, *Libro de la verdad...*, Diálogo IV.

muy variados y en algunos casos difícilmente encasillables.”¹⁷⁹ Lértora Mendoza realiza una descripción pormenorizada de los géneros devocionales, gracias a la cual podemos tipificar los despertadores cristianos o despertadores espirituales como libros vinculados con la tarea divulgadora de la teología moral a los seculares no cultivados.¹⁸⁰

En este sentido, el historiador se enfrenta con aquello que Ariel Guance reconoce como las partes “modélicas” de una estructura ideológica: no hace falta detallar el soporte, referente o sustento racional; las imágenes mentales que proceden de la lectura de textos como el *Libro de la verdad* o como el *Discurso de la verdad* (1679) de Miguel Mañara (1627-1679), por mencionar sólo dos ejemplos, son también producto de una configuración que debe su existencia a una larga cadena de representaciones afianzadas a través del tiempo y de los constructos culturales. Son mentalidades, entendidas como las “representaciones colectivas que carecen de -o, por lo pronto, no tienen como elemento fundamental- una sistematización estricta que las articule en un todo (aunque quizás tengan la misma fuerza de imposición que las ideologías, contando para ello con canales de divulgación diferentes).”¹⁸¹

La dificultad de abordar estas publicaciones -nos referimos al *corpus* denominado “despertadores espirituales”- no sólo se debe a su número sino a la variedad de maneras de encarar el mismo tema. Inclusive en el plano formal, algunas de estas publicaciones serán obras tanto de corta o mediana extensión,

¹⁷⁹ LÉRTORA MENDOZA, “Cambio de perfiles pastorales”, en *Anuarios de historia de la Iglesia*, 14 (2005), p. 366.

¹⁸⁰ “La segunda gran categoría de escritos religiosos, los espirituales, son aún mucho más variados, pero en líneas generales comprenden dos grandes grupos: los más vinculados a la teología (y, desde el siglo XV, a la teología mística) generalmente destinados a miembros del clero y órdenes religiosas, y los escritos de espiritualidad para seculares. Estos últimos constituyen el segundo grupo de escritos pastorales” (LÉRTORA, “Cambio de perfiles pastorales”, en *Anuarios de historia de la Iglesia*, 14 (2005), p. 367).

¹⁸¹ GUIANCE, *Los discursos...*, p. 82.

como publicaciones en varios tomos, escritas en prosa o verso (generalmente en décimas) y se las confundirá con facilidad con los avisos de pecadores y con algunos manuales para confesores. Comparten con ellos parte de ese soporte de “estructura modélica” no sistematizado pero sí reiterado por diversos medios. En general, son obras que constantemente enfatizan la inminencia de la muerte, la imposibilidad de conocer el día y la hora en que sorprenderá a cada uno y la necesidad de enfiar las costumbres y el espíritu a recibirla en cualquier momento; por ello es que también están vinculadas con el propósito principal de las artes de morir.

Algunos despertadores también incluyen capítulos dedicados a la meditación en torno a las postrimerías, al ejemplo que representan los difuntos para los vivos, a cómo preparar adecuadamente una buena confesión, así como a cuestiones propias de los prontuarios de teología moral, tales como qué es el pecado, por qué es importante la recurrencia a los sacramentos. El *Estímulo y despertador del alma dormida...*, tercera parte del *Destierro de ignorancias*, obra de Alonso de Vascones es un ejemplo de ello [Ver cronología en el APÉNDICE]. “Una de las cosas mas importantes, y el remedio mas eficaz que el hombre puede poner para bien viuir, y bien morir, es traer siempre delante de los ojos la memoria de la muerte.”¹⁸² Y por ello hace eco de la tradición de esta espiritualidad vívida que echa mano de un lenguaje hiperbólico que describe el destino del alma después del tránsito. Las referencias al Eclesiástico son frecuentes: “acuérdate de tus postrimerías y no pecarás [...] En todas tus obras acuérdate de tus postrimerías.”¹⁸³ No es gratuito que el resto de sus apartados se conceda a éstas. Los hombres duermen, dice Vascones, y no quieren despertar al

¹⁸² VASCONES, *Estímulo y despertador del alma dormida*, p. 4.

¹⁸³ VASCONES, *Estímulo y despertador del alma dormida*, p. 4.

sonido de la campana que marca la proximidad de la última hora. El sueño consiste en la modorra que causa el olvido de la propia salvación.¹⁸⁴

Algunos despertadores estarán específicamente encaminados a hacer hincapié en la recurrencia a prácticas sacramentales como la penitencia y la eucaristía. Así pues, el lector interesado encontrará títulos como el del *Despertador de noticias de los santos sacramentos*, de Clemente de Ledesma, impreso en México entre 1695 y 1698¹⁸⁵ o bien como el *Despertador eucarístico y dulce convite, para que las almas enardecidas en el dulce amor de Jesus Sacramentado frecuenten la eucarística mesa*, de Juan Gabriel de Contreras, publicado en Madrid, en 1806, un ejemplo muy tardío pero que, por lo mismo, da cuenta de la validez del discurso moral y de la pervivencia de la tradición en la Península Ibérica y en los reinos americanos.¹⁸⁶

En el título que da nombre a este grupo de impresos -despertadores cristianos o despertadores espirituales- va implícita la importancia simbólica de la metáfora del sueño: desde la Antigüedad clásica, el sueño era una pequeña muestra de la muerte, un estado de inconsciencia y abandono similares a los que invadirían al cuerpo una vez que el alma lo hubiera abandonado. El alma dormida en la culpa que vela el camino a la salvación también trae a colación la metáfora de la noche o la tiniebla interrumpida por la luz, es decir, por la

¹⁸⁴ VASCONES, *Estímulo y despertador del alma dormida*, p. 4.

¹⁸⁵ DE CONTRERAS, 1806. Al parecer, la edición príncipe es de 1787 y fue impresa en Madrid; PALAU Y DULCET menciona una edición guatemalteca, impresa en 12^o por A. Mariano Bracamonte en 1795. Se reimprimió en diferentes ciudades españolas entre 1803 y 1857 (PALAU Y DULCET, *Manual del librero hispanoamericano*, 1948; vol. IV, p. 69.) José Toribio MEDINA registra una reimpresión en México, en la oficina de doña María Fernández de Jáuregui, calle de Santo Domingo, del mismo año que la edición madrileña que consulté (MEDINA, *La imprenta en México*, 1989, vol. VII, p. 380.) De la otra obra, de Clemente DE LEDESMA, conozco dos ejemplares, el que se utilizó para este artículo se conserva en el Archivo Histórico de la Universidad Iberoamericana, México, 1695 y existe también el conservado en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México.

¹⁸⁶ En el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México se conservan ediciones de 1820. Se desconoce si existe alguna edición anterior a la de 1806. Ver APÉNDICE 1.

búsqueda consciente de la redención. De este modo encontramos la relación con el fragmento de Romanos 13, 11-12, en donde se dice que:

En todo esto tengan en cuenta el tiempo en que vivimos, y sepan que ya es hora de despertarnos del sueño. Porque nuestra salvación está más cerca ahora que al principio, cuando creímos el mensaje. La noche va muy avanzada y se acerca el día, por eso dejemos de hacer las cosas propias de la oscuridad y revistámonos de la luz, como un soldado se reviste de su armadura.¹⁸⁷

Este fragmento refiere a la llegada de la luz y a la necesidad de aprestarse para una lucha que puede ser interpretada, en el contexto de lectura de los despertadores espirituales, como la que se ha de librar por la salvación el alma, en primera instancia, en el juicio particular y en segunda, en el Juicio Final. Del mismo modo, los despertadores encuentran relación con el consejo dado en la parábola de las vírgenes prudentes, que se puede encontrar en Mateo 25, 1-13. La parábola es una de las escatológicas, es decir, de las que se refieren al destino del alma después de la muerte y refiere que diez vírgenes se prepararon con lámparas para esperar la venida del esposo. Cinco de ellas fueron prudentes y llevaron aceite de reserva, mientras que las cinco restantes no llevaron más que el que estaba en su lámpara. Como el esposo tardara en llegar, las vírgenes se durmieron; al escuchar que alguien daba voces para anunciar que el esposo se acercaba, las vírgenes prudentes aderezaron sus lámparas con el aceite extra que habían llevado, se encontraron con el esposo y celebraron sus bodas. Las cinco imprudentes les rogaron que les compartiesen de su aceite pero no lo consiguieron: se quedaron sin luz y se pasó el tiempo del encuentro. Así como en la parábola, los despertadores dan avisos a los fieles que han permanecido anestesiados por la inconsciencia de la llegada de su hora postrera, pensando

¹⁸⁷ Romanos 13, 11-12.

que ésta se encuentra todavía lejana y que tendrá tiempo para enmendar su camino.

En esta tradición se concibieron también grabados y pinturas que reproducen una misma escena: la de un descuidado joven que duerme contra un árbol y que apoya el rostro en una de sus manos. (FIGURAS 2 Y 3) Del árbol pende una campana que Jesucristo está próximo a tocar. El tronco está flanqueado por la Muerte y por el Demonio, quien ya ha atado una cuerda al mismo para jalarlo hacia sí, como metáfora del alma que será llevada al Infierno. Estas imágenes, tanto como los despertadores mismos, implican la recurrencia de los ya citados símbolos: la campana, como sonido de alarma; el sueño de la indolencia y de la incuria, la Muerte como señal del momento en que el alma puede perderse para siempre, Jesucristo como vehículo de salvación y el Demonio como agente en continuo acecho, presto a conducir al alma hacia la condenación eterna.

Pero no es el Demonio el que condena al alma, sino el pecador mismo. Como las vírgenes imprudentes, se duerme y pierde tiempo precioso. Los despertadores espirituales insistirán continuamente en que el paso del tiempo es inexorable y que la sensación de que se va como agua entre las manos ayudará a hacer cundir la alarma y a obligar al pecador a que enderece el camino.

Figura 2

Anónimo
El árbol vano
Óleo sobre tela
Siglo XVIII
Museo Nacional de Arte, INBA



Figura 3

Hieronimus Wierix (1553-1619)

El árbol del pecador

Estampa

Siglo XVI

(Reproducido en *Juegos de ingenio y agudeza. La pintura emblemática de la Nueva España*)

En la edición de 1732 del *Diccionario de Autoridades*, se dice en una acepción del término despertador: “Metaphoricamente se llaman las cosas que dan mucho cuidado, desvelan y despiertan del olvido y descuido”.¹⁸⁸

Quien sabiendo que nació mortal vive olvidado? y enredando con el [h]uso de la vida el hilo de la Parca, cae en los lazos de la inclinacion, que si justos no encaminan a la virtud, peligran ciegos en el labirintho del mundo: y aliñando con la vanidad castigos al pecado, hazen de las proprias galas gusanos a la conciencia, y no morales atenciones al reparo. O Christiano Lector: tiemble a todas horas la cuenta, quien oye en el relox del tiempo, numeros a la mortalidad, y mira en los agenos avisos tan proximos los proprios riesgos.¹⁸⁹

Así, desoír las advertencias, permanecer dormido en la incuria, ignorar el paso del tiempo, son cosas contrarias a la salud espiritual y a la naturaleza humana: la mortalidad es inminente y, dado que nadie sabe el día ni la hora, prepararse es un acto de conciencia en la propia salud.

¹⁸⁸ Cf. la versión electrónica del *Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española*, <http://buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtllle?cmd=Lema&sec=1.0.0.0.0.>, última visita: 21/06/2010.

¹⁸⁹ MENESES, *Despertador del alma al sueño de la vida...*, pp. 5-6. Cabe hacer una aclaración: dado que no he localizado información sobre la autora y el título de la obra (*Despertador del alma al sueño de la vida en voz de un advertido desengaño...*), impresa en Lisboa, no sé si el libro fue originalmente escrito en lengua portuguesa y posteriormente traducido al castellano, siendo la autora de origen español; o bien, puede ser que la autora hablara portugués como primera lengua y se viera en la necesidad de escribir en castellano. El hecho es que ella señala que se ve obligada a escribir en un idioma que no domina, aunque en el libro no hay pistas para saber el porqué. Se hace mención de este despertador en PALAU Y DULCET, en donde se indica que el libro fue publicado *in quarto* y que la autora eligió su pseudónimo a partir del nombre de su secretario, PALAU Y DULCET, *Manual del librero hispanoamericano*, 1, p. 216.

La dimensión sacramental

¿Qué es lo que puede restituir la salud al alma anestesiada por la inconsciencia del pecado? Sin duda, los despertadores son libros encaminados, como ya mencionamos anteriormente, a enfatizar la importancia de la recurrencia a la práctica sacramental: sobre todo, a los sacramentos de la penitencia y de la eucaristía, sacramentos denominados por los teólogos como “de muertos”, pues constituyen la oportunidad para traer de nuevo a la vida al alma muerta en el pecado. “El Bautismo y la Penitencia son y se llaman *Sacramentos de muertos*, porque suponen el alma muerta por la culpa; están instituidos para causar *primo & per se* primera gracia”.¹⁹⁰ Esto quiere decir que el resto de los sacramentos supone que el alma está viva por la gracia y sólo implica su aumento al tomarlos.

Los sacramentos vivifican y dan gracia porque son, ante todo, instituidos por Cristo. Según el prontuario de Lárraga, sacramento es “*res sensibus subjecta, quæ ex Dei institutione sanctitatis, et justitiæ tum significandæ, tum efficiendæ vin habet* (...) quiere decir, que el Sacramento es una cosa sensible, que por institución de Dios tiene virtud, así de significar, como de obrar la santidad, y justicia”.¹⁹¹

En el marco de la religión católica postridentina y, naturalmente, posterior a la Reforma luterana, era fundamental incentivar la mediación del ministro del culto: es por ello que los sacramentos constituían un refrendo de la fe ante quien tiene cura de almas y se debe a esto también que se insistía tanto en tomarlos (sobre todo la tríada compuesta por confesión, penitencia y comunión) con la debida frecuencia. Andrés Lira se refiere a la abundante literatura que

¹⁹⁰ LÁRRAGA, *Prontuario de la teología moral [...] Reformado, corregido e ilustrado con varias constituciones de Benedicto XIV, en especial del solicitante in confessione, del ayuno, etc.*, p. 4.

¹⁹¹ LÁRRAGA, *Prontuario de la teología moral [...] Reformado, corregido e ilustrado con varias constituciones de Benedicto XIV, en especial del solicitante in confessione, del ayuno, etc.*, p. 3.

refrendaba este aspecto desde 1215, cuando en el Concilio de Letrán “se instituyó la confesión anual obligatoria para comulgar en la Pascua de Resurrección”.¹⁹² Esto abre la consideración de otro saber imbricado en el *corpus* bibliográfico analizado en este trabajo; nos referimos al saber teológico pastoral desarrollado por los clérigos que tenían cura de almas.

Lira inicia su artículo sobre la “Dimensión jurídica de la conciencia” refiriendo a un manual de confesión escrito por Jean Gerson, es decir, el presunto autor de los versos que acompañaban la *Dança de la muerte*. Este libro de doctrina cristiana fue publicado originalmente en 1404 pero se imprimió de nueva cuenta en la Ciudad de México en 1544.

El abultado número de ediciones de que la obra de Gerson fue objeto habla de su importancia y buena recepción; también de una comunidad de lectura que trascendía límites geográficos y temporales, y que constituía la unidad de la monarquía compuesta, en el sentido en que la define John Elliott.¹⁹³ Este libro versa sobre los artículos de la fe católica, sobre el sacramento de la penitencia, sobre los modos en que se debe examinar todo fiel para hacer una buena confesión y sobre cómo el cristiano debe prepararse y disponerse para bien morir.¹⁹⁴

Según el jesuita Pedro Murillo Velarde, la confesión o penitencia se entiende como el modo de obtener la remisión de los pecados. La definición que este padre hace del término, ya en su dimensión sacramental, ya en su dimensión jurídica, nos permite entender que entraña siempre un carácter restitutivo, además de la cualidad de implicar la remoción de la mácula del pecado. Citando a Santo Tomás en su *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, dirá que:

¹⁹² LIRA, “Dimensión jurídica de la conciencia”, p. 1142.

¹⁹³ ELLIOTT, “A Europe of composite monarchies...”

¹⁹⁴ LIRA, “Dimensión jurídica de la conciencia”, p. 1140.

La penitencia no tiene de sí el ser una virtud especial por el solo hecho de dolerse del mal cometido (porque para esto bastaría la caridad), sino por el hecho de que el penitente se duele del pecado cometido, en cuanto que es ofensa de Dios, con el propósito de la enmienda. Y la encomienda de la ofensa cometida contra alguno no se hace por la sola cesación de la ofensa, sino que se exige, además, cierta compensación que tiene lugar en las ofensas cometidas contra otro, y también como una retribución. Es una compensación por parte del que ofende (puesto que satisface), y es una retribución por parte de aquél contra quien fue cometida la ofensa, porque entre uno y otro se da cierta conmutación. De donde es manifiesto que la penitencia, en cuanto es virtud, es parte de la justicia.¹⁹⁵

Respecto de esta dimensión jurídica que conlleva la restitución de lo que fuera tomado a quien recibiera afrenta por el pecador (Dios, primeramente y el prójimo), vemos en este fragmento que los saberes teológicos y jurídicos se hallan imbricados para dar respuesta a una necesidad patente desde los primeros tiempos en que se constituyó la Iglesia. Ariel Guiance nos hace notar que este carácter restitutivo de la penitencia era palpable en la liturgia visigoda y, por ello, la confesión vocal pública implicaba un mayor compromiso -un compromiso con la comunidad- de resarcir las ofensas.

La primera Escolástica tiende en general a destacar en el sacramento de la penitencia la obra del penitente, vista tanto desde su realidad interior (en cuanto dolor y arrepentimiento) como desde la obra exterior (en cuanto a satisfacción o pena impuesta por el pecado). La penitencia cristiana no prescinde de esta exigencia natural de la reconciliación, si bien la incorpora a la obra de Cristo, como se dice en los escritos anselmianos.¹⁹⁶

¹⁹⁵ MURILLO VELARDE, *Curso de derecho canónico...*, p. 267, vol. IV, libro quinto.

¹⁹⁶ FLÓREZ, *Penitencia y Unción de enfermos*, p. 148.

Con esto vemos que la importancia de las manifestaciones exteriores del arrepentimiento es fundamental y se remonta a la Edad Media, como ya nos ha hecho notar Ariel Guance. Esta dimensión ostensible no se pierde ni mina su poder restitutivo durante siglos, hasta justamente el siglo de las grandes reformas espirituales, es decir, el XVI. Erasmo restará importancia a la confesión vocal *in articulo mortis*: bastará con un sincero arrepentimiento del pecador y con el repaso mental de sus faltas.

La penitencia es un sacramento que entraña la noción del “atar y desatar”, es decir, restañar la unión con Dios y perdonar las faltas cometidas por parte del ministro del culto. Esta idea está presente desde el siglo XII y se refrenda en la alta escolástica. El “poder de las llaves” se refiere al poder de intervención eclesiástica en la absolución de los pecados y en la restitución de la gracia por medio de la dispensa sacramental. Lutero manifestará su oposición a que la confesión vocal deba hacerse sólo al sacerdote. Trento será particularmente enfático en la forma de concebir la penitencia: se recogen los “errores” protestantes al respecto (extraídos de las obras de Melanchton, Calvino y Lutero); en ello participan más de 50 teólogos, entre los que se encuentran Melchor Cano y los jesuitas Salmerón y Laínez. Estas disputas, revisadas en el Concilio, toman en cuenta las críticas de algunos católicos doctos como Erasmo y Luis Vives.¹⁹⁷ Como es de suponer, los cánones aprobados por el Concilio refutan los considerados errores por los protestantes y entre ellos destacan:

- 1) La reducción de los actos penitenciales al remordimiento de conciencia o a la fe puesta en el Evangelio y en la absolución (canon 4),
- 2) La afirmación de que la atrición no es un dolor útil y bueno (canon 5)

¹⁹⁷ FLÓREZ, *Penitencia y Unción de enfermos*, pp. 189-190.

- 3) La afirmación de que la confesión privada es una institución humana, ajena al mandato de Cristo (canon 6)
- 4) La afirmación de que todos los fieles y no sólo los sacerdotes son ministros de la absolución (canon 10)¹⁹⁸

Éstos son sólo algunos de los preceptos enunciados por Trento respecto del sacramento de la penitencia. Conviene tenerlos en mente porque en breve analizaremos el papel mediador de los ministros asistentes de los moribundos y estas ideas formarán parte de las profesiones de fe de los tratados e instrucciones para bien morir posteriores a 1551.

Veremos que las preparaciones para la muerte de los siglos XVI al XVIII disminuyen considerablemente la importancia de hacer confesión pública; es más, la noción queda bastante diluida en pro de la confesión vocal hecha solamente al cura de almas. Algunos autores no omitirán mencionar que, si el enfermo se encontrara muy fatigado, podría confesar sólo para sí, con verdadera contrición, y lograr de esa manera el perdón de los pecados. En la literatura estudiada en el marco de este trabajo, Erasmo de Rotterdam fue el primero en proponerlo, hacia 1533-1534, en la *Praeparatio ad mortem*.

Los manuales para confesores no son estudiados en el marco de este trabajo, pues su abundante número y diversidad dificultan sobremanera la labor, pero sí es necesario apuntar que estas obras también contribuyeron a formar parte de la mentalidad desarrollada a partir de la estructura modélica a la que Guiance hacía referencia y que nos permite poner en la misma mesa de análisis libros que, al menos en algunas de sus partes, enfatizaban con idéntico ahínco aspectos que también son tratados en las *artes moriendi*. Hablamos de un complejo programa cultural de divulgación de ideas y modelos de comportamiento.

¹⁹⁸ FLÓREZ, *Penitencia y Unción de enfermos*, p. 191.

Símbolos para despertar el alma

Palma Martínez-Burgos explica que el auge de representaciones pictóricas de santos penitentes en los siglos XVI y XVII compone también un programa visual para despertar al alma e inducir a la práctica sacramental: san Jerónimo, san Antonio Abad, santa María Magdalena, santa María Egipciaca y todos aquellos eremitas, retirados del mundo, aparecen ante los ojos de los fieles como cuerpos en pena, acabados por las privaciones de alimento y sueño, sobre todo, carentes de vestimentas que les hagan pensar en el lujo y atormentando aún más su propia carne mediante prácticas de expiación como golpearse el pecho con una piedra (san Jerónimo) o desgarrarse con cilicios, con la única finalidad de padecer en un mínimo porcentaje el sufrimiento que Cristo experimentó en su Pasión.¹⁹⁹

La práctica del ascetismo no es para todos, pero en un clima en el que se incentiva la renuncia y se opta por la templanza como virtud, todos deben hacer prácticas de sacrificio y penitencia para conectar sus almas con un estado de depuración que los acerque más a los pasos que dio Cristo.

El alma es la que debe estar prevenida y debe controlar los apetitos desmedidos que *por naturaleza* aquejan al cuerpo y lo hacen ceder. En el despertador de Juana Josefa Meneses, *Despertador del alma al sueño de la vida...*, 1695, se hace evidente que el vicio es un agente demoníaco que entra en el cuerpo “con saña mortal”, concretamente por las puertas de los cinco sentidos que, si son bien trabajados por el alma, pueden convertirse en “sinco defensas” contra los siete pecados capitales.²⁰⁰ La referencia a los cinco sentidos será una

¹⁹⁹ Cabe recordar en este punto la recomendación del Concilio de Trento, que en su sesión XXV del 2 de diciembre de 1563, aconsejaba a los productores de imágenes elaborar visiones que inspiraran a la piedad.

²⁰⁰ Son dos versos los que corresponden a este tema: “41 / El necio, triste, caviloso vicio, / Que con saña mortal, con vista aguda / Rabiando muere (indigno sacrificio / De aciertos, que

constante en los despertadores espirituales, como también lo será en las preparaciones para la muerte, según se verá páginas más adelante.

Los autores de despertadores espirituales se valdrán de diferentes argucias para atraer la atención de los lectores: hay quienes se esfuerzan por dar a su texto un tono afable, que se centra en la idea de la reconciliación; hay otros que se valen de todos los recursos dramáticos posibles para alertar a los fieles y para generarles urgencia al arrepentimiento y al cambio inmediato de sus costumbres en pro de su salud espiritual.

Tomás Cayetano de Ochoa y Arín,²⁰¹ por ejemplo, es representativo de la actitud primeramente descrita: se esfuerza en comunicar a su lector que la única intención que persigue es el bien de su alma y que para que sea más sencillo interiorizar sus lecciones, ha escrito en décimas y no en prosa. En el polo contrario, autores como José Boneta y Laplana (1638-1714), fraile carmelita, llevarán la urgencia y el carácter dramático hasta los títulos de sus obras, a fin de mover al lector a la conversión inmediata.

Boneta y Laplana, autor zaragozano cuyos libros se conocieron en la Nueva España, es autor de *Gritos del purgatorio*²⁰² y *Gritos del infierno*²⁰³. En el

desmiente y que no duda) / Y la que sin razon, sin exercicio / Languida, y perezosa no se muda / Te embisten; preven pues, al que acomete / Sinco defensas a inimigos siete. //42 / No te assuste del numero propuesto / Lo desigual, que auxilios poderosos, / Sabiendo el daño desluzir funesto, / Previene los reparos venturosos; / De màs que antes cobarde, que molesto / El vicio es contra ingenios generosos, / Y auxiliarán consejos, y assistencias / A tus sinco sentidos, tres Potencias". MENESES, *Despertador del alma al sueño de la vida*, p. 21.

²⁰¹ No contamos con sus fechas exactas de nacimiento y muerte. Los datos biográficos obtenidos se compendian en la introducción de María Eugenia Patricia Ponce Alcocer a la edición facsimilar de la *Tabla ecclesiastica astronómica*, publicada por la Universidad Iberoamericana en 2001. Los impresos de Tomás Cayetano de Ochoa y Arín se concentran, a decir de Beristáin y Souza y José Toribio Medina en la década de los setenta del siglo XVIII.

²⁰² BONETA Y LAPLANA, *Gritos del purgatorio y medios para acallarlos, libro primero y segundo, dedicados a la Virgen Santissima del Carmen: compuestos por el Doct. Joseph Boneta, Racionero de la Santa Metropolitana Iglesia de Zaragoza y Doctor en Sagrada Theologia. Sexta impression añadida y*

prólogo a los *Gritos del purgatorio*, el autor pide leer los gritos que se hallan al final de cada capítulo como si los profirieran las propias almas del Purgatorio. Lo siguiente que le pide al lector (a quien se dirige con entrañable familiaridad) es que “los leas haciendo aprehension de que actualmente estâs viendo, y oyendo â tu difunto padre, deudo y amigo, que llamandote por tu nombre desde aquel fuego en que estâ angustiadamente braceandote, te lança esos gritos”.²⁰⁴ Esta manera de apelar directamente a la emotividad del lector procede de la teología de los afectos cultivada sobre todo por los jesuitas sobre la idea de la *compositio loci*, técnica ignaciana para traer ante los ojos de la imaginación una serie de escenas que favorezcan la compenetración en el objeto de la meditación correspondiente.

Como en los *Ejercicios Espirituales*, los ejemplos a que recurren los autores de despertadores espirituales son variados pero todos concurren en que la meditación privilegiada tiene por centro y eje la Pasión de Cristo: ésta es una constante, sin importar la procedencia de los autores de las publicaciones que tienen por objeto despertar la conciencia.

Dado que el análisis propiamente dicho de estos libros conocidos como despertadores no es el objeto principal de esta tesis, nos detendremos solamente a analizar un caso que parece de mayor interés por tratarse de un libro circulado en la Nueva España, impreso en México, en la calle de la Palma en 1761: es el caso del *Relox en modo de despertador, para el alma dormida en la culpa*, de Tomás Cayetano de Ochoa y Arín.

corregida de muchos yerros que tenían las antecedentes. En León de Francia, por Anisson y Posuel, año de 1709. También se consultó la edición de 1698.

²⁰³ BONETA Y LAPLANA, *Gritos de el infierno para despertar al mundo. Dedit abibus vocem suam, Habac. cap. 10 ver. 3, dedicada a quien esta en pecado mortal. Su autor, el doctor Joseph Boneta, racionero de la Santa Iglesia del El Salvador de la Ciudad de Zaragoza*. Con licencia: en Madrid, por la Viuda de Juan Garcia Infançon. Año de 1718.

²⁰⁴ BONETA Y LAPLANA, *Gritos del purgatorio... Prólogo*.

Tomas Cayetano de Ochoa y Arín Peralta Lasso de la Vega fue un clérigo natural de México y autor de obras como la *Canción famosa a la vista de un desengaño* (1777) y la *Tabla ecclesiastica astronomica, que en seis ruedas, y un quadro declaran el calendario, y lunario con todas las fiestas movibles...*²⁰⁵ El *Relox en modo de despertador* es uno de los libros de este género que están escritos en décimas para mayor contento en la lectura, “pues la dulzura, y consonancia del Metro introducirá en nuestros corazones el manjar mas apreciable, y dulce del desengaño”, según reza el subtítulo de la obra. Su autor tomó la precaución de acompañar su texto con una imagen: este libro incluye un grabado en metal de un autor llamado Sylverio, que sirvió como fuente de inspiración para una de las láminas del *Políptico de la muerte o Políptico de Tepotzotlán*, compleja obra de naturaleza emblemática y meditativa que, hasta la fecha, no ha sido datada con absoluta precisión. Esta imagen, planeada por Ochoa y Arín y grabada en 1761, representa a las tres Parcas (Cloto, Láquesis y Átropos) manipulando el engranaje de un reloj y anunciando el fin de una vida, mediante el toque de campana y la extinción de la flama de una vela. No hay más imágenes que apoyen el contenido del libro, lo cual denota que Ochoa confió en la eficacia del grabado para vehicular el mensaje de su despertador. De cualquier modo, no

²⁰⁵ Hay pocas fuentes en las que se puedan buscar noticias de OCHOA Y ARÍN; una de ellas es la *Bibliografía mexicana del siglo XVIII* de Nicolás LEÓN, Imprenta de los Sucesores de Francisco Díaz de León, 1905, vol. II, p. 1147. También aparece relacionado en la *Bibliotheca Hispanoamericana Septentrional* de BERISTÁIN Y SOUZA y en José Toribio MEDINA; sin embargo, fuera de la mención de los tres títulos que ya conocemos y de que se dice de OCHOA que fue clérigo y “buen poeta moral de su parnaso”, todavía es necesaria una investigación a fondo sobre su obra. La Universidad Iberoamericana publicó una edición facsimilar de la *Tabla ecclesiastica astronómica* en 2001 y la reimprimió en 2006. Algunas otras obras de OCHOA Y ARÍN son *Socorro que pide el alma a su Creador: canto en 70 octavas* (1765), *Diario eucarístico sacramental dirigido al cristiano y devoto pueblo: manifestando las veces que se expone a la pública veneración el Augustísimo Sacramento del Altar, en todas las iglesias de esta imperial Corte, incluso el jubileo Circular, según, a cada una corresponde* (1783) y *Días felices: que inducen al escarmiento en los quales acreditan las Pierides à Apolo con nueve suaves eloquentes cantos combinados*. Autores: José Mariano Acosta Enríquez, Juan de Arriola, Matías de Bocanegra, Diego Miguel Bringas y Encinas, Francisco José (de Soria), José Moreno, Tomás Cayetano de Ochoa y Arín, Francisco de Quevedo, Manuel Antonio Valdés y Munguía, publicado en 1750.

era habitual que los despertadores fueran acompañados de imágenes; si acaso, una elocuente portada, como es el caso que describimos y como se puede ver en la portada del *Despertador christiano quadragesimal* de José de Barcia y Zambrana.²⁰⁶ (FIGURAS 4 y 5)

La obra de Ochoa y Arín es de interés porque, en muy pocas páginas, toca los temas nodales que se desarrollan en varios tomos en otros despertadores de corte más docto. Lejos de toda pretensión argumentativa, Ochoa y Arín busca componer versos agradables y fáciles de memorizar: incluso fomenta la interacción del lector al dejar la última palabra para que éste complete el verso final de cada décima, haciendo referencia a las doce horas que el autor plantea que se deben dedicar para el “arreglamiento a la perfección”. En este sentido, hace eco de la estrategia empleada por Ignacio de Loyola al plantear una serie de meditaciones, susceptibles de ser hechas en un tiempo específico y después de las cuales, el alma se encontrará puesta a punto para no volver a pecar.

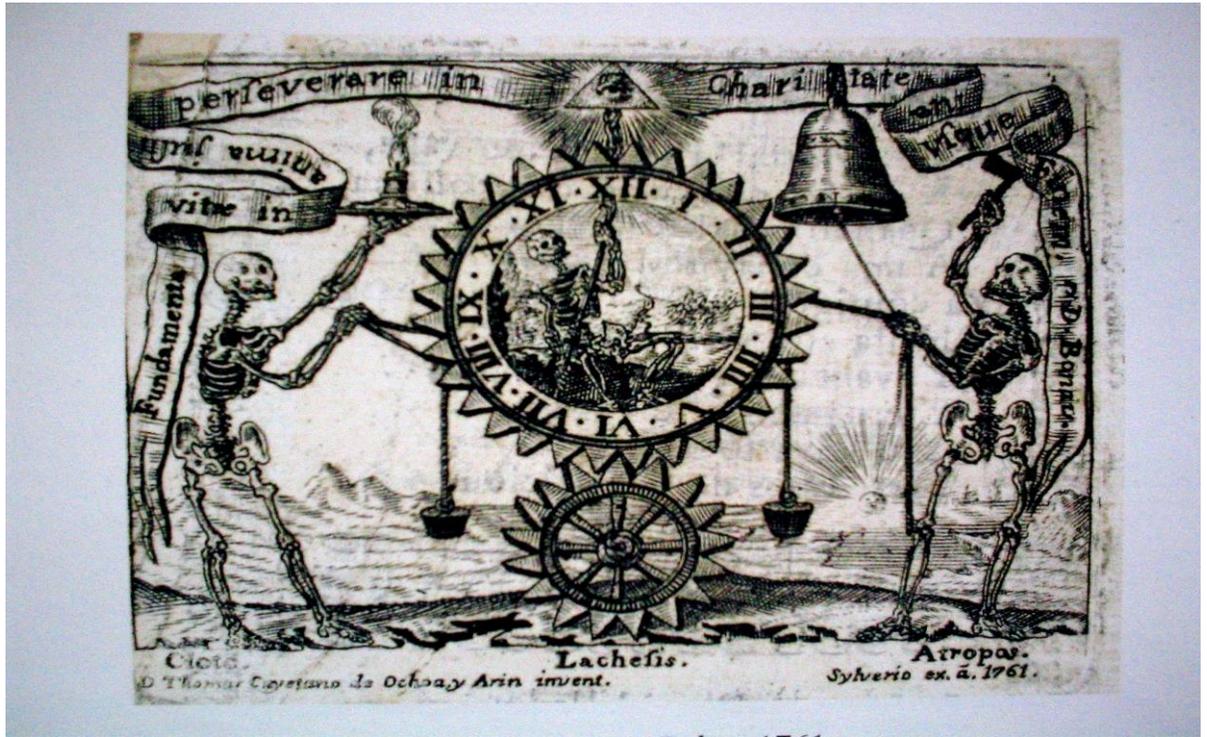
Casi abriendo la meditación se encuentra el ya mencionado grabado de las Parcas, seguido de la primera décima:

Relox es la vida humana
 (Hombre mortal), y te avisa,
 que su *volante* va aprisa,
 y muere à el dar la *Campana*:
 de Lachesis la inhumana
 Hoz, le sirve de *puntero*:
 Atropos es *Reloxero*:
 Cloto el *Compaz* encamina;
 Y la *Rueda catarina*,
 Ya llega á el *diente* postrero.

²⁰⁶ BARCIA Y ZAMBRANA, *Despertador christiano quadragesimal de sermones doctrinales para todos los días de la quaresma...*, 1724.

Figura 4

Sylverio
Relox
Estampa
Ca. 1761



La siguiente décima se refiere a la vana ambición que es parte de la naturaleza del hombre, se esfuerza en convencer al lector de que la ambición tiraniza y esclaviza al alma: la única manera de contrarrestar los pecados cometidos en esta lid es hacer actos de contrición. La siguiente décima se vuelca a ensalzar el poder absoluto de Dios, por cuya voluntad todo puede hacerse o desaparecer en un instante, incluso lo que se estimó como más permanente sucumbirá sin la presencia divina o si ésta desea que se termine. De este modo, se exhorta al lector a ejercitar el desapego y a no buscar la estabilidad en obras humanas: monumentos grandiosos, la autoridad de la sabiduría de los antiguos, la tranquilidad que dan el poder y el dinero, “Pues los más bellos Luceros / Sin Dios, a sombras baxaron”.

Después de estas décimas introductorias, Ochoa y Arín introduce las doce que constituirán el cuerpo de doce horas y doce meditaciones para cada una de ellas. La primera hora se dedica a la meditación en torno a la Trinidad, a la inefabilidad del misterio y a la imposibilidad de aprehenderlo racionalmente (“es materia indiscernible...”). La segunda décima (segunda hora) está dedicada a esclarecer quién es la segunda persona de la Santísima Trinidad en tanto dice:

II. Naturalezas mira
 En la segunda Persona
 De Dios Trino, quien te abona
 Con su sangre quando espira:
 la humana, por tu suspira,
 La Divina es solo Dios,
 Atiende a una, y otra voz,
 Y teme (en acción profunda)
 Si te amparó la Segunda,
 Que te castiguen las.....II. [dos]

La tercera hora se refiere a cómo la falibilidad del hombre quebrantó la inmortalidad mediante la comisión del pecado original: las tres potencias trinitarias permitieron que el alma continuara inmortal y se alude a la redención de ese pecado original mediante el sacrificio de Cristo, sin embargo, las culpas ocasionan que la gracia se pierda nuevamente, de ahí la importancia de recurrir a los sacramentos como penitencia y comunión, para renovar el pacto y la salud del alma.

La cuarta hora se refiere a las postrimerías: se habla de cuatro, que no aparecen enunciadas (recuérdese que se trata de la meditación para la cuarta hora). La única explícita es la Muerte y se sigue del texto que la otra es el Juicio: “En la presencia del Juez / Salva Christiano las tres / para afirmarte en las [cuatro]”. El texto comienza a tener tintes de juego de ingenio: el lector puede completar las zonas de indeterminación gracias a su conocimiento en materia de moral, gracias a la asistencia a misa, a la escucha de los sermones, etc.

El número de la quinta meditación está asociado a los cinco sentidos, elementos tan importantes en la imaginería del Barroco, en la poesía y en la emblemática. Son tan importantes como símbolos que a ellos hemos de volver más adelante. Juan Huarte de San Juan, el autor del *Examen de ingenios* les concede suma atención en el marco de sus reflexiones en torno a la naturaleza del hombre y más específicamente a la naturaleza del alma racional: los sentidos son las vías mediante las cuales el hombre establece su relación con el mundo circundante, son las puertas para que lleguen hasta el alma los mecanismos necesarios para la salvación, la paz y contento que requiere el cuerpo, pero también son las vías de escape de la gracia, pues con los sentidos se comete pecado.

V. Sentidos también

Advierte, le dio el Señor

A tu cuerpo, pues su amor
 En nada te escaseó el bien;
 Tú con rigor, y desden,
 De su gracia diste el brinco,
 Y si no buelves con ahinco,
 Perderán tus negligencias
 Del alma las tres potencias,
 Del cuerpo sentidos.....V. [cinco]

La sexta meditación es mucho más oscura y se refiere a las seis alas que cubren a los serafines: cubiertos de cabeza a pies, los serafines aluden al misterio que no puede ser revelado y a la necesidad de entregarse ciegamente a la fe y a la obediencia, pues la naturaleza racional del hombre no alcanza para develar el arcano: “porque la obediencia es / y la fee ciega, su objeto”.

La séptima hora está dedicada a los siete pecados capitales y a la posibilidad de hacerles frente gracias a que el ser humano cuenta con siete virtudes: si bien, tres son las teologales (fe, esperanza y caridad), las cuatro restantes se estiman como morales y son prudencia, justicia, fortaleza y templanza. Las décimas de Ochoa recuperan su claridad en la meditación número siete:

VII. Los vicios atrozes
 Son capitales, que a el Alma
 Dexandola en triste calma
 Naufraga en mares ferozes:
 Si este infortunio conoces
 Que a tu ser mismo acomete.
 Huyele, y el que promete
 Bien tu Dios sin precipicios,

Coge pues para esos vicios
Ya te dá virtudes.....VII. [siete]

La meditación de la octava hora es para las ocho bienaventuranzas, narradas en el capítulo 5 del evangelio de Mateo. Sin mencionar alguna, Ochoa las refiere como armas con las cuales se puede vencer cualquier argumento, crítica o tentación. La siguiente hora se dedica a los nueve coros angélicos; el número diez se consagra a los mandamientos que Dios diera a Moisés en el Monte Sinaí, el once a los once cielos que según San Agustín fueron creados por Dios. Por último, la meditación número doce se refiere a los doce frutos que el Espíritu Santo reserva a los que han velado por su alma y han hecho oración.

Como se ve, Ochoa recurre a nociones bien conocidas de todos por diferentes mecanismos: estimula el juego de agudeza interpretativa y en escasos versos resuelve cuestiones de teología moral que a muchos tomaron cuantiosas páginas. En las décimas finales, el autor exhorta a permanecer alertas:

Pues si este mal conocemos,
Y esta verdad practicamos,
Porque assí nos olvidamos
De un lance que huir no podemos?
Christianos alerta estemos,
No el *Relox* desprevenidos
Nos coxa, y a nuestros oidos
Llegue su tremenda voz,
Porque será este *Relox*
La ruina de los sentidos.

El último soneto es un apoyo para que el alma sepa cómo dirigirse, en un profundo acto de contrición, al Cristo crucificado:

Mi Dios, mi bien, mi amor dueño querido
 Mi Jesvs Soberano, y verdadero:
 Ya conozco mi error, y considero
 Lo mucho mi Señor, que me has sufrido:
 A tus plantas me postro arrepentido;
 Valgame de ese arroyo lo ligero
 Que corre, floreciendo el Real madero
 Donde vos mi Jesvs estais asydo:
 Particpe mi Dios de sus verdores;
 Y esse *Relox*, o *Muestra* de esta herida
Señale la hora á el pecho con ardores:
 Y en contrición el Alma derretida
 Solo muera de amor por tus amores,
 Como que sois la vida de mi vida.

Como en otros despertadores más doctos, o en las preparaciones para la muerte, Ochoa y Arín dota su obrita con una consideración final en la que se resume uno de los propósitos del sacramento de la confesión, que es el no volver a pecar. Con este ejemplo podemos dar testimonio de la continuidad de un saber y del fortalecimiento de una tradición que comenzó con la publicación de la *Imitatio Christi* y que el paso del tiempo y las necesidades de consolidación ideológica y de afirmación de prácticas moralizantes exitosas transformó en los despertadores espirituales.

Para concluir este apartado, haremos sólo alguna consideración del ánimo melancólico que es promovido directamente tanto por el *contemptus mundi* como por los despertadores hacia los siglos XVII y XVIII. Desde el capítulo segundo de este trabajo vimos que el concepto de salud del cuerpo se regía por la teoría humoral que se configuró desde Hipócrates durante siglos y gracias a la concurrencia de muchos médicos y filósofos: el postulado general es

que el estado de salud sólo se produce a condición de obtener el balance entre los cuatro humores: bilis amarilla, sangre, flema o pituita y bilis negra. En la literatura devocional y meditativa desarrollada entre los siglos XVI y XVII se estimó que el mucho dedicarse a estados contemplativos y de profunda introspección inclinaba a los individuos a una disposición melancólica. Esto, que hoy entendemos simple y llanamente como un estado de ánimo, era considerado un problema de salud, pues en varias fuentes, como en el *Examen de ingenios* de Huarte de San Juan y en la *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre* de Olivia Sabuco, se deja ver que el estado melancólico puede llegar a producir la muerte.²⁰⁷

Los accesos de profunda tristeza por la pérdida de un objeto amado o por la certeza sobre la imposibilidad de alcanzarlo algún día llevaban al sujeto a un estado macilento, demacrado, de pérdida del apetito y ausencia de todo interés en las cosas de la vida. Pero como veremos por la siguiente explicación de Roger Bartra, la melancolía no sólo induce estados de acedia; se trata de una enfermedad que fue ampliamente estudiada por los médicos de la época y cuyos efectos se pueden entender del modo que sigue:

Para Ishaq [Ibn Imrán, médico musulmán muerto en 909] la melancolía es un humor negro que provoca sentimientos de soledad y abatimiento del

²⁰⁷ Recordemos las aportaciones DE KLIBANSKY, PANOFKY Y SAXL en *Saturno y la melancolía...* En el análisis del Problema XXX, I de Aristóteles, queda claro que el temperamento melancólico llegó a identificarse con un estado avanzado de enfermedad, pero también se asoció con la genialidad, la creatividad y la producción intelectual cultivada en el profundo estudio de las humanidades. Como en el caso del protagonista de *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, quien es aquejado por un profundo estado melancólico que se agrava al verse privado del tesoro de sus libros, la atrabilis podía conducir a alteraciones considerables en cuerpo y psique, que inclusive condujeran a la muerte del afectado o de quienes lo rodeaban. Así por ejemplo, en la citada obra *Saturno y la melancolía* refiere que el enfermo aquejado por el exceso de humor atrabiliario podía verse afectado en la imaginación, en la memoria, en la voluntad o en el juicio: había quien tenía el impulso de arrojar por la ventana niños o vasijas, “porque no sabía que las vasijas eran frágiles y el niño vulnerable, y porque le pareció correcto y útil tirar por la ventana aquellas cosas, como si fueran dañinas dentro de la casa”. Giovanni da Concorreggio, *apud Saturno y la melancolía...* p. 109.

alma, y sostiene la existencia de las tres formas clásicas de la enfermedad, a saber:

- 1) La que se produce en el mismo cerebro, que puede ser de dos maneras: una puede consistir ya sea en un comportamiento agresivo, como en la licantropía, o bien en el dolor de cabeza y sueño (estas manifestaciones provienen de la presencia de bilis negra en el cerebro o de su corrupción); la otra manera es provocada por la bilis amarilla quemada, acompañada de fiebre alta, acciones demenciales y movimientos raros.
- 2) El mal provocado por la bilis negra en todo el cuerpo, que puede llegar al cerebro, y que produce terror, ansiedad y depresión, además de los síntomas señalados en la primera forma.
- 3) La melancolía del hipocondrio, que es producida por el derrame de bilis negra en el epigastrio y que secundariamente llega al cerebro; provoca flatulencia, pesadez, vómitos agrios y llantos constantes.²⁰⁸

Por lo anterior, vemos que la melancolía es comúnmente asociada con la pesadumbre de que rinde testimonio el famoso grabado de Alberto Dürero; *Melancolía I*, de 1514, presenta a una mujer descuidada de su persona y de todo lo que le rodea, tiene la mirada perdida y apoya su mentón en la mano izquierda, como abandonada de toda esperanza. (FIGURA 6) Su talante recuerda el de todo aquél que padece acedia –acidia o acedía-, un pecado capital del que poco se habla, pues es una grave falta contra el amor a Dios. El Catecismo de la Iglesia Católica la define como el rechazo al “gozo que viene de Dios” y como el “horror por el bien divino”.²⁰⁹ Nada mueve al que la padece. Ya la encontrábamos en la relación de vicios que hace Melchor Cano en el *Tratado de la victoria...* Pero en la descripción de las formas de ataque de la melancolía que

²⁰⁸ Roger Bartra, *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*, p. 32.

²⁰⁹ <http://es.catholic.net/biblioteca/libro.phtml?consecutivo=143&capitulo=1298>.

nos regala Bartra a partir de la tipificación de los síntomas que realizó el médico Ishaq Ibn Imrán, vemos que hay otras manifestaciones más violentas y que poco tienen que ver con la pasividad tradicional asignada al melancólico identificado como depresivo. Sin embargo, a partir del imaginario creado por los artistas y por los autores de obras devocionales de naturaleza introspectiva, la melancolía será asociada a la persona que posee un cuerpo carcomido por la privación y la penitencia.

Figura 6

Albrecht Dürer (1471-1528)
Melencolia I
Estampa
Siglo XVI
(París, Bibliothèque Nationale)



El cuadro de tristeza, abatimiento y soledad encontrará sus referentes en las artes visuales y en el ánimo que produce la lectura de obras de meditación. En los despertadores espirituales encontramos un giro más vital en la retórica del discurso: la urgencia de las palabras inflamadas de los autores impele a la acción. La introspección profunda es sólo una fase, una etapa del largo camino del perfeccionamiento espiritual. El melancólico tendrá que salir de su sopor negro si quiere salvar su alma para la eternidad. ✎

CAPÍTULO 4. TRASLACIÓN Y TRADICIÓN DE UN SABER. DEBATES HISTORIOGRÁFICOS EN TORNO AL ORIGEN Y DESARROLLO DE LAS *ARTES MORIENDI*

Algunas consideraciones historiográficas en torno al surgimiento del género

Hasta el momento, hemos tratado de describir cómo se conforman los aspectos que definen la historia de una idea –la del bien morir– con la ayuda de diversos recursos que los reiteran en el tiempo como soluciones funcionales o respuestas a planteamientos culturales específicos. Nuestro interés es explicar la continuidad histórica del *ars moriendi* y, para ello, es necesario hacer un análisis de los prejuicios historiográficos que se han constituido respecto del tema, así como de los aspectos que pueden contener una dimensión tradicional profunda, a fin de rastrear hasta dónde se hunden las raíces que alimentan al género.

Dado que las artes de morir se han estudiado como complemento para explicar fenómenos de mentalidad y particularidades respecto de los comportamientos y actitudes frente a la muerte en los siglos XV al XVII, sobre todo, es frecuente que se citen formulariamente pasajes de estudios previos ya acuñados en la historiografía pero que no se analicen adecuadamente sus implicaciones, ni se las contraste con las fuentes para comprobar que estas afirmaciones generales son correctas.

Además de trazar un breve estado de la cuestión respecto del interés por las *artes moriendi*, nos proponemos ahora hacer evidentes las imprecisiones que la historiografía ha producido respecto del surgimiento del género. Lo tomamos inicialmente como un género en virtud, justamente, de un prejuicio historiográfico, como ya señalamos líneas arriba.

Ante la abundancia de estudios secundarios, vemos que, en efecto, existen condiciones constantes en los libros que nos permiten hablar de un género bien consolidado en el siglo XV y en el inicio del XVI, pero que sufrió modificaciones sensibles en los años posteriores en las que conviene reparar para comprender cuáles son las marcas que, en un largo camino que conforma una tradición, nos permiten hablar de rasgos de permanencia o continuidad clara con los propósitos que inicialmente animaron la publicación de las primeras *artes moriendi*. Para ello tendremos que desbrozar qué es lo que dice la historiografía respecto de las fechas de surgimiento de los primeros libros.

Alberto Soto Cortés sitúa el origen de estas publicaciones en el siglo XIII.²¹⁰ Por su parte, Fernando Martínez Gil afirma que las *artes moriendi* son posteriores al embate de Peste Negra de 1348 y que sus primeros ejemplares estuvieron ligados a la Orden de Santo Domingo.²¹¹ Roger Chartier señala que el género conocido como *artes moriendi* o artes de morir dio a la luz su primer ejemplar poco antes de la aparición de la imprenta, es decir en torno a 1440.²¹² Concepción Lugo sitúa su origen genéricamente entre los siglos XIV y XV en Europa.²¹³ Algunas fuentes vinculan al *ars moriendi* con Jean Gerson, el canciller de la Universidad de París encargado de hacer los versos que acompañaron a la *Danza macabra* en el Cementerio de los inocentes (*vide supra*) y a él se le atribuye el primer texto de un *ars moriendi* presentado en el seno del Concilio de Constanza.

²¹⁰ SOTO CORTÉS, *Reina y soberana...* p. 34. *Vid.* nota 19 en la p. 64 en la que hace referencia al *Arte de bien morir y breue confesionario* publicado en Zaragoza, es decir, el atribuido a Hurus y Planck.

²¹¹ MARTÍNEZ GIL, "Las grandes etapas de las artes de bien morir" en *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2000, p. 63 y ss. El autor sólo menciona que "Los orígenes y difusión del *ars moriendi* parecen ligados a la orden de predicadores. Después de circular en varias versiones manuscritas, se imprimió en Renania en 1465". No dice por qué razón.

²¹² CHARTIER, "Normas y conductas: el arte de morir, 1450-1600" en *Sociedad y escritura en la Edad Moderna. La cultura como apropiación*, México, Instituto Mora, 1995 (1984), p. 37.

²¹³ LUGO OLÍN, "Un género y un discurso para el bien morir" en *Una literatura para salvar el alma*, México, INAH, Col. Biblioteca del INAH, 2001, p. 121.

Estos libros circularon como manuscritos hasta 1465, cuando en Renania se imprimieron ejemplares que, a raíz del invento de Gutenberg, comenzaron a difundirse rápidamente por Europa occidental.²¹⁴ Entre 1465 y 1470 se ubica aproximadamente la fecha de publicación de una versión xilográfica del *ars moriendi* conocida como QS por su *incipit*: *Quamvis secundum philosophum...* (Aunque según el filósofo...). Aparentemente ésa es la versión que circuló en Renania, Francia y la Península Ibérica. A ella nos referiremos más tarde, cuando hagamos referencia a las primeras artes de morir en España, gracias al estudio del género planteado por Ildefonso Adeva Martín.

Es conveniente anotar ahora algo a lo que volveremos más adelante: la versión QS es un extracto, al parecer, de una versión anterior, no xilográfica sino manuscrita, conocida en la historiografía como CP, igualmente por su *incipit*, que reza, según Ildefonso Adeva Martín, *Cum de praesentis vitae miseria* (Cuando de la miseria de la vida presente...) y según Víctor Infantes de Miguel, *Cum de praesentis exilii miseria mortis* (Cuando de la miseria del exilio presente de la muerte...),²¹⁵

Según Fernando Martínez Gil, en 1480, "Pablo Hurus publicó en Zaragoza el primer *ars moriendi* impreso en España".²¹⁶ De este modo, el autor aporta elementos para hablar de la presencia del género en la Península Ibérica, pero no explica de qué manera o mediante qué corporaciones esta literatura encontró ahí un nicho de lectores. Tampoco se refiere a las versiones CP o QS del *ars moriendi* mencionadas anteriormente.

²¹⁴ MARTÍNEZ GIL, *op. cit.*, p. 63.

²¹⁵ INFANTES DE MIGUEL, "El auditorio fúnebre de la plegaria tanatográfica: las *Oraciones para el artículo de la muerte* (1575)" en *Via Spiritus*, (15), 2008, p. 7.

²¹⁶ MARTÍNEZ GIL, *op. cit.*, p. 63. En otras fuentes encontraremos que fue en 1481 o en 1485.

Adeline Rucquoi menciona en el artículo “Être noble en Espagne aux XIVe-XVIe siècles”²¹⁷ un prejuicio acuñado en la historiografía, según el cual, la Península Ibérica en el siglo XV vivía “sumida en la melancolía profunda que inspiraran los temores escatológicos y la llegada del anticristo”.²¹⁸ Como plantea Óscar Mazín, éste es uno de los prejuicios que estorban la comprensión del período, pues la Península se encontraba en una época de prosperidad, consolidación política y expansión. Sin embargo, la idea del temor escatológico siempre aparece como explicación para justificar la presencia de las publicaciones que son objeto de nuestro interés, como si se tratara de un aspecto coyuntural, cuando en realidad, la caracterización del género de las *artes moriendi* pide una indagación más profunda.

Rucquoi muestra que en el siglo XV culminó más bien un proceso que remontaba a mil años, según el cual la victoria final sobre el Islam siguió siendo el eje del mesianismo hispánico. El descubrimiento de América se dio, explica la autora, dentro de la expectación mesiánica que difundieron los franciscanos, aunque dicha expectación no implicara una preocupación por el final de los tiempos. En cambio ella sí fue característica de un fenómeno menos visible y fácil de descifrar por estar más difundido y no limitarse al terreno de las mentalidades.

Se trata de una reflexión sobre el pecado en general, y sobre el pecado original en particular que fue invadiendo la producción literaria e historiográfica conforme a una religión más íntima que recurría a las *artes*

²¹⁷ RUCQUOI, Adeline, “Être noble en Espagne aux XIVe-XVIe siècles”, en *Nobilitas, Funktion und Repräsentation des Adels in Alteuropa*, Göttingen, 1997.

²¹⁸ MAZÍN, “La nobleza ibérica y su impacto en la América española, tendencias historiográficas recientes”.

moriendi y a la *imitatio Christi*. En esto se ve la estela dejada por Tomás de Kempis.²¹⁹

De este modo se explica la presencia de las *artes moriendi* como puntal y auxilio en la conformación de un programa, primero, de índole doctrinal en torno a la muerte y meditativo, años después que, a su vez, también cuenta con una larga tradición de construir sobre la idea del *contemptus mundi* y de la *imitatio Christi*, ambos aspectos que ya se tocaron en el capítulo anterior y a los que subyace el binomio amor-temor: amor a Cristo y deseo de restituirle por la culpa de la ofensa; temor de la ira divina y de la condenación eterna.

El desarrollo de un programa de énfasis en la preservación de la virtud tuvo profundos tintes teológicos y dio origen a diferenciaciones en la dimensión social: el virtuoso podía aspirar a la nobleza, una nobleza no conquistada por los títulos sino por el ejercicio de lo que preservaba la calidad del alma. Esto abría también las consideraciones a una teleología en la que el pecado original implicaba el punto de arranque de una carrera -la vida- por restituir la pureza del espíritu y en la que toda mácula debía ser limpiada atingentemente por la recurrencia a la práctica sacramental, con vistas a conquistar el derecho a gozar de la presencia divina más allá de la muerte:

La obsesión por el pecado traspasó los límites de la teología y la moral y dio lugar a criterios de diferenciación social. El villano o rústico, por oposición al noble, era pecador y por su pecado se mantenía en ese estado. Ya fuera por su condición de rústico o por el ejercicio de algún oficio vil, el villano era vil por definición y su vileza era pecado. Por otra parte, la tradición patristica glosada y desarrollada a lo largo de los siglos

²¹⁹ MAZÍN, “La nobleza ibérica y su impacto...”

XII a XIV afirmó que el judío había sido reducido a la servidumbre a raíz de la crucifixión de Cristo.²²⁰

El pecado hace al alma servil, la envilece y la ensucia; la finalidad de publicaciones como las artes de morir era justamente contribuir a la liberación del alma mediante la sugerencia de un programa de comportamiento para trascender la condición del pecador –es decir, para lograr su ennoblecimiento en términos morales-, del mismo modo en que los despertadores espirituales, estudiados en el capítulo anterior, insistían en la posibilidad de alcanzar el estado de gracia por medio de una práctica diaria de la virtud, el arrepentimiento y la penitencia.

El amplio rango temporal asignado por la historiografía a la aparición de las *artes moriendi* ha dado lugar a especulaciones; se ha pensado que la peste de 1348 y sus estragos en la población europea habrían desarrollado una concepción de la muerte inesperada y violenta, que fue representada en los manuscritos del bien morir y en las artes plásticas como un esqueleto aterrador que asaeteaba indiscriminadamente a representantes de diversos estados y estratos sociales.²²¹ Todo sujeto expuesto a una epidemia de peste está en peligro de muerte, según dicen algunos autores como Juan Ximeno, calificador del Santo Oficio y franciscano a quien debemos la elaboración del *Examen de los casos ocurrentes en el artículo de la muerte...* (Ver APÉNDICE 1) El artículo de muerte se entiende como la situación límite en que la muerte es inminente. El peligro de muerte es bastante más ambiguo y reconoce que el sujeto se encuentra en situaciones de riesgo, de las cuales, no obstante, puede salir avante.²²²

²²⁰ MAZÍN, "La nobleza ibérica y su impacto..."

²²¹ Al menos ésta es la postura que mantienen Ph. ARIÈS y Millard MEISS.

²²² XIMENO, *Examen de los casos ocurrentes en el artículo de la muerte...*, pp. 11 y ss. El autor tiene en cuenta las prescripciones del Concilio de Trento, sobre todo, los casos de absolución por intervención papal y la absolución en virtud de la Bula de la Santa Cruzada.

Recordemos que la imagen del esqueleto armado que amenaza a hombres y mujeres de diferentes estados era la representación tradicional de la muerte desde el siglo XV, cuando se popularizó la *Dança de la muerte* en grabados e ilustraciones. Esto implica que una de las vertientes apuntadas por la mayor parte de la historiografía apuesta por un surgimiento derivado de la *Dança macabra* o *danza de la Muerte*; ya veremos que Ildelfonso Adeva Martín, estudioso dedicado al género, será de los pocos en discrepar acerca de este origen común.

Se pensaría que, por la virulencia de la epidemia y por el sentido trágico que ésta suscitó en la población, las *artes moriendi* surgieron como una respuesta que permitía, más que prepararse para la muerte, contar con un repertorio de ejemplos e imágenes que mostraban de manera cruda su acción implacable y que permitían a los consumidores familiarizarse con la idea de un óbito dramático y repentino.

Por la somera descripción que Philippe Ariès,²²³ Roger Chartier²²⁴, Paul Westheim²²⁵ y otros autores han hecho de las *artes moriendi*, podemos saber que estas obras utilizaron con frecuencia el recurso a la idea de la muerte igualadora, así como a la de la muerte imprevista (si atendemos específicamente a las categorías apuntadas por Ph. Ariès en *L'homme devant la mort*). Sin embargo, “no es el bullicio de las danzas macabras y de las catástrofes epidémicas lo que se encuentra en el nuevo género, sino la intimidad de un enfermo cuyos últimos momentos se ven perturbados por la disputa de su alma a que se entregan demonios y ángeles en sucesivas tentaciones y buenas inspiraciones”²²⁶.

²²³ Philippe ARIÈS, *El hombre ante la muerte*, versión castellana de Mauro Armiño, Madrid, Taurus, 1983.

²²⁴ CHARTIER, “Normas y conductas: el arte de morir, 1450-1600”.

²²⁵ WESTHEIM, *La calavera*, México, Era, 1971.

²²⁶ MARTÍNEZ GIL, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, p. 63.

A juicio de autores como Daniel Roche, Ildefonso Adeva Martín, Fernando Martínez Gil y Manuel José de Lara Ródenas, el género de las artes de morir se verá profundamente transformado a raíz de la celebración del Concilio de Trento, debido a la necesidad de afianzar y difundir entre la feligresía ciertos preceptos atacados por el protestantismo, tales como la eficacia del arrepentimiento de los pecados en el momento de la agonía, la invocación de la virgen María como intercesora ante Dios ²²⁷ y como legitimadora del arrepentimiento *in articulo mortis*, la devoción a los santos y la posibilidad de inclinar la balanza a favor del pecador arrepentido en el instante próximo al deceso, cuando los demonios pugnaban por ganar para el Infierno el alma del finado. Todo esto ocasionó que la concepción de los últimos momentos de la vida se precisara respecto de los siglos previos y que, en aras de difundir estas creencias aiosamente defendidas de cara a los reclamos del protestantismo, la literatura ascética y devocional se encaminara a construir una imagen del momento final como un tiempo importantísimo en el que cada individuo libraría en soledad una batalla decisiva: la batalla por la salvación o la condenación de su alma.

Autores como Fernando Martínez Gil ponen el acento en que los libros del bien morir de principios del siglo XVI comenzaron a perfilar la importancia que tendría desde entonces el juicio particular en el marco de la religión católica y que, junto con las aportaciones del erasmismo, se convertirían en discursos moralizantes que no sólo valoraban el arrepentimiento para ganar la salvación del alma en el momento del juicio particular, sino que comenzarían a enfatizar el tema de que la salvación se gana durante toda la vida. Este último punto coincide con uno de los reclamos del protestantismo (la duda manifiesta sobre la posibilidad del arrepentimiento y del perdón de los pecados en los últimos

²²⁷ El origen histórico de la importancia de la Virgen María como intercesora se explica en “La hora de nuestra muerte”, en Marina WARNER, *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*, Madrid, Taurus Humanidades, 1991, pp. 407-427.

instantes de vida) pero fue fundamentado por los autores de las preparaciones para la muerte desde diversas perspectivas y recurriendo a autoridades como Platón, el Eclesiástico o los Salmos. Ya veremos cómo Víctor Infantes de Miguel discrepará respecto de este punto.

Daniel Roche señala que, cuando realizaba su investigación desde una perspectiva cuantitativa sobre el lugar que ocupaban las *artes moriendi* entre los lectores de la Francia de los siglos XVII y XVIII, se enfrentó a varias dificultades, entre las cuales se encuentra la ambigüedad del género.²²⁸ Esta ambigüedad puede deberse a lo que ya se ha señalado, es decir, que de ser un *corpus* de libros de estructura esencialmente práctica y de comunicabilidad directa, en los que se intentaba familiarizar a los lectores con la idea de la inminencia de la muerte y en los que la imagen jugaba un papel esencial, se convirtieron en libros con una estructura distinta, en donde la imagen perdió preponderancia para dar paso a un discurso más erudito, que incluía disertaciones en torno a temas doctrinales y filosóficos y al que se añadían más previsiones y oraciones para ser leídas al enfermo o para hacer que él mismo, si estaba en posibilidad, las pronunciase.²²⁹

²²⁸ ROCHE, "«La mémoire de la mort». Recherche sur la place des arts de mourir dans la Librairie et la lecture en France aux XVIIe et XVIIIe siècles" en *Annales E.S.C.*, XXXIV, no. 1 (janvier-février, 1976), pp., 76-119.

²²⁹ Sin definir por qué razones, en el curso de su escrito MARTÍNEZ GIL opta por el empleo del término "artes de morir" para designar a los escritos publicados en el siglo XVI, oponiéndolo al de *ars moriendi* para referirse a los del siglo previo. Deduzco lo anterior del siguiente párrafo: "En las primeras artes de morir del siglo XVI las tentaciones diabólicas no sólo se mantienen, sino que se multiplican con respecto a las cinco clásicas contenidas en el *ars moriendi*". MARTÍNEZ GIL, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, p. 196. Para que pudiéramos decidirnos por el uso de un término o de otro, tendríamos que conocer con mayor profundidad las fuentes que MARTÍNEZ GIL denomina *artes moriendi*. En esto estriba nuestra propuesta, que se hará patente más adelante, cuando se deslinden las características de las *artes moriendi versus* las de que definen al género de los despertadores espirituales.

Para Víctor Infantes de Miguel, por ejemplo, no cabe la menor duda de que las *artes moriendi* componen un género perfectamente delimitado.²³⁰

En el siglo XVI estos libros seguían ostentando títulos como “arte de morir”, “preparación para la muerte”, “aparejo para la muerte”, pero paralelamente a las modificaciones que hemos mencionado, habrá que profundizar en la influencia que ejerce el contexto histórico del siglo XVI y, en esta coyuntura, una publicación en específico: la *Praeparatio ad mortem* de Erasmo de Rotterdam, salida a la luz en 1533. A decir de varios autores, la *Praeparatio* de Erasmo tendrá peso en la redacción de la *Agonía en el tránsito de la muerte* de Alejo Venegas de Busto (publicada en 1537) y será este autor el encargado de protagonizar el cambio que definirá a estas publicaciones, sobre todo en el mundo hispánico, como preparaciones para la muerte y las despegará de las antiguas características del *ars moriendi*.

A partir de la indagación que lleva a cabo Adeva Martín, vemos que hubo ediciones muy cercanas a la publicación de Erasmo en la Península Ibérica que llevan el título *Aparejo de bien morir*, *Aparejo que se debe hacer para morir* o *Apercibimiento de la muerte*, traducciones más o menos libres del texto erasmiano (Véase en el APÉNDICE 1 la tabla 3, de ediciones relacionadas por Palau y Dulcet para conocer cómo apareció el título de la obra en la Península Ibérica). La *Agonía* de Venegas marcará la pauta de las transformaciones del género y entre otras razones, también por ello algunos autores como Adeva Martín la desvincularán de la “influencia erasmista” que se construyó como un prejuicio historiográfico negativo.

Existe acuerdo en la historiografía acerca de que la primera edición de un *ars moriendi* en la Península Ibérica, a juicio de Martínez Gil y otros autores,

²³⁰ INFANTES DE MIGUEL, “El auditorio fúnebre de la plegaria tanatográfica: las *Oraciones para el artículo de la muerte* (1575)” en *Via Spiritus* (15), 2008, p. 7.

como ya se ha dicho, es un ejemplar que se conserva actualmente en la Biblioteca de El Escorial y que recibe el título de *Arte del bien morir y breue confesionario*, publicado por Pablo Hurus y Juan Planck hacia 1480.²³¹ Respecto de este dato no hay uniformidad, como ya veíamos, en la bibliografía que se ha consultado; en la *Bibliografía zaragozana del siglo XV* se señala que la fecha de publicación fue 1483, “por haber aparecido en éste el *Psalterium cum canticis*, del que se ha hecho mérito en su correspondiente lugar”.²³² La obra no aparece mencionada en el *Manual del librero hispanoamericano* de Palau y Dulcet bajo el rubro *ars moriendi*, artes del bien morir, ni bajo el apellido de alguno de sus presumibles autores o impresores.

El primer *ars moriendi* considerado por Palau y Dulcet, no así por Ildelfonso Adeva Martín, es un ejemplar catalán publicado en Barcelona hacia 1493 por

²³¹ Según lo apunta MARTÍNEZ GIL, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, pp. 63 y 188. Hay una descripción pormenorizada de esta *ars moriendi* a partir de sus láminas grabadas en madera en el artículo de Eduardo GODOY GALLARDO, “El arte del bien morir en el Quijote”, publicado en Ignacio ARELLANO y Eduardo GODOY (eds.), *Temas del barroco hispánico*, Navarra, Universidad de Navarra, Ed. Iberoamericana, Centro de Estudios Indianos, 2004. El libro publicado por Hurus y Planck también es mencionado en el artículo de Bettie Anne DOEBLER, “Othello’s Angels: The Ars Moriendi” en *ELH*, vol. 34, no. 2, junio de 1967, pp. 156-172. Serge GRUZINSKI y Carmen BERNAND aportan datos sobre Hurus en *Historia del Nuevo Mundo. Del Descubrimiento a la Conquista. La experiencia europea, 1492-1550*, México, Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Historia, 2001 (1991), p.165: “En Zaragoza, en el último decenio del siglo [XV], trabajan los alemanes de Constanza, Pablo y Juan Hurus, que copian grabados alemanes producidos en Augsburg, Ulm, Nuremberg o Basilea (...) Cuando Pablo Hurus imprime el *Viaje de Tierra Santa* de Bernardo de Breidenbach, en 1498, pone al alcance de los españoles un excepcional diario de viaje, pero también una serie de ilustraciones que en su mayor parte eran obra de uno de los compañeros de Breidenbach, Erhart Reuwich, de Utrecht”.

²³² “No nos parece probable que este libro [*Arte de bien morir y breue confesionario*] fuese impreso en 1481, porque en este año se imprimió el *Psalterium cum canticis*, y dada la lentitud de los trabajos de composición y tirada en aquellos tiempos, bien puede suponerse que en esta labor y para este libro se invirtiese todo el año 1481; en el 1482 se imprimió la obra *Turrecremata* y con anterioridad á éstas fechas fueron impresos los *Fueros de Aragón*; así que, según estos cálculos, creemos que el *Offici misae expositio* se imprimiría en 1483 ó 1484”. Páginas adelante, el bibliófilo aragonés, autor de esta *Bibliografía*, afirma que el tratado de Hurus se publicó el mismo año que el *Offici misae*... Un bibliófilo aragonés, *Bibliografía zaragozana del siglo XV*, Madrid, 1908, pp. 24-26.

Juan Rosembach, conocido como *Art de be morir...*²³³ Por las similitudes que el breve texto que se transcribe en el *Manual* tiene con el inicio del tratado publicado por Hurus y Planck, no sería difícil suponer que la de 1493 fuese una traducción al catalán o una escritura muy apegada al primer *ars* zaragozano.

Ildefonso Adeva Martín, por su parte, aporta datos más precisos respecto de estas primeras ediciones de imprenta: el autor afirma que el precursor del *ars moriendi* fue Juan Gerson con su opúsculo *De scientia mortis*, escrito hacia 1403.

Víctor Infantes de Miguel da cuenta de la divulgación de este escrito estimado como “padre” el *ars moriendi* y dice que se derivó directamente del opúsculo que Gerson compuso, titulado *Opusculum tripartitum de praeceptis decalogi, de confessione et de arte moriendi* en 1403 (Ana Luisa Haindl Ugarte), 1408 o 1418 (Infantes de Miguel), es decir “al abrigo del Concilio de Constanza”.²³⁴ Tanto Víctor Infantes como Ana Luisa Haindl Ugarte sostienen que el autor, hoy desconocido para nosotros, de esta versión derivada de Gerson, fue un dominico; Haindl Ugarte sostiene que esto se colige por aparecer el título de la obra junto a otros manuscritos de frailes pertenecientes a la Orden de Predicadores.

Su anónimo autor se vincula a los dominicos -aparece la Orden en los *explicit* de bastantes manuscritos y circula en los ámbitos geográficos de influencia de los Predicadores- y se titula *Tractatus* o *Speculum Artis bene moriendi*, o, simplemente, *Artis bene moriendi*. Este texto primordial utiliza la Biblia, Aristóteles, Platón, Séneca, la patristica y los grandes teólogos medievales: San Gregorio, San Bernardo, etc.; aunque deriva directamente

²³³ “A honor y reuerencia de nostre senyor ihesu crist; e de la sacratísima verge senyora sancta maria mare sua, comença lo tractat apellat art de be morir ab lo breu confessionari tornat de lati en romanç per instructio e doctrina de les persones no sabents lo lati [...] Aci comença un breu confessionari...”, PALAU Y DULCET, *Manual del librero hispanoamericano*, vol. 1, p. 509.

²³⁴ INFANTES DE MIGUEL, “El auditorio fúnebre de la plegaria tanatográfica: las *Oraciones para el artículo de la muerte* (1575)” en *Via Spiritus*, (15), 2008, p. 7.

de la tercera parte del *Opusculum tripartitum de praeceptis decalogui, de confessione et de arte moriendi* de Jean de Gerson [compuesto hacia 1408 (o 1418), aunque con edición príncipe en Marienthal, *Frates Vitae Communis*, c. 1475], la titulada «*De ciencia mortis*».²³⁵

Es entonces Infantes el que nos da razón de por qué hay que vincular la redacción del primer *ars moriendi* al ámbito de los dominicos. *Grosso modo*, la estructura del opúsculo *De scientia mortis*, que posee entre 40 y 60 hojas de extensión –dependiendo de los copistas y de la disposición de la escritura, dice Infantes de Miguel–, es la siguiente:

1ª) Un planteamiento general sobre la *scientia* de la muerte, desde una estricta consideración medieval, es decir la muerte como *tránsito*, asunto y palabra que volverá a reaparecer en alguna titulación posterior.

2ª) Una exposición de las cinco tentaciones del diablo: dudas de la fe, desesperación, impaciencia, vanagloria y avaricia

3ª) Una relación de las preguntas para la salvación del *moriens*.

4ª) Unas normas de conducta para la hora final.

5ª) Unas normas de conducta para los acompañantes, y llamo especialmente la atención sobre este cortejo fúnebre.

6ª) Y unas brevísimas plegarias para el *moriens*, y vuelvo a llamar también la atención sobre este *remate* piadoso.²³⁶

El *moriens* no es otro que el agonista, el personaje principal del *ars moriendi*. A

²³⁵ INFANTES DE MIGUEL, “El auditorio fúnebre de la plegaria tanatográfica: las *Oraciones para el artículo de la muerte* (1575)” en *Via Spiritus*, (15), 2008, p. 7.

²³⁶ INFANTES DE MIGUEL, “El auditorio fúnebre de la plegaria tanatográfica: las *Oraciones para el artículo de la muerte* (1575)” en *Via Spiritus*, (15), 2008, p. 8.

partir del recuento anterior, sabemos que las seis partes de *De scientia mortis* serán trasladadas a las versiones CP y QS del *ars moriendi* y nos servirán de anclajes para entender la estructura de las preparaciones para la muerte posteriores a 1533.

Periodización del *ars moriendi*

Infantes de Miguel establece una periodización del *ars moriendi* a partir de un análisis de su extensión, conformación estructural y finalidad suponiendo un universo específico de lectores-audidores o veedores. La primera etapa se inicia con *De scientia mortis* y con la circulación de los CP y QS. Esta etapa llega hasta inicios del siglo XVI, cuando las versiones previas (CP y QS) dejan de publicarse o de circular en forma sostenida.

Contamos, muy por encima, con más de 230 manuscritos de ambas versiones, prioritariamente de la versión extensa y en latín (126) y en alemán (75), pero también en inglés, francés, italiano, provenzal, etc. con cerca de 100 ediciones, de las cuales 21 son xilográficas, los *blockbücher* [...] (3 de CP y 18 de QS) y 77 tipográficas (51 de CP y 26 de QS). En España contamos con 6 manuscritos de CP (4 castellanos y 2 en catalán) y una edición en castellano; de la versión QS, 2 ediciones en catalán y una en castellano, todas ellas incunables.²³⁷

Llama la atención la cantidad de ejemplares sobre todo del QS, es decir, de la versión reducida y con estructura más sencilla que el opúsculo de Gerson. El contenido de esta pequeña obra se resuelve en tres apartados: a) una breve introducción doctrinal, b) una parte central en donde, a partir de las tentaciones

²³⁷ INFANTES DE MIGUEL, "El auditorio fúnebre de la plegaria tanatográfica: las *Oraciones para el artículo de la muerte* (1575)" en *Via Spiritus*, (15), 2008, p. 11.

diabólicas, se realiza una contienda de argumentos entre el Demonio y el Ángel guardián, con lo que, a cada una de las tentaciones, el Ángel sugerirá al moribundo cinco inspiraciones para confrontar al Maligno y c) una conclusión basada en el capítulo 4 de la versión extensa, “dedicado al comportamiento del *moriens* en la hora final”.²³⁸

Así, entendemos que la versión conocida como CP tuvo una divulgación mayoritariamente mediante la copia manuscrita, estaba en latín y por ende, se hallaba dirigida a un público más culto, mientras que la versión QS se difundió gracias a la prensa de madera, era más sencilla, breve y sobre todo, contaba con imágenes (cinco para las tentaciones diabólicas y cinco para las inspiraciones angélicas, *vide infra*), con lo que podemos decir que su contenido era más accesible a los indoctos, que podían familiarizarse con él gracias a la vista de los grabados y a la explicación o lectura que pudiera hacer alguien más. Así confirmamos que Adeva Martín realiza una apreciación genérica que identifica erróneamente las versiones CP y QS, cuando dice que “[...] comenzó a pulular por Europa un opusculito titulado *Ars moriendi* o *Ars bene moriendi*. Apareció en dos redacciones anónimas casi simultáneas, en gran parte idénticas y en todo concordantes”. Estas versiones se hacían en latín, eran breves y contenían grabados.²³⁹ Gracias a Infantes sabemos que la versión QS comenzó a admitir traducciones a lenguas vernáculas y posiblemente el *ars moriendi* zaragozano de Hurus y Planck sea una de estas traducciones.

A partir de los apuntamientos realizados por Ildefonso Adeva Martín, vemos que el *ars moriendi*, como estructura fundante, se articula a partir de siete etapas, a saber: 1) La aceptación voluntaria de la muerte y la necesidad perentoria de su preparación, 2) la descripción de las tentaciones típicas de la

²³⁸ INFANTES DE MIGUEL, “El auditorio fúnebre de la plegaria tanatográfica: las *Oraciones para el artículo de la muerte* (1575)” en *Via Spiritus*, (15), 2008, p. 9.

²³⁹ ADEVA MARTÍN, “Cómo se preparaban para la muerte los españoles...”, pp. 114-115.

agonía y lo que el agonista debe hacer para vencerlas, 3) el interrogatorio que se hace al enfermo para provocar la contrición y la confianza en Dios, venido de San Anselmo; 4) las oraciones y protestaciones de morir en la fe y en el seno de la Iglesia, 5) las exhortaciones que para ello se hacen al enfermo, 6) las oraciones y comportamiento de los circunstantes, 7) en algunas ediciones, se incluye el relato del origen y devoción de los tres Padrenuestros, contenido doctrinal que se popularizó en estos libros como si se tratara de catecismos.²⁴⁰

La segunda etapa del *ars moriendi*, identificada por Infantes, es la que se inicia en el siglo XVI, cuando todavía circulan varias obras tardomedievales traducidas a lenguas vernáculas, pero también cuando se registra una ruptura con la concepción de las publicaciones anteriores. Esta ruptura, a juicio de Infantes, está señalada por la aparición de la obra de Rodrigo Fernández de Santaella y titulada *Arte de bien morir*. Parte de la obra es traducción del *Libro de la preparatione a la morte* de Bartolomé de Maraschi, “editado por primera vez en Roma en 1473”.²⁴¹ El tratado de Santaella crece en estructura y complejidad: se encuentra dividido en once partes y fue publicado entre 1511 y 1515.²⁴² Lo que resulta muy significativo es que:

A partir de comienzos del siglo XVI estas obras, con escasas excepciones, se conceptúan como manuales, tratados y discursos de preparación del comportamiento vital ante la idea final de la muerte; es decir, se trata de una «meditación» sobre la muerte desde la actitud de una conducta

²⁴⁰ ADEVA MARTÍN, “Cómo se preparaban...”, p. 116.

²⁴¹ INFANTES DE MIGUEL, “El auditorio fúnebre de la plegaria tanatográfica: las *Oraciones para el artículo de la muerte* (1575)” en *Via Spiritus*, (15), 2008, p. 12. Significativamente, la obra no aparece en el catálogo de Fondos Conventuales de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, en el catálogo de libros antiguos de la Biblioteca Francisco Xavier Clavigero ni en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México.

²⁴² Sevilla, Jacobo Cromberger, 1511-1515; 4º, 32 hs.

cristiana ante la vida, una educación a largo plazo, dentro de las pautas de la doctrina católica de la salvación.²⁴³

Es entonces, cuando a juicio de Infantes, se constituye una literatura proléptica (anticipativa), de índole doctrinal pero sobre todo, reflexiva, encaminada a arreglar todos los días de la vida para la llegada del día final. A diferencia de las versiones CP y QS, la ciencia de la muerte será entonces una ciencia que se debe cultivar durante toda la vida. Las *artes moriendi* se convertirán en verdaderas preparaciones y abandonarán su carácter formulario inicial, mas no su pretensión de constituirse en manuales útiles.

Son ahora libros escritos para su lectura y previos al hecho que describen (el acto de morir, siempre como tránsito hacia la salvación), al modo de guías del «buen vivir», dispuestos como una prolepsis mnemotécnica de «preparación», pero también como manuales de auxilio para un vivo, que será siempre *moriens*, y que necesitan un lector personal y/o un lector que se dirige a otro lector. Obras dirigidas, como indica una de ellas «a sacerdotes, rectores, curas y vicarios, mas también para los mismos penitentes, y en fin para todo buen christiano».²⁴⁴

Debido a lo anterior las obras ganan extensión, ya lo decíamos, a veces exageradamente; las imágenes desaparecerán para ceder terreno a una serie de explicaciones didácticas que se fundan en alegorías y citas de lugares de la Escritura y de teólogos para favorecer los momentos de introspección, de “meditación efectiva” que se provee a lo largo de un tiempo mucho más dilatado que el momento previo a la agonía. Este esfuerzo meditativo requiere, además, de lucidez, por lo que no se pueden interiorizar las nociones de estos

²⁴³ INFANTES DE MIGUEL, “El auditorio fúnebre de la plegaria tanatográfica: las *Oraciones para el artículo de la muerte* (1575)” en *Via Spiritus*, (15), 2008, p. 12.

²⁴⁴ INFANTES DE MIGUEL, “El auditorio fúnebre de la plegaria tanatográfica: las *Oraciones para el artículo de la muerte* (1575)” en *Via Spiritus*, (15), 2008, p. 13.

libros si se está presa de los rigores de la enfermedad. “Crecerá su presencia a partir de la Contrarreforma y, muy especialmente en el siglo XVII, ya como manuales de comportamiento y educación cristiana, en el mismo lugar instructivo que otros muchos textos de la devotio barroca”.²⁴⁵

Así se dibuja una segunda etapa que nos trae hasta el siglo XVII, en pleno auge de una espiritualidad renovada y moderna, coincidente con la formación de cofradías para la buena muerte y de la fundación de la orden de los Camilos:

valga recordar, como extensión pública y ceremonial de la preocupación por una práctica activa del *Artis de bene moriendi*, que pocos años después [del inicio de esta segunda etapa] aparecen las primeras Cofradías de la «Buena Muerte», la de Monserrat, por ejemplo, en 1589 o la «Congregación de la Buena Muerte», fundada en Roma en 1648 por el jesuita Vincenzo Carafa, vulgarmente conocida como los «Camilos». ²⁴⁶

Este último punto presenta controversia, pues la fundación de los Camilianos, Camilos o la Orden de los Ministros e los Enfermos (*Ministra Infirmorum*) fue fundada por Camilo de Lelis en 1582. Vincenzo Caraffa fue el séptimo general de la Compañía de Jesús y a él se atribuye, sí, la fundación de una Cofradía de la Buena Muerte.

En la periodización del *ars moriendi*, Infantes de Miguel no da cuenta de una tercera etapa. Al final de este trabajo retomaremos este aspecto y ponderaremos si es que existe una o no.

²⁴⁵ INFANTES DE MIGUEL, “El auditorio fúnebre de la plegaria tanatográfica: las *Oraciones para el artículo de la muerte* (1575)” en *Via Spiritus*, (15), 2008, p. 13.

²⁴⁶ INFANTES DE MIGUEL, “El auditorio fúnebre de la plegaria tanatográfica: las *Oraciones para el artículo de la muerte* (1575)” en *Via Spiritus*, (15), 2008, p. 16.

Dimensión pedagógica y utilitaria

Es preciso estimar las eruditas contribuciones del ya mencionado Víctor Infantes de Miguel, catedrático de Literatura Española en la Universidad Complutense de Madrid. Además del artículo aquí referido y que nos permite conocer algunos datos sobre la obra de Gerson y su influencia en la conformación del *ars moriendi*, así como una primera periodización de las artes de morir, Víctor Infantes ha escrito un libro sobre el desarrollo de las *danzas macabras* como género medieval y sus derivaciones entre los siglos XIII y XVII.²⁴⁷ Es un estudioso interesado, además, en la presencia de las hojas sueltas o “libros de una sola hoja”, lo que nos permite conocer ejemplos de oraciones que preparan al moribundo y que han sido concebidas editorialmente como hojas volantes de gran formato, para ser pegadas en la pared y de este modo, tener en consideración y “a la mano” un recurso útil para ayudar al moribundo en su tránsito.

Específicamente, Infantes se refiere a las *Oraciones para el artículo de la muerte, muy devotas y prouechosas al enfermo. Hanse de dezir con mucha devoción*,²⁴⁸ publicadas en 1575 y que conocieron otra edición hacia 1609,²⁴⁹ a la que se añadía, al final del título “y que las oygan todos”, lo cual revela una intención específica de su lectura. (FIGURAS 7 y 8)

²⁴⁷ INFANTES DE MIGUEL, *Las danzas de la muerte. Génesis y desarrollo de un género medieval (siglos XIII al XVII)*, 1997.

²⁴⁸ Valladolid, Diego Fernández de Córdoba, 1575; doble fol. orlado (430x300), a dos cols., 3 grabados en cabecera y 2 en el espacio de la capitular. Contenidos reproducidos en el citado artículo de INFANTES.

²⁴⁹ Granada, Bartolomé de Lorençana, 1609; fol. enmarcado (294x173), 1 grabado central en la caja de escritura. Contenidos reproducidos en el citado artículo de Infantes.

Figura 7

Oraciones para el artículo de la muerte
Hoja suelta
Estampa
1575

Oraciones para el artículo de la muerte muy deuotas y prouechosas al
enfermo. Han se de decir con mucha deuotion.



JESU CHRISTO hijo de Dios viuo sea contigo anima christiana, por cuya passion y soberanos meritos seas perdonada y amparada, y libre destas mortales angustias en que penas, esperando en breue dexar el corruptible cuerpo mortal, llamada de Dios a dar cuenta en su iustio juyzio de todos tus bienes y males, y recibir el premio de la gloria por la gracia del señor, y la pena por tus peccados.



LA sanctissima virgen sin manzilla sea tu abogada, y te gane de Dios esfuerço y aliento de esperanca con todos los angeles y sanctos y parten de ti toda mala viscion y toda peligrosa tentacion y note dexen hasta tenerte consigo en la gloria. Aql verdadero Dios que es fuente de misericordia sea contigo, el te conforte y te consuele, el te ampare, y te alum-

bre, y te guie en este temeroso camino. El qual guio a los hijos de Israel, y los defendio quando passaron el mar y el te lleue por misterio de sus sanctos Angeles, y te libre desta agonía, y reciba tus dolores y temores y angustias en que estas en descuento y satisfacion de la pena de tus peccados por su misericordia infinita.

¶ El piadoso señor q te crio de te entero sentido para le llamar, con firme confianza, y mande echar deste lugar todo espiritu maligno y tentador, y toda tristeza y mala tentacion. Los sanctos angeles sean aqui contigo, y no te desamparen hasta ponerte en la gloria, y quando la voluntad del señor fuere sacar tu cuerpo desta pena, y a ti desta agonía y carne para te juzgar, vayas deste mundo con remissio de tus peccados llena de gozo. En el nombre de Dios padre poderoso que te crio, En el nõbre de Iesu Christo su hijo que murió por ti. En el nõbre del spiritu sãcto q a ti fue dada en el baptismo. ¶ En el nombre de la sanctissima Virgen Maria. En el nõbre de todos los angeles y arcangeles, thronos, dominaciones, pñcipados, potestades, virtudes, cherubines. ¶ En el nombre de Dios, y de todos los sanctos patriarchas

y prophetas, y euangelistas. En el nõbre de los sanctos martyres, religiosos y virgines, y de todos los sanctos y sanctas del cielo te sea dado lugar de paz y descanso de tus trabajos y eterna morada con los bienauenturados Amen. A Dios todo poderoso te encomiendo carissima anima, cuya criatura eres, y a el suplico que como acabares de pagar la comun deuda de la carne al mismo criador tuyo que (denada te crio) seas reducida.



Anima Christiana por la sangre de Christo redimida, el relumbrante choro de los angeles te ocurra en tu vltimo trãsito. El colegio de los sanctos Apostoles te reciba Toda la caualleria de los Sanctos martyres sea contigo. Los sanctos confesores y virgines te cerquen y conforten. Todos los patriarchas y prophetas en su bienauenturado conforcio te ayen. Mansa, piadosa,

y festiual se te represente la cara de nuestro Redemptor Iesu Christo, con sus siervos te mande ser colorada. Nunca gustes las horribles tinieblas infernales flamas de los perpetuos tormetos, Huya de ti el tenebroso satanas con todos los suyos. Dios en tu ayuda se leuante, y sean dissipados todos sus enemigos Huyan de ti ante su magestad los malos espiritus que no le aman como el humo se consume y como se derrite la cera ante el fuego. Los malos espiritus perezcan ante la cara diuina de tu Dios. Los angeles Alegrense y gozense contigo los iustos ante Dios. Y satanas y sus malditas legiones no puedan impedir tu camino para el cielo Libre te Christo que por ti murió crucificado y el que es verdadero pastor entre sus ouejas te ponga en los passos del cielo, y como a su oueja te conozca admira. A tu Redemptor veas cara a cara con ojos bienauenturados, y te de a gustar su dulçura con sus angeles y sanctos y te de consuelo y te libre en este agonía y angustia extremada en que estas y esta sea tu vltima pena, tras ella te suceda gozo perpetuo en la clara viscion de Dios. Amen.

¶ Impreso con licencia de los señores del Consejo de su Magestad, en Valladolid, en casa de Diego Fernandez de Cordoua Año. M. D. Lxxv. Esta cassado a quatro maravedis cada pliego.

Figura 8

Oraciones para el artículo de la muerte
 Hoja suelta
 Estampa
 1609

ORACIONES PARA EL ARTICULO
 de la muerte: muy deuotas y prouechosas al enfermo.
 Hanse de dezir con mucha deuocion, y que
 las oygan todos.

JESV Christo Hijo
 cristiana: y el sea me
 cuya Pasion y sobera
 parada, y libre destas
 esperando en breue de
 llamado de Dios a dar cuenta en su
 males, y recibir el premio de la glo
 na por tus pecados. La santissima
 y te gane de Dios esfuerço y aumento de esperança con todos los Angeles y santos,
 aparten de ti toda mala vision, y toda peligrosa tentacion, y no te dexen hasta tener te
 con figo en la gloria. Aquel verdadero Dios que es fuente de misericordia sea contigo,
 el te conforte y te consuele, el te ampare y te alumbre, y el te guie en este temeroso ca
 mino, el qual guió a los hijos de Israel, y los defendio quando passaron el mar, y el te
 lleue por ministerio de sus santos Angeles, y te libre desta agonía, y reciba tus dolo
 res, y temores y angustias en que estás en descuanto y satisfacion de la pena de tus pe
 cados por su misericordia infinita: el piadoso Señor que te crió te de entera sentida,
 para le llamar con firme confianza, y mande echar deste lugar todo espirito malino y
 tentador, y toda tristeza i mala tentacion. Los santos Angeles sean aqui contigo, y no
 te desamparen hasta poner te en la gloria: y quando la voluntad del Señor fuere sacar
 tu cuerpo desta pena, y a ti desta agonía y carne para te juzgar, vayas deste mundo
 con remission de tus pecados llena de gozo. En el nombre de Dios Padre todo po
 deroso que te crió. En el nombre de todos los Angeles y Arcangeles. Tronos, Do
 minaciones. Principados. Potestades, Virtudes, Cherubines. En el nombre de todos los
 Santos Patriarcas, Profetas y Euangelistas. En el nombre de los Santos Martyres,
 Religiosos, y Virgines, y de todos los santos y santas del Cielo, te sea dado lugar de
 paz, y descanso de tus trabajos, y eterna morada con los Bienaventurados, Amen.

OTRA ORACION.

ADIOS Todo poderoso te encomiéndolo carissima anima, cuya criatura
 eres, y a el suplico que como acabares de pagar la comun deuda de
 la carne al mismo Criador tu yo (que de nada te crió) seas reducida.
 O asigila anima cristiana, por la sangre de Christo redemida el re
 lumbrante Coro de Angeles te ocurra en tu vltimo transiro. El Co
 legio de los Santos Apoltoles te reciba. Toda la Cavalleria de los
 santos Martyres sea contigo. Los Santos Confessores y Virgines te cerquen y con
 fortan. Todos los Patriarcas y Profetas en su Bienauenturado consercio te ayen.
 Mansa, piadosa, y alegre se te represente la cara de nuestro Redentor Iesu Christo,
 con sus sieruos te mande ser colocada: nunca gustes las horribles tinieblas ni inferna
 les flamas de los perpetuos tormentos. Huya de ti el tenebroso satanas con todos los
 suyos. Dios en tu ayuda se leuante, y sean destruydos todos tus enemigos. Huyan de
 ti ante tu Magestad los malinos espiritus que no le aman. Como el humo se deshaze,
 y como se derritela cera ante el fuego, así los pecadores espiritus perezcan ante la
 cara de tu Dios, y de sus Angeles que sean contigo. Alegrense y gozense contigo los
 justos ante Dios. Y satanas y sus malditas legiones no puedan impedir tu camino pa
 ra el Cielo. Librete Christo, que por ti murió crucificado: y el q es verdadero Pastor,
 entre sus ouejas te ponga en los pastos del Cielo, y como a su oueja te conozca y ad
 mita. A tu Redentor veas cara a cara con ojos bienauenturados, y te de a gustar su dul
 çura: cõ sus Angeles y santos te cõsuele y libre de esta agonía en q estás, y esta sea tu
 vltima pena, y tras ella te suceda gozo perpetuo en la clara vision de Dios, Amen.

¶ Imprensa en Granada: Por Bartolome de Lorençana. Año 1609.

Esta hoja, publicada inicialmente a doble folio, suelta, con texto a dos columnas, grabados en la cabecera y una orla, es una especie de cartel concebido para popularizar una serie de preces fáciles de memorizar que sintetizan contenidos doctrinales y el valor del rezo en voz alta. El añadido del título en la edición de 1609:

confirma la presencia de un auditorio, de una congregación de presentes, que quizá también acompañaban en la modulación o en la repetición de las mismas «oraciones»; a la vez que esta mención parece asegurar la memoria del moribundo (suponemos que tras un aprendizaje previo, mejor que una lectura «in situ » y en esos instantes) y a confirmación del mensaje por la entonación en voz alta del discurso. La palabra como auxilio de invocación, refrendada por el testimonio de los presentes en el velatorio, que se relaciona con todo un folclore de acompañamiento del difunto como ceremonia de una muerte pública.

Esto se vincula con la tradición de los *ordine commendatione animae* (órdenes para la encomendación del alma) y con los *ordine ad visitandos infirmus* (órdenes de visitar a los enfermos). El ministerio que se debe ejercer con los enfermos y moribundos es un acto de caridad que forma parte del corazón del cristianismo y una tarea que pidió herramientas para desempeñarse con mayor atingencia.

Para Ana Luisa Haindl Ugarte y par Víctor Infantes de Miguel, el origen presuntamente dominico del texto derivado de Gerson, es decir, el primer *ars moriendi*, es una manifestación que sí se encuentra relacionada con las secuelas culturales de la Peste Negra y que también se relaciona con las danzas de la muerte, si bien, éstas representarán la asimilación de la muerte como un fenómeno colectivo y público y el *ars moriendi* implicará una dimensión más

intimista e individualizada, o al menos así lo expresa Haindl Ugarte.²⁵⁰ En ambos momentos se revelan aspiraciones distintas que exigen mecanismos didácticos específicos.

Vemos entonces que la historiografía coincide en afirmar dos actitudes: una más pública, relacionada con la primera etapa del *ars moriendi* y otra más íntima –que no privada-, en donde las manifestaciones vocales se van moderando y se exige menos la función de un público que escucha la confesión en voz alta del moribundo y sus preces, dichas con la ayuda del ministro y de los circunstantes. Esto último es fundamental para entender y ponderar algunas de las diferencias que plantearán libros como el de Erasmo de Rotterdam, de cara a una espiritualidad más personalista y menos ceremonial, más introspectiva y con menor recurrencia de ayuda de externos.

Respecto del papel de la oración en voz alta, es sobre todo Baltasar Bosch de Centellas, M.I. y autor de las *Prácticas de visitar a los enfermos y ayudar a bien morir* (1701) quien destina varias páginas a reflexionar sobre la importancia de las inflexiones de voz, tanto por parte del ministro que asiste al moribundo, como por parte de lo que lo acompañan en el trance. Bosch, encargado de redactar una obra que insiste en la prudencia y habilidad del ministro de los enfermos para allegarse a la habitación y lecho del moribundo, se cuestiona y resuelve lo siguiente:

Siendo el Oficio Divino oración vocal, se pregunta ¿qué cantidad de voz, ó cuál pronunciación será necesaria para cumplir con el precepto de rezar? [...] sólo es necesario pronunciar las palabras del Oficio con tal voz, que se oiga á si mismo, ó sea oído de otro; porque solo se requiere de derecho, que sea Oracion vocal, y no solo mental; para ser vocal, en rigor

²⁵⁰ HAINDL UGARTE, “*Ars bene moriendi*. El arte de la buena muerte” en *Revista chilena de estudios medievales* (3), enero-junio 2013, p. 90.

basta lo dicho; y así se llama el Oficio Divino sacrificio del fruto de los labios, no de los oídos...²⁵¹

Otros autores como Erasmo se preocuparán por la dimensión de la confesión vocal de los pecados, aspecto debatido en las fuentes, que ya analizaremos más adelante.

Numerosos han sido los autores que han dedicado algunas páginas a explicar la importancia de la preparaciones para la muerte desde su surgimiento en el siglo XV; pocos son los que verdaderamente han logrado esclarecer la historia y particularidades del género a nuestro juicio. Prácticamente ninguno ha tenido los alcances del profesor y teólogo Ildefonso Adeva Martín, quien dedicó un gran número de sus artículos a abundar en la preparación para la muerte en el siglo XV y quien particularmente profundizó en la obra de Alejo Venegas de Busto y en su *Agonía en el tránsito de la muerte*.

Decíamos líneas arriba que Adeva Martín manifiesta que las *artes moriendi* nada tienen que ver con la danza de la muerte y que son libritos que parten de un ámbito de religiosidad “popular” que permitió a muchos alcanzar la paz en su agonía.²⁵²

En 1984, Adeva Martín se ocupó de elaborar un artículo en el cual compendia las ediciones más significativas de las *artes bene moriendi* que circularon en la Península Ibérica hasta antes de la aparición de la *Agonía en el tránsito de la muerte*, compuesto y publicado en 1537. (VER TABLA 1) Es interesante contrastar esta tabla de ediciones con otra que hemos construido a partir de un recuento, que se refiere a años posteriores, elaborado por Víctor Infantes de Miguel (VER TABLA 2). Al respecto, sólo anotamos que la tabla de

²⁵¹ BOSCH DE CENTELLAS, *Prácticas de visitar los enfermos...*, p. 61.

²⁵² ADEVA MARTÍN, “Cómo se preparaban para la muerte los españoles a finales del siglo XV” en *AHlg* 1 (1992), pp. 113-114.

Adeva contiene fuentes que sí se localizan en repositorios mexicanos como la Biblioteca Nacional de México y la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia. La tabla que se realizó a partir de Infantes, por el contrario, nos trajo el conocimiento de fuentes que no se conservan en México y que tampoco encontramos referidas en el inventario de libros que componen los fondos conventuales de la BNAH.

Al libro de Venegas se le concede una atención especial porque Marcel Bataillon afirmó en *Erasmus y España* que se hizo eco del humanismo de Erasmo, planteado en la *Praeparatione ad mortem*, sin embargo: “Contra la opinión generalizada por Bataillon, en esta obra no se descubre ningún influjo del *Liber de praeparatione ad mortem* de Erasmo. Hay que situarla, por el contrario, en la perspectiva de Nider, Raulin y Clichthove, en desarrollo pletórico de los *Ordines commendationes animae* y de los *Artes moriendi*.”²⁵³ Esto resulta significativo, pues decíamos que existió un prejuicio historiográfico configurado a partir de la obra monumental de Bataillon, gracias al cual se asimiló la obra de Venegas al erasmismo.

A decir de Marc Zuili, esta vinculación se debió a que la obra de Venegas comparte con la *Praeparatio ad mortem* de Erasmo de Rotterdam algunas metáforas, entre ellas la del cuerpo místico como imagen religiosa, política y social, si bien, desde hace ya varios años, algunos autores han discrepado y han sostenido que la utilización de esta imagen no es necesariamente delatora de erasmismo y que ya se usaba en el medio hispánico y francés como metáfora en escritos políticos, jurídicos y teológicos.²⁵⁴ Adeva Martín apunta que “el

²⁵³ ADEVA MARTÍN, “Los «artes de bien morir» en España antes del maestro Venegas” en *Scripta Theologica* (16), 1984, p. 415. MARTÍNEZ Gil nos permite conocer los títulos de los libros publicados por Juan Raulin, *Doctrinale mortis* (1519) y de Joseph Clichthove *De doctrina moriendi* (1520). MARTÍNEZ GIL, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, p. 65.

²⁵⁴ “...en 1952, Eugenio Asensio, en un artículo fundamental, pone en tela de juicio estas afirmaciones de Marcel Bataillon y afirma que no considera la imagen del cuerpo místico como

agonizante erasmiano muere en familia, recoletamente, sin clérigo, ni fraile ni circunstantes vecinos que le reciten el Salterio o las letanías o cualquiera de las oraciones que copian los *Artes moriendi*".²⁵⁵ En un apartado posterior analizaremos la *Praeparatio ad mortem* de Erasmo para descubrir en su estructura cuáles son los rasgos comunes con otras preparaciones para la muerte divulgadas en el mundo hispánico. Sin embargo, notemos ahora que se imputa a Erasmo propugnar por una ausencia de mediación en el modelo de la muerte, lo cual no concuerda con el divulgado por las artes moriendi CP y QS, ni tampoco por el resto de las preparaciones posteriores publicadas en la Península Ibérica.

Como expresa Antonia Morel, desde las primeras publicaciones de *artes moriendi* que se remontan, según la autora, hacia el año de 1440, hasta 1537, fecha en que se compone la *Agonía en el tránsito de la muerte* de Alejo Venegas de Busto, la función pedagógica de estos libros obligó a que existieran mínimos cambios de una edición a otra. La *Praeparatio ad mortem* supuso una modificación sustancial en la forma de concebir la ayuda que prestaban las *artes moriendi*, pues se llegó a una esquematización tal, que estos libros aportaban mayormente fórmulas para espantar las cinco tentaciones de las que el moribundo era objeto en el lecho y de las cuales se hablará más adelante. Es

«delatora de erasmismo». A su vez, José Antonio Maravall manifiesta sus reservas: para él, el tema del cuerpo místico no es exclusivamente revelador de influencias erasmistas, pues se encontraba ya «difuso y en estado de cuasi tópico en la situación espiritual de la Baja Edad Media española, en espera de que nuevas corrientes de espiritualidad lo revivificuen». En un trabajo reciente, Ricardo SAEZ se muestra más categórico aún: «il est un point ... qui montre qu'Érasme et l'Espagne s'est édifié sur un manque: à savoir l'attribution abusivement érasmiennne assignée par son auteur à l'image du corps mystique». Y, confirmando la posición de José Antonio MARAVALL, añade que «l'image du corps mystique d'une continuité affirmée – sous son double parcours de métaphore religieuse et politique – ... précède et déborde en Espagne la pénétration des écrits érasmiens». Por consiguiente se admite hoy, a propósito del cuerpo místico, que «l'utilisation de cette image n'est pas obligatoirement signe d'érasmiennne». Marc ZUILL, "Algunas observaciones acerca de un moralista toledano del siglo XVI: Alejo Venegas de Busto" en *Criticón*, 65, 1995, p. 28.

²⁵⁵ ADEVA MARTÍN, "Los «artes de bien morir» en España antes del maestro Venegas" en *Scripta Theologica* (16), 1984, p. 413.

decir, una de las muchas contribuciones de la *Praeparatio* erasmiana es que se induce a una meditación más profunda que abunda en el arrepentimiento de corazón y no en el miedo inspirado por las tentaciones.

Ahora bien, la publicación de Erasmo supuso un espíritu radicalmente introspectivo, en el que lo importante era aprender a morir y no hacer uso de las fórmulas en el momento en que se estimara necesario. Este cambio en la concepción de las *artes moriendi*, a la par de la publicación de ediciones españolas de la obra de Erasmo, será uno de los puntos que marquen un parteaguas en la periodización de la historia del género. Esto no es anotado por Infantes de Miguel, sin embargo, Adeva le confiere particular importancia, sobre todo en la medida en que Erasmo y Alejo Venegas elaboran tratados de corte didáctico meditativo y no sólo recomendaciones formularias; esto representará un parteaguas radical para la historia del género en la Península Ibérica y una modificación sustancial en la idea de la muerte.

Vemos que existe una inspiración didáctica que, pese a que se gana en profundidad reflexiva hacia el primer tercio del siglo XVI, no pide que se abandone el carácter práctico de los libros de preparación para la muerte: se comienza a conformar una estrategia que hará que estos libros compartan características con los despertadores espirituales: se comenzará a emplear un lenguaje más directo para motivar al lector a la introspección y al arrepentimiento, se hará énfasis en la importancia de la recurrencia sacramental y en la necesidad de dejar los bienes temporales colocados pero, sobre todo, se inducirá a la meditación en torno a ejemplos y situaciones claras que se describirán prolíficamente a fin de que el lector se ponga en el lugar de un moribundo y desee no deplorar que el día del tránsito le haya llegado sin haberse preparado debidamente. El carácter de urgencia no se pierde: se modifica. En las *artes moriendi* pertenecientes a las tipologías CP y QS se insistirá en la urgencia con la cual se debe dar al moribundo instrumentos –armas

espirituales- para hacer frente a las tentaciones diabólicas. En las preparaciones del primer tercio del siglo XVI, de cara a una espiritualidad reformada y más intimista, las tentaciones diabólicas serán un factor más entre otros que el lector debe aprender a manejar. Por ello es que la preparación para la muerte se hace, como el testamento, “en sana salud” y no se deja para el momento postrero.

Las *artes moriendi* posteriores a 1537 en la Península Ibérica y la vinculación con el género de los despertadores espirituales

Respecto de los problemas que denunciaba Daniel Roche, a estas alturas ya no entendemos que existan razones para que la historiografía considere que las *artes moriendi* no poseen características para constituir un género bien definido: al contrario, hemos visto, de la mano de diversos autores, que las tipologías CP y QS que derivan de *De scientia mortis* son escritos que acusan rasgos muy específicos y que años después estas características se irán diluyendo para servir a otros propósitos.

Sin embargo, quien se sumerge en catálogos bibliográficos de la época buscando preparaciones o aparejos para la muerte se encontrará con que los títulos, las protestaciones de fe, la reflexión en torno a las cinco tentaciones diabólicas y la recurrencia a la práctica de sacramentos como penitencia y extremaunción se comparten con otras publicaciones, lo que hace difícil el deslinde. Por un lado, están las instrucciones para ministros de enfermos, los manuales destinados a los clérigos encargados de administrar el sacramento de la extremaunción, así como el cuidado cotidiano de la salud del alma, sobre todo a partir de que se difundió la creencia en que ocuparse de ello no era tarea de los últimos momentos de la vida (y menos aún del trance de la agonía) sino de toda la vida (último cuarto del siglo XV según Martínez Gil, primer tercio del siglo

XVI según Infantes de Miguel y Adeva Martín).²⁵⁶ Estos manuales también estaban destinados a un seglar que, en ausencia de clérigo, tuviera que asumir la responsabilidad de atender el tránsito de algún pariente o amigo. En esta circunstancia, debía saber cómo actuar.

Por otro lado, están las *artes moriendi* destinadas a los seglares letrados que, exhortados por los clérigos al cuidado cotidiano de la salud de su alma, se abocarían a la lectura y a la práctica de los ejercicios recomendados en estos textos. Ejemplos de esta categoría son la *Praeparatio ad mortem* de Erasmo, la *Agonía del tránsito de la muerte de Venegas*, la *Lección de bien morir y jornadas para la eternidad* de Alonso de Andrade, el *Arte de bien morir* del cardenal Roberto Bellarmino, *La dulce y santa muerte* de Jean Crasset, la *Patida para la eternidad* de Juan Eusebio Nieremberg, la *Preparación para la muerte* de Alfonso María de Ligorio, fundador de los Hermanos Redentoristas y la *Preparación para la muerte* y las *Breves meditaciones sobre los cuatro novísimos* de Juan Pedro Pinamonti. Todas estas obras aparecen identificadas en el APÉNDICE 1 como cantera principal de esta investigación y aparecen también la mayor parte de las ediciones que tuvieron, según Palau y Dulcet. Aún con esta claridad, es preciso revisar contenidos y establecer linderos en virtud de los temas que llenan las páginas de estos libros.

Un elemento para efectuar este primer deslinde puede ser el propuesto por Concepción Lugo. Se refiere a la meditación sobre los cuatro novísimos del hombre o las cuatro postrimerías, meditación que ordena el discurso contenido en los libros del bien morir, como se puede ver en el caso de obras como la de Pedro de Oña (1603-1608),²⁵⁷ Alfonso María de Liguori o Ligorio (*ca.* 1775)²⁵⁸ y

²⁵⁶ MARTÍNEZ GIL, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, p. 64.

²⁵⁷ OÑA, *Postrimerías del hombre*, Pamplona, Carlos Labayen, 1608. La edición consultada en la Biblioteca Nacional de México fue impresa en Madrid, por Luis Sánchez, 1603.

Giovanni Pietro Pinamonti (ca. 1729).²⁵⁹ La idea de llevar una buena vida conforme a los preceptos morales irradiados por diversas fuentes escritas, visuales y orales, elaboradas por miembros del clero para, a partir de Trento, orientar las acciones de los fieles, adoptaron otras muy diversas formas. Éstas pueden ser consideradas como derivaciones del género de las *artes moriendi* tardomedievales. La introducción de la meditación en torno a las postrimerías es otro signo de modernidad y ya podría también sugerirnos la tercera etapa no mencionada por Infantes de Miguel. En esta etapa (¿siglos XVII-XVIII?), habrá más semejanzas con los despertadores y coincidirán en fechas de publicación. Incluso se les llegará a confundir.

Ya veíamos en el capítulo anterior que los despertadores cristianos, los manuales de doctrina y de administración de sacramentos²⁶⁰, meditaciones,

²⁵⁸ LIGUORI, *Preparación para la muerte, ó consideraciones sobre las verdades eternas, útiles a los fieles para meditar y a los sacerdotes para el púlpito* / Obra escrita en italiano por... y traducida al castellano por Joaquín Rocha y Cornet, México, Charles Bouret, 1885.

²⁵⁹ PINAMONTI, *Breves meditaciones sobre los cuatro novísimos, repartidas por los días del mes, con la regla para vivir bien en todo tiempo* / Traducidas del idioma toscano al castellano, por un deseoso del bien de las almas. Llevan añadidas, el modo de comenzar, finalizar y examinar la oración, México, J.M. Lara, 1860. Aunque consulté tanto la obra de LIGUORI como la de PINAMONTI en sus ediciones decimonónicas, las incluyo como fuentes de este trabajo porque los autores vivieron y escribieron entre 1632-1703 (PINAMONTI) y 1696-1787 (LIGUORI), por lo que no se pone en duda la vigencia de sus tratados en el México del siglo XIX. Es muy probable que ambas obras hayan sido leídas en el periodo novohispano. Según PALAU Y DULCET existe una *Preparación para la muerte* de PINAMONTI publicada en México en 1726. Existe, asimismo, una edición de las *Breves meditaciones*...impresa en Puebla, por la viuda de Miguel Ortega. (Al fin:) Por los herederos de la viuda de María de Rivera y Calderón, 1730, 16^o, 55 pp. PALAU Y DULCET, p. 245, vol. 13. Para conocer más ediciones, ver APÉNDICE 1.

²⁶⁰ ADEVA MARTÍN fundamenta la estrecha relación entre *artes moriendi* y manuales de confesión y administración de los sacramentos apuntando que: "...*artes moriendi*, de factura más o menos similar a la del arquetipo, se encuentran en los manuales para la administración de los sacramentos. Puede afirmarse que todos estos manuales -ordinarios o rituales, que en los tres títulos se emplean-, publicados por las distintas diócesis españolas antes de Trento, contienen la antiquísima *recomendatio animae*, cuyo tiempo óptimo son los instantes inmediatos a la expiración; y además, salvo excepción, alguna otra ayuda para bien morir implícita, al menos, en la preparación del enfermo para la recepción del sacramento de la Extrema Unción". ADEVA MARTÍN, "Cómo se preparaban para la muerte los españoles...", p. 117.

sermones, forman un *corpus* muy abundante que ha sido trabajado en bloque, pero que no ha recibido mucha atención en lo particular: diferencias estructurales, objetivos, destinatarios, son aspectos a considerar en una investigación más amplia, de corte cuantitativo, efectuada por un equipo interdisciplinario de investigadores.

Los discursos en torno a la muerte, difundidos por medio de estos impresos, constituyen una red de circulación de preceptos morales irradiados desde la Península Ibérica hasta los confines de la Monarquía Hispánica. Gran parte de estas fuentes se deben a religiosos pertenecientes a diferentes órdenes y su impresión fue encargada por éstas.

Tanto las obras de Nieremberg, como las de Crasset, Liguori y Pinamonti se continuaron editando en el siglo XIX como libritos devocionales que integran los puntos fundamentales de la meditación de las preparaciones para la muerte de los dos siglos previos. Estos libros, sus constantes reediciones y su relativamente amplia representación en acervos mexicanos, como ya lo mencionamos al inicio de este trabajo, dan cuenta de la importancia de tenerlos en las bibliotecas conventuales y particulares, pues resultaban de mucha ayuda para encomendar el alma y para auxiliar a los moribundos en su tránsito. (VER APÉNDICE 1)

Como lo deja ver Ariel Guance,²⁶¹ los discursos sobre la muerte pueden estudiarse a partir de muy diversas fuentes, no sólo las consideradas en este trabajo. Testamentos, hagiografías, tratados como el de Dimas Serpi,²⁶² devocionarios, doctrinas, manuales de confesores y relojes espirituales

²⁶¹ GUIANCE, *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval*.

²⁶² SERPI, *Tratado de las consideraciones espirituales sobre las liciones del oficio de difuntos*. Barcelona, Imprenta de Jaime Cendrat, 1604. Serpi fue particularmente famoso gracias a su *Tratado de purgatorio contra Lutero y otros hereges...* impreso en Madrid en 1617.

constituyen sitios en los que el investigador puede abreviar para refigurar una mentalidad y para hacer la historia de un conjunto de ideas.

Nos referimos a que, en las preparaciones para la muerte de los siglos XVI, XVII y XVIII se dejan ver preocupaciones que se manifestaban ya en la Edad Media ibérica, tales como el temor que la gente manifestaba a recibir el sacramento de la confesión y la extremaunción por considerar que eso aceleraba su muerte -entre otras ideas-,²⁶³ la recomendación de hacer testamento y de preparar con tiempo suficiente tanto lo temporal como lo espiritual para la partida, las constantes intervenciones de las almas del Purgatorio para exhortar a los vivos a realizar sufragios por ellas y a encargar en su testamento que se realicen por las propias una vez que muriesen, etc. “La Iglesia Católica, esparcida por el mundo, tiene en lo material diversas Provincias en que habita; mas sola una lengua, corazón i alma, que con admirable consonancia se forma de todos los fieles en una creencia i religión. [...] Y todas (prosigue Tertuliano) son una, que dependen de la una, i única que fundaron los Apóstoles”.²⁶⁴

En virtud de lo anterior, la Iglesia es una institución que desarrolla diversos mecanismos de cohesión -entre ellos, uno de los más poderosos será el pensamiento de la muerte- y que pide la participación activa de todos sus miembros para lograr la salvación de las almas y la reducción de los tiempos de espera de aquellos que se encuentran en el Purgatorio, noción de “lugar intermedio” acuñado hacia el siglo XII y estudiado extensamente por Jacques Le Goff en *El nacimiento del purgatorio*.²⁶⁵ En el estudio realizado por Guiance, *Los*

²⁶³ Erasmo DE ROTTERDAM y otros autores se encargarán de desvanecer este temor en sus preparaciones para la muerte; por la frecuencia en que aparecen estas recomendaciones, se colige que el miedo a acelerar el óbito por llamar al cura de almas para la administración de la confesión y el viático era algo difundido

²⁶⁴ HERRERA, “Al lector”, en *Origen y progreso en la Iglesia Católica de los ritos, i ceremonias del sacro-santo sacrificio de la missa, prueba de la tradición apostólica destes ritos, i otras observancias eclesiásticas*, Sevilla, Francisco de Lyra, 1642.

²⁶⁵ LE GOFF, *El nacimiento del purgatorio*, Madrid, Taurus, 1981.

discursos sobre la muerte en la Castilla medieval... queda claro que los diferentes prototipos de muerte ideal –la muerte del santo, la muerte del rey– que se van trabajando a lo largo de textos hagiografías y biografías forman parte de ese entramado de productos culturales que tienden a la cohesión de una comunidad de pretensiones universales, aunque integren aspectos propios de las mentalidades locales.

La actuación conforme a estos preceptos acuñados garantiza la confianza en que existe un orden y una justicia divinos. Encaminar los actos durante la vida hacia un fin común le da sentido a la formulación de una teleología y brinda un sólido marco de comportamiento. En este marco, “el hombre que quiere llevar una buena vida debe imaginarse que se halla en el momento de morir”.²⁶⁶ Todo lo que se ha mencionado respecto de los discursos emanados de las fuentes que se analizan en esta tesis, representa una tradición de raigambre tardomedieval que continúa apareciendo en los libros del bien morir posteriores al Concilio de Trento y que, a juzgar por las ediciones del siglo XIX de textos del XVII, seguían teniendo vigencia como elementos didácticos morales en el México independiente.

Itinerario de una tradición. El tronco común de las artes de morir representado en las tentaciones demoníacas

Sigamos estableciendo los linderos. Las fuentes a las que se ha hecho alusión en las páginas precedentes tienen relación con las primeras *artes moriendi*, pero habrá que analizar su estructura y reflexionar lo suficiente para saber si hay que adscribirlas al género o dejarlas fuera. No está de más anotar que la historia del género de las artes de morir puede y debe perseguirse en ámbitos locales, pues

²⁶⁶ LIGORIO, *Preparación para la muerte...*, p. 34.

sería muy interesante documentar, comparando las variaciones y continuidades que experimentan los libros publicados en francés, con las *artes* ibéricas y con el desarrollo que el género tuvo en Inglaterra. Por obvias razones, en este trabajo nos concentramos en las publicaciones que se produjeron y circularon en el mundo hispánico, aunque no se debe ignorar que un panorama exhaustivo debe contemplar las publicaciones en otras lenguas y las condiciones de recepción en otras regiones.

A pesar de las diferencias que el análisis de las *artes moriendi* pertenecientes a diversos ámbitos locales pueda reportar, sabemos con certeza que el punto de partida fue el mismo texto; que su circulación inicial, en los primeros tiempos de la imprenta, no alteró la estructura fundada en las tentaciones y que la versión con imágenes fue la misma que circuló prácticamente en toda Europa occidental.²⁶⁷

²⁶⁷ Esto puede aseverarse a partir de la consulta de diversos artículos especializados para el caso de Inglaterra, Francia e Italia. Existe una enciclopedia en línea llamada Deathreference.com en donde aparece un artículo extenso sobre el *ars moriendi* y en donde se citan estos estudios especializados. En este artículo se dice que: “the Ars Moriendi emerged as part of the Church authorities’ program for educating priests and laypeople. In the fourteenth century catechisms began to appear, and handbooks were drafted to prepare priests for parish work, including ministry to the dying. The Council of Constance (1414–1418) **provided the occasion for the Ars Moriendi’s composition. Jean Gerson, chancellor of the University of Paris, brought to the council his brief essay, *De arte moriendi*.** This work became the basis for the anonymous *Ars Moriendi* treatise that soon appeared, perhaps at the council itself. From Constance, the established networks of the Dominicans and Franciscans assured that the new work spread quickly throughout Europe”. No he encontrado otras referencias al Concilio de Constanza (1414-1418) como el detonador de esa primera redacción del *ars moriendi*, pese a la consulta de *Los sacrosantos concilios generales y particulares, desde el primero, celebrado por los apóstoles en Jerusalem, hasta el Tridentino, según el orden cronológico de su celebración, y el análisis del padre Carlos Richard, del Orden de Predicadores y autor del Diccionario Universal de Ciencias Eclesiásticas...* Madrid, 1794, vol. VI, pp. 306-332. Para consulta del artículo completo en Deathreference vide <http://www.deathreference.com/A-Bi/Ars-Moriendi.html>, página consultada el 5 de mayo de 2014 (las negritas son nuestras). Al parecer, el artículo de Rolf SCHÖNBERGER “Von der Meditatio Mortis zur Ars Moriendi das Problem des Todes im Denken des Jean Gerson” abunda en la relación que tuvo Juan Gerson con la redacción del texto base del *Ars moriendi*; no he logrado tener acceso al cuerpo del artículo hasta la fecha.

Adeva Martín plantea que, ya desde los primeros ejemplares del *ars moriendi*, es decir, las tipologías CP y QS, el eje de la meditación -la resistencia a las tentaciones- se verá apuntalado por el refuerzo de la confianza en Cristo:

El *Ars bene moriendi* [se refiere al prototipo valenciano] incluso en el *Ordinarium de ministracione sacramentorum* de Valencia, sobresale por su ponderación, por el tino de sus observaciones pastorales y por su orientación cristológica: que el moribundo se identifique con Cristo agonizante. Perspectiva original en relación con los *Artes moriendi* típicos y de insondable profundidad ascético teológica.²⁶⁸

Debido a las observaciones que estos libros contenían respecto del sacramento de la extremaunción, Adeva Martín reconoce una dimensión “cuasilitúrgica”, que permite la asociación o asimilación de partes de estos textos en los manuales de confesión y en el ritual de administración del viático.

Para quienes administraban el sacramento de la penitencia a los enfermos que estaban casi en o ya francamente en la agonía y el sacramento de la extremaunción, estos manuales eran de enorme utilidad en la conducción de las preguntas de afirmación de la fe, sobre todo si las ediciones que se empleaban como apoyo eran derivadas de la primera versión tipográfica, es decir, la más extensa que “además del capítulo introductorio loando la muerte y la ciencia de bien morir, añade otros cuatro (cinco algunas veces)”.²⁶⁹ Estos capítulos contenían, respectivamente, las interrogaciones e interposiciones de san Anselmo, las instrucciones que debe recibir el agonista y las oraciones que debe rezar para confortar su alma y perseverar en una virtud muy importante en el momento postrero, que es la paciencia; contienen también exhortaciones que deben hacerse al agonista, oraciones que deben rezar quienes le acompañan en

²⁶⁸ ADEVA MARTÍN, “Los artes de bien morir antes del maestro Venegas...”, p. 414.

²⁶⁹ ADEVA MARTÍN, “Los artes de bien morir antes del maestro Venegas...”, p. 406.

el tránsito, sobre todo cuando el moribundo pierda el sentido, y por fin, la devoción de los tres o cinco padrenuestros.”²⁷⁰

Vemos en este recuento de contenidos que la intervención de un cura de almas es fundamental, lo mismo que el acompañamiento que hacen los familiares y amigos, a reserva de que ya leeremos otras recomendaciones en manuales posteriores, como el de Crasset (1748), el de Liguori (1846), o el de Pinamonti (1730). El incentivo a la devoción a los tres o cinco padrenuestros se antoja un recurso meramente invocativo para mantener la atención del agonista enfocada a evitar que caiga en la desesperación. Pero ¿por qué cae en desesperación el agonista? ¿Es el miedo el que lo conduce a semejante estado?

El demonio hará presa del alma timorata; al menos ésa es la suposición lógica en la época en que se imprimen las primeras artes de morir. En los siglos posteriores se reconocerá la importancia de estar en guardia contra el Maligno, pero se perderán las referencias explícitas y ordenadas a las cinco tentaciones que podemos leer en el *Arte de bien morir* en la versión de Hurus: esas cinco tentaciones encerrarán principios de teología pastoral fundamentales para que los confesores elaboren los tópicos todo lo que resulte necesario. Si el agonista cae en alguna de las cinco tentaciones pondrá en grave riesgo su alma para toda la eternidad, pues se trata de pecados mortales que, como la acedia, se traducen en ausencia de fe y confianza en la capacidad de perdón que Dios tiene.

Estas tentaciones son: “de infidelidad, por ser la fe el fundamento de toda salvación; de desesperación, por el rigor de la justicia divina y la imposibilidad de la confesión; de vanagloria, por la complacencia en las buenas obras; de

²⁷⁰ ADEVA MARTÍN, “Los artes de bien morir antes del maestro Venegas...”, p. 406. La importancia de la invocación de la paciencia es tal, que en ediciones posteriores de artes de morir y preparaciones para la muerte se hace referencia al libro de Job como prototipo de esta virtud. Dimas SERPI, no en un *ars moriendi*, sino en el *Tratado de purgatorio* incluye setenta consideraciones sobre las lecciones de Job.

impaciencia y desafecto a Dios, por la atrocidad de los dolores; y de avaricia, por el apegamiento excesivo a la familia, a la hacienda y a los proyectos personales.”²⁷¹

El *Ars moriendi* justifica su existencia partiendo de un principio dogmático, de una suposición lógica y de un dato de experiencia cotidiana. El principio dogmático es que el destino eterno se decide en la muerte. La suposición lógica es que el demonio tiene entonces con más ahínco y perversidad que en el resto de la vida. La experiencia cotidiana es el descuido de la inmensa mayoría de los cristianos al respecto: viven como si fuesen inmortales; y, bien por la desidia bien por la ignorancia, ni religioso ni seglar se prepara ni sabe prepararse para tan crítico trance. A subsanar, pues, esta ignorancia y a sacudir esta modorra, viene el *Ars moriendi*.²⁷²

Las tentaciones demoniacas constituyen el tronco común desde las primeras *artes moriendi* hasta la *Agonía en el tránsito de la muerte* de Alejo Venegas, quien, de hecho, abandonará la claridad con la que todavía las describe Erasmo de Rotterdam y planteará diversos géneros de tentaciones hasta llegar a las particulares de cada provincia y a las que pueden afectar a cada moribundo en su individualidad. Pero no son privativas de las preparaciones, pues también aparecen en las *Prácticas* de Bosch de Centellas y en *EL sacerdote preparado para asistir a los moribundos* de Alfonso María de Ligorio (1832). Venegas dedica todo el tercer punto de su tratado (la obra se compone de seis puntos en total) a explicar al moribundo cómo debe habérselas con el demonio.

Cabe señalar que las tentaciones fueron elaboradas en siglos posteriores a sus primeras modulaciones en el siglo XV y que ya no aparecerán en la forma de enunciación clara que notamos en los albores del género, bien definidas hasta la

²⁷¹ ADEVA MARTÍN, “Cómo se preparaban...”, p. 120.

²⁷² ADEVA MARTÍN, “Cómo se preparaban...”, p. 118.

Praeparatio ad mortem de Erasmo en 1533-1534. Sin embargo, continuarán conformando el cuerpo los aparejos para bien morir; veremos en capítulos siguientes que, inclusive, aparecerán alegorizadas en una obra que no puede ser estrictamente caracterizada como un *ars moriendi*, pero que reúne varios aspectos bien identificables en el marco de la tradición que estamos describiendo: se trata de *La portentosa vida de la muerte* de fray Joaquín Bolaños, publicada en México en 1792 (Ver APÉNDICE 2). Los cambios se hacen evidentes si se revisan ejemplos a lo largo del siglo XVII sobre todo; sin embargo, es una constante preparar al agonista para hacer frente a la flaqueza que le confiere su condición, mediante la recomendación del ejercicio de las tres virtudes teologales (fe, esperanza y caridad).

En síntesis, las preparaciones posteriores a Erasmo y a Venegas continuarán enfatizando la importancia de entender la muerte como un alivio de los martirios de la existencia y como una posibilidad de liberación del alma de la cárcel del cuerpo; la importancia de testar a tiempo y de resolver los asuntos temporales para que su memoria no produzca angustia en el moribundo en el momento del tránsito, en la necesidad de allegar al moribundo personas cuya presencia le produzcan fruto y ayuda, en vez de representarle una mayor posibilidad de caer en la tentación a causa del mucho amor que les profese; la necesidad de hacer frente a las tentaciones del demonio que, si bien no aparecen enunciadas una a una, continúan presentándose como desafíos a vencer con la fe puesta en la misericordia divina.

En el trabajo de Ariel Guance se citan varios ejemplos de muertes ejemplares protagonizadas por santos medievales de la Península Ibérica. Por ejemplo, el autor habla de la muerte del santo Martino, narrada en el *Liber de miraculis sancti Isidori*, compuesto por Lucas de Tuy entre 1220 y 1235.²⁷³ El santo

²⁷³ GUIANCE, *Los discursos sobre la muerte...*, pp. 114 y ss.

recibe –al igual que sus predecesores, en siglos previos- el aviso de la muerte y entiende de inmediato que tiene que aprestarse a dejar todos sus asuntos en orden, comenzando por los temporales. Guiance plantea que hay en la narración de la muerte de Martino elementos del ritual de la penitencia a los moribundos, procedente de la antigua liturgia visigoda: uno de ellos es la necesidad que tiene el santo de entregar las llaves del tesoro de su monasterio al prior, para no quedarse en posesión de nada material, ya sea propio o ajeno. Retirado en su celda, Martino se dispone a encomendar su alma –la encomienda a Dios y a san Isidoro-, repitiendo que ha recibido el anuncio de su muerte y señalando el día en que sucederá. Sus compañeros de comunidad se aproximan al lecho a participar de su tránsito y a presenciar el sacramento de la extremaunción y de la comunión, pues dice Lucas de Tuy, “no conviene a ningún cristiano morir sin este santísimo sacramento”. Lo siguiente es tal vez lo más significativo del relato para los fines de nuestra indagación: “hay una referencia al diablo como testigo de la escena (ya que santo Martino dice verlo a su lado izquierdo, otro elemento que habíamos visto aparecer en los textos en el siglo VII”.²⁷⁴ Eso quiere decir que la presencia demoníaca en el momento del tránsito, por lo menos de algunos personajes considerados virtuosos por su limpieza de alma, era algo documentado desde los siglos de la liturgia visigoda.

En síntesis, las preparaciones para la muerte tendrán como primera consideración aquélla que impele al moribundo a aceptar la voluntad de Dios y su condición de mortal y, en última instancia, que sólo la contemplación mental de la Pasión de Cristo es capaz de reavivar la fe y la esperanza en el perdón de los pecados y la única ayuda infalible para que el tránsito de una vida a la otra se lleve a cabo de manera dulce y pacífica.

²⁷⁴ GUIANCE, *Los discursos...*, p. 118.

Cada autor pondrá especial cuidado en ampliar con ejemplos y con la recurrencia a la doctrina determinados puntos, sin embargo, el espíritu de las antiguas artes de morir permanece vigente en los siglos XVI al XVIII, pese a que los manuales de pocas páginas se vayan convirtiendo gradualmente en extensos tratados (en ocasiones repetitivos y farragosos), de 700 páginas o, incluso, con varios volúmenes.

En el siguiente capítulo abundaremos en el inventario de tópicos comunes que animan la estructura de las artes de morir, así como en las particularidades del tratamiento que, a lo largo del siglo XVII sobre todo, se dio a estos temas nodales. Se propondrá la definición de un itinerario que comenzará con el *Arte de bien morir* impreso por Hurus en el siglo XV, en tanto versión fiel del texto base del *ars moriendi*, para seguir el camino tocando textos ejemplares como la *Praeparatio ad mortem* de Erasmo de Rotterdam (1533-1534), la *Agonía en el tránsito de la muerte* de Venegas (1537), algunos textos representativos de las artes de morir en el siglo XVII (máxime aquéllos que tuvieron continuidad en reediciones hasta el XIX). Gracias a este primer deslinde y al análisis que se hará en el capítulo siguiente, lograremos establecer las diferencias entre las artes de morir y los despertadores espirituales analizados en el capítulo previo, así como distinguir los rasgos comunes entre ambos géneros. ❧

CAPÍTULO 5. LOS EJES DE LA TRADICIÓN. LAS ARTES DE MORIR Y SUS MODIFICACIONES EN EL TIEMPO

“Apareja tu anima para la tentación. Diuersas son las prueuas con que Dios examina a sus caualleros, pero la mayor de todas es la muerte”.

-Erasmus de Rotterdam traducido por Bernardo Pérez. *Tractado Catholico muy prouechoso, del apercebimiento y aparejo para la muerte.*

En el capítulo anterior revisábamos la importancia de las tentaciones diabólicas como una característica de las *artes moriendi* que viene desde el surgimiento del género. Se podría pensar que la recurrencia a las tentaciones diabólicas es privativa de las *artes moriendi*, sin embargo, ya veremos que continuarán presentes en algunos despertadores. Las tentaciones son entonces una peculiaridad del género, pero se convertirán también en una especie de conexión con otros. En este capítulo daremos cuenta de algunos elementos que funcionan como ejes característicos de las *artes moriendi*, que transitan a las preparaciones para la muerte de una segunda etapa y que, en años posteriores, llenan también las páginas de los despertadores espirituales y de las instrucciones para visita de enfermos y asistencia a moribundos.

En nuestro recorrido es evidente que el *ars moriendi* más antiguo que se pudo consultar para este trabajo, es decir, el impreso por Hurus y Planck y que, como vimos, es una traducción fiel del QS (*Quamvis secundum Philosophum*), versión xilográfica arquetípica del *ars moriendi* en su forma breve, (ver TABLA 1), nos presenta la médula para la elaboración de las artes posteriores. En su brevedad, su carácter directo y su entrada sin preámbulos en el tema de las

tentaciones a las que está expuesto todo fiel cristiano en el momento de su tránsito, se podrá advertir el espíritu de las *artes moriendi* previas a Erasmo de Rotterdam.

Como ya mencionamos en el capítulo previo, la publicación de la *Praeparatio ad mortem* en 1533-34 significó ciertamente un cambio respecto de la práctica tradicional, es decir, de los prototipos del *ars moriendi* tardomedieval en el mundo hispánico: ya decíamos también que después del QS, las preparaciones para la muerte crecerán en páginas y dejarán de lado la importancia de la imagen como soporte para la meditación. De hecho, en el libro de Erasmo se encuentran ya incitaciones a componer imágenes y escenas en la mente a partir de las palabras, idea que también tomará Ignacio de Loyola para desarrollar el método de la *compositio loci* o composición de lugar, fundamental en la espiritualidad propugnada por los jesuitas y sello indiscutible de las preparaciones para la muerte construidas hasta bien entrado el siglo XVII, durante el XVIII y reeditadas en el siglo XIX.

La escuela del sepulcro en imágenes mentales. La herencia de la *compositio loci*

Erasmo aconseja: “Aprouecha [...] la ymagen del crucifixo puesto enfrente del enfermo, porque muchas vezes le mueua la memoria. Y también las pinturas de los santos, especialmente de aquellos en quien el Señor quiso que vudiesse especial memoria de su misericordia, como es de la publica pecadora a quien perdono, de sant Pedro que después que negó al Señor lloro.”²⁷⁵ La insistencia en tener frente al moribundo pinturas e imágenes piadosas, máxime aquéllas

²⁷⁵ *Tractado Catholico muy prouehoso, del apercebimiento y aparejo para la muerte, compuesto por el excelentissimo y famoso Doctor Erasmo Roterodamo, y traduzido en lengua Castellana por el maestro Bernardo Perez Canonigo de Gandia*, p. 34.

que describan la Pasión de Cristo, será otra constante que no abandonará las páginas de las preparaciones para la muerte posteriores a 1533. En ello vemos que Erasmo recurre retóricamente a incitar el recuerdo de los santos pecadores como modelos de comportamiento para un vivo que seguramente se sentirá indigno de la misericordia divina –médula de una de las tentaciones diabólicas, en particular contra la fe.

A partir de la *Praeparatio* de Erasmo, veremos como una constante que los autores de otras preparaciones para la muerte y de instrucciones para la visita de enfermos y la asistencia a los moribundos se referirán a la necesidad de insistir al agonista que contemple la figura de un Cristo crucificado que siempre debe estar en su habitación. La imagen no volverá a aparecer físicamente en ninguna edición: se confiará en las memorias de misericordia y arrepentimiento que el solo hecho de evocar el sufrimiento de Cristo puede traer al moribundo. Este tipo de evocaciones es eficaz también para quienes leen las preparaciones gozando de salud, pues el poder de la imagen les permitirá transportarse mentalmente al momento en que hayan de rendir cuentas de sus acciones y les moverá a una contrición adelantada, que impulse su cambio de vida.

Un factor decisivo para conseguir una escena mental propia para la introspección y para mover al auténtico dolor por haber ofendido a Dios –la contrición- es el tono del lenguaje empleado por los autores de las preparaciones para la muerte. Habrá plumas mejor dotadas que otras para aproximarse afectivamente a sus lectores y así construir un puente de emotividad que permita de vez en cuando introducir la urgencia, y que también se ponga de realce mediante la reiteración de ciertos tópicos a partir de lo traído de los “lugares” acostumbrados: el Eclesiástico, los Salmos, los pareceres de algunos teólogos.

Algunos autores como Crasset y Pinamonti, ambos de la Compañía de Jesús, serán capaces de evocar escenas que ya habíamos encontrado en esta literatura de corte pesimista que se popularizó en la Península Ibérica durante el siglo XVII y que analizamos en el capítulo tercero. Ejemplos de esta literatura son el *Libro de la Verdad* de Pedro de Medina y el *Discurso de la Verdad* de Miguel Mañara y Vicentelo de Leca.

La idea del cuerpo corruptible como maestro será fructífera y por ende, ampliamente cultivada, sobre todo durante el siglo XVII, llegando a puntos culminantes como el que representa el *Discurso de la verdad* de Miguel Mañara y Vicentelo de Leca, personaje al que ya hemos referido previamente y cuya vida y virtudes fueron conocidas en la Nueva España.²⁷⁶ A este respecto, varias preparaciones para la muerte, sobre todo las escritas por miembros de la Compañía de Jesús, insistirán en que el que se prepara debe componer la escena de su cuerpo siendo enterrado, cubierto de lodos, de la lápida y siendo hollado por los transeúntes:

Contempla, pues, como en desatandose el laço de la vida, y partiendo el alma a la eterna, que esperamos, queda tu cuerpo en que idolatras, y a quien sirues, con todos los regalos, y honras posibles, **muerto, frio, elado, sin sentido, ni mouimiento, mas que si fuera vn tronco, o vna estatua de piedra; pero diferente que ella, pues que esta dura, y no se corrompe, y tu cuerpo camina a largos passos desde luego a la corrupcion.** Oye los llantos; atiende a las tristezas de todos tus parientes, y amigos, lamentandose por tu muerte, sin aprouecharte nada. [...] **En esto ha de**

²⁷⁶ En el inventario de Fondos Conventuales de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia no se da cuenta de la presencia de este libro, pero sí de la biografía de Miguel MAÑARA, escrita por Juan DE CÁRDENAS, en propiedad del convento agustino de San Pablo Yuririapúndaro, en la diócesis de Michoacán. Se puede leer más sobre la enorme influencia que ejerció Mañara en el programa iconográfico desarrollado por el pintor sevillano Juan de Valdés Leal en el Hospital de la Caridad de Sevilla en Jonathan BROWN, *Imágenes e ideas en la pintura española del siglo XVII*, Madrid, Alianza Forma, 1985, pp. 179 y ss.

parar tu cuerpo: sientate vn poco de espacio, y aprende tu de ti mismo; abre los ojos con atención, y mira lo que te enseña este nuevo Maestro desde la cátedra del Sepulcro; atiende a la lección que te dà de viuir bien, para morir bien; porque la buena muerte, es fruto de la buena vida; desde allí te està enseñando la vanidad deste mundo; la locura de los mortales en acaudalar mucha hazienda, para que otros la gasten, y no acaudalan inmortales riquezas que gozen sus almas eternamente; aprende lo que te dize a cerca de las honras, que tanto el mundo idolatra; mira que le importan a tu cuerpo las del mundo, metido en aquella sepultura, consumida de gusanos, y pisado de todos...²⁷⁷

No hay mejor escuela que la del pensamiento en el sepulcro. Así enfocaron los santos penitentes su vida ascética: san Jerónimo, María Magdalena, María Egipciaca serán objeto de representaciones recurrentes, sobre todo a raíz de la sesión XXV del Concilio de Trento. La escuela del sepulcro servirá para ejercitar el desapego no sólo de la hacienda acumulada en vida, sino de las relaciones afectivas y del amor al propio cuerpo. La composición de lugar, reforzada mediante imágenes visuales y literarias reales, ayudará al cristiano a entender que todos los regalos que se da son perentorios y nocivos para la salud de su alma y, que los lujos, las comodidades, los banquetes, las vestimentas, las joyas y las dignidades se quedarán en el siglo para consumo y felicidad de otros quienes, igual de ciegos que el ejercitante, caminarán en su disfrute hacia su propia perdición.

Pinamonti, uno de los autores más didácticos y que más pausadamente se dirigen al lector en el curso de una meditación provechosa y completa sobre el día de la agonía y la posibilidad de la condenación eterna, dice “En aquel

²⁷⁷ ANDRADE, *Lección de bien morir y jornadas para la eternidad*, pp. 299-301. La misma recomendación aparecerá en PINAMONTI, *Breues meditaciones...*, pp. 26-28. Las negritas son nuestras.

instante se apartará el Alma del cuerpo, y de todos los gustos de los sentidos. En aquel instante se acabarán las honras, se acabarán las riquezas, se acabarán los amigos.”²⁷⁸ Indudablemente este fragmento sugiere una atmósfera de desolación. El moribundo está realmente solo en su tránsito y conviene familiarizarse con la idea de la soledad y del despojo desde antes, pues, como dice Alejo Venegas: “Que no se haga nuevo en la muerte, el que en la vida se quiso ensayar à morir, descarnandose, y desarraygandose de todo lo que dexado en la muerte suele dar pena; porque quando de hecho lo dexare, no le de pena de nuevo”.²⁷⁹

La imagen, sin necesidad de aparecer físicamente, es mentalmente asequible y poderosa, sobre todo la que nos lleva a meditar en el destino final de nuestro cuerpo corruptible: “Contemplale en la sepultura **enterrado con los otros muertos, comido de gusanos, podrido, y deshecho, feo, y asqueroso, olvidado de los viuos, acompañado de los muertos, que todos pasan por encima, y te pisan, y te huellan, sin reparar en ti mas que si fueras vn muladar** [...] Contempla esta verdad, y deshaz las torres de viento, que leuantas en tu coraçon, fundadas en vanidad”.²⁸⁰ Pinamonti traerá los mismos ejemplos y consideraciones a inicios del siglo XVIII. (FIGURAS 9 y 10)

²⁷⁸ PINAMONTI, *Breves meditaciones sobre los novísimos...*, p. 18.

²⁷⁹ VENEGAS, *Agonía del tránsito de la muerte*, p. 34.

²⁸⁰ ANDRADE, *Lección de bien morir y jornadas para la eternidad*, p. 11. Las negritas son nuestras.

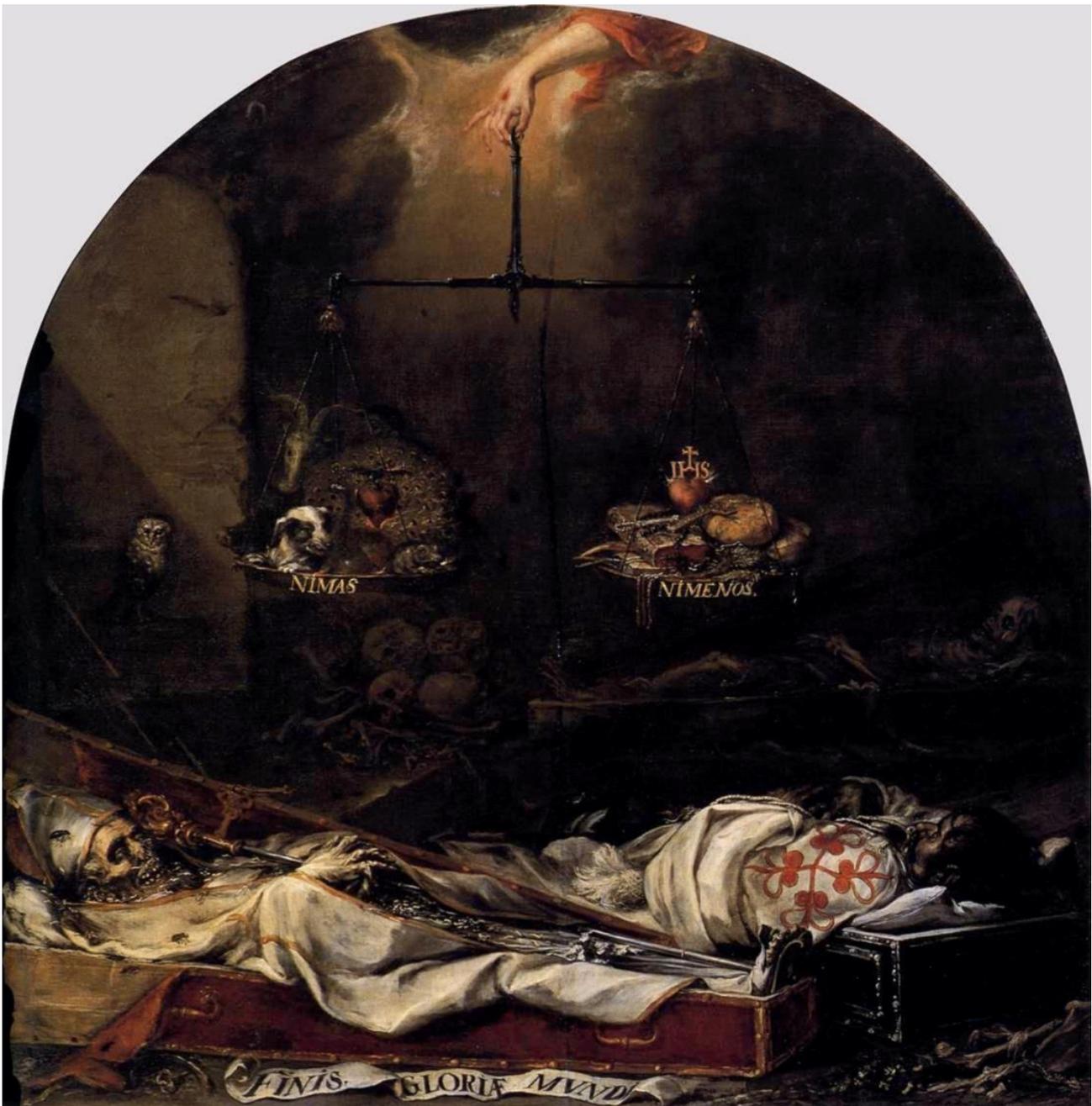
Figura 9

Juan de Valdés Leal
In ictu oculi
Óleo sobre tela
1672
Sevilla, iglesia de la Caridad



Figura 10

Juan de Valdés Leal
Finis Glorae Mundi
Óleo sobre tela
1672
Sevilla, iglesia de la Caridad



Andrade, Crasset y Pinamonti, tres jesuitas, serán los autores más inclinados a recurrir al método elaborado por Ignacio de Loyola, por ser de eficacia probada. Como ya lo mencionamos en el tercer capítulo, la efectividad de los *Exercicios* de Ignacio residió, sobre todo, en plantear un programa asequible con resultados, si no inmediatos, sí constatables en pocas semanas. Andrade, Crasset y Pinamonti diseñarán programas susceptibles de ser observados en períodos específicos (Andrade propone *Jornadas*; Pinamonti opta por un ciclo de meditaciones de un mes de duración) y contribuirán con su narrativa a generar extraordinarios ejemplos de *compositio loci* que cualquiera puede realizar:

A las cinco de la tarde. Pasad con vuestra consideración al Cenaculo, donde Jesu Chisto cenó con sus Apóstoles: figuraos como se levanta de la mesa, se quita sus vestiduras, y habiendose ceñido con una toalla, echa agua en una vasija, y lava los pies á sus Discípulos. Míralo a los pies de Judas, admira su gran humildad, dale gracias por la caridad con que se ha dignado de hacer lo mismo contigo innumerables veces. Ruégale que te lave mas y mas de tus pecados, para que pueda cenar con el en la vida eterna.

O Jesus mío, Rey de los Ángeles y de los hombres! qué soberbia podrá resistir à tan profunda humildad! Yo me estaba a los pies de Judas como en el lugar que me es debido; pero después que yo os considero humillado y postrado á ellos no sé donde meterme. O qué exemplo me das de humildad! Concédeme, Señor, la gracia de que os imite y de que yo me meta con Vos debaxo de los pies de todos los hombres, puesto que no hay ninguno que no sea mejor que yo.²⁸¹

En esta misma línea de la composición mental de una escena adecuada para inducir a las más profundas meditaciones y a la conmoción emocional, los textos

²⁸¹ CRASSET, *La dulce y santa muerte*, pp. 332-333.

de las preparaciones para la muerte posteriores a Erasmo inducirán a reflexionar en otro tópico que es muy común en la redacción de los despertadores espirituales: se trata del pasaje de las vírgenes prudentes en espera del esposo y el del ladrón que aparece cuando uno menos lo espera. Ambos permitirán al lector estar “en guardia” en todo momento para la llegada inesperada de la muerte.

Comenzamos a ver similitudes con los despertadores espirituales: el sentido de la urgencia volcado en un lenguaje que a ratos se torna inflamado, las referencias a la fugacidad de la vida y al poco tiempo que tiene un pecador para arrepentirse y purgar sus faltas. “Haz lo que quisieras auer hecho quando mueras, que toda la vida es vn soplo, y la muerte buela con alas, y llegara mas presto de lo que piensas, y te gozaras de auer tomado mi consejo”, dice Alonso de Andrade.²⁸² Incluso se introducen las referencias explícitas al despertar, al reloj y al inexorable plazo del tiempo, como en el siguiente fragmento: “Despierta, despierta, conoce, que no puedes huir este passo, y que no ha de ser mas que vna vez”.²⁸³

Enfermedad, agonía y muerte: tres nociones fundamentales en las preparaciones

Recordemos que las primeras *artes moriendi* se caracterizan esencialmente por partir de un deseo de ayudar al moribundo y a quienes lo acompañan en el momento del trance, “pasamiento” o agonía, momento en el cual el ser humano es mucho más propenso a ser vencido por las tentaciones del Demonio, quien desarrollará todo género de acechanzas para que sus huestes infernales puedan

²⁸² ANDRADE, *Lección de bien morir y jornadas para la eternidad*, p. 21.

²⁸³ ANDRADE, *Lección de bien morir y jornadas para la eternidad*, p. 24.

ganar el alma incauta para el Infierno. Estas reflexiones hacen indispensable revisar el concepto del pasamiento o agonía; ponerlo en perspectiva nos ayudará a tener más clara la pervivencia del espíritu fundante del *ars moriendi* y, al mismo tiempo, permitirá entender su vigencia y actualización en el curso de los siglos.

El pasamiento o agonía sobreviene con la extinción paulatina del húmedo radical y el apagamiento que se va dando de los sentidos durante el trance agónico hace al ser humano propenso a ser tentado y vencido por el Demonio. Recordemos con Venegas que:

[...] antes que los cinco sentidos se pierdan, aunque tiene fatiga el enfermo, no le aprieta tanto el diablo, como en solo aquel tiempo del agonía, después de privado del uso de los cinco sentidos. Assi porque ve el diablo que ya se le acaba al paciente el humido radical, y no le queda mas tiempo en que le pueda ganar, como porque entones le ve desamparado de los instrumentos, que son los cinco sentidos, con que del se podría defender. Pues sabe èl muy bien que para esso se los dieron, para que por medio dellos venciesse al diablo, y ganasse la gloria sujetandolos à la razon, y à ellos, y à la razón à la fe, y apartandolos de los vicios.²⁸⁴

La agonía se enfoca así como una apertura de conciencia a lo trascendental: es un estado en el que el hombre participa de la estancia en ambos mundos, el temporal y el eterno, sin estar de lleno en ninguno de los dos. El pasamiento es un estado medio

²⁸⁴ VENEGAS, *Agonía en el tránsito de la muerte*, p. 54. Al hacer mención al húmedo radical se hace patente el conocimiento de VENEGAS de ciertos términos populares en los teatros quirúrgicos y libros médicos de la época.

porque participa de los extremos. Este medio es el agonía, ò el passamiento de la muerte, que cierto es, que mientras el anima se va mas desarraygando del cuerpo, se va mas recogiendo, y apurando en su essencia, y ser natural. Y por consiguiente entiende mas vivamente, que mientras mas se descarna de oyr, y ver, y oler, y gustar, y palpar, mas se aviva en si mesma, y se afina mas en sus esenciales operaciones, que son memorar, entender, y querer, que son las tres potencias: con las quales representa las tres Personas Divinas en vna essencia.²⁸⁵

Desde la *Praeparatio* de Erasmo de Rotterdam encontramos una analogía que también es tomada por Alejo Venegas de Busto en la *Agonía en el tránsito de la muerte*: el final de la vida en el siglo emula el parto a la vida eterna. La edición con la que trabajamos es una traducción que hizo Bernardo Pérez, canónigo de Gandía, a solicitud de Doña Francisca de Castro, duquesa de Gandía y en lo sucesivo será referido al pie de las páginas como *Preparación y aparejo para bien morir*. (Ver APÉNDICE 1 con recuento de ediciones y títulos de las traducciones en la Península Ibérica)

Erasmo comienza situando al lector en la perspectiva de que el decurso de la vida humana es equiparable a los nueve meses de espera en el vientre materno para el parto: nacemos dos veces, pero el segundo nacimiento es el decisivo, pues es el que se obtiene con la muerte y se abre la existencia del alma a la vida eterna. Es por ello que, si se malogra el parto, el alma se condenará para siempre. La analogía es clara e insta a quien lee a prevenirse en el camino de su vida contra un malogrado alumbramiento a la eternidad:

²⁸⁵ VENEGAS, *Agonía en el tránsito de la muerte*, p. 56. Páginas más adelante, VENEGAS definirá nuevamente a la agonía como “el medio tiempo que media entre esta vida, y la otra, es comparada al tiempo del diluculo, que los vulgares dizen el alva de la mañana; la qual, ni es tan obscura como la noche passada, ni tan clara como el día que viene. Assi esta agonía, ò passamiento no es tan obscuro como la vida, que en respeto de la otra se compara a la noche, ni tan claro como la vida, que recibe a las animas después de salidas del cuerpo”. Al agonista le es dado ver lo que viene. VENEGAS, *Agonía...*, p. 107.

Pues en verdad no menores peligros ay en la segunda preñez, porque si el tiempo que en naturaleza viuímos no viuímos bien, en lugar de parir mue[r]e, y en lugar de nacer morimos, quando el anima no passa en el vientre de la divinidad, sino en el vientre del infierno, y assi como por falta de las parteras, muchas criaturas mueren en los partos, assi por falta de buenos padrinos, en el articulo de lo que llaman muerte (y yo aquí llamo nacimiento) muchos se pierden. Donde si para el primer parto se buscan las mas diestras parteras, para el segundo que es la muerte se deuen buscar buenos compadres, que ayuden a nuestra anima, a nacer desta vida para la otra, porque si este parto se yerra, ninguna enmienda ay.²⁸⁶

Hacia 1620-22, años de publicación de la tercera parte del *Destierro de ignorancias y aviso de penitentes de Alonso de Vascones*, esta imagen de la doble preñez será todavía fecunda. Conviene notar que Vascones no redacta una preparación para la muerte sino un despertador espiritual, como más puntualmente indica el título de esta tercera parte: *Estímulo y despertador del alma dormida*.²⁸⁷ La vida no es más que un tránsito del vientre de nuestra madre al vientre de la sepultura. Recurre a la imagen erasmiana con la finalidad de introducir el tópico de la fugacidad de la vida. Vemos nuevamente que entre las preparaciones para la muerte y los despertadores hay muchos rasgos comunes. Con la idea de la doble preñez, el doble nacimiento, viene la de la doble muerte: la muerte espiritual, que es la más terrible porque de ella no hay vuelta e implica la condenación eterna. Esta figura será recurrente en varias obras, hasta llegar a José Boneta y Laplana, el autor de los exitosos libros *Gritos del Purgatorio* y de los *Gritos del Infierno y medios para acallarlos*. (Véase el nutrido número de ediciones en el APÉNDICE 1)

²⁸⁶ ROTTERDAM, *Preparación y aparejo para bien morir*, (trad. Bernardo Pérez) en Amberes, en casa de Martin Nuncio, a la enseña de las dos Cigüeñas, 1555. Epístola dedicatoria, p. 3.

²⁸⁷ VASCONES, *Estímulo y despertador del alma dormida*, Sevilla, 1622.

Erasmus identifica diferentes tipos de muerte en función de las fases por las que pasan el cuerpo y el alma; desde luego la primera es la muerte natural, la que separa al alma del cuerpo. No por ello es menos terrible, pues dirá Erasmo que la triste memoria de nuestro final nos hace porfiar contra la voluntad de Dios, debido a que se trata de un agente que opera “destruyendo en quanto puede el ser, y apartando lo que esta mas vnido que la vña y la carne, ninguna vnion es mas delicada que la del cuerpo y del anima”.²⁸⁸

Sin duda decíamos, la muerte espiritual es la más temible, pues es la que equivale a malograr el parto del que se hablaba líneas arriba. Ante el hecho natural de la muerte, prácticamente todos los autores de preparaciones insistirán en que es algo derivado de nuestra propia naturaleza corruptible y que es *de facto* ineludible. Es evidente que frente a eso no habrá muchos consejos que dar o disquisiciones que propiciar; más bien aquello que robará la atención y que permanecerá prácticamente en todas las preparaciones desde la imprenta por Hurus y Planck será la idea de que la muerte es un acontecimiento liberador que nos conduce a la vida eterna. Libera de la cárcel del cuerpo, imagen pródiga en la literatura ascética del Barroco. Asimismo, el énfasis en el carácter lábil y efímero del cuerpo determinará una forma de proceder respecto de la imaginación de los momentos inmediatamente posteriores al óbito, que serán glosados más adelante. Alonso de Andrade alcanzará tintes poéticos al describir la labilidad de la naturaleza humana en el siguiente fragmento:

Vn sueño, vna sombra, vn viento que passa en vn momento, vna flor que nace por la mañana, y a la tarde se marchita; vn rocío que cae al amanecer, y al salir el Sol se deshaze; vn punto [dize S. Agustín] que no tiene partes, ni ocupa espacio, ni se puede diuidir; lo passado ya passo; lo futuro no ha venido, ni sabemos si vendrà, y lo mas cierto es que no; lo presente es vn

²⁸⁸ ROTTERDAM, *Preparación y aparejo...*, p. 13.

punto; y esto es lo que viuímos, y este punto es nuestra vida; y assi ay hombres tan locos, que por gozar desde punto pierden toda la eternidad de gozar de la gloria de Dios.²⁸⁹

La naturaleza falible del cuerpo es encarada por Erasmo en la *Preparación y aparejo* de la siguiente manera:

No hay cosa mas frágil que el hombre, y con esto ninguno podria contar a quantos, y quan terribles males esta subieto, porque dexando a parte los rayos, y los terremotos, y las crecidas del mar, las aberturas de la tierra, las guerras, y ladronicios, muertes y venenos, quien contara todos los linajes de las enfermedades? Y en ellos quantos ay tan espantosos, tan dolorosos, que de solo mentarlos tiembla el hombre. Quales son, la gota coral, la perlesia, el mal de piedra, frenesia. Dexo de dezir las frequentes pestilencias que muchas vezes contra todo remedio de medicos, vienen, tanto que es bien verdadero aquel dicho que dize (van muerte con mil maneras de muerte fatiga a los miserables). Pues como es possible que siendo nuestras almas y cuerpos tan enfermos, contrastemos a tan crueles tormentos?²⁹⁰

El miedo a la muerte es el miedo al sufrimiento producido por la enfermedad, pero también es el miedo al ataque repentino de un meteoro, a un accidente o a un asesinato. No obstante el temor de que da cuenta Erasmo, él mismo junto con varios autores insistirá en que el hombre vive, paradójicamente, como si no supiera de la inminencia de su final; por ello conviene prepararse y pensar en él; como ya lo decía el autor anónimo del *Arte de bien morir*: “Si las cosas venideras

²⁸⁹ ANDRADE, *Lección de bien morir y jornadas para la eternidad*, p. 28.

²⁹⁰ ROTTERDAM, *Preparación y aparejo...*, p. 10. La perlesía es la disminución o privación de la movilidad a causa de la debilidad muscular inherente a la edad; el mal de piedra es tradicionalmente asociado a los cálculos renales; la frenesia o frenesí se asocia por su parte a un estado alterado de la psique propio de los melancólicos.

son ante sabidas, más leuemente son soportadas”²⁹¹

Alejo Venegas, autor del tratado de preparación para la buena muerte que se distancia de la tradición de las *artes moriendi* del siglo XV, introducirá referencias y desarrollará meditaciones doctas, encaminadas a explicar la naturaleza del problema, recurriendo a autoridades y fundamentando sus disquisiciones en ejemplos. En el siguiente fragmento, se observa una similitud con el modo en el que Erasmo trata el asunto de las diversas maneras que hay de vida y, por ende, de muerte:

Digo pues que ay tres maneras de vida: La una, se dize vida de la naturaleza; y à esta se contrapone la muerte del cuerpo, que es cessacion de la animacion. La segunda, se dize vida de gracia; con que el alma se haze agradable à Dios, y a esta vida se contrapone. La segunda, muerte espiritual, que es el pecado mortal; por el qual el alma queda privada de gracia, y por consiguiente queda muerta desta muerte segunda. La tercera vida, es vida de gloria, à la qual se contrapone la muerte de la gehenna, ò del infierno, que es la carencia perpetua de la divina visión, à la qual muerte acompaña la pena sensual, y el tormento del alma en los hombres adultos. La muerte primera no es mala. La segunda, aunque es mala, durante la vida primera; puedese remediar por la penitencia. La tercera, porque es consiguiente de la segunda; es tan pessima que no tiene redención.²⁹²

La muerte es abordada en su dimensión natural, en la manera en que afecta al

²⁹¹ *Arte de bien morir y breue confesionario*, fol. 1v.

²⁹² VENEGAS, *Agonía en el tránsito de la muerte*, capítulo IV, pp. 20-21. Erasmo desarrollará cuatro tipologías: la muerte natural o corporal, la muerte espiritual, la muerte transformatoria y la muerte infernal. Vide ROTTERDAM *Preparación y aparejo para bien morir*, pp. 15 y ss.

cuerpo, como cesación y extinción total del “húmido radical”,²⁹³ noción a la que y habíamos hecho referencia en el segundo capítulo de esta tesis, pero también en su dimensión espiritual. “La muerte, no es otra cosa sino un apartamiento del cuerpo, y del alma”.²⁹⁴ Pero si es un hecho sencillo e ineludible, ¿cómo explicar el temor que invade a todo ser viviente y cómo explicar la necesidad de escribir textos de preparación para la llegada del momento? “Todos hemos de morir y no importa dónde nos escondamos, el brazo de la muerte nos habrá de alcanzar”;²⁹⁵ de esta manera tan simple lo señala Alonso de Andrade.

Nunca sabemos cuándo la muerte se cernirá sobre nosotros: cuándo es que su negra figura aparecerá a las puertas de nuestra habitación o desde cuándo nos acecha mientras dormimos. La muerte “Se va quando los hombres piensan que viene y se viene quando ya piensan que se fue”.²⁹⁶ En este sentido, la relación con el grupo de impresos caracterizado como despertadores espirituales es inmediata: decíamos, sin embargo, que los despertadores tienen como fin último justamente alertar a la conciencia dormida en la culpa y que ninguno de estos libros versa sobre las tentaciones demoníacas que aquejan a los

²⁹³ El “húmido radical” es definido por Francisco SUÁREZ DE RIBERA como la sustancia que mantiene al cuerpo vivo: “nunca llegan nuestros cuerpos à emaciarse, ò secarse, sino es faltandoles el humedo radical; y assi en tanto se conserva en lo natural nuestra vida, en quanto ay humedo radical, que es la parte pingue, y oleosa, ò sulfurea, como algunos quieren.” El húmedo radical es el origen del calor natural del cuerpo vivo. La falta de húmedo radical redundaría en la escasez de calor natural y por tanto en la enfermedad o acortamiento de la vida, como se deduce del siguiente fragmento: “...que como el elefante, y el ciervo son animales de mas larga vida, por el mucho húmedo radical, que les conserva el calor natural, son sus enxundias, ò gorduras, después de la del hombre, las mas especiales para remediar algunas enfermedades, v. gr., perlesias, atrophias, rachitis, contracciones de nervios, y otras dolencias, que padecen algunos miembros, por la pobreza del calor natural, no teniendo el bastante humedo radical”. Cabe notar que para SUÁREZ DE RIBERA y para muchos otros médicos de su tiempo, el calor natural del hombre es ígneo y se puede regular en función de la dieta, entre otros muchos factores. SUÁREZ DE RIBERA, *Theatro Chyurgico Anatomico del cuerpo del hombre...* pp. 146 y ss.

²⁹⁴ VENEGAS, *Agonía en el tránsito de la muerte*, capítulo III, p. 19.

²⁹⁵ ANDRADE, *Lección de bien morir y jornadas para la eternidad*, Proemio, p. 3.

²⁹⁶ BOLAÑOS, *La portentosa vida de la muerte*, edición crítica de Blanca López de Mariscal, pp. 85-86.

moribundos ni desarrolla tan ampliamente como las *artes moriendi* el concepto del tránsito.

Un tópico particular de las preparaciones para la muerte, que las distingue de los despertadores, al menos en su segunda etapa, es el de la definición de la agonía. ¿Qué es la agonía? Venegas la define de la siguiente manera:

Agonia es un vocablo Griego, que quiere dezir contienda: no tanto porque en tiempo del passamiento es la contienda de la dissolucion de las partes que la persona constituyen, quanto porque entonces entra el hombre en la mayor contienda, y batalla que ha tenido en toda su vida [...] Desta manera diremos, que aquel espacio de tiempo que passa dende que los cinco sentidos se empieçan a perturbar, hasta el punto en que el alma se despide del cuerpo, se dize agonía, que el vulgo suele llamar passamiento; porque a la verdad es aquel passo de tanta congoxa, y angustia que todos los afligimientos de toda la vida passada no le fueron tan duros de soportar, como es solo aquel passo.²⁹⁷

Así, la agonía se identifica como el proceso en el cual minan mucho más aceleradamente las fuerzas y facultades del enfermo; es el tiempo en el que sus sentidos comienzan a apagarse, a cerrarse al siglo para exacerbar la posibilidad de cerrarse en la meditación en torno a su salvación. Este gradual apagamiento de los sentidos es descrito también por los autores de instrucciones para visitar a los enfermos y asistir a los moribundos, tales como Baltasar Bosch de Centellas, Alfonso María de Liguori y Antonio Arbiol. La agonía abrirá paso al juicio particular, una vez que el alma haya abandonado al cuerpo: y ese juicio será objeto, en tanto una de nuestras postrimerías, de toda la atención de los redactores tanto de *artes moriendi* como de despertadores espirituales.

²⁹⁷ VENEGAS, *Agonía en el tránsito de la muerte*, pp. 54-55.

Una constante entre ambos géneros, tanto *artes moriendi* como despertadores, decíamos, es el uso de la parábola de las vírgenes prudentes. Así como unas se prepararon con aceite de más para estar prevenidas para la llegada del esposo, los fieles cristianos deben reparar en la importancia del negocio de la salvación de su alma y “[...] assi los fieles no han de esperar la hora de la muerte para aprender a morir, en salud se ha de aprender esta ciencia, imponiendose muchas vezes, y muriendo antes que mueran”.²⁹⁸ Del mismo modo, Juan Eusebio Nieremberg advierte que no escribe su libro pensando en los confesores que tienen que auxiliar a los moribundos en el momento de su tránsito, sino “auisar a los sanos, como se han de auer quando caen enfermos, y enseñar a los enfermos como se han de disponer quanto es de su parte, para una dichosa muerte, que lo será si se saluan”.²⁹⁹

Si se leen con detenimiento varias preparaciones para la muerte a partir de la publicación de la *Praeparatio* de Erasmo, se percibirá que existe un profundo temor a la muerte súbita, es decir, a la muerte que se experimenta lejos del abrigo de los sacramentos y de los auxilios que determina el ritual eclesiástico: estos elementos se pueden allegar al moribundo en tanto éste se encuentra en su aposento, rodeado de los suyos e invocando la ayuda de un confesor que lo asista en el momento del embate de las tentaciones del Demonio.

Contra este terror, varios autores dirán, con Erasmo, que no hay muerte que sorprenda al justo y al prevenido: “el justo nunca muere de repente; porque siempre la espera, y al pecador descuidado siempre le saltea de improviso [...]”.³⁰⁰ Erasmo, por su parte, enfocará el asunto diciendo que “No puede ser mala muerte aunque mas subita sea, si la vida precedente fue buena [...] No se con que verguença la llamamos muerte subita, pues cada hora vemos que se

²⁹⁸ ANDRADE, *Lección de bien morir y jornadas para la eternidad*, p. 42.

²⁹⁹ NIEREMBERG, *Partida a la eternidad*, cap. I, p. 2.

³⁰⁰ ANDRADE, *Lección de bien morir y jornadas para la eternidad*, p. 49.

entra por todos nuestros sentidos [...] De manera que la ganancia de los que abominan la muerte subita es manifestar su imprudencia”.³⁰¹ Al respecto, fray Joaquín Bolaños, autor de *La portentosa vida de la muerte*, protonovela novohispana, tomará la imagen generada por Erasmo y dirá que la muerte “se entra por las ventanas del cuerpo sin que ninguno lo sienta y se sale por las puertas de la casa con sentimiento de todos”.³⁰²

Si la muerte sorprende, como siempre lo hará, no será temida por quien ha llevado siempre una vida recta y justa, fundada en la penitencia, en el abandono de las cosas del mundo, en el desapego de los afectos que conducen a la pasión y en la esperanza de la liberación del espíritu. La muerte es como un ladrón que sale al encuentro del que está dormido en la culpa y del que ha relegado la idea de que todo en este mundo es perecedero. Es por ello que la tradición de las *artes moriendi* abrevia en la del *contemptus mundi* o el desprecio de las cosas del mundo, como ya lo expresamos en el capítulo tercero de este trabajo. “A quien no ama cosa del mundo, no tiene que quitarle la muerte: y si las ama, solo puede quitarle peligros; por que quien ama al mundo, ama a su propio peligro”.³⁰³

De este modo, Nieremberg y otros autores desde Erasmo y Venegas nos advierten que la práctica del desapego es de particular importancia a lo largo de toda la vida, pues en el momento en que las tentaciones del Demonio tratan de derribar la fe del cristiano mientras agoniza, se invocará como una de las armas más decisivas para vencer las acechanzas que consisten en poner frente la mirada y memoria del moribundo todo lo que con tanto trabajo ha logrado acumular a lo largo de su vida. De esto se hablará más adelante, pues se trata de una de las tentaciones que aparecen reiteradamente desde las *artes moriendi*

³⁰¹ ROTTERDAM, *Preparación y aparejo...*, p. 20.

³⁰² BOLAÑOS, *La portentosa vida de la muerte*, p. 87. Las ventanas del cuerpo se asocian tradicionalmente con los cinco sentidos.

³⁰³ NIEREMBERG, *Partida a la eternidad*, p. 10.

desde las versiones CP y QS del siglo XV.

Uno de los aspectos que ocuparán las páginas de las preparaciones de la segunda etapa y la atención de sus autores será el de la necesidad de insistir en que la muerte y la enfermedad deben recibirse con agrado y paciencia: la enfermedad será enfocada como el aviso de que la muerte se encuentra cercana y debe tomarse como una bendición que Dios envía para que nos preparemos para el óbito. La enfermedad es un toque a la puerta, que indica que uno debe disponerse a morir.

Los cristianos deben "...aceptar con gusto la enfermedad que [Dios] les embia, mensagero de su muerte, en que les haze grande merced, auisandoles por ella tan con tiempo, para que se preparen con espacio, y no les coja desapercibidos, como a los que cita de repente."³⁰⁴ La enfermedad es, entonces, enfocada como un acto misericordioso de Dios porque evita al fiel la posibilidad de seguir pecando, le implica un aviso de la cercanía de su tránsito, lo insta a poner en orden sus negocios temporales y espirituales y le permite, finalmente, acercarse al paso que lo liberará de la cárcel corporal.

¿Cómo abatir el temor a la finitud que se cierne sobre la especie humana? A este propósito contribuye también la filosofía del *contemptus mundi*: Erasmo dirá, por ejemplo, "Caminantes somos en este mundo, no moradores, peregrinos andamos por mesones, o por dezir mejor cabañas, no es esta nuestra tierra"³⁰⁵. Venegas retomará la productiva imagen y atribuirá a la misericordia divina el permitirnos pensar que:

[...] vamos camino, y que las casas en que moramos, son mesones, ò ventas, donde anohecemos, según aquello del Apostol. No tenemos en esta vida casa hecha de mano de hombres, mas nuestra morada es eterna

³⁰⁴ ANDRADE, *Lección de bien morir y jornadas para la eternidad*, p. 54.

³⁰⁵ ROTTERDAM, *Preparación y aparejo...*, p. 7.

en el Cielo. Y en el mismo lugar dize que todo el tiempo que vivimos en este cuerpo, estamos como peregrinos alongados de nuestra tierra. Por donde nuestro camino se compara à camino de romeria, que no haze parada, según aquello que dize David.³⁰⁶

Por ello, hasta nuestro cuerpo debe ser visto como un préstamo y por eso no debemos deplorar su carácter corruptible. Su naturaleza lábil, falible y consumible permite reflexionar en torno a la factibilidad de que la muerte se ve como un acto de la misericordia divina en tanto que impide al alma seguir pecando. El vehículo del pecado es, entonces, la envoltura material que lleva a Andrade a plantear el primer paso en una de las jornadas de su preparación: “El primer passo desta jornada ha de ser con el cuerpo a la sepultura, recorriendo este camino con la consideración aora, y hazerse muy dueño del para tomar luz, y enseñanza, para no errar el viage, que haze para el cielo; porque sin duda no ay Maestro, que tan sabiamente enseñe, ni doctrina mas solida y verdadera, que la que da el cuerpo humano después de muerto.”³⁰⁷ Ya hemos referido a este tipo de artificios retóricos, compartidos también por los despertadores espirituales. La escuela del sepulcro es la más viva y eficaz y por ello el cuerpo degradado, como envoltura material, es una imagen recurrente.

El óbito debe aceptarse, decíamos, como la liberación que todo fiel cristiano espera para su alma: “la vida del verdadero Christiano recibida en paciencia, es un largo martirio, que se acaba en la muerte”.³⁰⁸ El alma sale del cuerpo como de una cárcel oscura y se apresta para entrar a la vida eterna.³⁰⁹

³⁰⁶ VENEGAS, *Agonía en el tránsito de la muerte*, p. 26.

³⁰⁷ ANDRADE, *Lección de bien morir y jornadas para la eternidad*, p. 297.

³⁰⁸ VENEGAS, *Agonía en el tránsito de la muerte.*, p. 17.

³⁰⁹ A este respecto, conviene mencionar que esta idea se difundió por medio de la imagen; de entre las producidas en el siglo XVII, tal vez las más elocuente sea la formulada en los *Pia Desideria*, obra de Hugo HERMANN, jesuita belga vinculado a la Monarquía Hispánica. De su obra se hicieron ediciones latinas en Amberes (1624), Lyon (1625), Munich (1625), París (1645), Colonia (1673), Londres (1677) y se hicieron traducciones a varios idiomas, entre ellos el

(FIGURA 11) La idea es elaborada por Erasmo y de ahí en adelante por todos los preparadores. De este sentido de la muerte debemos partir a considerar el que se asigna a la enfermedad, mensajero ya tipificado en páginas previas, que permite al fiel cristiano aprestarse para el viaje.

holandés, polaco, portugués, inglés y español. Santiago SEBASTIÁN afirma que la traducción al español se debió al jesuita Pedro de Salas (Valladolid, 1638 y 1658) y que la obra se conoció en el mundo hispánico como *Affectos divinos con emblemas sagradas*. La edición castellana no pudo ser consultada para este trabajo, pero sí la versión inglesa de 1702, por ARWAKER. Cf. Santiago SEBASTIÁN, *Contrarreforma y barroco*, Madrid, Alianza Forma, 1989, pp. 65-75.

Figura 11

Pia Desideria. El Alma prisionera del cuerpo

Estampa

Ca. 1624



Decíamos también que es común sentir de los preparadores para la muerte que la enfermedad mortal pone al moribundo en una situación particularmente precaria, pues convierte al cristiano en blanco de ataques por parte del Demonio. A partir de esta elaboración es que el esquema de las cinco tentaciones diabólicas y las cinco maneras de hacerles frente se convierte en corazón del *ars moriendi* tardomedieval. La idea aparece formulada en el proemio del *Arte de bien morir* impreso por Hurus y Planck, de la siguiente manera:

E assi como la ánima sea de grand valor y el diablo trabaje y procure por su condempnacion perdurable temptando al ombre enla postremera enfermedad con muy grandes temptaciones. Por ende muy necessaria cosa es que prouea y remedie el ombre asu ánima, por que non sea condempnada para siempre jamas. Para lo qual muy expediente y conueniente cosa es que qual quier que desea ser saluo, muchas vezes y con diligencia aya ante los ojos la arte de bien morir, dela qual es la presente intencion.³¹⁰

Recordemos que la presencia de la tentación demoniaca se encuentra desde el siglo VII en el ámbito hispánico a partir de los que nos dice Ariel Guiance.³¹¹ Se abre así la consideración en torno a la importancia de la salud espiritual. No obstante, no debe dejarse sin atención al cuerpo, que fenomenológicamente reclama cuidados en el tiempo en que minan sus fuerzas a causa de una enfermedad o un accidente. En las preparaciones para la muerte será frecuente encontrarse con páginas enteras que discurren en torno a la necesidad de atender primero al alma, sin descuidar la atención que debe darse al cuerpo aquejado por la enfermedad. Así como la medicina de tradición hipocrática sugiere que el cuerpo debe mantener el balance de sus humores mediante un

³¹⁰ *Arte de bien morir...* Fol. 1v.

³¹¹ *Vide infra.*

cuidado régimen de dietas y ejercicio físico, los cristianos deben ejercitar su alma constantemente para mantenerla libre de pecado y apercibida para esperar la llegada de la muerte. Los mayores consuelos no se refieren a paliar los dolores corporales, sino a consolar al alma y predisponerla para la posibilidad de su inminente partida:

Lo mismo va contigo, quando [Dios] te embia la enfermedad, que padeces en el cuerpo, atendiendo al bien de tu alma, medicina es de tu salud, remedio para tu alma, medio para tu salvacion; tomala con la voluntad, que Dios te la embia, y como toma el enfermo las medicinas para su salud; mira las que tomas para la del cuerpo, y no rehuses de recibir esta para la salud de tu alma, pues te importa mucho mas, y te la receta Medico mas sabio, y que sin duda te ama mucho mas.³¹²

Es decir, no se debe despreciar al cuerpo ni descuidársele en la enfermedad; pero todo fiel cristiano debe tener presente la curación del cuerpo no es lo más importante, sino que debe tomar el malestar como aviso de la posibilidad de la partida del alma a la eternidad.

La enfermedad, ya se ha visto en reiteradas ocasiones, es un mensajero, pero también es concebida como un don de Dios pues, a decir de Nieremberg, es mejor morir aceptando resignadamente la enfermedad que Dios envía, que vivir más años con riesgo de pecar y de morir de algún accidente que impida al fiel la preparación de su alma para la partida. Lo mismo se encontrará en despertadores espirituales como el de Juana Josefa Meneses y Tomás Cayetano de Ochoa y Arín, revisados en el capítulo tercero:

Mejor es morir aora de enfermedad, y recibidos los Sacramentos, que de aquí a cincuenta años de repente, o a puñaladas, o de un rayo, o de otra

³¹² ANDRADE, *Lección de bien morir y jornadas para la eternidad*, p. 57.

desgracia, sin tener tiempo de confessarte [...] Da gracias a Dios que mueres en tu cama, no ahogado, ni despeñado, o herido en vn camino: da gracias a Dios que mueres de espacio, y con tiempo para reconciliarte con tu Criador, y ajustar con el las cuentas: da gracias a Dios que mueres sabiendo que te mueres, que es gran dicha.³¹³

Evidentemente, un resabio de la Edad Media tardía es que la enfermedad siempre tiene un tinte moral –ya lo veíamos en el capítulo segundo con Mitre- y permite sacar conclusiones sobre la calidad espiritual del que la recibe. Venegas, por ejemplo, cuyo tratado es amplio, docto y abundante en ejemplos dirá que:

Tanto mayor cuydado se ha de tener del alma, que del cuerpo: quanto es mas noble, y mas excelente el espíritu inmortal, que el cuerpo mortal. Por lo qual será consejo muy saludable; que si el paciente no tiene cuydado de confessar, que los amigos se lo aconsejen: que mucha razón es que se llame primero el Medico espiritual, que no el del cuerpo [...] Pues tenemos texto Evangelico, que las enfermedades del alma, son causa de las del cuerpo, como parece en el Paralitico, al qual primero dixo nuestro Redentor: [Hijo perdonados te son tus pecados] y luego le dixo: [toma tu lecho y vete à tu casa] También al enfermo que estava cabe la Probotica Piscina, después que le sanò, le dixo: [Anda, y no quieras mas pecar, no te venga otra enfermedad peor. De donde parece que los pecados eran las causas de las enfermedades]. Esto mismo confirma Inocencio Tercero, en un general Concilio [...] Adonde estatuye, que los Medicos corporales antes que hagan cosa alguna: amonesten à los pacientes, que se confiessen. Lo qual, como sea por mandamiento del decreto Apostolico; **no será causa que el paciente se altere, y incurra en peligro de muerte pues tendrá por cierto, que no haze aquello el Medico, por peligro, y**

³¹³ NIEREMBERG, *Partida a la eternidad*, p. 10.

pronostico de la muerte, sino porque lo tiene de mandamiento especial de la Iglesia: lo qual si los Medicos, como son obligados, ordinariamente hiziessen, allende de la salud de las animas, sanarían muchas enfermedades, y no se alteraría el paciente, viendo que la cosa se hazia mas por oficio ordinario, que por necesidad urgente, que el Medico huviesse pronosticado.³¹⁴

Importancia de la recurrencia a los sacramentos en las preparaciones para la muerte

La cita anterior nos permite ilustrar otra creencia ya antes referida: la de que el adelantamiento en llamar al confesor para hacer penitencia y recibir el viático puede, eventualmente, adelantar la muerte. El temor al parecer era tan recurrente que en varias preparaciones se advierte al lector que no hay razón para posponer los auxilios espirituales, antes bien, es de mayor provecho adelantarlos, no sea que en efecto llegue la hora del óbito y el enfermo no haya tenido la oportunidad de confesar vocalmente todos sus pecados:

El testamento ordenado, y la Confession hecha; queda recibir el Santissimo Sacramento de la Eucharistia, que es el Viatico, que dignamente recibido, no solamente libra de las penas perpetuas, mas aun mitiga las penas del Purgatorio, y da aumento de gloria essencial, con tal que aya precedido verdadera contrición, y confession de las propias culpas; **cuya dilacion es peligrosa, si se dilata hasta el articulo de la muerte.** Por lo qual dixo el Eclesiastico: [Antes de la muerte confiessa tus culpas, porque la confession del que esta mas muerto que vivo, es como si fuesse ninguna]. Esto dize el

³¹⁴ VENEGAS, *Agonía en el tránsito de la muerte*, cap. 17, p. 45. Las negritas son nuestras.

Eclesiástico; **porque no se dilate la confesion con falsa esperanza de larga vida hasta el articulo de la muerte, que entonces esta el anima tan turbada, que su confesion procede mas de temor de la pena,** que del amor gratuito, y filial, con que es obligado à amar à Dios mas que si mismo.³¹⁵

Con esto, Venegas se refiere no sólo a temores históricamente arraigados sino a la imperante necesidad de no dar falsa esperanza de vida al enfermo, lo cual puede redundar en precipitar la convocatoria de los auxilios espirituales sólo viendo que el moribundo se encuentra próximo a partir, con lo que la penitencia y la confesión no serán de corazón, “de espacio” y con amor, sino que se producirán por el temor de morir de un momento a otro. Esto es causa de atrición y no de contrición, importante diferencia que estriba en el arrepentimiento que se da por miedo y no por amor a Dios y por la confianza en su ayuda (grave pecado), que se pondera continuamente en las *artes moriendi*.

Ariel Guiance llama la atención sobre otro temor, posiblemente más antiguo, que aquejaba a los feligreses que se veían en peligro de muerte e impelidos a convocar los auxilios de un clérigo en el lecho: el miedo a sobrevivir y tenerse que abstener de la práctica sexual por haber recibido la comunión *in extremis* y el sacramento de la extremaunción:

Ahora bien, el sacramento de la unción a los enfermos –como bien ha señalado Jean-Pierre Albert- emplea un óleo especial llamado, precisamente, óleo de los enfermos, consagrado el Jueves Santo. La confusión tradicional entre éste y el crisma – el óleo del bautismo- puede haber respondido al hecho de que, así como en el bautismo se abren los órganos de los sentidos, en la extremaunción se opera una purificación de los mismos. Frente a esto, ¿cuál es el valor propio de la práctica de la

³¹⁵ VENEGAS, *Agonía en el tránsito de la muerte*, cap. 18, p. 46. Las negritas son nuestras.

extremaunción, es decir, qué concepto social se había forjado en torno a ella (sin entrar en su referente litúrgico, ampliamente estudiado)? La unción implicaba, repetimos, un acto de purificación y no de consagración (para lo que se reservaba el crisma), aspecto que la Iglesia se encargó de resaltar. Creo que esta diferencia [continúa diciendo Guiance] –que la jerarquía eclesiástica medieval entendió muy bien– es importante para explicar un hecho que aparece repetidas veces en nuestras fuentes: la resistencia popular a recibir dicho sacramento. Esa resistencia, según algunos autores, responde a la creencia tradicional de que la unción implicaba una “muerte ficticia” del enfermo que, en caso de recuperarse, ya no podía continuar su vida normal sino que debía abstenerse de ciertas prácticas (en particular, las relaciones sexuales). En efecto, si nos atenemos a las prescripciones del sínodo de León de 1303, los fieles no querían recibir la extremaunción porque decían que, de sanar, “non se deven ligar a suas mugieres legitimas nin a otras, et esto es error...”³¹⁶

Esta cita puede contribuir a aclarar por qué razones algunos feligreses posponían, a juzgar por lo que se consigna en las preparaciones para la muerte, la recepción del sacramento de la extremaunción. Esto comúnmente era alentado por la falta de previsión del médico tratante quien, por dar falsas esperanzas a su paciente, le ocultaba la gravedad de su estado.

Otro aspecto común en las preparaciones es aquél que advierte sobre la necesidad de no ocultar al enfermo la gravedad de su estado, pues no se le hace ningún bien dándole falsas esperanzas de curación y de más larga vida, ya que entonces desatenderá la salud de su alma. El tópico también será frecuente en las primeras prácticas o lecciones de las instrucciones para visita de enfermos y asistencia de moribundos. Desde el *ars moriendi* publicado por Hurus y Planck

³¹⁶ GUIANCE, *Los discursos de la muerte...*, p. 57.

se anuncia que “non se deue dar mucha esperança al enfermo que conseguira la salud corporal, ca segund dize vn famoso doctor chancellor de Paris [seguramente el autor se refiere a Jean Gerson, autor de *De scientia mortis*], muchas vezes por esta tal falsa consolacion y simulada confiança de salud corporal, jncurre el ombre en cierta condempnacion, creyendo que non ha de morir de aquella enfermedad.”³¹⁷

Esta responsabilidad recae en quienes acompañan al agonista, aspecto que será de suma importancia en algunas preparaciones para la muerte, pues se debe elegir con cuidado a quienes desempeñarán este papel, en función de su carácter devoto, virtuoso y edificante para el espíritu que se apresta a librar la batalla final por la salvación. Ya decía Erasmo que se debe elegir con cuidado a quienes acompañarán al moribundo en el último y definitivo parto de su alma.

En este sentido, se desaconseja la presencia de amigos que hayan incitado al moribundo al pecado, de esposas, hijos, amantes o de cualquiera que le mueva a deplorar su estado, a renegar de la inminencia de su muerte o a preocuparse por el destino de quienes se quedarán en el siglo, desprotegidos a causa de su partida. Este aspecto es ampliamente desarrollado como una de las tentaciones con que el Demonio pretende vencer la fe y la confianza del moribundo, a fin de quedarse con su alma por toda la eternidad.

Alejo Venegas recomendará por ejemplo que:

Estos amigos no se entiende que sean la muger, y los hijos, y familiares, ni aun padre, ni madre. Porque estos no solamente muchas vezes no ayudan à quitar las tentaciones: mas aun con la passion que toman con la presencia de los que han de dexar, se vrde materia para aumentar las passiones del agonía [...] En lugar de todos estos que se deven quitar delante, le traheran

³¹⁷ *Arte de bien morir...* Fol. 2r.

dos, o tres amigos muy católicos, y discretos, y caritativos que le amonesten quando està en su seso, que se disponga a morir, y que haga testamento, y se confiesse y reciba los Sacramentos.³¹⁸

Así vemos que los parientes cercanos y los que son objeto de afectos desmedidos deben apartarse de la vista del moribundo, a fin de no hacerle porfiar de su enfermedad o de no turbarle el espíritu con lamentaciones que ya no tienen lugar. Porque:

La segunda passion que atormenta en aquella hora es el dolor de romper aquel laço tan estrecho de amistad, que por tiempo tan dilatado han tenido el cuerpo, y el alma, sin apartarse vn punto el vno del otro desde el día de su formacion hasta entonces, consortes en las felicidades, y compañeros en los trabajos, y que el vno ha de quedar forçosamente en la sepultura; y el otro ha de caminar por aquellas regiones no conocidas, no ay lengua que pueda declarar el dolor tan crecido, que causará esta separación de todos los bienes que se haze en la aduana de la muerte, adonde le quitan al hombre quanto ha ganado, y adquirido a costa del sudor de su sangre, a que se junta el sentimiento de dexar los parientes, y amigos; y conocidos, el qual es mayor si ay mujer ò hijos, que bien se quieran, cuyas lagrimas, y solloços no mitigan el dolor, sino antes le aumentan; todo lo qual con los dolores de la enfermedad, y la amargura de las medicinas y la desesperación de la vida, forman una auenida de penas, que ahogan el coraçon, anegan al pobre enfermo, sin hallar en que hacer pie.³¹⁹

Por todo lo anterior, se ve que la compañía que ha de asistir al moribundo en sus últimos pasos es de capital importancia en la conducción de las meditaciones finales.

³¹⁸ VENEGAS, *Agonía en el tránsito de la muerte*, p. 49.

³¹⁹ ANDRADE, *Leccion de bien morir y jornadas para la eternidad*, pp. 35-36.

Prácticamente todas las preparaciones consultadas para la elaboración de este trabajo, a partir de Erasmo y Venegas, contendrán a cada tanto un grupo de oraciones, jaculatorias, protestaciones de fe y recomendaciones del alma que los asistentes deben ayudar a rezar en alta voz a quien libra su última batalla, a fin de que su espíritu se enderece hacia las meditaciones provechosas para su tránsito y de que se refuerce en él la confianza en la misericordia de Dios y de que se fortalezca su fe. Esto también es común a los despertadores espirituales y a las instrucciones para ministros de enfermos. Por este tipo de fórmulas es que Ildelfonso Adeva Martín estima que las artes de morir deben buena parte de su razón de ser a la tradición de los regímenes de encomienda del alma (*regimine commendatione animae*). Ya veíamos con Infantes de Miguel que las oraciones fueron de tal relevancia que incluso se imprimieron en hojas sueltas hacia la década de los 70 del siglo XVI.

Las artes de morir son manuales que enseñan una ciencia práctica: la de aprender a librar la última y decisiva batalla. Alonso de Andrade dirá “assi los fieles no han de esperar la hora de la muerte para aprender a morir, en salud se ha de aprender esta ciencia, imponiendose muchas vezes, y muriendo antes que mueran”.³²⁰ El tránsito, agonía o pasamiento se toma como el negocio más importante en la vida de todo cristiano, como ciencia aplicada y como un tópico fundamental en la relación que existe entre los conceptos de salud del cuerpo y salud del alma. Por ello, el médico del cuerpo juega un papel importante, pero nunca tanto como lo jugará el médico del alma, es decir, el confesor o religioso que lo asistirá y le proporcionará los auxilios pactados por la liturgia. Ésta es la razón por la cual Adeva Martín reconocía una dimensión “cuasilitúrgica” de las *artes moriendi*:

Acercandose pues el tiempo de la jornada, conuiene sumamente, que el

³²⁰ ANDRADE, *Leccion de bien morir y jornadas para la eternidad*, p. 42.

enfermo dè de mano a todos los negocios deste mundo, por buenos, e importantes que sean, y que atienda al primero, y mas importante para su alma, que es su eterna saluacion, y el blanco a que se ha endereçado todo el discurso de su vida, para no errarle quando llega la ocassion, que es la que tiene presente; llame un Medico espiritual para su alma, el mejor que pudiere, como lo haze para el cuerpo; y de ordinario, el mas acertado es el que mas le ha tratado en salud, y conoce su conciencia, y estado de su alma, y ha tomado el pulso a su modo de proceder, porque esse tal le endereçará mejor que otro que no le conoce; aunque sea mas docto, y de mayor opinion; tome su consejo, y recojase con espacio dentro de si mismo a pensar sus pecados con el lugar que le diere la enfermedad, porque negocio que ha de durar para siempre, no se deue hazer de prissa, ni con turbacion, ni agonía, sino con pausa, y sossiego, y buena disposicion, mire que esta confesion es el vltimo vale, y que si la yerra, no ay otra a donde apelar, y pida luz a Dios para conocer los atomos de su conciencia, y dolor intenso para arrepentirse dellos, y proposito firmissimo de la enmienda, y vna contricion tan perfecta, como la tuuo Santa Maria Magdalena, y lagrimas feruentissimas para lauar su conciencia; y auiendo examinado lo principal de su vida, **haga van confession entera della, y pida a Dios perdon humildisimamente de todos sus pecados, prometiendo muy de coraçon morir mil muertes antes que ofenderle,** y ofrezca su vida, y todas sus obras, y la enfermedad que padece, y juntamente la sangre de Iesu Christo, y los méritos de todos los santos, que suplan lo que le falta en satisfacci3n de sus pecados.³²¹

El símil entre las figuras del médico y del confesor es perfectamente claro en este ejemplo, lo mismo que la relevancia de la dimensi3n sacramental que revisten

³²¹ ANDRADE, *Leccion de bien morir y jornadas para la eternidad*, pp. 114-116. Las negritas son nuestras.

las preparaciones. Así como el confesor conoce el alma del moribundo y es la persona indicada para tomarle el pulso y conducirlo, sabedor de sus virtudes y debilidades, por el camino de las tentaciones finales, a veces Dios también se identifica con esta imagen y toma el pulso a cada agonista al enviarle la enfermedad y padecimientos que le corresponden para purgar sus pecados en el siglo y reducir su condena a la pena de privación que implica la estancia en el Purgatorio.

No se desprecie pues el enfermo a si mismo, acudiendo antes a los medicamentos del cuerpo que a los remedios de su alma. No ponga a riesgo el perderse todo quanto es, por procurar la salud de su carne, descuidando de la saluacion de su espíritu. Y assi primer que se dè lugar al Medico, aconseja el Eclesiastico, que se acuda a Dios, haziendo oración, apartandose de pecados, purificando la conciencia y ofreciendo sacrificios. Desta manera se puede acudir a la medicina de la tierra, auiendo acudido primero a la del Cielo; que aun para la salud corporal ayuda mas que los remedios humanos.³²²

Con esto, Nieremberg deja en claro que la práctica habitual es justamente la contraria: atender primero al cuerpo para evitar los malestares de la enfermedad, mientras que el alma permanece en la incuria. La medicina espiritual por antonomasia es la administración del viático, es decir, el cumplimiento del sacramento de la comunión *in extremis* y posteriormente de la extremaunción. “Ya el sínodo de León de 1267 (que recogiera las disposiciones del concilio de Letrán (...) estableció -siguiendo al resto de la normativa europea- que clérigos y médicos insten a los enfermos que visitaren a hacer penitencia (se entiende, sin el carácter público de la época visigoda), confesarse y testar, en ese orden”.³²³ Después vendrá la recepción del óleo purificador.

³²² NIEREMBERG, *Partida a la eternidad*, cap. 1, p. 2.

³²³ GUIANCE, *Los discursos...*, pp. 51 y 52.

Recordemos con Murillo Velarde que “La confesión, ordinariamente, debe ser vocal, como sostiene la constante práctica de la Iglesia, L. 23. Tit. 4 p. 1.: *E débelo decir por su boca*. A no ser que exista impotencia física, o moral, porque, entonces, la confesión puede hacerse por señas, por escrito o por otro medio”.³²⁴

En el tratado de Venegas, pródigo en referencias doctas y en un tono preceptista, la insistencia en la importancia del sacramento de la extremaunción o unción de los enfermos tocará muy de cerca el tipo de enunciación que caracteriza los prontuarios de teología moral y los manuales para confesores.

La Extremaunción, se ha de dar, quando ya la vida fuere en declinación, y según regla de medicina, al parecer de los Medicos, segun curso natural, es incurable. Porque si esperan al ultimo punto, el anima del paciente, no puede atender con las fuerças que ya estan casi desfallecidas. Por donde no tiene prontitud à poderse levantar à contemplar los beneficios de Dios: lo qual es gran parte para alcançar la gracia cumplida del Sacramento. Demas desto, es peligro, si la Extrema-unción se dilata, que no se muera el enfermo entre las manos, antes que acabe de recibir el Sacramento de la Vncción, lo qual si acaeciese, segun sentencia de muchos Teologos, se avía de dexar de acabar. Porque los Sacramentos Eclesiasticos, son de los vivos, y no de los muertos. Luego hanse de administrar durante la vida.³²⁵

La confesión de los pecados, la comunión final y la unción constituyen medicamentos indispensables para garantizar la salud del alma que se apresta a partir a su liberación. En cuanto se sienta que la enfermedad es fatal, se aconseja “Primeramente que con grand contricion de sus pecados [el enfermo] faga entera confession y dende resciba todos los otros sacramentos necessarios con

³²⁴ MURILLO VELARDE, *Curso de derecho canónico...*, p. 269, vol. IV, libro quinto.

³²⁵ VENEGAS, *Agonía en el tránsito de la muerte*, p. 48.

grand reuerencia y deuocion".³²⁶ El desconocido autor del *ars moriendi* zaragozano prácticamente inicia su texto con estas recomendaciones que abrevan en la práctica sacramental; si ya se hacía desde el siglo XV, es fácil adivinar que a raíz del Concilio de Trento estas recurrencias serán más frecuentes y fervientes. Sin embargo, como en otras ocasiones, la disposición data de más antiguo:

Como bien lo señala el canon 28 del sínodo de León de 1303, la confesión debía servir para instar a los moribundos "que se quiten de lo ageno, et entreguen aquello que furtaron o robaron o tienen por forcia, et que [los clérigos] los amenascen que se lo non entregaren, que los no comungaran; empero, que se tan afincados foren que se tenían que moriran, maguera que lo non entreguen, non lles detengan la comunión".³²⁷

Veamos cómo, en este texto, queda claro que la confesión tiene una intención restitutiva de fondo. Además de liberar al pecador de la carga de sus culpas, que generalmente se llevaba en soledad, la confesión vocal, expresa de los pecados, ofrece la oportunidad de restituir y por ello debe llevarse a la práctica con cierta frecuencia. Ya desde el texto del *ars* zaragozano se nota un deseo profundo de enfatizar la importancia de la confesión vocal de los pecados al ministro que tiene a su cargo la cura de almas. Las preparaciones de los años siguientes no se apartarán del punto, aunque algunos autores, siguiendo a Erasmo, darán cabida a la posibilidad de que, estando el enfermo imposibilitado para hacer confesión vocal, haga una profunda introspección con verdadero arrepentimiento y repase en lo profundo sus pecados invocando el perdón divino.

Guiance plantea que, en la liturgia visigoda, la confesión era un acto público encaminado a hacer manifiesto a la comunidad receptora que el pecador

³²⁶ *Arte de bien morir...* Fol. 2v.

³²⁷ GUIANCE, *Los discursos...*, pp. 52-53.

tenía deudas que debía saldar antes de pasar a otros asuntos, como su dedicación de tiempo completo a la salvación de su alma. Hacia el siglo XII, el ritual del moribundo experimentó ciertos cambios que apuntaron, sobre todo, a una mayor intimización de las prácticas y la confesión pública quedó solamente en el deseo de lograr una confesión vocal al cura de almas, que podrá, en preparaciones para la muerte posteriores a Erasmo, condonarse por una verdadera confesión de corazón, incluso si las fuerzas han abandonado al moribundo y le impiden el habla.³²⁸

No obstante, no se debe perder de vista que en las preparaciones para la muerte de los siglos XVI al XVIII continúa vigente el impulso de confesar las faltas y deudas contra Dios, contra los otros y contra sí mismo: el carácter de la confesión no sólo abunda en la moral sino también en la esfera jurídica, pues vemos que el impulso histórico que subyace a las recomendaciones de todos los manuales de confesores y a las artes de morir, existe el deseo de restituir. Así lo expresa Antonio Arbiol en *Visita de enfermos...*: “El proposito de cumplir la penitencia que el Confessor le diere, tambien es acto essencial de la Confession, y es uno de los tres actos del Penitente, que dize el Concilio Tridentino: *cordis contritio, oris confessio; & operis stisfactio*. Si el enfermo tiene que restituir honra, o hazienda, vea el Ministro de Dios, como ha de hazer, para que luego le haga esta precisa restitución, y no se dilate.”³²⁹

El valor de la restitución será tal que lo encontraremos reiterado en las recomendaciones para hacer testamento que contienen *artes moriendi* y manuales para confesores *in extremis*, de lo cual el libro de Antonio Arbiol es uno de tantos ejemplos. A ello volveremos más adelante, cuando nos ocupemos del

³²⁸ GUIANCE, *Los discursos...*, pp. 114 y ss. El autor refiere en páginas previas la importancia de la confesión vocal en el ritual desarrollado por los santos visigodos; en los siglos XII y XIII, el ritual de la confesión vocal irá desapareciendo y se reducirá a la declaración pública de los pecados en el seno de una comunidad monástica o en el seno familiar.

³²⁹ ARBIOL, *Visita de enfermos...*, p. 54.

testamento y de las instrucciones en vinculación con el mensaje esencial de las preparaciones para la muerte.

Algunos autores han estimado que Erasmo se aparta de la tradición cultivada en el seno de la catolicidad al conceder esta dimensión introspectiva y prácticamente carente de mediadores que le da al moribundo un papel más determinante en la lucha por su propia salvación: en la *Praeparatio* de Erasmo no hay acompañantes ni ministro que valgan más que la profunda contrición del pecador esperanzado en ser objeto de la misericordia divina. Venegas se distanciará fuertemente del agustino en éste y en otros aspectos. Los preparadores venideros harán renovados esfuerzos por volver a situar la escena del agonista como un teatro en el que concurren varios personajes, todos importantes, todos con un papel activo.

Erasmo tomará, por ejemplo, el símil de la muerte con el sueño como una figura retórica que sitúe al lector en la perspectiva de la incertidumbre y de la inminencia de la llegada de la muerte, al tiempo que como un recurso eficaz para moverlo a hacer introspección todas las noches, antes de acostarse a dormir, pues no sabe si su sueño será definitivo:

El mejor consejo es, que qualquiera cada día antes que se aduerma, examine diligentemente su conciencia, y si hallare que aquel día ha cometido algun pecado, hiera su pecho, y con las lagrimas pida perdon al Señor, y inuocando el fauor diuino, proponga de se enmendar. No cumple dezir, como dizen algunos. No tengo lugar, estoy muy negociado. Para cosa tan necessaria basta menos de vn quarto de hora. No es cosa larga dezir: *Domine peccauit. Miserere*. Y basta esto, si de coraçon se dize. Ninguno quando se echa a dormir sabe si despertara mas. Pues considera quanto peligro es adormirte en tal estado, que si te toma la muerte, que es hermana del sueño, y que suele venirse tras el sueño, perezcas para

siempre. [...] gran prouecho es confessar tres o quatro vezes en el año, y haziendo esto, aunque mueras subito, no ternas muy grande ansia por la confession.³³⁰

Con esto, se entiende que más hace por la salud del alma una encomienda de corazón que la intervención de los amigos virtuosos que acompañan al moribundo en el lecho, y que el confesor con toda su batería de auxilios litúrgicos. Muchos clérigos y teólogos objetaron este aspecto que desdibuja la importancia de la recurrencia a la práctica sacramental. Esto queda más claramente ejemplificado en el siguiente fragmento:

Yo pienso que muchos sin absolucion de sacerdote, sin la Eucharistia, sin la extrema vncion, sin exequias, ni mortuorios se han ydo derechos a la gloria, como son los que mueren captiuos entre Moros, en batallas, en la mar, o en lugar do no pueden vsar de los sacramentos, y que muchos con todas estas cerimonias cumplidamente hechas, y aun enterrados cabe el altar mayor, se van derechos al infierno [...] Porque quando necessidad impide que no se efectue nuestro desseo, Dios por su bondad recibe la intencion. Y por tanto los que en aquel estrecho fatigan al paciente diziendole que se confiesse generalmente, que diga todas las circunstancias, todos los pecados, bien creo que su intencion es religiosa, pero en verdad en tan breue tiempo importuna. Basta confessar los principales pecados que entonces le ocurren a la memoria.³³¹

Gracias al fragmento anterior vemos cómo se disminuye la importancia de la confesión vocal: basta con la verdadera contrición. El argumento lo tenemos

³³⁰ ROTTERDAM, *Preparación y aparejo...*, p. 23.

³³¹ ROTTERDAM, *Preparación y aparejo...*, p. 30.

también en obras teatrales de gran fama y divulgación como *El condenado por desconfiado* de Tirso de Molina.³³²

En esta última obra, el protagonista ha abrazado por diez años la vida ascética pero incurre en el grave pecado de dudar de su fe y de la misericordia de Dios. El Demonio recibe licencia divina para aparecérsele en forma de ángel y sugerirle que busque a un individuo en Nápoles y que lo siga muy de cerca, pues su final será el mismo y de esa manera sabrá si sus privaciones rendirán fruto. Cuando el asceta va a la ciudad a seguir la instrucción del falso ángel, se da cuenta de que su ejemplo es un libertino, asesino y ladrón, con lo que porfía de su decisión y abandona su sayal. Al final de la obra, el libertino será salvado por Dios a causa de su arrepentimiento de corazón y el asceta, quien dudó de la misericordia divina y abandonó sus votos, será condenado eternamente.

Vemos con este ejemplo que las reflexiones de Erasmo no son privativas de él ni obedecen a una influencia luterana, como algunos autores han querido establecer; Erasmo recurre a figuras mentales que pueblan la época y que no necesariamente se apartan de la catolicidad estricta; lo que lo distingue, no obstante, es un pensamiento enfocado en el libre albedrío del ser humano.

Como epílogo de este apartado, diremos que la confesión, la última comunión o viático y la extremaunción serán, en términos generales, un refuerzo para la fe del agonista, remedios sacramentales que no tienen las amarguras de los que dan los médicos del cuerpo, linimentos que no entrañan los riesgos de empeorar la salud, lo que a veces sucede con las medicinas que administran los facultativos; se trata de elementos que, incluso, aceleran la curación aunque en esta aceleración no se estime la mejoría física. Erasmo hará eco del pensamiento general sobre la desconfianza de que son objeto los

³³² Para la elaboración de este trabajo se consultó la versión de <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-condenado-por-desconfiado--1/html/>

médicos, según la común opinión que ya se ha dibujado en el capítulo segundo de esta investigación. El humanista de Rotterdam irá sobre el tópico de la siguiente manera:

De los medicos, ni del todo se confie, ni del todo desconfie. Toda su esperança tenga puesta en Dios [...] Bien es empero llamar al medico, especialmente en las enfermedades agudas, porque no parezca que tentamos a Dios. Pero no llamen muchos medicos, no solo porque comunmente muchos medicos mas ayna matan, pero aun porque queriendo cada vno dar su parecer, y envidia aena hazer experiencias, multiplicando vnas medicinas tras otras, causan que el enfermo no tenga lugar para entender en las cosas de su anima. Quando se acerca el peligro, entonces deuen aplicar los mayores consuelos.

La enfermedad, recibida no sólo con paciencia y resignación, sino con el gusto con que se abraza un regalo divino, constituye el paso necesario para dimensionar un concepto de muerte ideal perfilado por las preparaciones para la muerte. Si se recibe la enfermedad, se estará ya en posesión de una cierta garantía que permite al sujeto hacerse cargo del negocio de la limpieza de su alma para enfrentar la batalla final: la que se libra contra Satanás en el pasamiento, tránsito o agonía. Abordemos ahora el aspecto relativo a las tentaciones diabólicas, es decir, el característico del género de las *artes moriendi* y el que nos permite anclar la tradición en los textos identificados como CP y QS.

El pilar de las *artes moriendi*: las tentaciones diabólicas

Las tentaciones particulares del Demonio contra los enfermos, y moribundos, son muchas, y grandes. A cada uno le tienta conforme à sus passiones, y malos habitos, y conforme à los vicios, que ha tenido en su

vida pasada. A muchos les persuade, que de aquella enfermedad no se moriràn. A otros les pone repugnancia para recibir los Santos Sacramentos. A otros les pone grandes dificultades para disponer el Testamento de sus bienes temporales, y para que no declaren sus obligaciones. A otros tienta con sugestiones de confussion, para que no descubran su conciencia. A otros les propone, que dispongan en sus Testamentos muchas cosas vanas para despues de sus dias. A otros avarientos, y sensuales los inclina con vehemencia a lo que ciegamente amaron. De este modo con astucia infernal trabaja infatigable, para que las Almas se pierdan, y no hallen la verdadera penitencia en aquella hora tremenda de la muerte.³³³

De esta manera Antonio Arbiol advierte a sus lectores, en el siglo XVIII, sobre las acechanzas del Maligno. La pervivencia de su aviso habla de la vigencia -por lo menos de una vigencia de cuatro siglos- de un tema que preocupaba a moribundos y confesores y que era indispensable tratar en los manuales y preparaciones para la muerte, a efecto de brindar herramientas a los lectores para apercibirse y vencer al demonio.

Ya hemos hablado antes de las tentaciones: constituyen el foco de atención de las primeras *artes moriendi* y la reducción que implicó el *Cum de praesentis vitae miseria* (CP) al *Quamvis secundum Philosophum* (QS), ediciones paradigmáticas del *ars moriendi* en el siglo XV que observan justamente los avisos sobre éstas y sobre el modo como el cristiano debía hacerles frente para no caer en las acechanzas de Satanás. En este apartado haremos un breve repaso de las tentaciones más frecuentes y del modo común en que, a lo largo de todas las preparaciones, se siguieron cultivando en los siglos XVI y XVII.

³³³ ARBIOL, *Visita de enfermos...*, pp. 97-98.

Infidelidad

Se refiere a la falta o pérdida de fe ante la inminencia de la llegada del juicio particular: el moribundo es presa del miedo a la condenación eterna, repasa sus pecados y teme no ser perdonado por Dios. Se incurre, gracias a esto, en el terrible pecado en el que incurrió el eremita protagonista de *El condenado por desconfiado*, pues se abandona la fe ante la posibilidad de la salvación. Esta actitud proviene del miedo que produce la cercanía de la muerte. (FIGURA 12)

Figura 12

Maestro E.S. o de 1466
Ars Moriendi, o "Art of Good or Evil Dying"
Primera tentación del diablo contra la fe
Siglo XV
Galerías de la Universidad de Oxford



Erasmus refiere que muchos necios hacen promesas excesivas por verse en estado de gravedad y ofrecen peregrinar a Roma y escuchar misa ahí, “Como que las missas de Roma sean mas santas que las de Bretaña”.³³⁴ Los autores de las *artes moriendi* previenen constantemente a los lectores contra este terror profundo e instan a perseverar en la confianza en Dios y en su misericordia, pues ni todas las promesas de futuro cumplimiento postergarán la llegada de la muerte si Dios lo tiene así dispuesto. Por otro lado, se coincide en afirmar que quienes más prometen para cuando estén sanos y, en efecto, no mueren de la enfermedad que los aquejaba, incurren en mayor peligro de perderse, pues olvidan con frecuencia lo prometido en cuanto se sienten a salvo. En este sentido, el temor se relaciona con el que aquejaba a algunos fieles desde la Edad Media tardía, cuando se pensaba que si se sobrevivía a una enfermedad tras recibir la extremaunción, sería una ocasión muy penosa mancillar el estado del alma teniendo relaciones sexuales nuevamente: a lo que se tiene miedo no es a adelantar la llegada de la muerte, sino a continuar viviendo sin poder hacerlo como antes.

Si bien es algo aconsejado hacer decir misas, no deben excederse las promesas ni deben hacer decirse las misas deseando que la enfermedad y la muerte se vayan, ahuyentadas por estos actos litúrgicos: recordemos que una constante en todas las preparaciones para la muerte es convencer al lector de que reciba la enfermedad con gusto y como si se tratara de un regalo de Dios. La enfermedad constituye una prueba y acrisola el alma: si se pasa por ella con paciencia y confianza, la condena en el Purgatorio se reducirá para dejar al alma gozar de la presencia divina.

³³⁴ ROTTERDAM, *Preparación y aparejo*, p. 32.

Desesperación

Se incurre en desesperación por el rigor de la justicia divina y/o por la imposibilidad de hacer confesión vocal y de recibir los auxilios finales (viático y extremaunción). (FIGURA 13) Al respecto, dice el *ars zaragozano* que:

y mayormente a los que non son bien dispuestos en la ánima, en tanto grado tornan impacientes y sañosos y murmurantes, que a las vezes del grand dolor y impaciencia parece que sean tornados locos y sin sentido, segund que algunas vezes se vee en muchos delo qual verdaderamente parece que los semejantes fallescan dela verdadera caridad, segund testigua Jheronimo, que dize assi: "Si alguno padesce o rescibe la muerte o enfermedad con dolor y impaciencia y pesar, señal es que non ame a Dios segund deue." E sant Paulo dize que la caridad es paciente y benigna y aquel que non se conforma con la voluntad diuina en su fin y muerte, plaziendo le de su fin y de yr para nuestro señor con grand arrepentimiento de sus pecados y con proposito de emendar su vida si Dios lo permitiesse mas viuir, es de creer que non va buen camino.³³⁵

Quienes se ven aquejados por los dolores de la enfermedad tienden a porfiar de su condición y a abandonar la fe y los pensamientos piadosos. Para ello basta con recordar lo que enseñan todas las preparaciones respecto del don que es la enfermedad y de la posibilidad de liberar al alma de la cárcel del cuerpo.

³³⁵ *Arte de bien morir...* [fol. 11r]

Figura 13

Maestro E.S. o de 1466
Ars Moriendi, o "Art of Good or Evil Dying"
Segunda tentación del diablo de desesperación
Siglo XV
Galerías de la Universidad de Oxford



Los autores afectos a la composición de lugar, desde Erasmo prácticamente, insistirán en que la tentación de la desesperación se vence teniendo delante al crucifijo y recordando el dolor y la Pasión de Jesucristo en el calvario. Asimismo, las palabras finales en la Crucifixión (“en tus manos, Señor, encomiendo mi espíritu”) serán fórmula imperdible en todas las artes de morir. En Nueva España circularon y se imprimieron tratados devotos que tenían como eje la meditación en torno a las siete palabras finales de Cristo en la cruz, aunque la reflexión forma parte de prácticamente todas las preparaciones para la muerte. Ejemplos de esto son los tratados del jesuita y cardenal Roberto Bellarmino (*Las siete palabras que Christo Nuestro Señor habló en la cruz*, 1650) o Pedro Vélez de Guevara (*Las siete palabras que Christo dixo en la cruz*, cuyas ediciones circularon en el siglo XVI).

Vanagloria

Al contrario de la desesperación, la vanagloria consiste en ufanarse o envanecerse de las obras pías realizadas en vida y creer que son suficientes para ganar la salvación. (FIGURA 14) “El diablo engaña al enfermo haciendo que ponga su esperanza de salvación en las indulgencias de que ha creído gozar, en las estaciones de viacrucis que pudo haber recorrido o en la asistencia a la fiesta de algún santo. Le hace creer que Dios se contentará con que haya hecho estas pocas obras”.³³⁶ De este modo, el pecador ensoberbecido se duerme en su conciencia culposa pensando que con lo hecho bastará para salvarse, del mismo modo en que el asceta de *El condenado por desconfiado* pensó que abrazar una vida de retiro y privaciones sería suficiente para alcanzar la gloria. Al respecto y para rebatir esta tentación, debe tenerse en cuenta que todas las obras buenas que alguien ha llevado a cabo las ha realizado por obra de Dios y no por sí

³³⁶ VENEGAS, *Agonía en el tránsito de la muerte*, p. 81.

mismo.

Figura 14

Maestro E.S. o de 1466
Ars Moriendi, o "Art of Good or Evil Dying"
Cuarta tentación del diablo de vana gloria
Siglo XV
Galerías de la Universidad de Oxford



Impaciencia y desafecto a Dios

A causa de los dolores, las molestias y la postración que produce la enfermedad, el moribundo tiende a ser propenso a sentir desafecto a Dios, a renegar de su destino y condición, a experimentar su abandono por lo duro del castigo y a desesperar en el malestar que lo invade. (FIGURA 15) De esto ya se habló en la descripción de la tentación de desesperación (distinta a la de desesperanza o pérdida de la fe). Al respecto, los preparadores para la muerte no dejarán de invocar el sufrimiento de Cristo y de minimizar los padecimientos de la enfermedad acrecentando los que el alma sufrirá cuando se encuentre purgando su condena ya en el Purgatorio o en el Infierno.

Andrade dirá del Purgatorio que es “el crisol adonde [las almas] se purifican de la escoria, que lleuaron de este mundo, ya de culpas mal lloradas, ya de penas no satisfechas, deuidas por sus pecados, y hallandolas menos ajustadas en las rectissimas valanças de aquel Tribunal, son condenadas por el Iuez a penar en el Purgatorio, mas o menos en la calidad, y cantidad, conforme a las deudas que tienen...”³³⁷ El Purgatorio como la enfermedad, acrisola las almas.³³⁸ Por ello, recordar que el sufrimiento que el agonista padece no es nada comparado con lo que puede venir después es un recurso eficaz para fortalecer su fe, su resistencia y su confianza hasta que el pasamiento concluya y su alma se encuentre ya en el juicio particular.

³³⁷ ANDRADE, *Leccion de bien morir y jornadas para la eternidad*, p. 314.

³³⁸ ARBIOL emplea la misma metáfora que Andrade. ARBIOL, *Visita de enfermos...*

Figura 15

Maestro E.S. o de 1466
Ars Moriendi, o "Art of Good or Evil Dying"
Tercera tentación del diablo de impaciencia
Siglo XV
Galerías de la Universidad de Oxford



Avaricia

Resulta del apego a la hacienda, a los amigos, a la familia, a las dignidades ganadas durante la vida: el recuerdo de sus posesiones y la vista de su heredad y de sus seres queridos redundan en una mayor dificultad para el moribundo de dejar partir su alma. (FIGURA 16) Por esta tentación fundamentalmente es que los preparadores para la muerte aconsejan que los más queridos para el moribundo queden fuera de su vista apenas comience la agonía o antes, de ser posible. Quienes despiertan afectos despiertan apego y hacen desear que la muerte se retrase.

Jean Crasset dirá a propósito de las tentaciones que el demonio actúa en las tentaciones de la manera en que ya se ha descrito, pero también acomete al moribundo asaltándolo por donde lo ve más flaco, es decir, “tenta al avariento con robos, al sensual con impurezas; al vengativo de cólera y al vano de presunción”³³⁹

³³⁹ CRASSET, *La dulce y santa muerte*, p. 197.

Figura 16

Maestro E.S. o de 1466
Ars Moriendi, o "Art of Good or Evil Dying"
Quinta tentación del diablo de avaricia
Siglo XV
Galerías de la Universidad de Oxford



Ninguna de las cinco tentaciones abandonará a las *artes moriendi* hasta bien entrado el siglo XVIII. Incluso, con el paso de los años las reflexiones en torno a ellas y las recomendaciones para que el moribundo no sea vencido ganarán en complejidad. Se tendería a pensar que siempre se les menciona en el mismo orden en que aparecen en el impreso de Hurus y Planck, a saber: infidelidad, desesperación, impaciencia, vanagloria y avaricia. La estructura fundante de esta traducción zaragozana del QS es legible a partir de la aparición de la tentación y de su correspondiente recomendación para enfrentarla. Sin embargo, en obras posteriores veremos que no necesariamente se sigue el mismo orden, sino que se conserva la mención de las cinco tentaciones que ya hemos descrito y se dota al lector con herramientas para vencerlas. Venegas y Andrade identificarán otras, derivadas de los afectos particulares del moribundo, pero en esencia, las fundamentales son las cinco enunciadas desde el siglo XV.

Satanás tendrá que ser vencido forzosamente con las armas que el propio Cristo y los evangelios proporcionan: “Porque rechazado con el escudo de las santas escripturas, y traspasado con el cuchillo de la palabra de Dios. De manera que quantas veces el nos convida a cosa contraria de la diuina voluntad, la qual en las santas escrituras esta expresada, le dejemos herir con el cuchillo de la palabra de Dios, y tomando ejemplo de Daudid derrocarlo con cinco piedras muy limpias, tomadas del arroyo de la sancta escriptura.”³⁴⁰ En todo caso, el agonista debe recordar que Satanás actúa supeditado a Dios, pues:

Aunque el demonio tiene voluntad; pero no tiene poder para combatirnos con sus tentaciones, Dios le tiene atadas las manos, y primero toma el pulso al enfermo, y mide sus fuerças, y la disposición en que se halla, y

³⁴⁰ ROTTERDAM, *Preparación y aparejo...*, p. 12.

luego da facultad al demonio para que le haga la guerra a medida de su virtud, no permitiendo que sea vencido, sino que salga de la tentación con provecho; y en una balança pone el combate, y en otra los auxilios, y fuerças para vencerle; y al passo que el demonio multiplica la batería, multiplica Dios sus gracias; y según el numero de los enemigos que le cercan, embia sus Angeles, que le defiendan, y siempre està a la mira, para que no sea vencido y para enfrentar la osadía del demonio contra el y sacar a su sieruo triunfante de sus combates.³⁴¹

Lo primero es despojarse de la soberbia y de la confianza excesiva en nuestros propios recursos y méritos para vencer al demonio. En ocasiones, “Estas armas son mas pesadas que defensiuas. Basta nos el bordon de la fe que nos consuela y, essfuerça en esta peregrinacion. Basta nos como sant Pablo dize, cinco palabras dichas de coraçon, y si todauia malamente nos fatigare, digamos le. *Vade retro Sathanas*”.³⁴² Con esto recordamos que Erasmo sí era partidario de difundir la idea de que la salvación estaba al alcance en la medida en que la fe no abandonara al moribundo ni un momento y en que éste hiciera una confesión y arrepentimiento de corazón, sin importar la asistencia sacramental o la posibilidad de confesar en voz alta. En la importancia del dolor de los pecados insistirán los autores de instrucciones para visitar enfermos y asistir moribundos, tales como Baltasar Bosch de Centellas, Alfonso María de Liguori o Antonio Arbiol en su *Visita de enfermos...* así como en lo fundamental de la misión del cura de almas al encauzar al enfermo a la “perfecta contrición”, sobre todo: “sin el proposito firme de enmendar la vida, no ay Confession buena. Eso se note mucho”.³⁴³

Alejo Venegas dirá, con otros, que lo que hace fuerte al hombre contra la

³⁴¹ ANDRADE, *Lección de bien morir...* 234-235.

³⁴² ROTTERDAM, *Preparación y aparejo...*, p. 12.

³⁴³ ARBIOL, *Visita de enfermos...*, p. 53.

tentación diabólica serán las tres “casas” o fortalezas que resguardan su espíritu, “Estas casas ò fortalezas son las tres virtudes teologicas, fe, esperança, y caridad, virtudes de tanta potencia, que el que firmemente en ellas se encastillare: de flaco, se hará fuerte, de medroso, serà seguro, de pecador, serà justo, de deudor quedará premiado, y de terreno celestial.”³⁴⁴ Esto también forma parte de las *Prácticas* de Bosch de Centellas.

Las tres virtudes contribuirán a que el moribundo persevere en la fe y en la confianza en la misericordia divina. Los autores de las preparaciones para la muerte y de las instrucciones insistirán en que sería un grave error caer en las provocaciones del Demonio queriendo argumentar con él: esto es, queriendo responder mediante argumentos racionales de doctrina a las acechanzas que impone, pues ello implicaría pecar de soberbia. El remedio es mucho más simple y se funda no en el debate sino en la confianza ciega. “Concluyo pues con mi regla digna de ser escrita en los coraçones, que nunca nos acontezca entrar en disputa con el diablo, pues la fe, esperança, y caridad son los castillos roqueros, en que la Iglesia y sus miembros se fortalecen para vencer a todos sus enemigos”.³⁴⁵ Nieremberg manifestará igualmente que “en las tentaciones de Fe no tiene que disputar con el demonio, sino acogerse a dezir, que cree lo que la santa Madre Iglesia enseña.”³⁴⁶

Venegas y otros preparadores son pródigos en ejemplos de los que se saca en claro que todo aquél que confió demasiado en su capacidad argumentativa en términos teológicos o simplemente en su agudeza mental o supuesto conocimiento de la religión, terminó vencido por el Demonio. Así por ejemplo, Erasmo narra la siguiente historia:

³⁴⁴ VENEGAS, *Agonía en el tránsito de la muerte*, p. 59.

³⁴⁵ VENEGAS, *Agonía en el tránsito de la muerte*, p. 60.

³⁴⁶ NIEREMBERG, *Partida a la eternidad*, pp. 56-57.

Cuentan algunos lo que no haze poco al caso, que fueron dos, a quien el diablo en el articulo de la muerte tentó de fe. El vno era muy docto en Philosophia. El otro era vn christiano simple. Al primero tentó si creya que Iesu Christo fuesse Dios y hombre, nacido de la virgen. Y si creya la resurrecion de los muertos. Diziendole que si, empeço a prouarle por argumentos de Philosophia, que no se pueden juntar las cosas en quien no ay ninguna propinquidad como son lo finito y lo infinito, la criatura y el criador. Y también que es cosa contra natura que virgen pariesse hombre sin hombre. Item. Que es contra la authoridad de Aristoteles príncipe de los Philosophos, que alguna cosa torne de no ser a ser, y que por esto no deuia creer aquellos artículos. Dizese que vacilo aquel Philosopho en la fe, y que se perdio, y que el enemigo se fue victorioso a tentar al otro enfermo que diximos ser un rustico, preguntandole si creya el en aquellos artículos que auemos dicho. Respondio breuemente. Yo creo lo que cree la yglesia. Replicole luego. Pues que es lo que cree la yglesia? Respondio. Lo que yo creo. Torno a dezirle. Y que crees tu? Dixo. Lo que cree la yglesia. [...] Nunca le pudo sacar desto. Y desta manera se fue el diablo confundido y vencido de aquel que no sabia disputar, sino estar firme en la fe. Esta respuesta basta para apartar de nosotros a este engañoso enemigo. Especialmente en los casos dudosos y oscuros.³⁴⁷

El mismo ejemplo es patente también en el *Arte de bien morir* de Roberto Bellarmino y lo siguen trayendo autores como Bosch de Centellas. La enseñanza es clara: no se debe el moribundo trenzar en un duelo argumentativo con el demonio, pues por más seguro que se sienta de su fe, el Maligno lo confundirá a tal grado que lo hará caer. Pretender que se vencerá al demonio con el uso de la argumentación racional es un pecado de soberbia.

³⁴⁷ ROTTERDAM, *Preparación y aparejo...*, pp. 35-36.

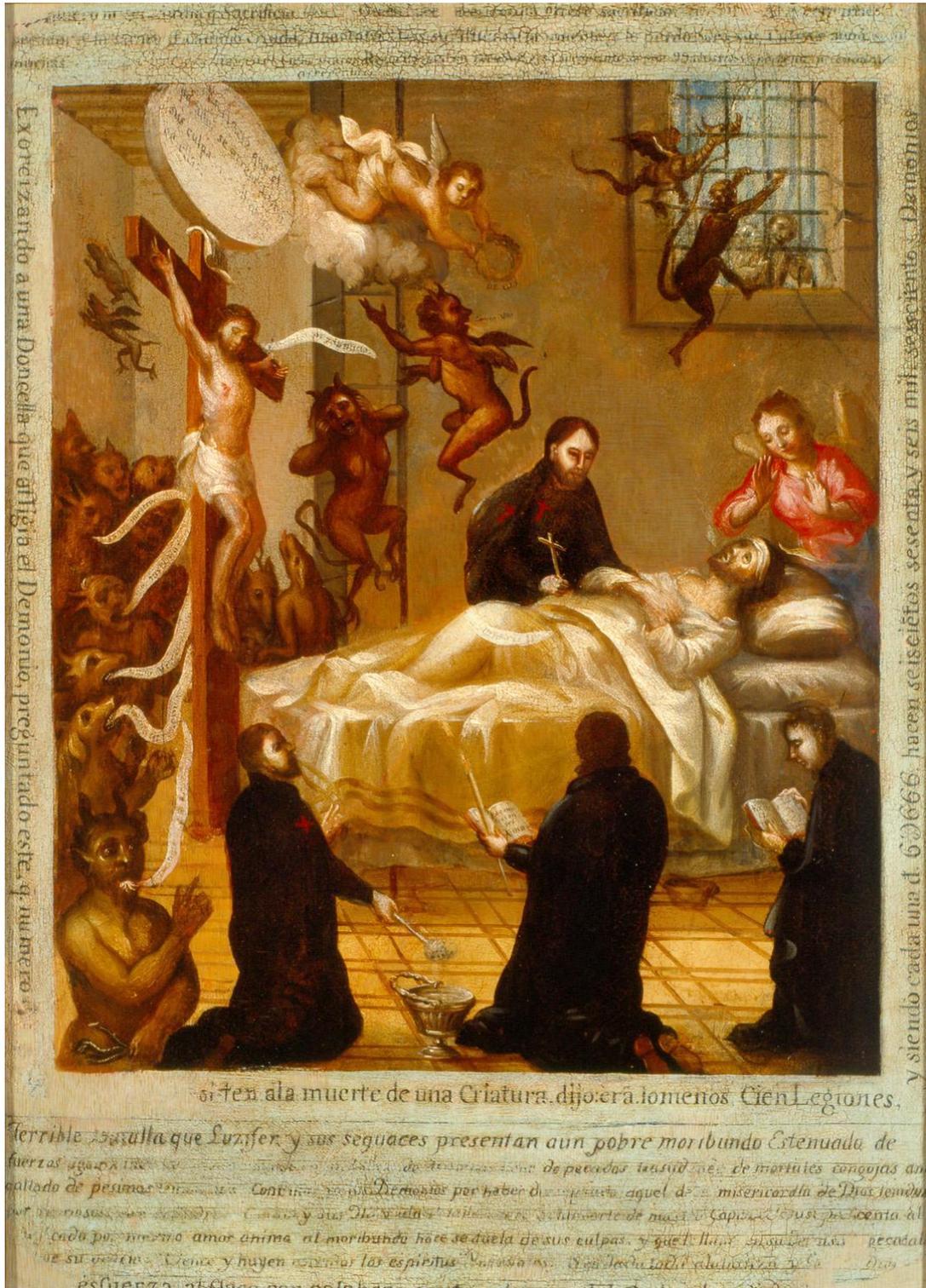
No debemos concluir este apartado sin mencionar una de las aportaciones de Venegas, según Martínez Gil: la tentación del diablo meridiano. Cuando el moribundo ha resistido a todas las provocaciones del Demonio, entonces le resta aparecerse en terroríficas formas e insultarlo para atemorizarlo. (FIGURA 17) En todas las tentaciones previas, el Demonio se oculta para no espantar al moribundo, sino que persigue hacerlo caer mediante las provocaciones antes descritas. Al meridiano se le conoce como el diablo del “medio día” porque tienta por obstinación “a plena luz” y no por vías ocultas como en otros casos. Se le aparece el diablo al enfermo y lo convence de que se acostumbre al tormento eterno porque está ahí para llevarle al infierno.

La visión del diablo no es tentación distinta de las que aquí avemos dicho; porque nunca tienta con sola su vista sin o que ponga delante del paciente alguna de las tentaciones passadas, especialmente de lo que agora diximos del demonio meridiano, en la qual tienta de la obstinación [...] De modo, que aunque es verisimile, que se aparezca en las otras, es muy anexo al arte, y astucias de sus engaños, que en la tentación de la obstinacion se aparezca en espantables visajes.³⁴⁸

³⁴⁸ VENEGAS, *Agonía en el tránsito de la muerte*, p. 106.

Figura 17

Anónimo
Alegoría de la muerte del justo
Óleo sobre lámina de cobre
Siglo XVIII
Museo Nacional de Arte, INBA



El testamento. Tranquilidad en lo temporal y en lo espiritual

Una de las primeras cosas que las preparaciones para la muerte aconsejan es, ya se ha dicho antes, alejar de la mente del enfermo todo lo concerniente a los negocios temporales: los bienes acumulados en el siglo, lo que ha de disponer para dotar a sus deudos, las deudas que debe pagar, son cosas mundanas que, si no se resuelven a tiempo, representan un enorme peligro por la distracción que le causarán cuando la enfermedad progrese y todas las fuerzas y atención del moribundo se tengan que canalizar al negocio de la salvación de su alma. Recordemos con Arbiol el ejemplo de lo que recomiendan todas las preparaciones y manuales para la atención de enfermos y moribundos: “Tres diligencias suelen ser successivas en aquella hora, que son, hazer Testamento, confessarse de proposito, y recibir el Sagrado Viatico”.³⁴⁹

Ya desde el Concilio de Cartago, celebrado en 398 d. C. se penaliza con la excomunión al que abandone este mundo sin haber testado, es decir, sin haber puesto orden en sus asuntos temporales.³⁵⁰ La fecha tan temprana en que se sanciona institucionalmente a quien no se ocupe de esto revela una preocupación, nunca abandonada, por que los moribundos no partan sin haber restituido, legado y ordenado lo que corresponde a su hacienda y deudas. “Los hombres prudentes hazen su Testamento en sana salud”, dicen tanto Bosch de Centellas como Arbiol, pues es ésta una de las maneras de ponerse “en gracia de Dios, si no lo está”.³⁵¹

Si el enfermo no pusiera en orden lo concerniente a sus bienes y deudas, fomentará no sólo la distracción de su propio pensamiento en un momento crucial en el que se juega su salvación eterna, sino que además incentivará las rencillas y odios entre quienes piensan que algo les corresponde:

³⁴⁹ ARBIOL, *Visita de enfermos...*, pp. 40-41.

³⁵⁰ GUIANCE, *Los discursos...*, p. 65.

³⁵¹ ARBIOL, *Visita de enfermos...*, p. 41.

Y de todas aquellas rebueltas, y odios que entre los herederos se levantaren, ha de dar cuenta; porque por su negligencia dexò materia de offensas: allende de las deudas que por bien que llibre **pagarà en purgatorio hasta el vltimo quarto.** [...] Lo segundo que en hazer testamento en el agonía, ya que le escuse en alguna manera, no se escusará de muchas negligencias que entonces no podrá discutir, y de muchas sinrazones, que aun no se hagan adrede, acosado del agonía hará. De manera que lo mas seguro es hazer testamento en sanidad con reposo, que en enfermedad con arrepentimiento.³⁵²

“Testamento es una legítima determinación de nuestra voluntad por medio de la cual disponemos para despues de nuestra muerte la hacienda, bienes y derechos que nos competen con institución directa de heredero.”³⁵³ Así se define en la *Práctica de testamentos* de Murillo Velarde una de las acciones jurídicas que debe emprenderse en salud, como lo recomiendan Bosch de Centellas, Liguori y Arbiol entre otros tantos, a fin de no errar en la legación o restitución que se desprende del instrumento celebrado. La materia no es menor: varios autores de manuales de confesores o de preparaciones para la muerte insisten en colocar en sus libros fórmulas para testar, a efecto de que nadie, sin excusa, se quede sin cumplir con esta obligación jurídica y moral. Bosch de Centellas y Arbiol, por ejemplo, incluyen en sus obras un formato en el que se hace patente la confluencia de saberes de la que hemos venido hablando reiteradamente a lo largo de estas páginas:

In Dei Nomine. Amen. Sea à todos manifiesto, que yo N. (se dize el nombre y apellido, Patria, lugar del domicilio del enfermo) estando sano (ò enfermo) y à Dios graias, en mi sano juizio, revocando y anulando, como de facto revoco y anulo, todos y qualesquier Testamentos, y Codicilos por mi hechos antes

³⁵² VENEGAS, *Agonía en el tránsito de la muerte*, p. 35.

³⁵³ MURILLO VELARDE, *Práctica de testamentos*, p. 1, § 1.

de este, dispongo, y declaro esta mi ultima voluntad de todos mis bienes, assi muebles, como sitios, donde quiera avidos, y por aver, en la forma siguiente [...]³⁵⁴

En las líneas citadas, vemos que Arbiol proporciona elementos para suscribir el testamento, anulando todo documento anterior y dando todo el peso al que se elabora más cerca de la muerte. Aunque el propio Arbiol recomienda, con todos los autores revisados, testar en salud y en sano juicio, se entiende por las fórmulas de inicio que la mayoría de los fieles testará por miedo y presión de la institución eclesiástica en sintiéndose enfermos de muerte. No en vano la práctica de testar se asocia con las últimas providencias que se toman para facilitar el tránsito de una persona, junto con la confesión vocal, la penitencia, la recepción del Viático y la extremaunción.

Primeramente encomiendo mi alma a mi Dios, y Señor, Criador de ella, al qual humildemente suplico, que por su infinita bondad, y misericordia; por los merecimientos de mi Señor Jesu Christo, mi Criador, y Redentor: por la poderosa intercesion de la Reyna de los Angeles, Maria Santissima, mi amantissima Madre, y mi señora verdadera, y digna Madre de mi Señor Jesu Christo (*aquí se ponen los especiales, santos Advogados del enfermo*) y por la intercession de todos los Angeles, y Santos de la Corte Celestial, la quiera colocar con sus santos en la Gloria. Amen.³⁵⁵

Lo primero, antes que lo temporal, es encomendar el alma, cuya sustancia es eterna. Lo siguiente que Arbiol recomienda es incluir información referente al sitio de enterramiento deseado o dispuesto por el enfermo y que conste la cantidad que el enfermo deja para hacer frente a este gasto, y “que no se gaste mas”. Se pide incluir mención expresa del número de misas por el eterno

³⁵⁴ ARBIOL, *Visita de enfermos...*, p. 46.

³⁵⁵ ARBIOL, *Visita de enfermos...*, pp. 46-47.

descanso del alma y que se señale la capilla específica en que se desea que las misas se celebren. Lo siguiente es tal vez lo más significativo si buscamos vincular estas recomendaciones de Arbiol, efectuadas en el siglo XVIII, con la tradición jurídica de la confesión como voluntad de restitución que se traslada hasta los primeros siglos del cristianismo:

ordeno, y es mi voluntad, que sean pagadas todas mis deudas legítimas, y vendiendo luego de mi hazienda lo que fuere menester para ello (...) *Item*, dexo à todos, y a cada uno de los que pretendieren tener derecho en mi hazienda, por parte, y derecho de legitima herencia de todos mis bienes, assi muebles como sitios, donde quiere avidos, y por aver, diez sueldos Jaqueses; los cinco por bienes muebles, y los otros cinco por bienes sitios, y quiero que con esto se den por contentos.³⁵⁶

A continuación, hay indicaciones de protocolo a seguir por parte de quienes testan: los clérigos legarán su bonete y breviario a su prelado y, en sede vacante, al Cabildo, etc. Lo siguiente que aconseja Arbiol es que se nombre heredero universal de los bienes temporales a alguien y que se impongan las condiciones deseadas al heredero. Se contemplan en la *Visita de enfermos...* casos en los que el enfermo olvide incluir algo en el testamento o bien, condiciones de fatiga o negación por parte de quien testa, ante lo cual, el cura de almas debe ser insistente para evitar que la enfermedad se desarrolle aún más y haga presa del juicio del posible testador. Se aconseja también que el acto de celebración del testamento sea atestiguado por dos personas para evitar controversias.

Aunque la insistencia en la elaboración del testamento es común a todos los autores de preparaciones para a muerte e instrucciones a ministros de enfermos, tal vez uno de quienes le conceden mayor atención y enfocan este tópico desde un punto de vista más docto es Alejo Venegas en el siglo XVI.

³⁵⁶ ARBIOL, *Visita de enfermos...*, pp. 47-48.

Sostiene que la fuerza del testamento reside en la posesión que el moribundo ejerce *de facto* sobre su hacienda, pues nadie puede disponer de lo que no es suyo: el dominio sobre la hacienda concluirá apenas el poseedor muera, “porque la hazienda que era de Ticio, ni será del alma sola, ni de solo el cuerpo de Ticio, ni aun de todo el Ticio entero, aunque resucitase como San Lazaro; porque no le dieron el dominio por mas tiempo de quanto le durasse la vida.”³⁵⁷

Venegas distingue un testamento teórico y un testamento práctico: el primero es el compendio de las demandas escritas y aprovecha al testador después de la muerte; el práctico “es el que cumple cada uno por si durante su vida”.³⁵⁸ La importancia de saldar las cuestiones prácticas es tan grande que debe elegirse con mucho cuidado a los albaceas para que el cumplimiento de las disposiciones del moribundo se lleve a cabo al pie de la letra. A diferencia de Venegas, Arbiol, en el siglo XVIII dará una fórmula más simple de testar, sin distinción entre teoría y práctica, incluyendo la encomendación del alma y el legado de los bienes temporales, tanto como la disposición sobre la celebración de misas por el eterno descanso del alma del finado. Las diferencias se notan, pero no son de fundamento.

Los amigos, familiares y médicos cercanos al enfermo deben, antes que otra cosa, sugerir la elaboración del testamento o de los codicilos, si es que el documento ya se ha realizado con antelación. Los preparadores coincidirán en insistir en que la redacción anticipada del testamento tampoco conlleva la aceleración de la muerte, al igual que la petición del viático, de la confesión y de la extremaunción. “Pues en verdad que hazer testamento no es causa para que mueras mas presto, sino para que mueras mas quieto. [...] En suma digo, que de tal manera ordene esto en salud, que no sea menester fatigarse con estos

³⁵⁷ VENEGAS, *Agonía en el tránsito de la muerte*, p. 35.

³⁵⁸ VENEGAS, *Agonía en el tránsito de la muerte*, p. 38.

importunos cuydados en la dolencia".³⁵⁹

En todo caso, el testamento debe hacerse cuando se goza de salud; se insta a elaborarlo porque es un acto de justicia, es "*testificatio iustitiae*, porque dà a cada vno lo que es suyo, el alma a Dios, y el cuerpo a la tierra".³⁶⁰

Cristo hizo su testamento en la Última Cena, antes de llegar al artículo de muerte, según lo cuenta Andrade: dejó en herencia la constitución de la Iglesia, su cuerpo y su sangre como ejes del misterio de la misa,

abrogò el testamento antiguo, y ordenò con toda firmeza el nueuo. En el segundo añadió algunas cláusulas importantes; assi para nuestra salud como para nuestro ejemplo, perdonando en primero lugar las deudas que le deuian quando rogó por sus enemigos, horando a su Santissima Madre, y a su amado discípulo con mandas tan honorificas, y de tan grande piedad, como fueron dársela a San Iuan por Madre, y a èl su Madre por Hijo; franqueò el Paraiso al pecador arrepentido, abriendo las puertas [hasta entonces cerradas] a todos los que hizieren penitencia de sus pecados; consumò la obra de nuestra Redempcion, y encomendò al Padre su espiritu, enseñandonos a todos a mirar por el nuestro, poniendole con toda confiança en las manos de Dios en aquel vltimo articulo.³⁶¹

Así vemos que las preparaciones para la muerte no escatiman en ejemplos y los mejores siempre se obtienen de la vida de Cristo: la imitación de sus pasos, siguiendo a Kempis, será un sustrato poderosísimo que inflama las páginas de las artes de morir y que contribuye a perpetuar una tradición iniciada en la Edad media tardía.

³⁵⁹ ROTTERDAM, *Preparación y aparejo...*, p. 20.

³⁶⁰ ANDRADE, *Leccion...* p. 165.

³⁶¹ ANDRADE, *Leccion...* pp. 160-161.

Hasta aquí hemos abundado en los pilares de las *artes moriendi*: las tentaciones, el sentido de la enfermedad y la agonía, el testamento, son ejes de las meditaciones propuestas pero también son las marcas constantes desde el surgimiento del QS y del CP. Ahora recapitulemos, a fin de ponderar en perspectiva las modificaciones de que fueron objeto las *artes moriendi*: en efecto, al leer una de las traducciones de la *Praeparatio ad mortem* de Erasmo y la *Agonía en el tránsito de la muerte* de Alejo Venegas, es fácil ver que no hay muchas similitudes en la estructura o en el tratamiento de los temas. Mucho menos se encuentran similitudes formales con el CP y el QS, caracterizados por su sencillez y por su enfoque en las cinco tentaciones diabólicas. No obstante, tanto en Erasmo como en Venegas se encuentran fórmulas comunes y recomendaciones patentes que, en ocasiones, se montan sobre la metáfora del cuerpo místico. Ésta consiste en generar imágenes mentales en las cuales, a partir de la metonimia, es decir, del recurso resumido como “el todo por la parte” se permita al lector entender complejidades de la misma institución eclesiástica. Por ejemplo, mencionará Erasmo que “Todo el bien que ay en el cuerpo, de Christo, que es nuestra cabeça, descende y todo el bien del cuerpo, es comun a todos los miembros.”³⁶²

Venegas por su parte empleará la misma estrategia retórica en su texto, cuando por ejemplo dice: “Y si los miembros del cuerpo humano se prestan las vezes, y se ayudan unos à otros: mucha mas razón es, que los miembros espirituales en Christo se ayuden vnos à otros.”³⁶³ Así vemos que estas imágenes corporales, en donde Cristo es la cabeza de una institución eclesiástica y que trasciende temporalmente hasta nosotros, son poderosas para encerrar conceptos profundos desde el punto de vista histórico, político y teleológico.

³⁶² ROTTERDAM, *Preparación y aparejo*, p. 23.

³⁶³ VENEGAS, *Agonía en el tránsito de la muerte*, p. 19.

La práctica de las instrucciones

Abrimos un breve apartado final destinado a reflexionar en las contribuciones y en la importancia de las instrucciones para ministros de enfermos y para quienes deberán hacerse cargo de acompañar al agoinsta hasta el final de su camino. Estas prácticas e instrucciones se publicaron durante el mismo período que las preparaciones para la muerte: también toman la estafeta del *ars moriendi*, como ya lo hemos manifestado reiterativamente, y también le conceden enorme importancia a la cuestión sacramental. Tomaremos como ejemplo dos obras, una especialmente importante por haber sido compuesta por un padre camilo, Baltasar Bosch de Centellas, y la otra por venir de la pluma del padre Alfonso María de Liguori, fundador de los Hermanos Redentoristas y autor asimismo de preparaciones para la muerte y numerosas obras de ascética que se publicaron a lo largo del siglo XIX, como ya lo deja ver Palau (Ver APÉNDICE 1 TABLA 3).

Antes de Alfonso María de Liguori y de Antonio Arbiol, Baltasar Bosch de Centellas y Cardona (1645-1714), en la *Práctica de visitar a los enfermos y ayudar a bien morir* continúa con la tradición del *ars moriendi* al tomar como eje para sus recomendaciones a los lectores la meditación en las cinco amenazas o tentaciones diabólicas que seguramente harán presa de su espíritu en las últimas horas de la agonía. La primera edición de que da cuenta Palau y Dulcet es la de 1701. En la Biblioteca Nacional hay ediciones recurrentes desde 1774 hasta 1857, lo que demuestra su enorme impacto editorial y espiritual, tanto como la tesis de que, en la cosmovisión católica, estos libros continuaron siendo un apoyo fundamental para dar tratamiento y consuelo a los moribundos. El convento grande de San Francisco de Querétaro tuvo una edición de 1759, según se observa en el Catálogo de los Fondos Conventuales de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia.

El libro de Bosch de Centellas, M.I., las *Prácticas de visitar a los enfermos y ayudar a bien morir* es un ejemplo contundente de la pervivencia del tópico de las cinco tentaciones diabólicas: en cada una de sus partes reitera la importancia de dar elementos al moribundo para defenderse contra ellas. Para este trabajo se recurrió a la sexta edición, publicada en Madrid en 1759.

Bosch de Centellas desarrolla un manual para la visita y asistencia de enfermos en su calidad de padre camilo y atendiendo a prácticamente todas las fases de la visita y a las posibles situaciones que el religioso asistente pudiera enfrentar: desde la resistencia de la familia o del propio enfermo hasta el encontrarlo en un estado ya tan minado que no consiguiera hacer que escuchare sus consejos ni recibir de él la confesión tan necesaria para enfiar el espíritu a la salvación mediante el recurso a los últimos sacramentos: comunión, penitencia y extremaunción. Como es de esperarse, Bosch de Centellas ensalza particularmente la labor que hace el ministro de los enfermos como acompañante prudente e informado de todos los avisos que debe dar al moribundo. Sobre todo por estas primeras recomendaciones de prudencia es que el libro resulta particularmente interesante, pues el contenido se comparte con el de las preparaciones y con el de algunos despertadores, pero ninguno de los consultados es tan detallado en la descripción del temperamento y estrategias que deben acompañar al ministro para lograr allegarse al lecho del enfermo en medio de la más recomendable paz y extraer de él una buena confesión.

En la edición madrileña de 1759 se contienen cuatro libros en los que se hace énfasis en la práctica de la asistencia a los moribundos pero en los que también leeremos voces que ya se comparten en los despertadores espirituales. A manera de repaso por la estructura de las instrucciones, mencionaremos brevemente de qué constan sus partes.

El primer libro contiene la médula de lo que todo ministro debe observar en esta labor: un aspecto fundamental es la insistencia en lograr que el enfermo se dé cuenta de la importancia del negocio de la salvación de su alma, pero también de que adquiera consciencia de la ayuda indispensable que en ello presta la recurrencia a los sacramentos y de lo vital que resulta conseguir el verdadero arrepentimiento de los pecados, es decir, la contrición, entendida como “un dolor sobrenatural de haber ofendido à Dios”,³⁶⁴ en lugar de la atrición.

En el libro segundo el padre camilo compendia una serie de soliloquios para tranquilizar el espíritu del agonizante. Estos soliloquios traen de nueva cuenta nociones ya planteadas en el libro primero, pero incorporan numerosas oraciones y protestaciones que, a fuerza de repetir las, se constituirán en un escudo protector contra la flaqueza del moribundo en los instantes en que se vea amedrentado por el temor a la muerte y a la condenación. El tono empleado en los soliloquios es muy similar al que se encuentra en los despertadores espirituales: emplea exclamaciones constantes para conmover, insta a la urgencia del arrepentimiento de corazón, recurre a los mismos ejemplos extraídos de ambos Testamentos.

El libro tercero de Bosch de Centellas está escrito como si se tratara de un dulce coloquio entre el ministro y el moribundo, a fin de abundar en su convencimiento pero también en la obtención del ansiado consuelo: el padre comienza muchas de sus disertaciones con las palabras “Mira, hijo”, para construir el puente de afabilidad deseado. En los dos libros precedentes no se aprecia este tono tan personal y recurre a las metáforas comunes a las preparaciones y a los despertadores, tales como: “No hay río que no vaya a parar al mar, de igual modo, no hay hombre que no vaya a parar a la muerte”.

³⁶⁴ BOSCH DE CENTELLAS, *Práctica de visitar a los enfermos...*, p. 22.

Los libros primero y tercero ostentan grandes semejanzas. En el libro cuarto y último, Bosch de Centellas compendia una serie de jaculatorias y oraciones –semejantes a los soliloquios del libro segundo- que el asistente espiritual puede recitar junto con el enfermo para darle valor, siempre que éste tenga aliento. Si ya lo ha perdido, las jaculatorias y oraciones serán de utilidad de cualquier modo y tranquilizarán a los parientes y circunstantes, pues también bañarán su alma en las aguas de la certeza en la fe para salvarse eternamente.

Entre los aspectos más significativos que podemos resaltar de esta obra se encuentran las advertencias y consejos dados al ministro, con la intención de prevenirlo para que persevere en la paciencia y en la prudencia hasta allegarse al enfermo, así como para ponerlo bajo aviso sobre las dificultades que éste pondrá para lograr su propia salvación. El ministro cumplirá las mismas funciones que el médico al inicio, es decir, que se informará sobre los antecedentes del enfermo, sobre sus aficiones, hábitos y temores a fin de que pueda cooperar con él en el abandono de sus apegos y sepa por qué puertas podrán colarse las tentaciones diabólicas, considerando las debilidades espirituales del moribundo:

Podrá preguntar á los circunstantes que conocian al enfermo, su estado, y algo de sus costumbres y modo de vida, con sagacidad, para prevenir las tentaciones y engaños de Satanás, que à la hora de la muerte suele dar batería con las cosas à que se inclinó en la vida. Y tambien podrá con el mismo santo artificio saber si tiene algun rencor ó enemistad, para componerlo con tiempo, todo, de suerte, que no quede cosa que pueda desagradar à los ojos Divinos; y sobre todo, el mismo Sacerdote ruegue à Dios, y encomiéndose en las oraciones de los otros, para que su Divina

Magestad le inspire la interior necesidad de aquel paciente, y sepa acudir á ella con el debido espíritu.³⁶⁵

En algunas ocasiones, es necesario, a decir de Bosch de Centellas, que el ministro se aproxime al enfermo haciéndole entender que es un “gran Médico” y que se allegará a él para administrarle algún medicamento: logrando estar a su lado, podrá convencerlo de que los sacramentos, armas que porta, son medicamentos más útiles a la salud del alma que todo lo que el verdadero médico del cuerpo le ha recetado.³⁶⁶

Un rasgo en donde se hace patente la confluencia de saberes médico, teológico y jurídico es en la referencia que hace Bosch de Centellas al Decreto de Pío V, “dado en Roma a 8 de mayo de 1566” por el cual, ningún médico del cuerpo debe abandonar a su enfermo, pues garantizar la salud y conservar la vida es “de Derecho natural”. Sólo en el caso de que el médico corporal desahucie al enfermo, entonces éste tendrá, igualmente por Derecho natural y so pena de cometer pecado mortal, que avisar al moribundo que se encuentra cerca del trance final para que invoque los auxilios espirituales.³⁶⁷ El Decreto advierte que, si después del tercer día de haber recibido el aviso de desahucio del médico, el enfermo todavía no quiere recibir los auxilios espirituales, entonces el tratante debe abandonarlo, no por orillar a faltar a la caridad, pues en todo debe observarse la piedad cristiana, pero sí para inducirlo a entender que es hora de que dé cabida a los consejos del ministro espiritual.³⁶⁸

Las razones que deberá esgrimir el ministro de la fe siempre serán eficaces, pero para mayor éxito en el sistema, Bosch aconseja portar algunas reliquias para ablandar la dureza del moribundo y para avivar su devoción. Las

³⁶⁵ BOSCH DE CENTELLAS, *Práctica de visitar a los enfermos...*, pp. 11-12.

³⁶⁶ BOSCH DE CENTELLAS, *Práctica de visitar a los enfermos...*, p. 14.

³⁶⁷ BOSCH DE CENTELLAS, *Práctica de visitar a los enfermos...*, p. 18.

³⁶⁸ BOSCH DE CENTELLAS, *Práctica de visitar a los enfermos...*, pp. 18-19.

reliquias no serán sólo para la contemplación del enfermo, sino para tocar con ellas la cabeza y el corazón. En el libro de Bosch, como en las preparaciones elaboradas por los jesuitas y por Liguori, la presencia del crucifijo y de la imagen de la Virgen será fundamental. Particularmente Bosch insiste en que el moribundo encontrará en la efigie del crucificado un aliento y un reposo de sus meditaciones en torno al arrepentimiento y a la misericordia divina, máxime cuando sea atacado por la tentación de desesperanza o contra la fe en la salvación.³⁶⁹

Para Bosch, después de armar al moribundo con los sacramentos de la penitencia, comunión y extremaunción (en ese orden), estará listo para pronunciar las protestaciones o protestas de fe, “escudo fortísimo para el último combate”.³⁷⁰ Las referencias militares son conocidas también por los jesuitas y difundidas en sus preparaciones, a partir del origen de san Ignacio y de la importancia de las *arma christi*. Dice Bosch:

De todo lo dicho conocerás, hijo mío, cuánto importa que te armes con las armas espirituales del alma, para que quando estés en el artículo de la muerte, no te ahogue la confusion y la novedad de la multitud de las armas de tus infernales enemigos, con que solicitan tu perdicion; antes bien, que te halles prevenido con las siguientes Protestas de nuestra Santa Fe [...] para que sepas pelear y resistir, como valeroso Soldado de Christo, á todos los asaltos y combates de los espíritus diabólicos, y que en vencendolos en el nombre de Dios, merezcas ser coronado de eterna Gloria, la qual tiene su Divina Magestad prometida à sus escogidos.³⁷¹

³⁶⁹ Los consejos sobre la portación de las reliquias se compendian en la Práctica XIII del libro primero, pp. 61 y 62.

³⁷⁰ BOSCH DE CENTELLAS, *Práctica de visitar a los enfermos...*, p. 66.

³⁷¹ BOSCH DE CENTELLAS, *Práctica de visitar a los enfermos...*, pp. 70-71.

Como valeroso soldado, el moribundo se resguardará en el escudo de las protestaciones de fe y estará armado con la espada de una fe renovada después del coloquio con el asistente espiritual. Su imagen es similar a la de san Miguel arcángel, el conductor de las milicias celestes o angélicas milicias que derrotaron a Satanás en una pugna cósmica que lo arrojó y encadenó en las profundidades del abismo. En los apartados concedidos a las protestas de fe, entendemos también la importancia de los cinco ejes representados en las tentaciones diabólicas, pues se vuelven a traer en el orden ya trabajado en prácticas - capítulos- previos y se repetirán en los libros segundo y cuarto (soliloquios y jaculatorias). Las protestas estarán redactadas en primera persona para ser recitadas, con ayuda del ministro, por el moribundo y para que tengan así mayor fuerza como armas contra el demonio. Otras protestas tomarán la misma forma de preguntas y respuestas que estamos acostumbrados a leer en los confesionarios -como en el de Molina-. Las preguntas seguirán el orden de cada tópico relacionado en el Credo y reafirmarán la fe y la certeza en la salvación.

Muchos aspectos se encuentran en la obra de Bosch que ya podemos leer en otras preparaciones, desde Erasmo y Venegas en la década de los treinta del siglo XVI. Muchas similitudes, decíamos, se encuentran también con el sistema establecido por las prácticas de confesores, divulgadas por todos los confines de la Monarquía pero especialmente en las Indias, en donde eran necesarias incluso en la lengua de los naturales. Un aspecto que no se ha enfatizado debidamente y que se recuperará en una de las reflexiones al final de este trabajo es la enorme importancia de la dimensión que adquiere el amor en todos estos libros: *artes moriendi*, preparaciones, despertadores espirituales y avisos para ministros. El amor es sistemáticamente recurrente como una obligación de reciprocidad para con Cristo, pues de otra manera, el arrepentimiento de los pecadores se operaría más por miedo a los tormentos del infierno que por un dolor “sobrenatural” de

haber ofendido a Dios. En esto se profundizará más adelante, de la mano de las reflexiones propuestas por Groethuysen.

Baste reconocer en Bosch la presencia del amor, a lo largo de toda la obra, representada en este fragmento:

Detente, alma mía, y contempla como muere tu vida y tu amor con muerte afrentosa é indebida, con grandes angustias, inclinando la cabeza, desangrado, afligido, blasfemado, sediento, y desamparado de todos; compadécete de tu Divino Amante, que tanto padeció por ti; ama à quien así te amó, que dio todos sus bienes, y tomó sobre sí todos tus males; aborrece las culpas, que fueron causa de tales penas, Pasion y Muerte.³⁷²

Al igual que en el libro de Jean Crasset, en el de Bosch de Centellas se incluye un compendio de pronósticos de muerte cercana que advierten al ministro asistente de la inminencia del trance y que lo previenen para redoblar sus esfuerzos en brindarle consuelo espiritual y certeza de la salvación al agonista.

Recordemos algunas constantes con otras de las obras analizadas en este trabajo:

- 1) Insiste en la importancia de testar para dejar solucionados los asuntos terrenales antes de dedicarse de lleno el moribundo al negocio de la salvación de su alma.
- 2) Insiste en que los consejos vertidos en el tratado son útiles para que los siga el ministro y encauce al moribundo, pero que también deben practicarse “en sana salud”.

³⁷² BOSCH DE CENTELLAS, *Práctica de visitar a los enfermos...*, p. 177.

3) Insiste en las tentaciones diabólicas como aspectos a vencer en todo tránsito o agonía.

4) Insiste en la salud que trae la recepción de los sacramentos; si bien en algunos casos pueden traer la salud del cuerpo, si está estipulado que el moribundo no resulte curado de la enfermedad que le aqueja, el sacramento trae salud al alma también.

5) Insiste en que no se debe temer la muerte puesto que es Ley Divina y Ley Natural, a todos nos corresponde y es una medicina maravillosa que acaba con los tropiezos de la existencia.

6) Insiste, como los despertadores, que un minuto que se pasa en la vida es un minuto en el que el alma se puede perder eternamente a causa de nuestra propensión al pecado.

Alfonso María de Liguori. Una instrucción publicada en fechas tardías

En *El sacerdote preparado para asistir a los moribundos*, obra posterior a la publicación de su *Teología moral* en 1748 puesto que la refiere constantemente en el texto,³⁷³ Alfonso María de Liguori (o Ligorio), representante junto con san Francisco de Sales de una espiritualidad distinta a la previa, mucho más intimista y opuesta abiertamente al jansenismo, hace eco de la tradición del *ars moriendi* del siglo XV y dedica buena parte de su obra a analizar las tentaciones diabólicas en el orden en que aparecen en las primeras ediciones de las artes de morir, así como a brindar soluciones correspondientes a cada una. También habla, en términos prácticos, sobre la importancia de los últimos sacramentos y

³⁷³ Esta obra no aparece mencionada en los tomos de PALAU Y DULCET, como se verá en el APÉNDICE 1, tabla 3.

sobre las consideraciones que un cura de almas debe tener en cuenta al momento de asistir a los moribundos, dependiendo de su estado de consciencia y fortaleza para asumir cabalmente el compromiso del arrepentimiento de corazón.

El sacerdote preparado para asistir a los moribundos, o sea, la práctica para ayudar a bien morir parte de la consideración, como el resto del *corpus* estudiado en este trabajo, de que el alma es más vulnerable cuando se halla en el trance de la agonía: es cuando “son mucho más terribles los combates del infierno, y se hallan los enfermos en menos disposición de ayudarse por sí mismos”.³⁷⁴ Liguori afirma que este ministerio de ayuda no es particular de los párrocos sino que debe corresponder a todo sacerdote y compete a éste realizar este acto de misericordia con más frecuencia en caso de existir enfermedad no sólo física sino moral.³⁷⁵

El compendio de Liguori se ciñe a las características de un manual: es breve y directo, se estructura a partir de una serie de avisos al sacerdote y al moribundo, además de que no omite las oraciones y fórmulas de profesión de la fe que pueden ser más efectivas en el trance de la muerte. Liguori, como Bosch de Centellas, aconseja al sacerdote aproximarse con prudencia hasta el lecho del enfermo y averiguar del médico, reservadamente, si la enfermedad es mortal. Al igual que otros autores (Venegas, Bosch de Centellas), Liguori advierte al ministro que informarse sobre la salud del enfermo es de capital importancia, pero que la sentencia del médico, al tratarse de una enfermedad terminal, puede ser impresionante y enojosa tanto para el moribundo como para sus familiares. Acarrear una situación de desesperación en el círculo que rodea al enfermo puede ser contraproducente, pues éste puede negarse a recibir el auxilio del religioso por confiar infundadamente en que será capaz de vencer la

³⁷⁴ LIGUORI, *El sacerdote preparado...*, p. 1.

³⁷⁵ LIGUORI, *El sacerdote preparado...*, p. 2.

enfermedad con los auxilios del médico del cuerpo. Estas previsiones recuerdan la tradición hispánica a la que hacía referencia Ariel Guance y que se refiere al miedo que concitaba llamar al ministro para la administración de los últimos sacramentos: tanto esto como la práctica de testar se evitaban por miedo a que convocaran la muerte. Liguori será precavido y no dejará de advertir que este temor es infundado y, como lo hacen otros autores desde el siglo XVI, ensalzará la propiedad curativa que posee la aplicación del santo óleo que, en ocasiones, concede automáticamente la salud física al enfermo, cuando sí Dios lo tiene estipulado. “Procure pues el sacerdote persuadir al enfermo que la Extremaunción en primer lugar le dará la salud del cuerpo si conviene para la del alma, como declara el Tridentino”.³⁷⁶ La frecuente referencia al miedo que conlleva la llamada del Viático y la elaboración del testamento nos permite suponer que esta creencia se hallaba profundamente arraigada en la población. No obstante el temor a recibirla, en varios libros se hace notar que la Extremaunción no debe repetirse en el curso de la misma enfermedad; es por ello que se trata de un auxilio que se guarda cuando hay cierta certeza de muerte inminente.³⁷⁷

Con respecto al papel del médico, Liguori aconseja decir prudentemente al enfermo que su mal es terminal y que se guarde de confiar excesivamente en las artes de la medicina corporal: que tanto el médico como sus parientes están interesados en conservar su ánimo y seguramente no querrán darle cuenta de cuán grave es su estado, por lo que incurre en el peligro de postergar los últimos auxilios espirituales y morir en pecado. Esto también es una constante en otras instrucciones y preparaciones para la muerte, desde la *Agonía* de Venegas hasta los avisos que realizan autores de sermones y despertadores espirituales, como José de Barcia y Zambrana.

³⁷⁶ LIGUORI, *El sacerdote preparado...*, p. 43.

³⁷⁷ LIGUORI, *El sacerdote preparado...*, p. 48.

Al igual que en los despertadores, Liguori hace conscientes a sus lectores de que deben animar al enfermo a recibir los sacramentos y a hacer una buena confesión, “amonestándole de cuando en cuando con motivos ora de terror, ora de esperanza; y disponiendo que le ayuden con oraciones públicas y privadas”.³⁷⁸ Al igual que Bosch de Centellas, Liguori advierte al ministro que, si el enfermo porfía en recibir los sacramentos por miedo a acelerar su muerte, debe abandonarlo al cabo de tres días y reclamar de nuevo el auxilio del médico. Igual que en la medicina hipocrática, el ministro de almas debe tener la sensibilidad para trabajar junto con su paciente: debe generarse una sinergia entre ambos para lograr el objetivo de la salvación, pues si el moribundo no desea ser asistido por el religioso, no habrá manera en que se logre una confesión con verdadera contrición, es decir, con dolor real de los pecados cometidos, sino una confesión guiada por el miedo que sólo produce la atrición. Ya lo dice Liguori cuando manifiesta que en ocasiones el santo óleo acarrea la salud del cuerpo: “Mas dígame que esta salud no se concede cuando el enfermo se halla naturalmente imposibilitado de curarse”.³⁷⁹ Recordamos, con este fragmento, lo que nos dice Germán Viveros respecto del concepto de enfermedad mortal en la tradición del hipocratismo: cuando el cuerpo siente inadecuación con su medio y pide morir, el médico debe hacerse a un lado.

Decíamos que lo más significativo que encontramos en esta obra de Alfonso María de Liguori es la recurrencia a los cinco ejes que son las tentaciones diabólicas al momento de la agonía. Desde el capítulo II se esfuerza por explicar cómo el demonio tienta al moribundo contra la fe; tentación estimada como la más horrible de todas, esta estratagema del Maligno orilla al moribundo a querer argumentar contra él, lo cual redundaría, como ya lo hemos visto detalladamente en las obras de Erasmo y de Venegas, en la perdición del alma, pues se enredará fácilmente en los ardides del demonio para errar y hacer

³⁷⁸ LIGUORI, *El sacerdote preparado...*, p. 6.

³⁷⁹ LIGUORI, *El sacerdote preparado...*, p. 44.

que peque contra Dios. “Si el demonio les propone alguna duda ó sutileza no discurren, sino que respondan al momento en general: *creo lo que cree la santa madre iglesia, la cual cree la verdad*”.³⁸⁰ Recordemos que esta fórmula se aconsejaba como la más exitosa contra los engaños del demonio desde las *artes moriendi* del siglo XV (tipologías CP y QS); el tópico es pródigo por ser recurrente, como ya expresamos, en muchas otras instrucciones y preparaciones para la muerte. El propio Liguori refiere la obra de Roberto Bellarmino (*Arte de bien morir*) y trae como ejemplo la historia del docto que se hizo de argumentos con el demonio “sobre cierto punto de fe”, hasta que fue engañado y se condenó.³⁸¹

Liguori continúa su recorrido por las tentaciones de desesperanza, vanagloria e impaciencia, ante lo cual siempre conviene recordar al enfermo que la única solución es someterse a la voluntad divina y aceptar con resignada espera la inminente llegada del fin. Entre dolores e inquietudes espirituales, el moribundo deberá entender que Dios le ha dado la oportunidad de purgar en vida y reducir con ello su sentencia en el Purgatorio (Crasset, Pinamonti, Nieremberg). Llama la atención que Liguori advierta al ministro que el enfermo deberá entender por sus palabras que no sólo debe llevar con paciencia los dolores producidos por la enfermedad, “sino también los errores de los médicos que le asisten y el descuido de los que le sirven”.³⁸²

Un aspecto que vemos en común con los despertadores espirituales es la noción del tiempo de vida, que juega siempre en contra de los fieles, pues a medida que pasan más tiempo en el siglo, más se exponen a pecar y a condenarse para siempre. Liguori proporciona el ejemplo de santa Teresa, quien decía: “en cada momento que vivo puedo perder a Dios, y por esto cuando daba el reloj sentía un gran consuelo considerando que ya había pasado una hora de

³⁸⁰ LIGUORI, *El sacerdote preparado...*, p. 10.

³⁸¹ LIGUORI, *El sacerdote preparado...*, p. 10.

³⁸² LIGUORI, *El sacerdote preparado...*, p. 17.

semejante peligro".³⁸³ De este modo, encontramos similitudes en los despertadores espirituales (como el de Juana Josefa Meneses), en las instrucciones para ministros del enfermos (Bosch de Centellas) y en las preparaciones para la muerte dirigidas a los fieles, pues además de la necesidad de recordar lo inexorable del paso del tiempo, generalmente con descuido de la salud del alma y valerse para ello de grandes voces -como lo dice Boneta y Laplana en los *Gritos del Purgatorio*-, también comparten la concepción de una muerte liberadora del peligro de pecar a causa de continuar el cuerpo en el siglo, expuesto a las tentaciones y a la propia incuria que generalmente provoca el gozar de un estado de salud. ✎

³⁸³ LIGUORI, *El sacerdote preparado...*, p. 18.

REFLEXIONES FINALES

Durante este recorrido se han analizado diversos libros en los que concurren aspectos o desarrollos temáticos que han ido cobrando su propia dimensión a lo largo del tiempo. En las *artes moriendi* del siglo XV prácticamente no existían las referencias doctas, los *exempla* o las referencias pródigas a pasajes de doctrina, de teología moral o de filosofía natural que explicaran al lector el momento por el que estaba atravesando. Solamente se le daban al *moriens* consejos para lidiar contra las tentaciones del Demonio.

La confluencia de saberes ya se atisbaba tímidamente en el texto del *Arte de bien morir* publicado por Hurus y Planck, pero la verdadera sustancia de esa reunión de preceptos médicos, jurídicos y teológicos se consolida hasta la publicación de las primeras preparaciones que trascienden plenamente el formato CP y crecen en páginas y profundidad en el tratamiento de las ideas.

La publicación de la *Praeparatio ad mortem* de Erasmo de Rotterdam implicó un giro importante hacia una dimensión más introspectiva que, si bien camina sobre el mismo propósito que animó a las primeras preparaciones para la muerte (correspondientes a la primera etapa según Infantes de Miguel), no dejó de preocuparse por favorecer en el lector la posibilidad de reflexionar más detenidamente y conforme a puntos de doctrina específicos en el comportamiento que ha llevado a lo largo de su vida: desde las primeras artes de morir hasta Erasmo vemos un camino de complejización de las publicaciones que descentran el foco de atención del tiempo de la agonía para llevarlo a ambos lados de la crisis: la vida previa y la futura se dibujan como posibilidades y se revisan dando esperanza de modificación si es que se ha concluido que el sendero por el que se transita no es el correcto... y generalmente, no lo es.

En este sentido -y éste es un camino que no se explora en este trabajo, sino una reflexión por entablar en investigaciones futuras- el estudio de las artes de morir permite abundar en la construcción historiográfica de una dimensión teleológica, al tiempo que también posibilita pensar en la consolidación de relaciones -desde el punto de vista comunitario e individual- con la idea de una vida futura.

El *ars moriendi* que se desprendió directamente de las tipologías CP (*Cum de praesentis vitae miseria* o *Cum de presentis exilii miseria mortis*) QS (*Quamvis secundum Philosophum*) y, caracterizadas por los estudiosos Ildefonso Adeva Martín y Víctor Infantes de Miguel, es un manualito de utilidad general, dirigido a quien acompaña al agonista a orientarlo y a decirle qué hacer para ayudarlo a pasar mejor el estrecho. La *Praeparatio* de Erasmo ya denota otra intención. No habrá que esperar mucho tiempo para la publicación de Venegas de Busto: en 1537 un tratado introspectivo, de lectura más ardua que la de Erasmo (al menos en su traducción al castellano), de índole más docta que, si bien gusta de explicar las nociones, incluso hasta el punto de resultar reiterativo, recurre a ejemplos de la Escritura y de otras autoridades antiguas para revestir de importancia su argumentación.

Venegas manejaba una considerable cantidad de información referente a varios saberes, entre ellos el jurídico, como se ve en la *Agonía en el tránsito de la muerte* y como hemos hecho notar mediante ejemplos específicos a lo largo de este escrito. La preocupación por componer una atmósfera adecuada en la cual el agonista se pueda dedicar a entregarse libremente al negocio de la salvación de su alma le es fundamental, mucho más que a Erasmo. Un perfil teológico más estrictamente argumentativo y un manual que comporta saberes jurídicos de importancia crucial es lo que nos regala Venegas de Busto; de esos saberes jurídicos encontraremos resonancias claras en publicaciones posteriores de los siglos XVII y XVIII, aun cuando pertenezcan a otro género distinto pero

emparentado con el de las preparaciones para la muerte; en particular, hemos recurrido a los ejemplos de Bosch de Centellas en sus *Prácticas de visitar enfermos...* y de Antonio de Arbiol con la *Visita de enfermos...* Esta confluencia revela, en última instancia, una visión integral de la idea de morir.

Quienes vendrán después tendrán que optar por seguir dos caminos: escribir con pretensiones de erudición adecuando el discurso de los prontuarios de Teología moral y produciendo manuales de numerosas páginas y cuantiosas fórmulas para encomendar el alma del enfermo, o producir libros mucho más sencillos en estructura y lenguaje, sin prescindir de las invocaciones, oraciones para encomendar el alma o jaculatorias que resulten de utilidad para hacer frente a las tentaciones demoníacas. En todo caso, hemos visto ejemplos de la separación práctica de las oraciones de encomendación del alma en las publicaciones de las hojas sueltas de 1575 y 1609. La praxis se impone: los problemas deben ser resueltos y si ese compendio de oraciones le resultaba de ayuda al ministro o al propio moribundo, la hoja estaría allí, pegada a la pared, para conducir a quien acompaña al agonista en el tránsito. Ya se mencionó que *in articulo mortis*, cualquiera podría confesar a un moribundo en ausencia de un sacerdote facultado para administrar los sacramentos: lo fundamental de estas publicaciones era el apoyo y la tranquilidad que brindaba tenerlas a la mano.

Se ve un camino muy claro trazado principalmente -pero no exclusivamente- por los padres de la Compañía de Jesús: Bellarmino, Andrade, Nieremberg, Crasset y Pinamonti son sujetos preocupados por lograr el bien de las almas y el ejercicio introspectivo en todo fiel cristiano y, para lograrlo, cuentan con el apoyo del método desarrollado por Ignacio de Loyola en los *Ejercicios Espirituales*, aunque, como hemos visto en publicaciones tempranas como las de Erasmo y Venegas (1534 y 1537 respectivamente), el método se ve ya anunciado antes de la popularidad que adquirió a raíz de la salida a la luz de los *Ejercicios*. Publicado en 1548, este libro se constituyó en uno de los manuales

de meditación por antonomasia: venció al libro propuesto por un dominico insigne como Melchor Cano, a decir de Gaos; implica un programa de un mes de trabajo espiritual, que también puede llevarse a cabo hasta en una semana, a partir del cual el ejercitante cruzará las tres vías –purgativa, unitiva e iluminativa- hacia la identificación plena con Dios. Hemos visto también que, en el camino hacia la iluminación la *imitatio Christi* es una tarea fundamental, con lo que se tiende una línea de continuidad entre la tradición iniciada por los Hermanos de la Vida Común, congregación fundada por Geert Groote, iniciador, con otros de la *devotio moderna* en el siglo XIV.

El método de Ignacio permitió a los redactores de *artes moriendi* adaptar la estructura de los ejercicios y seguir proponiendo el ejercicio meditativo que ocupa un mes, tal y como lo desarrolló el padre Giovanni Pietro Pinamonti en las *Breves meditaciones...* Se propone un tema sobre el cual se ha de reflexionar: se emplea un lenguaje claro y directo, sin llegar al punto de la urgencia empleada por Boneta y Laplana en sus *Gritos*; se ayuda al lector a desmenuzar el punto propuesto en la reflexión mediante ejemplos verificables en su propia vida y se le presenta la oportunidad de enmendarse al cabo de cada jornada. Tal y como Erasmo lo proponía, antes de dormir, el cristiano debe hacer un acto de contrición, debe repasar y reconocer los pecados cometidos invocando la misericordia divina: esto es suficiente para no temer una muerte que lleve al alma del pecador a la condenación eterna.

Ya analizamos que el éxito del método ignaciano, en un contexto de reforma espiritual que tendía a la paulatina simplificación argumentativa de la escolástica en medios no cultivados y a la aproximación afectiva de la feligresía a una doctrina cada vez más orientada a lo individual, es justamente atender a una población que podría observar una práctica bien encuadrada en un período y espacio determinados y que a la larga, vería resultados positivos, sistema casi patentado por los padres de la Compañía de Jesús, quienes ganaron terreno

frente a los textos ascéticos de los dominicos, quienes como Melchor Cano, no optaron por un esquema más asequible a los indoctos.

Los jesuitas y la efectividad de su método se hicieron de un lugar junto al lecho de los moribundos, lo que vemos no sólo en las ediciones de libros para el bien morir elaborados por sus miembros, sino en lo que compendia José García de Castro, SJ sobre el humanismo de los jesuitas y en particular sobre la aparición en 1575 del *Directorio de ayudar a bien morir* del padre Polanco. En el Proemio se dice:

Entre todas las obras que suele realizar nuestra Compañía – de acuerdo con la razón de ser de su Instituto- para gloria de Dios y edificación de la Iglesia, se juzga de máxima importancia la de ayudar a las personas que emigran de esta vida. Por eso es muy de desear que en el conveniente desempeño de este ministerio, con preferencia a los demás, brille la diligencia y la caridad de nuestros sacerdotes.³⁸⁴

Polanco redacta el *Directorio* en 20 capítulos en los cuales se puede advertir la misma estructura que en los libros analizados en el curso de este trabajo. Tal vez la innovación consista en haber incluido uno destinado específicamente a los condenados a muerte, a quienes se debe hablar con serenidad para inducirles este estado y animarlos a realizar una buena confesión. A partir de 1591, el *Directorio de ayudar a bien morir* comenzó a publicarse junto con el *Directorio para confesores* y junto con el libro de Cristóbal de Madrid sobre la comunión frecuente.³⁸⁵ Se hicieron cerca de 17 ediciones en latín del Directorio de Polanco, casi todas en el siglo XVI y se realizaron traducciones al alemán, francés y portugués (ya hacia 1802).

³⁸⁴ POLANCO citado en José GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, *Polanco. El humanismo de los jesuitas (1517-1576)*, p. 254.

³⁸⁵ GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, *Polanco. El humanismo de los jesuitas...* p., 260.

Sin embargo, el itinerario marcado por los padres de la Compañía de Jesús se ve claramente pautado desde la publicación de *Partida a la eternidad* de Juan Eusebio Nieremberg (1643), de *La dulce y santa muerte* de Jean Crasset (1748 y antes, hacia 1689 con la *Preparación para la muerte*) hasta llegar a las *Breves meditaciones* de Pinamonti, que alcanzaron diversas ediciones en México y que fueron precedidas por la publicación de su *Preparación para la muerte* (Ver APÉNDICE 1).³⁸⁶ No hemos analizado la obra del cardenal y jesuita Roberto Bellarmino, que gozó igualmente de varias reediciones y reimpressiones hasta bien entrado el siglo XIX; de igual modo, hemos dejado fuera del análisis otras obras más que con seguridad fueron leídas en la Nueva España, pero la vastedad del número de ediciones, reediciones y reimpressiones no nos permitiría agotar el universo de las fuentes.³⁸⁷

Es claro que los jesuitas tomaron en serio el asunto de la preparación para la muerte. Estos libros manifiestan claramente la importancia de prepararse en salud y de morir al mundo para iniciar el camino de meditación y vida de renuncia que conducirá al practicante a una buena muerte. Hemos visto que la idea del *contemptus mundi*, ampliamente difundida desde los tiempos de Tomás de Kempis, va a poblar las *artes moriendi* prácticamente durante toda su historia desde el siglo XVI.

Aparentemente, Thomas à Kempis en el siglo XIV, Erasmo y Venegas en la década de los treinta del XVI y san Ignacio de Loyola en la mitad de la centuria son etapas del mismo camino: la aportación de Ignacio fue la sistematización del método para hacerlo todavía más asequible. Kempis reposa en las letras de los *Ejercicios Espirituales*, sin embargo, y la idea global de una fe

³⁸⁶ PALAU Y DULCET menciona una *Preparación para la muerte* redactada por Juan Pedro PINAMONTI y publicada en México en 1726. No logré encontrarla en los repositorios nacionales ni verla referida en catálogos en línea como World Cat.

³⁸⁷ Para la elaboración de este trabajo consultamos una edición muy tardía (1881) de la obra de Bellarmino, que forma parte de la colección Eusebio Francisco Kino de la Biblioteca Francisco Xavier Clavigero de la Universidad Iberoamericana.

que se renueva con la práctica cotidiana, no sólo en el seno de la liturgia común, sino mejor aún: en la intimidad de la reflexión y el arrepentimiento personales, le daría el “segundo aire” a esa *devotio moderna*. Los ejercicios ignacianos permitieron una ponderación verdaderamente moderna de la importancia de la salvación y valoraron la contribución del individuo en su práctica meditativa para salvar su alma. En el itinerario de la pertenencia a una comunidad simbólica, Ignacio vincula, mediante la práctica de los *Ejercicios Espirituales*, la tradición del *ars moriendi* en su dimensión más utilitaria con el ejercicio de una espiritualidad personal que no requería de estudios para conquistarse.

Del siglo XIV, llegamos al XVI en la coyuntura de mayor expansión y poderío de la Monarquía Hispánica. Se consolidó el prototipo ideal de muerte del cristiano: el ya mencionado “morir de espacio” (Nieremberg), el morir en su alcoba, rodeado hasta cierto momento de sus familiares y amigos, habiendo dispuesto de sus bienes temporales para dedicarse a su salud espiritual, en la asistencia de un religioso preocupado por administrarle los últimos auxilios: los vivificantes sacramentos de la Penitencia, la Comunión o Viático y la Extremaunción. Esta fórmula del “morir de espacio” es citada en varias preparaciones de los siglos XVI y XVII, en las que se hace énfasis en la importancia de tomarse en serio y con calma los últimos momentos de la vida en el siglo para no perder el alma eternamente. Las redes para la muerte estarían ya listas para echarse al mar y pescar a una enorme cantidad de almas atenazadas por la angustia y la incertidumbre de su destino. (FIGURA 18)

Figura 18

Anónimo
 Político de la muerte (detalle)
 Óleo sobre cartón ribeteado
 Ca. 1775
 Museo Nacional del Virreinato, INAH



La inspiración nacida de la *devotio moderna*, los discursos morales que florecieron en el humanismo hispánico del siglo XVI y que se transformaron en lamentos melancólicos en el siglo XVII, llegaron a la Nueva España y confirieron unidad -en las prácticas y en las creencias-, gracias a que sus moradores adoptaron la enseñanza y continuaron difundiendo hacia el siglo XVIII la imagen del reloj inexorable que avanzaba mientras el pecador se contentaba en los placeres del mundo y en la incuria de su espíritu. De esto es testimonio la publicación de la obra de Tomás Cayetano de Ochoa y Arín, cuya única edición

conocida es la mexicana. Aquí circularon preparaciones para la muerte y despertadores espirituales (tal vez más estos últimos) publicados en Europa, reeditados una y otra vez, configurando, junto con las imágenes y las palabras airadas de los predicadores, la imagen del moribundo que se encuentra turbado en su alcoba y espera salir victorioso de la batalla entre las fuerzas del demonio y sus propias acciones. El alma está en juego, hoy parece pueril, pero entonces se trataba del negocio más importante de cada ser humano. Las imágenes también nos dan prueba de esta asimilación.

En ambos lados del Atlántico, los súbditos de la Monarquía Hispánica vieron la acción de la orden de los padres camilos o Padres de la Buena Muerte. Ministros de enfermos, estos religiosos se echarían a cuestras la labor de acompañar y atender espiritualmente a los moribundos. A la labor de los camilos se uniría la de los jesuitas. A muchos moribundos había que convencerlos de aceptar el auxilio y para ello se valían ya de palabras dulces y piadosas, ya de exhortaciones terroríficas que estaban en el imaginario de todos gracias a la pintura y a la difusión de la imagen impresa.

José Antonio Maravall plantea, sobre los Ejercicios Espirituales que:

Se trata de alcanzar la técnica de un método con alto grado de racionalización operativa –el “método para saber y poder vivir” de que habla Gracián- lo que implica admitir que la conducta humana puede ser ciega o inspirarse en valores no racionales, pero tiene una estructura con un orden interno que la razón del que la contempla puede formular en sus reglas”.³⁸⁸

La instrumentalización de los saberes que se han revisado a lo largo de este trabajo: teológico moral, médico y jurídico, permitió desarrollar un programa

³⁸⁸ MARAVALL, *La cultura del Barroco*, p. 142.

que constituye orden, como se expresa en la cita anterior. Ese orden es una voluntad manifiesta y se compartió en todos los dominios de la Monarquía Hispánica: será materia de otras investigaciones abordar particularidades regionales abundando en otro tipo de fuentes.

“Hablamos de Barroco y racionalismo porque aquel que en el XVII planea cómo podrá eficazmente actuar sobre los hombres empieza por ello pensando que éstos pueden representar una fuerza ciega, pero que el que la conozca podrá canalizar racionalmente, al modo que el caudal impetuoso de un río es sometido al cauce de un canal calculado matemáticamente por el ingeniero”.³⁸⁹ Las preparaciones para la muerte son parte de una maquinaria complejísima que, en última instancia, persigue encauzar esa fuerza ciega representada en el temor de los hombres por su destino final. Sin que se hubiera logrado paliar el temor, las ideas construidas en las páginas de los libros que hasta aquí han constituido el eje de nuestra investigación son suficientes para armar un programa que permita encauzar y dirigir las creencias, las actitudes, los propios miedos y que redunde en la recurrencia a la práctica sacramental.

Bernhard Groethuysen decía, en su apartado sobre “La idea de la muerte” que una paulatina invasión de la laicidad conduciría -al menos en territorio francés, en el que el autor centra su análisis- a comenzar a conformar, junto con otros muchos factores, una pujante clase burguesa acostumbrada, en poco tiempo, a dudar de su fe y a someter al escrutinio de la razón todo lo que conformaba un sólido aparato de creencias antaño. “El laico cultivado gusta de hacer preguntas y ni siquiera se detiene ante los horrores del infierno; también de éstos quiere tener noticias exactas”.³⁹⁰

³⁸⁹ MARAVALL, *La cultura del Barroco*, p. 144.

³⁹⁰ GROETHUYSEN, *La formación de la conciencia burguesa...* p. 122.

Como planteaba José Ortega y Gasset, “las ideas se tienen, en las creencias se está”.³⁹¹ Esto es útil para encauzar nuestras reflexiones finales de cara al aparato de preparación para la muerte que hemos descrito a partir de diversas fuentes. A lo largo de este trabajo, nos referimos a poderosas estructuras conformadas gracias a la divulgación en letra impresa de ideas compartidas, discutidas y sometidas a pruebas de argumentación teológica y jurídica durante siglos: no vemos esos visos de modernidad en las *artes moriendi* del siglo XV, pero sí en los escritos posteriores, de las etapas primera y segunda, según las hemos caracterizado con la ayuda de Víctor Infantes de Miguel. Esta sólida conformación no hace distinciones regionales ni deja de lado a ninguno de los súbditos de la Monarquía Hispánica en virtud de que todos deben alcanzar la salvación y, para ello, hay una serie de pasos a seguir que no fallan, independientemente de si se es cristiano viejo o un indígena de reciente conversión, el sistema “prueba su eficacia”: se imprimen confesionarios en lenguas vernáculas e instrucciones para ayudar a bien morir a los indios, con lo que se les incorpora en el horizonte de socialización de códigos de pertenencia y de construcción de un sentido de las postrimerías.

Una de las primeras cosas que nos sorprendían cuando se hizo el primer inventario de publicaciones y ediciones de preparaciones para la muerte y cuando, a partir del sólo conocimiento de sus títulos, resultaba francamente difícil decir cuáles pertenecían al género y cuáles no, fue el numeroso conjunto de ediciones decimonónicas de los mismos títulos en México y en la Península Ibérica. Parecía mentira, pero era más sencillo encontrar y consultar ediciones mexicanas o peninsulares de Roberto Bellarmino, de Juan Pedro Pinamonti y de Alfonso María de Liguori que algunas más cercanas al año de su *editio princeps*.

³⁹¹ ORTEGA Y GASSET, “Ideas y creencias”, http://new.pensamientopenal.com.ar/sites/default/files/2014/09/03._ortega_y_gasset._ideas_y_creencias.pdf.

Esta pervivencia de títulos e ideas habla de que el entramado conformado a inicios del siglo XVI fue tan exitoso que abandonó el ámbito de las ideas para instalarse en el de las creencias. En el “morir de espacio” se *está*, no se tiene simplemente esa percepción de una idea, sino que se desea poderosamente conquistar semejante estado por creer que es el más conveniente para el alma del agonista. Otras nociones como las que se expresan en la metáfora de la salud espiritual formarán también parte del intrincado juego de creencias que extiende sus brazos hasta el hoy separado saber médico, pero que antes de la segunda mitad del siglo XVIII, según decíamos, se asumía como un todo con otros saberes de la misma importancia. Durante los siglos XVII y XVIII se continuaron publicando títulos como los que analizamos, con ligerísimas variantes e inclusiones, pero sin alterar la estructura básica que describimos en este trabajo. Estos siglos también dieron a luz a muchos despertadores espirituales que se hicieron más sistemáticos hacia el siglo XVIII y que se publicaron como compendios de sermones para servir como espacios de meditación en épocas señaladas del calendario litúrgico; la Cuaresma, por ejemplo, de ahí las ediciones del *Despertador Christiano Quadragesimal* de José de Barcia y Zambrana.

Vemos a lo largo de esta tesis que se puede delinear un itinerario bien definido desde la circulación de las *artes moriendi* del siglo XV (CP y QS) hasta esas publicaciones tardías del siglo XIX que seguían siendo de utilidad para la consolución de agonistas y deudos. El laicismo cultivado de los burgueses dibujados por Groethuysen probablemente tardó más en llegar a la Península Ibérica y a los dominios ultramarinos de la Monarquía Hispánica. El *Escudo de armas de la Ciudad de México* de Cayetano Javier de Cabrera y Quintero, publicado en 1746 rinde testimonio de que, casi al mediar el siglo XVIII, la invocación de la fuerzas divinas en un estado de emergencia señalado por las epidemias de *matlazahuatl* que se registraran en 1736-1738 todavía era un

imperativo y nadie lo sometería a crítica indagando en razones impuestas por la lógica.

Con el paulatino alejamiento del temor al infierno y a la condenación eterna, en círculos cultivados, se introducirá la decadencia de un género como el de las preparaciones para la muerte. Como un segundo apéndice a este trabajo, decidimos incluir una breve noticia sobre una publicación de 1792 que ha sido estudiada desde la perspectiva literaria y que, para el momento en que sale a la luz, da cuenta de un arcaísmo tal que la han hecho ser denostada por quienes no ven más que un valor literario en ella. Se trata de *La portentosa vida de la muerte...* de fray Joaquín Bolaños (OFM). En el apéndice expresaremos con más detenimiento cuál es su interés en el marco de esta investigación al continuar plasmando una serie de nociones que formaron parte del discurso nuclear de las preparaciones para la muerte y de los despertadores espirituales. La *Portentosa* de Bolaños se publica cuando ya sólo abundan las reimpresiones de las antiguas preparaciones para la muerte y la crítica aciaga que le hiciera José Antonio Alzate y Ramírez es suficiente para entender lo chocante que a esas alturas podría resultar un libro como el de Bolaños. Sin embargo y más allá de su dudosa calidad literaria, la obra está allí como un baluarte de creencias y como una estructura que trata de resistir los embates de una modernidad que cada vez se hunde más en la secularización de todas las esferas de la vida. No por ello, las almas de los fieles cristianos dejarán de requerir dirección y consuelo en un trance tan difícil como el pasamiento o agonía.

Con todo, los libros estudiados y sus constantes reimpresiones hacia los siglos XIX y XX no bastan para explicar hasta qué grado permanecen las creencias. Un análisis más detallado de esta permeabilidad podría practicarse recurriendo a otras publicaciones y documentos que den cuenta de la presencia real y comprometida de fieles participando de las instituciones de la Iglesia. Por lo pronto, el estudio de las preparaciones para la muerte y de los despertadores

espirituales nos sirve para dibujar un espectro de códigos de orden que someten a los cuerpos y a las almas a un programa en donde una teleología es vigente. Sin la creencia en un más allá son del todo inútiles y carecen de sentido. Sin la cohesión que la Iglesia como institución buscaba crear mediante sus misterios y sus sacramentos, toda obra que apareje a bien morir estará fuera de lugar.

En este camino hemos partido de y recurrido constantemente a paradigmas historiográficos que era necesario someter a escrutinio: la importancia que se ha concedido a la Peste Negra como una de las huellas indelebles de la historia tardomedieval europea; la presencia o no de esta enfermedad en América como detonante posible de lectores asiduos al género de las *artes moriendi* -idea que ahora descartamos plenamente, aunque reconozcamos que la población a merced de otras epidemias requería sin duda tratamiento espiritual. Si bien hemos visto, de la mano de las investigaciones del Dr. Acuña-Soto, que no se puede hablar de peste bubónica, neumónica o septicémica en la América virreinal, también es cierto que la presencia del esqueleto danzante, asaeteador e igualador no es desconocida en estos reinos (FIGURA 18). La recurrencia a representaciones infernales desde el siglo XVI y hasta el XVIII habla de la consolidación de un sistema de creencias que se divulgó a través de muchos medios, uno de ellos, las preparaciones para la muerte y los despertadores espirituales. Géneros pictóricos que se refieren a estas creencias, tales como los cuadros de ánimas, las *vanitates* en sus diferentes presentaciones, los cuadros del árbol vano (FIGURAS 2 y 3) y las alegorías de la buena y la mala confesión pueblan todavía nuestras pinacotecas y muros conventuales y rinden testimonio de pertenencia a un entramado ideológico tendido desde la Europa tardomedieval. Es por eso que una investigación sobre las preparaciones para la muerte se hacía indispensable, pues se busca, ante todo, cuestionar las apreciaciones de la historiografía local al respecto, pues por

lo común, minimizan la importancia y repercusiones de las *artes moriendi* en el contexto americano.

Quedan desde luego muchas líneas abiertas a otras investigaciones de corte cultural, literario, iconográfico y demográfico. Pero, siendo consecuentes con la abundancia de libros de este género, debemos decir que sin haber pretendido lograr exhaustividad al menos en el recuento y mapeo de ediciones, su número nunca deja de llamar la atención y el análisis realizado a partir de la muestra que conforma este trabajo rinde testimonio de la duración de su vigencia. Otras indagaciones que nos permitan conocer más a detalle aspectos sobre la lectura, la relación con el saber médico y con la práctica misma de testar y de recurrir a los sacramentos de auxilio final completarán, quizás, un panorama que cada vez se antoja más amplio. *Œ*

FUENTES CONSULTADAS

FUENTES PRIMARIAS

ANDRADE, Alonso de,

Lección de bien morir y jornadas para la eternidad. Por el P. Alonso de Andrade de la Compañía de Jesús, natural de Toledo, calificador del Consejo Supremo de la Santa, y General Inquisición. Dedicale al Muy ilustre Señor D. Francisco Pacheco de Mendoza y Velasco, nieto mayorazgo del Excelentissimo Señor conde de la Puebla de Montalvan, Mayordomo del Rey Nuestro Señor... En Madrid, por Joseph Fernandez de Buendía, 1662.

ANÓNIMO ZARAGOZANO,

Arte de bien morir y breue confessionario, Zaragoza, Hurus y Planck, 1479-1484, Biblioteca del Monasterio de El Escorial 32-V-19. Transcripción de Michael Gerli, Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispano.

ARBIOL, Antonio,

Visita de enfermos y exercicio santo de ayudar a bien morir. Con las instrucciones más importantes para tan Sagrado Ministerio, que ofrece al bien comvn Fr. Antonio Arbiol, religioso de la regular observancia de Nuestro Serafico P. S. Francisco de esta Santa Provincia de Aragon. Servirà tambien este librito para que cada uno vea, lo que quisiera tener hecho quando muera..., Zaragoza, Pedro Carreras, 1729.

AUTÓGRAFO ESPAÑOL, *Exercicios Spirituales de san Ignacio*, México, Tradición, 1977.

BARCIA Y ZAMBRANA, José de

Despertador christiano quadragesimal de sermones doctrinales para todos los días de la quaresma, con remisiones copiosas al Despertador Christiano, de Sermones enteros para los mismos días... Madrid, Imprenta de la Viuda de Juan García Infanzón, 1724.

BELLARMINO, Roberto,

Arte de bien morir, obra compuesta en latín por el Cardenal Belarmino de la Compañía de Jesús; traducida por el P. Alonso de Andrade y publicada por el P. Antonio F. Cabré, ambos de la misma compañía, Madrid, Imprenta de la Viuda é Hijo de Aguado, 1881.

BOLAÑOS, Joaquín,

La portentosa vida de la muerte. Emperatriz de los sepulcros, vengadora de los agravios del Altísimo y muy señora de la humana naturaleza, México, Premiá editores, 1983. Incluye el "Sancta Sancte sunt tractanda" de José Antonio Alzate y Ramírez.

BONETA Y LAPLANA, Joseph,

Gritos de el infierno para despertar al mundo. Dedit abisus vocem suam, Habac. cap. 10 ver. 3, dedicada a quien esta en pecado mortal. Su autor, el doctor Joseph Boneta, racionero de la Santa Iglesia del El Salvador de la Ciudad de Zaragoza. Con licencia: en Madrid, por la Viuda de Juan Garcia Infanzón. Año de 1718.

BONETA Y LAPLANA, Joseph,

Gritos del purgatorio y medios para acallarlos, libro primero y segundo, dedicados a la Virgen Santissima del Carmen: compuestos por el Doct. Joseph Boneta, Racionero de la Santa Metropolitana Iglesia de Zaragoza y Doctor en Sagrada Theologia. Sexta impresion añadida y corregida de muchos yerros que tenían las antecedentes. En León de Francia, por Anisson y Posuel, año de 1709.

BOSCH DE CENTELLAS Y CARDONA, Baltasar,

*Prácticas de visitar los enfermos y ayudar a bien morir...*Madrid, en la Oficina de Joachin Ibarra, 1759.

BUSEMBAUM, Hermann,

Medula de la Teologia moral, que con facil y claro estilo explica y resuelue sus materias, y casos. Escriviola en idioma latino el Padre Hermano Busembaun, de la Compañía de JESUS, Licenciado en Teologia. Reducela al Español, y añade vn Tratado de la Bula de la Santa Cruzada, el Dotor Vicente Antonio Ibañes de Aoyz, Cura de San Gil, Catedratico de Durando en la Vniuersidad de Zaragoza, y Examinador Synodal de su Arçobispado. Y en esta primera impression que en romance se haze en Barcelona, se le añade las Propositiones, ò Opiniones condenadas por Alexandro VII, y se le haze nueva Tabla Alphabetica de todo lo que contiene el Libro. Con licencia, en Barcelona, por Jacinto Andreu, en la calle de Santo Domingo, año de 1674. A costa de Jacinto Azcona, Antonio Ferer y Juan Payssa Libreros.

CABRERA Y QUINTERO, Cayetano Javier,

Escudo de armas de la ciudad de México. Escrito por el presbítero Cayetano de Cabrera y Quintero para conmemorar el final de la funesta epidemia de matlazáhuatl que asoló a la Nueva España entre 1736 y 1738. Edición facsimilar con un estudio histórico y una cronología de Víctor M. Ruiz Naufal, México, Instituto Mexicano del Seguro Social, 1981.

Contemptus mundi nueuamente Romançado. El que me sigue no anda en tinieblas, mas terna lumbre de vida, en Anvers, en casa de Iuan Stelfio, 1551.

Contemptvs Mvndi o menosprecio del mundo. De nuevo añadido un tratado de Oraciones y exercicios de devoción de Fray Luys de Granada, Impresso en Lerida por Mauricio Anglada y Pablo Canals, año de 1625.

CONTRERAS, Juan Gabriel de,

Despertador eucarístico y dulce convite, para que las almas enardecidas en el dulce amor de Jesús Sacramentado, frecuenten la Eucarística Mesa, y se exerciten en afectos dulces, y devotas oraciones, antes y después de la sagrada comunión: con más un modo práctico de oír el santo sacrificio de la misa... Madrid, por la viuda de Barco López, 1806.

CRASSET, Jean,

La dulce y santa muerte, obra que escribió en francés el padre Juan Crasset, de la Compañía de Jesús y tradujo en castellano el doctor D. Basilio Sotomayor, en Madrid en la imprenta de González, 1788.

GAZOLA, Giuseppe,

El mundo engañado de los falsos médicos. Discursos del Doctor Joseph Gazola, Veronés, Medico Cesareo i academista Aletofilo. Obra posthuma, traducida fielmente del toscano *Sicut piscescapiuntur homo, & sicut aves laqueo comprehenduntur, sic capiuntur homines in tempore malo*. Reimpreso en Sevilla, año de 1729, a costa de Jacobo de Herve, Mercader de libros en frente de las gradas de la Santa Iglesia.

HECKER, Justus Friedrich Karl,

The Black Death in the Fourteenth Century, London, A. Schloss, Foreign Bookseller, 109 Strand, 1833.

HERRERA, Agustín de,

Origen y progreso en la Iglesia Cathólica de los ritos, i ceremonias del sacro-santo sacrificio de la missa, prueva de la tradición apostólica destes ritos, i otras observancias eclesiásticas, Sevilla, Francisco de Lyra, 1642.

HUARTE DE SAN JUAN, Juan,

Examen de ingenios para las ciencias. Donde se muestra la diferencia de habilidades, que ay en los hombres; y el genero de letras, que a cada uno responde en particular. Compuesto por el Doctor Juan Huarte, natural de San Juan del pie del Puerto. Tercera Edición de Muchos querida, Leyde, en la Oficina de Juan Maire, 1652.

IZQUIERDO, Sebastián, *Práctica de los Exercicios Espirituales de Nuestro Padre san Ignacio*, por el P. Sebastián Izquierdo de la Compañía de Jesús. Reimpresa en México en la oficina de doña María Fernández de Jáuregui, calle de Santo Domingo, año de 1808 [incluye 12 grabados].

LÁRRAGA, Francisco,

Prontuario de la teología moral [...] Reformado, corregido e ilustrado con varias constituciones de Benedicto XIV, en especial del solicitante in confessione, del ayuno, etc. Por el convento de Santiago del Orden de Predicadores, por D. Francisco Santos y Grosín, presbítero y profesor de Teología, Barcelona, Sierra y Martí, 1833.

LÁRRAGA, Francisco,

Promptuario de Theologia Moral, que ha compuesto el convento de Santiago, Universidad de Pamplona, del sagrado Orden de Predicadores, siguiendo por la mayor parte las doctrinas del M.R.P.M.F. Francisco Larraga, prior que fue de dicho convento, en el que se reforman y corrigen muchas de sus opiniones, Madrid, Oficina de Manuel Martín, 1760.

LEDESMA, Clemente de,

Dispertador de noticias de los santos sacramentos. que sacó á luz, y en este succinta para los que se han de presentar de confesores dedicandole a Jesus, Maria, y Joseph, Madrid, Por Doña Maria de Benavides Viuda de Juan de Ribera, 1695.

LIGUORI, Alfonso María de,

Preparación para la muerte, ó consideraciones sobre las verdades eternas, útiles a los fieles para meditar y a los sacerdotes para el púlpito / Obra escrita en italiano por... y traducida al castellano por Joaquín Rocha y Cornet, México, Charles Bouret, 1885.

LIGUORI, Alfonso María de,

El sacerdote preparado para asistir à los moribundos o sea, la práctica de ayudar á bien-morir, Valencia, Librería de Mallén y Berard, 1832.

LÓPEZ DE MARISCAL, Blanca,

La portentosa vida de la muerte, edición crítica, introducción y notas de... México, El Colegio de México, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, 1992.

MÉNDEZ, Cristóbal,

Libro del ejercicio corporal y de sus prouechos, por el qual cada uno podrá entender que ejercicio le sea necesario para conservar su salud, edición, estudio preliminar y notas de Juan Somolinos, México, Academia Nacional de Medicina, 1991.

MENESES, Juana Josefa (bajo el pseudónimo de Apolinario DE ALMADA),

Dispertador del alma al sueño de la vida en voz de un advertido desengaño, Lisboa, Imprenta de Manuel Lopes Herrera, 1695.

MOLINA, Alonso de,

Confesionario mayor en lengua mexicana y castellana. Compuesto por el muy reverendo padre... México, en casa de Antonio de Espinosa, Impressor, 1569.

MURILLO VELARDE, Pedro,

Practica de testamentos, en que se resuelven los casos mas frequentes, que se ofrecen en la disposicion de las ultimas voluntades. Escrita por el P. Pedro Murillo Velarde, de la Compañia de Jesus. Reimpresa a costa de D. Antonio de Adan (Escribano de su Magestad) quien la dedica a el gloriosissimo S. Ignacio de Loyola, fundador de la Sacratissima Religion de la Compañia de Jesus. Con licencia, en México: En la Imprenta del Nuevo Rezado de los Herederos de Doña Maria de Rivera, en el Empedradillo, 1755.

MURILLO VELARDE, Pedro,

Curso de derecho canónico hispano e indiano, México, El Colegio de Michoacán / Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Derecho, CONACyT, 2005, 4 vols.

NIEREMBERG, Juan Eusebio,

Partida a la eternidad y preparación para la muerte, Madrid, Imprenta Real, 1645.

OCHOA Y ARÍN, Tomás Cayetano de,

Relox en modo de despertador, para el alma dormida en la culpa, señalándole las doce horas de su ser, para el arreglamiento a la perfeccion, en vista del poder inmenso de Dios: Su naturaleza divina, y humana, Su soberania y nuestra miseria. Que para el atractivo de su exemplo vá escrito en DECIMAS, pues la dulzura, y consonancia del Metro introducirá en nuestros corazones el manjar mas apreciable, y dulce del desengaño. Dispuesto por... México, Imprenta de D. Christoval de Zuñiga y Ontiveros, 1761.

OÑA, Pedro de,

Postrimerías del hombre, Pamplona, Carlos Labayen, 1608. La edición consultada en la Biblioteca Nacional fue impresa en Madrid, por Luis Sánchez, 1603.

PINAMONTI, Giovanni Pietro,

Breves meditaciones sobre los cuatro novísimos, repartidas por los días del mes, con la regla para vivir bien en todo tiempo / Traducidas del idioma toscano al castellano, por un deseoso del bien de las almas. Llevan añadidas, el modo de comenzar, finalizar y examinar la oración, México, J.M. Lara, 1860.

PINAMONTI, Giovanni Pietro,

Breves meditaciones sobre los novísimos, repartidas por los días del mes. Con la regla para bien vivir en todo tiempo. Por el padre... Traducidas del Idioma Toscano al Castellano, por un deseoso del bien de las Almas. En Madrid, en la oficina de Manuel Martín, 1759.

ROTTERDAM, Erasmo de,

Preparación para la muerte, traducción, introducción y notas de Mauricio Beuchot, nota introductoria de Ramón Xirau, comentarios de Gabriel Zaid, México, JUS, 1998.

ROTTERDAM, Erasmo de,

Preparación y aparejo para bien morir, compuesto por el famoso y excelente Desiderio Erasmo Roterodamo, y traducido en lengua Castellana por el maestro Bernardo Perez Canonigo de Gandia, en Anvers, en casa de Martín Nuncio, a la enseña de las Dos Cigüeñas, 1555.

SABUCO DE NANTES BARRERA, Olivia,

Nueva filosofía de la naturaleza del hombre, no conocida, ni alcanzada de los grandes filósofos antiguos, la qual mejora la vida, y salud humana, con las adiciones de la segunda impresion... Madrid, 1728 (1587).

SUÁREZ DE RIBERA, Francisco,

Theatro Chyurgico Anatomico del cuerpo del hombre viviente, objeto de la cirugía y medicina, en Madrid, por Francisco del Hierro, 1729, vol. 1.

VASCONES, Alonso de,

Destierro de ignorancias y avisos de penitentes, Madrid, José Fernández de Buendía, a costa de Antonio del Ribero Rodríguez, 1670.

VASCONES, Alonso de,

Destierro de ignorancias y auiso de penitentes... Publicada en Madrid, por Luis Sánchez, 1614, 8º. 12 h. 132 fols.

VASCONES, Alonso de,

Estímulo y despertador del alma dormida, tercera parte del *Destierro de ignorancias,* Madrid, 1620.

VENEGAS DE BUSTO, Alexo,

Agonía del tránsito de la muerte. Con los avisos y consuelos, que acerca de ella son prouechosos... Barcelona, por Antonio Lacavalleria, 1682.

VV.AA.

Los sacrosantos concilios generales y particulares, desde el primero, celebrado por los apóstoles en Jerusalem, hasta el Tridentino, según el orden cronológico de su celebración,

y el análisis del padre Carlos Richard, del Orden de Predicadores y autor del *Diccionario Universal de Ciencias Eclesiásticas...* Madrid, 1793-1794, 4 vols.

FUENTES SECUNDARIAS

ACUÑA-SOTO, Rodolfo,

“Megadrought and Megadeath in 16th Century Mexico”, *Emerging Infectious Diseases*. Apr 2002; 8(4): 360-362.

ADEVA MARTÍN, Ildfonso,

“Cómo se preparaban los españoles para la muerte los españoles, *Anales de Historia de la Iglesia*, 1992, pp. 113-138.

ADEVA MARTÍN, Ildfonso,

“Los «artes de bien morir» en España antes del maestro Venegas”, *Scripta Theologica*, 16, 1984 (1-2), 405-415.

AMASUNO, Marcelino,

“La medicina y el físico en la *Dança general de la muerte*”, *Hispanic Review*, vol. 65, no. 1, Winter, 1997, pp. 1-24.

AMASUNO, Marcelino,

“Cronología de la peste en la Corona de Castilla, *Studia Historica. Historia medieval* (12), 1994, pp. 25-52.

ARIÈS, Philippe,

El hombre ante la muerte, versión castellana de Mauro Armiño, Madrid, Taurus, 1983.

Arqueología mexicana, ISSN 0188-8218, Vol. 13, N°. 76, 2005 (Ejemplar dedicado a: Mayas de Yucatán y Quintana Roo. Últimos descubrimientos) , pp. 20-27.

BARTRA, Roger

“Doce historias de melancolía en la Nueva España”, FRENIA, Vol. IV-1-2004, pp. 31-52.

BARTRA, Roger

Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del siglo de Oro, publicado por Anagrama en 2001.

BATAILLON, Marcel,

Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI, traducción de Antonio Alatorre, México, Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Historia, 1996 (1937).

BENEDICTOW, Ole J.,

“La Muerte Negra. La catástrofe más grande de todos los tiempos” en *Estudios históricos - CDHRP*, (5) año II, noviembre de 2010, Artículo publicado en la revista *History Today* (55), Londres, marzo de 2005. Traducción y comentarios: Lic. Susana SUÁREZ.

BENEDICTOW, Ole J.,

The Black Death. The complete history, 1346-1353, NY, The Boydell Press, 2004.

BERISTÁIN Y SOUZA, José Mariano,

Bibliotheca Hispanoamericana Septentrional, México, ed. Facsimilar del Claustro de Sor Juana, Instituto de Estudios y Documentos Históricos, 1980-1981, 3 vols.

BETRÁN MOYA, José Luis,

“La peste como problema historiográfico” en *Manuscripts* (12), Gener, 1994, pp. 283-319.

BEUCHOT, Mauricio,

“Modernos y devotos” en Tomás de Kempis, *De la imitación de Cristo*, Agustín Magaña Mendez (trad.), con las notas y comentarios de Amado Nervo, Mauricio Beuchot y Hugo Hiriart, 2000.

BRAUDEL, Fernand,

La historia y las ciencias sociales, México, Alianza editorial, 1989.

BROWN, Jonathan,

Imágenes e ideas en la pintura española del siglo XVII. Versión española de Vicente Lleó Cañal, Madrid, Alianza Forma, 1985.

CANO, MELCHOR,

De locis theologicis, Juan BELDA PLANS (ed.), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2006.

CÁRDENAS DE LA PEÑA, Enrique (coord.),

Temas médicos de la Nueva España, México, IMSS, Instituto Cultural Domecq, A.C., Sociedad Médica Hispano Mexicana, 1992.

CAVALLO, Guglielmo y Roger Chartier (dirección),

Historia de la lectura en el mundo occidental, Madrid, Taurus, 1998 (1997).

CHARTIER, Roger,

“Normas y conductas: el arte de morir, 1450-1600” en *Sociedad y escritura en la Edad Moderna. La cultura como apropiación*, México, Instituto Mora, 1995.

COHN, Samuel K. Jr.,

“The Black Death: End of a Paradigm”, *The American Historical Review*, (3), vol. 107, junio de 2002, p. 703-738.

CRUZ, Salvador,

“Medicina española renacentista en la biblioteca novohispana de Melchor Pérez de Soto (1655)” en *Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas*, México, UNAM-IIB, tomo I, número I, enero-junio de 1969, pp. 105-116.

CUENYA, Miguel Ángel y Elsa MALVIDO,

Demografía histórica en México, siglos XVI al XIX, México, UAM, Instituto Mora, 1993.

DOEBLER, Bettie Anne,

“Othello’s Angels: The Ars Moriendi” en *ELH*, vol. 34, no. 2, junio de 1967, pp. 156-172.

ELLIOTT, John,

“A Europe of Composite Monarchies”, en *Past & Present*, No. 137, The Cultural and Political Construction of Europe, Oxford University Press (Nov., 1992), pp. 48-71.

FABRE, Pierre-Antoine,

Ignacio de Loyola. El lugar de la imagen. El problema de la composición de lugar en las prácticas espirituales y artísticas jesuitas en la segunda mitad del siglo XVI, Isabel Almada, trad., México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 2013.

FLÓREZ, Gonzalo,

Penitencia y Unción de enfermos, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

FUENTES HINOJO, Pablo,

“Las grandes epidemias en la temprana Edad Media y su proyección sobre la Península Ibérica” en *En la España medieval* (15), Editorial Complutense, Madrid, 1992, pp. 9-29.

GAOS, José,

Historia de nuestra idea del mundo, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 1973.

GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, José,

Polanco. El humanismo de los jesuitas (1517-1576), Madrid, SalTerra, Mensajero, Universidad Pontificia de Comillas, 2012.

GARDETA SABATER, Pilar,

“El nuevo modelo del Protomedicato en América”, DYNAMZS. *Acta Hisp. Med. Sci. Hist. illus.* (16), 1996, pp. 237-259.

GODOY GALLARDO, Eduardo,

“El arte del bien morir en el Quijote”, publicado en Ignacio ARELLANO y Eduardo GODOY (eds.), *Temas del barroco hispánico*, Navarra, Universidad de Navarra, Ed. Iberoamericana, Centro de Estudios Indianos, 2004.

GONZALBO Aizpuru, Pilar,

Vivir en Nueva España. Orden y desorden en la vida cotidiana, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2009.

GONZÁLEZ-CRUSSÍ, Francisco,

La fábrica del cuerpo, Madrid, Turner, Ortega y Ortiz, Cuadernos de Quirón, 2006.

GONZÁLEZ-CRUSSÍ, Francisco,

Notas de un anatomista, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.

GONZÁLEZ LOZANO, Regina María del Carmen y María Guadalupe ALMEIDA LÓPEZ,

“El protomedicato” en *Memoria del III Congreso de Historia del Derecho Mexicano (1983)*, José Luis Soberane (coord.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1984.

GROETHYUSEN, Bernhard,

La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII, Prólogo de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

GRUZINSKI, Serge y Carmen BERNAND,

Historia del Nuevo Mundo. Del Descubrimiento a la Conquista. La experiencia europea, 1492-1550, México, Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Historia, 2001 (1991).

GUIANCE, Ariel,

Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV), Junta de Castilla y León, Valladolid, 1998.

GUMBRECHT, Hans Ulrich,

Producción de presencia. Lo que el significado no puede transmitir, Aldo Mazzucchelli (trad.), México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 2004.

HAINDL UGARTE, Ana Luisa,

“*Ars bene moriendi. El arte de la buena muerte*” en *Revista chilena de estudios medievales* (3), enero-junio 2013, pp. 89-108.

HERLIHY, David,

The Black Death and the transformation of the West, Cambridge, Harvard University Press, 1997.

INFANTES DE MIGUEL, Víctor,

“El auditorio fúnebre de la plegaria tanatográfica: las *Oraciones para el artículo de la muerte* (1575)” en *Via Spiritus*, (15), 2008, pp. 7-20.

INFANTES DE MIGUEL, Víctor,

Las danzas de la muerte. Génesis y desarrollo de un género medieval (siglos XIII al XVII), 1997.

KASPER, Walter *et alter* (eds.),

Diccionario enciclopédico de historia de la Iglesia, Barcelona, Herder, 2 vols.

KLIBANSKY, Raymond, Erwin PANOFKY y Fritz SAXL,

Saturno y la melancolía. Estudios de historia de la filosofía de la naturaleza, la religión y el arte, Madrid, Alianza Forma, 2012.

LAPEÑA MARTÍNEZ, Elena,

“El temperamento melancólico: hacia una alquimia posible del arte”. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid, 2001.

LARA RÓDENAS, Manuel José de,

Contrarreforma y bien morir. El discurso y la representación de la muerte en la Huelva del Barroco, Huelva, Diputación de Huelva, Servicio de Publicaciones, 2001.

LEGOFF, Jacques,

El nacimiento del Purgatorio, Madrid, Taurus, 1984.

LERNER, Robert E.,

“The Black Death and Western European Eschatological Mentalities” en *The American Historical Review*, vol. 86 (3), june 1981, pp. 533-552.

LÉRTORA MENDOZA, Celina,

“El cambio de perfiles pastorales a través de las bibliotecas religiosas”, en *Anuarios de historia de la Iglesia*, 14 (2005), pp. 365-378.

LIRA, Andrés,

“Dimensión jurídica de la conciencia. Pecadores y pecados en tres confesionarios de la Nueva España, 1545-1732” en *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, LV:4, 2006, pp. 1139-1178.

LÓPEZ PIÑERO y BUJOSA HOMAR, Francesc,

“Tradición y renovación en la medicina española del siglo XVI” *Asclepio. Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología Médica*, vol. XXX-XXXI, años 1978-1979.

LUGO OLÍN, María Concepción,

Una literatura para salvar el alma. Nacimiento y ocaso del género. 1600-1760, México, INAH, Col. Biblioteca del INAH, 2001.

MALVIDO, Elsa,

“¿El arca de Noé o la caja de Pandora? Suma y recopilación de pandemias, epidemias y endemias en Nueva España, 1519-1810”, p. 58.

MALVIDO, Elsa,

La población siglos XVI al XX, México, UNAM, Océano, 2006.

MANDRESSI, Rafael,

La mirada del anatomista. Disecciones e invención del cuerpo en Occidente, México, Universidad Iberoamericana, El Oficio de la Historia, 2012.

MARAVALL, José Antonio,

La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica, Barcelona, Ariel, 1998.

MARKS, Geoffrey,

The medieval plague, NY, Doubleday & Company, Inc., 1971.

MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, Palma,

“La meditación de la muerte en los penitentes de la pintura española del siglo de oro. Ascetas, melancólicos y místicos”, p. 151. *Espacio, Tiempo y Forma, Serie Vil, H.* del Arte, t. 12, 1999, pp. 149-172.

MARTÍNEZ, Enrico

Repertorio de los tiempos y historia natural desta Nueva España..., México, en la imprenta del mismo autor, 1606.

MARTÍNEZ, Enrico.

Lunario y regimiento de salud, México, 1606

MARTÍNEZ GIL, Fernando,

Muerte y sociedad en la España de los Austrias, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2000.

MAZÍN, Óscar,

“Gente de saber en los virreinos de Hispanoamérica (siglos XVI-XVIII)”, en Carlos Altamirano, *Historia de los intelectuales en América Latina*, Buenos Aires, Katz Editores, 2008, Vol. I.

MAZÍN, Óscar,

“La nobleza ibérica medieval, tendencias historiográficas recientes”, en Nikolaus Böttcher, Brend Hausberger, Max Hering Torres, *El peso de la sangre. Limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*, México, El Colegio de México, 2011, pp. 63-76.

MCCAA, Robert,

“¿Fue el siglo XVI una catástrofe demográfica para México? Una respuesta basada en la demografía histórica no cuantitativa” en *Papeles de población*, julio-septiembre (21), Universidad Autónoma del Estado de México, 1999, pp. 223-239.

MCCAA, Robert,

“¿Fue el siglo XVI una catástrofe demográfica para México. Una respuesta basada en la demografía histórica no cuantitativa”, Carlos Aguirre trad., *Cuadernos de historia*, (15), diciembre de 1995, pp. 123-136.

MCCLURE, George W.,

“The Artes and the Ars Moriendi in Late Renaissance Venice: The Professions in Fabio Glisenti’s *Discorsi Morali Contra il Dispiacer del Morire, detto Athanatophilia* (1596)” en *Renaissance Quarterly*, vol. 51, no. 1, primavera de 1998, pp. 92-127.

MEDINA, José Toribio,

La imprenta en México, 1539-1821, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, 8 vols.

MEDINA, José Toribio,

La imprenta en la Puebla de los Ángeles, 1640-1821, Santiago de Chile, Imprenta de Cervantes, 1908.

MEDINA, Pedro de,

Libro de la verdad. Donde se contienen dozientos Dialogos, que entre la Verdad y el Hombre se tratan, sobre la conversión del pecador, Alcalá de Henares, en casa de Ioan Gracian, 1576 años.

MEISS, Millard,

Pintura en Florencia y Siena después de la peste negra: arte religión y sociedad a mediados del siglo XIV, edición española de Agustín Valle Garagorri, Madrid, Alianza Forma, 1988 (c.1951).

MITRE FERNÁNDEZ, Emilio,

“Muerte y modelos de muerte en la Edad Media clásica” en *Edad Media. Revista de historia* (6), 2003-2004, pp. 11-31.

MOLINA DEL VILLAR, América, Lourdes MÁRQUEZ MORFÍN y Claudia Patricia PARDO HERNÁNDEZ, (eds.)

El miedo a morir. Endemias, epidemias y pandemias en México: análisis de larga duración, México, CIESAS, Instituto Mora, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 2013.

MOLINA DEL VILLAR, América,

“Las prácticas sanitarias y médicas en la ciudad de México, 1736-1739. La influencia de los tratados de la peste europeos” en *Estudios del hombre*, (20), Universidad de Guadalajara, CUCSH, 2005 pp. 39-58.

MOLINA DEL VILLAR, América,

La Nueva España y el matlazahuatl, 1736-1739, México, El Colegio de Michoacán, CIESAS, 2001.

MOLINA DEL VILLAR, América,

Por voluntad divina: escasez, epidemias y otras calamidades en la Ciudad de México (1700-1762), México, CIESAS, 1996.

MONTERO CARTELLE, Emilio,

“De la Antigüedad a la Edad Media: medicina, magia y astrología latinas”, *Cuadernos del CEMYR*, no. 8, 2000, pp. 53-72.

NEWELL COUCH, Herbert,

“The Hippocratean Patient and His Physician” en *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 65, 1934, p. 138-162.

OCARANZA, Fernando,

Historia de la medicina en México, México, Laboratoires Midy, 1934.

OCHOA Y ARÍN, Tomás Cayetano de,

Tabla ecclesiastica astronómica, que en seis ruedas y un quadro declaran el kalendario, y lunario con todas las fiestas movibles, que le corresponden à el tiempo de cincuenta años seguidos, desde el de 73, hasta el de 1822, inclusive (...) Introducción de María Eugenia Patricia Ponce Alcocer, México, Universidad Iberoamericana, 2001.

PALAU Y DULCET, Antonio,

Manual del librero hispano-americano. Bibliografía general española e hispano-americana desde la invención de la imprenta hasta nuestros tiempos con el valor comercial de los impresos descritos por... Segunda edición corregida y aumentada por el autor, Barcelona, Palau, 1948, 25 vols.

PALAZÓN MAYORAL, María Rosa, Margarita PEÑA y Ernesto PRADO VELÁZQUEZ,

Antología de la poesía en lengua española, siglos XVI y XVII, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.

REAU, Louis,

Iconographie de l'Art Chrétien, París, Presses Universitaires de France, 1957, 5 vols.

ROCHE, Daniel,

“«La mémoire de la mort». Recherche sur la place des arts de mourir dans la Librairie et la lecture en France aux XVIIe et XVIIIe siècles” en *Annales E.S.C.*, XXXIV, no. 1 (janvier-février, 1976), pp., 76-119.

RODRÍGUEZ DE LA FLOR, Fernando,

Era melancólica. Figuras del imaginario barroco, Olañeta, Univ. de les Illes Balears, 2007.

RUBIAL GARCÍA, Antonio y Doris BIEŃKO DE PERALTA,

Cuerpo y religión en el México barroco, México, CNCA, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2011.

RUCQUOI, Adeline,

“La percepción de la naturaleza en la Alta Edad Media”, en *Natura i desenvolupament. El medi ambient a l’Edat Mitjana (XI Curs d’Estiu, Càtedra d’Estudis Medievals Comtat d’Urgell, Balaguer, 12-14 juillet 2006)*, Lleida, pagès, 2007, 73-98.

RUCQUOI, Adeline,

“*Studia generalia* y pensamiento hispánico medieval” en *Relaciones*, México, El Colegio de Michoacán, (75), verano de 1998, vol. XIX, pp. 243-280.

RUCQUOI, Adeline,

“Las rutas del saber. España en el siglo XII” en *Cuadernos de Historia de España*, (Buenos Aires), LXXV (1998-1999), pp. 41-58

RUCQUOI, Adeline,

“Être noble en Espagne aux XIVe-XVIe siècles”, en *Nobilitas, Funktion und Repräsentation des Adels in Alteuropa*, Göttingen, 1997.

RUIZ DE LOIZAGA, Saturnino,

La peste en los reinos peninsulares según documentación del Archivo Vaticano (1348-1460), Bilbao, Museo Vasco de Historia de la Medicina y de la Ciencia, 2009.

SEBASTIÁN, Santiago,

Contrarreforma y Barroco. Lecturas iconográficas e iconológicas, Madrid, Alianza Forma, 1989 (1981).

SERPI, Dimas,

Tratado de purgatorio contra Lutero y otros hereges... impreso en Madrid en 1617.

SERPI, Dimas,

Tratado de las consideraciones espirituales sobre las liciones del oficio de difuntos.
Barcelona, Imprenta de Jaime Cendrat, 1604.

SOTO CORTÉS, Alberto,

Reina y soberana. Una historia sobre la muerte en el México del siglo XVIII, México,
UNAM, Coordinación de Estudios de Posgrado, 2010.

STAROBINSKI, Jean,

La relation critique, París, Gallimard, édition revue et augmentée, 2001.

UN BIBLIÓFILO aragonés,

Bibliografía zaragozana del siglo XV, Madrid, 1908.

VACA LORENZO, Ángel,

“La peste negra en Castilla. Aportación al estudio de algunas de sus consecuencias económicas y sociales”, *Studia Historica. Historia medieval*, (2), 1984, pp. 89-107.

VIVEROS, Germán,

El hipocratismo en México. Siglo XVI, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1994.

VOVELLE, Michel,

Vision de la mort et de l'au-delà en Provence du XVe au XIXe siècle d'après les autels des âmes du purgatoire, Paris, A. Colin, 1970.

WARNER, Marina,

Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María, Madrid, Taurus Humanidades, 1991.

WESTHEIM, Paul,

La calavera, México, Era, 1971.

WOBESER, Gisela von y Enriqueta VILA VILAR (eds.),

Muerte y vida en el más allá. España y América, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.

YHMOFF CABRERA, Jesús,

Catálogo de los impresos europeos del siglo XVI que custodia la Biblioteca Nacional, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

ZÁRATE TOSCANO, Verónica,

Los nobles ante la muerte en México. Actitudes, ceremonias y memoria (1750-1850), México, El Colegio de México, Instituto Mora, 2000.

ZUILI, Marc,

“Algunas observaciones acerca de un moralista toledano del siglo XVI: Alejo Venegas de Busto” en *Criticón*, 65, 1995.

PUBLICACIONES ELECTRÓNICAS

ACUÑA-SOTO, "Megadrought and Megadeath in 16th Century Mexico", *Emerging Infectious Diseases*. Apr 2002; 8(4): 360-362.

<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2730237/#!po=50.0000>,
consultada el 1 de octubre de 2014.

Catholic.net:

<http://es.catholic.net/biblioteca/libro.phtml?consecutivo=143&capitulo=1298>.

Deathreference:

<http://www.deathreference.com/A-Bi/Ars-Moriendi.html>

MOLINA, Tirso de,

El condenado por desconfiado en Biblioteca Virtual Cervantes:

<http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-condenado-por-desconfiado--1/html/>

Memoria del III Congreso de Historia del Derecho Mexicano (UNAM /IIJ)

<http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/libro.htm?l=700>

Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española,

<http://buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtllle?cmd=Lema&sec=1.0.0.0.0.>,
última visita: 21/06/2010.

ORTEGA Y GASSET, José, "Ideas y creencias" en *Revista de Occidente*

[http://new.pensamientopenal.com.ar/sites/default/files/2014/09/03._ortega_y_g
asset._ideas_y_creencias.pdf](http://new.pensamientopenal.com.ar/sites/default/files/2014/09/03._ortega_y_g
asset._ideas_y_creencias.pdf).

Apéndice 1

Cronología sucinta de las preparaciones para la muerte y las instrucciones para visitar enfermos referidas o estudiadas en este trabajo.

Ca. 1443. *Cum de praesentis vitae miseria...* Manuscrito de Vich.

Ca. 1450. *Cum de praesentis vitae miseria...*

1465-1470. *Quamvis secundum philosophum...*

ca. 1481. *Arte de bien morir y Breue confesionario...*

ca. 1493. *Arte de be morir* (Zaragoza)

1502. *Arte de bien morir. Muy copiosa y devota para todo fiel christiano*. Rodrigo Fernández de Santaella.

1526. *Aparejo de bien morir*. Pedro de Covarrubias (perdido)

1533-34. *De praeparatio ad mortem*. Erasmo de Rotterdam.

1535. *Libro del aparejo que se deue hacer para bien morir*. Anónimo burgalés impreso por Juan de Junta.

1535. *Apercibimiento de la muerte*. Bernardo Pérez de Chinchón.

1537. *Agonía en el tránsito de la muerte*. Alejo Venegas de Busto.

1562. *Libro de la vanidad del mundo*. Diego de la Estrella (Jacques de l'Étoile).

1603. *Postrimerías del hombre*. Pedro de Oña.

1624. *Arte de bien morir*. Roberto Bellarmino.

1643. *Partida a la eternidad y preparación para la muerte*. Juan Eusebio Nieremberg.

1662. *Lección de bien morir y jornadas para la eternidad...* Alonso de Andrade.

1689. *Preparation à la mort*. Jean Crasset. Edición de Rouen.

1701. *Práctica de visitar los enfermos...* Baltasar Bosch de Centellas y Cardona.

1726. *Preparación para la muerte*. Juan Pedro Pinamonti (edición mexicana desconocida).

1729-1730. *Breues meditaciones...* Juan Pedro Pinamonti. Edición poblana.

1748. *La dulce y santa muerte*. Jean Crasset. Edición sevillana.

1832. *El sacerdote preparado para asistir à los moribundos*. Alfonso María de Liguori.

TABLA 1

Análisis del recuento de ediciones de *artes moriendi* realizado por Ildefonso Adeva Martín en “Los «artes de morir» en España antes del maestro Venegas”, *Scripta Theologica*, 16, 1984, pp. 405-415.

Autor / Impresor	Título de la obra	Fecha y lugar de publicación	Observaciones
Típicos. Versión xilográfica o QS			
Desconocido	<i>Ars moriendi</i>	Ca. 1450 (versión xilografiada), Colonia.	Arquetipo de la versión QS. Caracterizado por Adeva como el <i>ars moriendi</i> típico y más breve en extensión que la versión tipográfica (CP).
Traducción anónima del QS, versión impresa por Pablo Hurus.	<i>Arte de bien morir</i>	Ca. 1481, Zaragoza.	Ejemplar catalogado en la Biblioteca de El Escorial (3-V-19, 4º)
Traducción catalana, anónima y literal del QS. Impresa por Pablo Hurus	<i>Arte de be morir</i>	Ca. 1493, Zaragoza	Tiene una segunda edición incunable en Valencia por Nicolás Spindeler de 1497.
Típicos. Versión tipográfica o CP			
Copia manuscrita del CP.	<i>Tractatus de arte bene moriendi</i>	Manuscrito del Archivo Capitular de Vich. Anterior a 1443.	
Copia manuscrita del CP. Traducción castellana anónima.	<i>Arte de bien morir</i>	Martes 7 de abril de 1478	Biblioteca Nacional de España
Manuscrito. Traducción castellana, anónima y literal del CP.	<i>Arte y doctrina de bien morir</i>		Biblioteca de El Escorial.
Manuscrito.	<i>Art de ben morir</i>	Segunda mitad	Este título lo llevan

Traducción literal del CP.		del siglo XV.	cinco ediciones anónimas catalanas.
Manuscrito	<i>Art de saber bien morir</i>	Finales del siglo XV	Biblioteca del Palacio Real de Madrid. No se tradujo del latín sino del catalán.
Impreso anónimo por Juan Hurus. Traducción anónima del CP al castellano, fiel al texto.	<i>Arte de bien morir</i>	Ca. 1489, Zaragoza.	Incluye el <i>Breue confesonario</i> y corresponde a la versión en línea consultada para este trabajo. Incluye un compendio de oraciones y suprime la devoción al rezado de los tres Padrenuestros.
Rodrigo Fernández de Santaella	<i>Arte de bien morir. Muy copiosa y devota para todo fiel cristiano.</i>	Ca. 1502, Sevilla.	Reeditado hacia 1511. Incluye íntegramente la versión CP del <i>Ars bene moriendi</i> salvo el primer capítulo pero da cabida a otros temas relacionados con la agonía. Es traducción del <i>Libro de la preparatione a la morte</i> (Bartolomé de Maraschi, Roma, 1473).
Atípicos			
Manuscrito.	<i>Art de ben morir</i>	Ca. 1432, Valencia.	Compuesto a raíz del sínodo de 1432. No describe tentaciones en concreto, reduce las interrogaciones e interposiciones de San Anselmo, simplifica instrucciones y consejos pastorales, sólo conserva las oraciones en latín de los <i>Ordines</i>

			<p><i>commendationis animae</i>. Incluye una “confessio e protestaço” como especie de testamento espiritual que se hace en la enfermedad. Invoca la ayuda de los circunstantes para que contribuyan a que el propósito del agonista de morir católico no desmaye en los últimos momentos de vida. Incluye una contemplación de las <i>Set paraules</i> y las <i>Confessions e iustificacions del savi pecador</i> que son 10 oraciones que por sí solas pueden considerarse como un arte o una preparación ara bien morir.</p>
Impreso por Juan Jofre	<i>Ars bene moriendi, en Ordinarium de ministracione sacramentorum consuetudinem metropolitane Sedis Valentine</i>	1514, Valencia	Oficial, litúrgico. Cuenta con doce recomendaciones pastorales dirigidas al sacerdote (se formulan en latín). Al enfermo se le exhorta a que reciba la enfermedad con buen ánimo, pues es la voluntad de Dios. No menciona las tentaciones típicas ni las oraciones características de un <i>ars moriendi</i> . Recurso nuevo: se invoca la intercesión del arcángel Rafael.
Impreso por	<i>Confort de la</i>	1533, Barcelona	No habla de las

Carlos Amorós	<i>peregrinacio humana en la qual se posen totes les coses necessaries que deuen ser legides a qual se vol devot chrestia qui en lo article de la mort se troba</i>		tentaciones sino de las armas o virtudes para vencer al demonio. Talante positivo. Se añade la lectura de pasajes del Evangelio y la contemplación de las <i>Set paraules</i> . Insiste en la celebración de misas durante la agonía.
Compuesto por el dominico Pedro de Covarrubias	<i>Aparejo de bien morir</i>	Toledo, 1526.	
Impreso por Juan de la Junta	<i>Libro del aparejo que se debe hacer para bien morir</i>	1535-1536, Burgos	Traducción libre y "catolizadora" del <i>Liber de praeparatione ad mortem</i> de Erasmo.
Trad. Bernardo Pérez Chinchón	<i>Apercibimiento de la muerte</i>	1535, Valencia	Reeditado en Amberes en 1549 y 1555 (<i>Preparacion y aparejo para bien morir</i>), y en Sevilla en 1551 con el título de <i>Aparejo de bien morir</i> . Es traducción del <i>Liber de praeparatione ad mortem</i> de Erasmo
Alejo Venegas de Busto	<i>Agonía en el tránsito de la muerte</i>	1537	La obra no descubre el influjo del <i>Liber de praeparatione ad mortem</i> de Erasmo, hay que situarla en la perspectiva de Nider, Raulin y Clichove, del desarrollo de los <i>Ordines de commendationis animae</i> y de los <i>artes moriendi</i> .

Tabla 2. Autores y textos significativos anteriores a 1575 (Víctor Infantes)

Autor	Título	Pie de imprenta	Observaciones
Pedro de Covarrubias	<i>Aparejo de bien morir</i>	Toledo, ¿Ramón de Petras?, 1526; 4º	Perdido, no sabemos su extensión
Juan Martín Cordero	<i>Declamación de la muerte por consolación de un amigo en Las queixas y llanto de Pompeyo, adonde brevemente se muestra la destrucción de la República Romana. Y el hecho horrible y nunca oído de la muerte d'el hijo d'el Grand Turco Solimano dada por su mismo padre, con una Declamación de la muerte por consolación de un amigo</i>	Amberes, Martín Nucio, 1556; 8º, 4 hs.+126 fols, fols. 68r-87r	Traducción de la <i>Declamatio de morte</i> de Erasmo de Rotterdam (1517)
Anónimo	<i>Libro del aparejo que se deve hacer para bien morir</i>	Burgos, Juan de Junta, 1535; 8º, 78 hs	Traducción de <i>De preparatiōe ad mortem</i> (1534) de Erasmo de Rotterdam
Bernardo Pérez de Chinchón	<i>Apercibimiento de la muerte</i>	Valencia, 1535	Traducción de <i>De preparatiōe ad mortem</i> (1534) de Erasmo de Rotterdam (perdida)
	<i>Aparejo de bien morir</i>	Amberes, Juan Gravio, 1549; 16º, 96 fols. y Sevilla, Juan Canalla, 1551	Traducción de <i>De preparatiōe ad mortem</i> (1534) de Erasmo de Rotterdam

			(perdida)
	<i>Preparación y aparejo para bien morir</i>	Amberes, Martín Nucio, 1555; 8º, 40 fols.	Traducción de <i>De preparatione ad mortem</i> (1534) de Erasmo de Rotterdam
Alejo de Venegas	<i>Agonía del tránsito de la muerte, con los avisos y consuelos que cerca della son provechosos</i>	Toledo, Juan de Ayala, 1537; 4º, 8 hs.+140 fols.; Toledo, Juan de Ayala, 1540; Toledo, Juan de Ayala, 1543; Zaragoza, Pedro Bernuz, 1544; Toledo, Juan de Ayala, 1547; Toledo, Juan de Ayala, 1553; Alcalá de Henares, Andrés de Angulo, 1565; Alcalá de Henares, Juan de Villanueva, 1568; Madrid, Alonso Gómez, 1571 y Alcalá de Henares, Juan Gracián, 1575	
Anónimo	<i>Memoria eterna que tracta del aparejo que los christianos han de hazer para la muerte [...] tiene cinco libros de grandes y sanctas doctrinas</i>	Valladolid, Juan de Villaquirán, 1542; 4º, 6 hs.+4 hs.+4 hs.+XLI fols.+CL fols.+4 hs.+LXXXVIII fols.+1 h.; es la 4ª obra, tiene 84 fols.	en la traducción del <i>Carro de las donas</i> de Francesc Eiximenis
Traducción anónima de San Buenaventura	<i>Tractado de un exercicio muy porvechoso, devoto y contemplativo llamado Cruz de Christo. Con otro tractado de mística teología de San Buenaventura</i>	Sevilla, Juan Cromberger, 1543; 8º, 166 hs., ocupa 36 hs.; Medina del Campo, Guillermo de Millis, 1553, aquí es desde 117r a 152v	

	<i>llamado Vie Sion lugent y con otra obra dicha Preparatio mortis</i>		
Bartolomé Cucala	<i>Obra muy provechosa no sólo para los reverendos sacerdotes, rectores, curas y vicarios, mas también para los mismos penitentes, y en fin para todo buen christiano, llámase Baculus clericalis. Está más aquí de nuevo añadido un tratadico breve para esforzar a bien morir los que están en artículo mortis. Item se ha añadido una doctrina utilíssima para la salvación de cualquier christiano, [en donde se señala en la rúbrica correspondiente:] «Síguese un breve tratado compuesto por el mismo autor que pone las exhortaciones y habla qué se deve tener por parte del sacerdote o en su ausencia por el que allí será con la persona constituida in artículo mortis»</i>	Valencia, Juan Viñao, 1524; 4º, 54 hs.; ediciones catalanas varias de 1529, 1548, 1553, 1561] y luego traducida [Valencia, Juan Navarro, 1539; 4º, 64 hs.; Barcelona, Pedro Mompezat, 1541; Barcelona, Carles Amorós, 1545; Valencia, s. i., 1546; Zaragoza, Diego Hernández, 1548; Alcalá de Henares, Juan de Brocar, 1550; Zaragoza, Agustín Millán, 1551; Alcalá de Henares, Jun Brocar, 1554; Zaragoza, Agustín Millán, 1562.	
Martín Pérez de Ayala	<i>Avisos de bien morir</i>	Milán, 1552; 8º	No se sabe nada de la obra, es desconocida

Juan de Viguer	<i>traducción del Manipulus curatorum de Guidone de Monte Rocherio, De consolatione agonizantium</i>	Lovaina, Martín Rotario, 1553; 8º, 215 fols.; Antuerpen, Gerardo Spelmann, 1556	
Francisco de Hevia	<i>Tratado muy devoto y provechoso llamado Preparatio mortis</i>	Alcalá de Henares, Atanasio de Salzedo, 1558; 8º, 56 hs.	
Jaime Montañés	<i>Espejo y arte muy breve y provechoso para ayudar a bien morir en el incierto día y hora de la muerte</i>	Valencia, Juan Navarro, 1565; 8º, 8 hs.+72 fols.; Zaragoza, Juan Millán, 1565; 8º, 6 hs.+70 fols.; Caller, Vicente Sanbenino, 1568; Zaragoza, Juan Millán, 1571; Madrid, Francisco Sánchez, 1573; Barcelona, Claudio Bornat, 1575.	
Pedro Alfonso de Burgos	<i>Libro de la preparación para la muerte y de cómo deve ser tenida en poco</i>	Barcelona, Damián Bajés, 1568; 8º, 105 fols.	
Juan de Timoneda	<i>Cartilla de la muerte. Arte para ayudar a bien morir</i>	Valencia, Juan Navarro, 1568; 8º, 32 hs.	Perdida
Bartolomé Ponce	<i>Puerta real de la inexcusable muerte</i>	Se cita (de forma incompleta y dudosa) Caller, Vicente Sanbenino, 1574; aunque en una edición posterior, Salamanca, Andrés Renaut, 1596, en 8º, tiene 8 hs.+266 pp.+2 hs.	
Alonso de	<i>Victoria de la muerte.</i>	Se cita una edición de	

Orozco	<i>Lleva al fin una exhortación, para consuelo del enfermo, que está en peligro de muerte y ciertos avisos para hazer testamento...</i>	Salamanca, 1575, hoy desconocida, aunque sí se conoce una posterior de Burgos, Felipe de Junta, 1583, en 16º, tiene 4 hs.+209 fols.	
--------	---	---	--

Tabla 3. Búsqueda de ediciones Palau y Dulcet

Autor	Título	Edición en Palau	Observaciones
Andrade, Alonso de	<i>Lección de bien morir y jornadas para la eternidad. Por el P. Alonso de Andrade de la Compañía de Jesús, natural de Toledo, calificador del Consejo Supremo de la Santa, y General Inquisición. Dedicale al Muy ilustre Señor D. Francisco Pacheco de Mendoza y Velasco, nieto mayorazgo del Excelentissimo Señor conde de la Puebla de Montalwan, Mayordomo del Rey Nuestro Señor...</i>	En Madrid, por José Fernández de Buendía, 1662	S.J.
Barcia y Zambrana, José de	<i>Despertador christiano de sermones doctrinales sobre particulares assumptos</i>	Granada, Imprenta real de Francisco de Ochoa, 1677, 5 vols. / Reimpreso en Granada por el mismo en 1679 / Madrid, por Lorenzo García a costa de Gabriel León, 1677 / Barcelona, 1687 / Cádiz, 1693 / Madrid, 1695 / Barcelona, 1697 / Madrid, 1700 / Madrid, 1719 / Madrid, 1762 / Lisboa 1684 / Navarra 1685 / Barcelona 1687 / Madrid, 1691 /	Clero secular
Barcia y Zambrana, José de	<i>Despertador christiano de sermones predicables</i>	Lisboa, Deslandes, 1681	Clero secular
Barcia y Zambrana, José de	<i>Despertador christiano eucarístico de varios sermones del santísimo sacramento del altar</i>	Madrid, por Juan García Infanzón, 1690	Clero secular
Barcia y Zambrana, José de	<i>Despertador christiano divino y eucarístico</i>	Madrid, Juan García Infanzón, 1695 7 Madrid 1727	Clero secular
Barcia y Zambrana, José de	<i>Despertador christiano. Marial de varios sermones de Maria Santissima en sus festividades</i>	Madrid, Francisco del Hierro, 1726, 1727 y 1761	Clero secular

Barcia y Zambrana, José de	<i>Despertador christiano quadragesimal de sermones doctrinales</i>	Cádiz, Cristóbal de Requena, 1697 / Madrid, 1697 / Madrid, 1734	Clero secular
Belarmino, Roberto	<i>Arte de bien morir</i>	Traducción del latín por Gerónimo de Funes, Catedrático de Theología en la Universidad de MÉXICO. Barcelona, Sebastian y Jaime Matevad, 1624. / Aumentado y traducido del latín en castellano por el P. Alonso de Andrade, Madrid, 1650 / Publicado por el P. Antonio F. Cabré, Madrid, 1881 / Lérida, 1899	S.J.
Boneta y Laplana, Joseph	<i>Gritos del purgatorio y medios para acallarlos, libro primero y segundo, dedicados a la Virgen Santissima del Carmen: compuestos por el Doct. Joseph Boneta, Racionero de la Santa Metropolitana Iglesia de Zaragoza y Doctor en Sagrada Theologia.</i>	Zaragoza, 1689 / Zaragoza, 1697, 1698, 1699, 1701, 1704 / Sevilla, 1700 / Barcelona, 1702, 1761, 1783, 1784, 1804, 1856, 1922 / Puebla de los Ángeles , por Sebastián de Guevara y Ríos, 1703 / Leon de Francia 1709 / Coimbra 1711, 1712 / Pamplona 1715, 1716 / Madrid, 1765, 1783 / Vich, 1770 / Burgos, sf / Burgo de Osma, 1856 / Roma, 1704, 1741, 1775	Carmen descalzo
Boneta y Laplana, Joseph	<i>Gritos de el infierno para despertar al mundo. Dedit abibus vocem suam, Habac. cap. 10 ver. 3, dedicada a quien esta en pecado mortal. Su autor, el doctor Joseph Boneta, racionero de la Santa Iglesia del El Salvador de la Ciudad de Zaragoza.</i>	Zaragoza, por Tomás Martínez, 1705, 1714 / Barcelona 1706, 1715, 1764, 1777 / Valladolid, 1754 / Burgo de Osma y Madrid 1856	Carmen descalzo
Bosch de Centellas y Cardona, Balthasar	<i>Prácticas de visitar los enfermos y ayudar a bien morir...</i>	En Amberes por Balthasar de Wolschaiten, 1701 / Cuarta y última edición Madrid 1722, Madrid 1737. Reimpresiones hasta 1847.	M.I.

Contreras, Juan Gabriel de	<i>Despertador eucarístico y dulce convite, para que las almas enardecidas en el dulce amor de Jesús Sacramentado, frecuenten la Eucarística Mesa, y se exerciten en afectos dulces, y devotas oraciones, antes y después de la sagrada comunión: con más un modo práctico de oír el santo sacrificio de la misa...</i>	Guatemala. A Mariano Bracamonte, 1795 / Primera edición Madrid 1787 / Reimpresión en Madrid 1803 / Cádiz sin año / Valencia 1805 / Madrid 1819 y 1820 / Córdoba 1842 y 1845 / Málaga 1857	Clero secular
Crasset, Jean	<i>La dulce y santa muerte, obra que escribió en francés el padre Juan Crasset, de la Compañía de Jesús y tradujo en castellano el doctor D. Basilio Sotomayor</i>	Sevilla, en la imprenta de José Padrino, 1748 / Cuarta edición, 1867	S.J.
Crasset, JAUME	<i>Modo, preparació y practica de morir be y de ajudar a be morir</i>	Gerona, per Jaume Bró, Estamper y Llibreter, 1714	Torres Amat cree que el autor era un padre jesuita catalán. En realidad este librito es traducción de la obra francesa: Preparation à la mort. Par le P. J. Crasset, à Rouen, 1689
Crasset, JAUME	<i>Testament i codicili de un Christiá fets en estat de salut per armarse; y assegurar-se contra las tentacions del dimoni en la hora de la mort</i>	Barcelona, pero Joan Serra y Centené, siglo XVIII	S.J.
Gazola, Joseph	<i>El mundo engañado de los falsos médicos. Discursos del Doctor Joseph Gazola, Veronés, Medico Cesareo i academista Aletofilo. Obra posthuma, traducida fielmente del toscano Sicut piscescapiuntur homo, & sicut aves laqueo comprehenduntur, sic capiuntur homines in tempore malo.</i>	Traducido por Gregorio Mayans y Siscar, Valencia, por Antonio Bordazar, 1729 / Sevilla 1729 / Madrid 1732 / Reimpresión y añadida en Valencia 1733 / Zaragoza 1738 / Valencia, con el Dialogo de los medicos 1765 y 1788.	Médico

Huarte de san Juan, Juan,	<i>Examen de ingenios para las ciencias. Donde se muestra la diferencia de habilidades, que ay en los hombres; y el genero de letras, que a cada uno responde en particular. Compuesto por el Doctor Juan Huarte, natural de San Juan del pie del Puerto. Tercera Edición de Muchos querida</i>	Baeza, Juan Francisco de Montoya, 1575 (editio princeps) La obra obtuvo un éxito enorme y se consignó en el índice de libros prohibidos en 1585: el autor la enmendó, corrigió y suprimió. / Pamplona, 1578 / Bilbao 1580 / Lyon 1580 / Huesca 1581 / Oficina plantiniana por Francisco Rafaelengio 1593 / Baeza (edición expurgada) por Juan Bautista de Montoya, 1594 / Medina del Campo, 1603 / Barcelona 1607 / Alcalá 1640 / Leyde, Juan Maire, 1652 / Amsterdam, Juan de Ravestein, 1662 / Madrid, 1668 / Bruselas 1702 / AMberes, oficina Plantiniana 1703 / Granada, imprenta Real, 1768 / Madrid 1845, 1883, 1884, 1917 / Ediciones francesas de 1580, 1598, 1609, 1614, 1631, 1633 / ediciones inglesas de 1596, 1604, 1616, 1698, ediciones latinas y alemanas.	Médico
Hurus, Pablo y Juan Planck,	<i>Arte de bien morir y breue confesionario</i>	No mencionado en Palau	Sin referencia sobre autor
Ledesma, Clemente de	<i>Dispertador de noticias de los santos sacramentos. que sacó á luz, y en este succinta para los que se han de presentar de confesores dedicandole a Jesus, Maria, y Joseph,</i>	Primer tomo, México, Imprenta de la viuda de Ribera, 1695, compendio id, id, 1695	Sin referencia
Ledesma, Clemente de	<i>Despertador de noticias teológicas morales que apuntan y despiertan las letras del A,B,C, al Cura y al Confesor</i>	Segundo tomo, México, María de Benavides, 1698	Sin referencia
Ledesma, Clemente de	<i>Despertador republicano que por las letras del A, B, C, compendia el segundo tomo del Despertador de noticias Theologicas...</i>	Id, Id, 1699 y 1700.	Sin referencia

Liguori, Alfonso María de	<i>Preparación para la muerte, ó consideraciones sobre las verdades eternas, útiles a los fieles para meditar y a los sacerdotes para el púlpito / Obra escrita en italiano por... y traducida al castellano por Joaquín Rocha y Cornet.</i>	SAN Alfonso (No está en la A, L o S, hay un tomo especial de SAN-SANTA) Barcelona, Imprenta y Librería de A. Pons y Comp. 1846 / Idem. París, Rosa y Bouret, 1850, 1851, 1859, 1861, 1867, 1869, 1872, 1896, 1940, 1943, 1944, 1951 (hay ediciones en catalán y en filipino).	Clero secular. Fundador de los padres redentoristas
Liguori, Alfonso María de	<i>El sacerdote preparado para asistir a los moribundos, o sea, la práctica de ayudar a bien morir</i>	SAN Alfonso (No está en la A, L o S, hay un tomo especial de SAN-SANTA) NO aparece la obra en Palau.	Clero secular. Fundador de los padres redentoristas
Liguori, Alfonso María de	<i>Reloj de la Pasión o Meditaciones sobre la Pasión de Jesucristo</i>	1809	Clero secular. Fundador de los padres redentoristas
Meneses, Juana Josefa (bajo el pseudónimo de Apolinario de Almada)	<i>Despertador del alma al sueño de la vida en voz de un advertido desengaño</i>	Lisboa, Manuel López Herrera, 1695.	Sin referencia
Nieremberg, Juan Eusebio,	<i>Partida a la eternidad y preparación para la muerte,</i>	Zaragoza, por Pedro Vergés, 1643 /Edición amberina de 1664 / Edición francesa traducida del español, 1728 / Alemana de 1753.	S.J.
Ochoa y Arín, Tomás Cayetano de	<i>Relox en modo de despertador, para el alma dormida en la culpa, señalándole las doce horas de su ser, para el arreglamiento a la perfeccion, en vista del poder inmenso de Dios: Su naturaleza divina, y humana, Su soberania y nuestra miseria. Que para el atractivo de su exemplo vá escrito en DECIMAS, pues la dulzura, y consonancia del Metro introducirá en nuestros corazones el manjar mas apreciable, y dulce del desengaño. Dispuesto por...</i>	México, 1761.	Sin referencia

Oña, Pedro de	<i>Postrimerías del hombre</i>	(Mercedario, obispo de Gaeta y de Venezuela) Primera parte de las <i>Postrimerías del hombre</i> : Madrid, Luis Sánchez, 1603 / Pamplona, 1608 / Edición francesa de 1612.	Mercedario
Pinamonti, Giovanni Pietro	<i>El infierno abierto para que le halle el cristiano cerrado. Dispuesto en varias consideraciones de sus penas distribuidas por los siete días de la semana por... (Pablo Señeri. Erro, pues es de Pinamonti),</i>	Mallorca, 1704 / Puebla de los Ángeles , Pedro de la Rosa, 1785 / Reimpresiones con título nuevo en 1795: El infierno abierto, a los christianos vivos, para que estando en él con la consideración, se libren de caer después de muertos en la realidad. Contiene ocho estampas, que son como espejo a los ojos y diez y seis décimas... 1795.	S.J.
Pinamonti, Giovanni Pietro	<i>Preparación para la muerte...</i>	México, 1726 (no la conozco)	S.J.
Pinamonti, Giovanni Pietro	<i>Exercicio de preparación a la muerte que se debe renovar cada mes. Sacado de las obras del P. Juan Pedro Pinamonti de la Compañía de Jesús</i>	Caller, en la Imprenta de Santo Domingo por Fr. Domingo Muscas, sin año. / <i>Práctica del aparejo a la muerte. Entresacada de las obras de los padres Pinamonti y Prola de la Compañía de Jesús. Diálogo entre Confessor y Penitente</i> , en Saçer, en la empremta de los RR. PP. Servitas por Joseph Centolani, con licencia, sin año / <i>Exercicio de preparación a la muerte, que se deue renovar cada mes</i> , Caller, en la Imprenta de Santo Domingo, id.	S.J.

<p>Pinamonti, Giovanni Pietro</p>	<p><i>Breves meditaciones sobre los cuatro novísimos, repartidas por los días del mes, con la regla para vivir bien en todo tiempo / Traducidas del idioma toscano al castellano, por un deseoso del bien de las almas. Llevan añadidas, el modo de comenzar, finalizar y examinar la oración</i></p>	<p>Puebla, Viuda de Manuel Ortega, por herederos de la viuda de María de Rivera y Perón, 1730 / Madrid 1750 / Reimpresa México por Joseph de Jáuregui, 1774 / La de los Ángeles, Pedro de la Rosa, 1777 / Illa, sin año, / Madrid, 1751 / Tenerife, / México, Jáuregui, 1777 / Segovia 1780 / México, Zúñiga y Ontiveros 1793 / Impresión en Puebla 1792 / México 1799 / co, Zúñiga y Ontiveros 1795 / México, / Madrid 1800 / México, Zúñiga y Ontiveros 1804 / Idem. 1810 / Madrid 1813 / Bogotá 1826 / Mallorca 1838 / 1848 / Orca 1849 / Sevilla 1853 / México, J.M. 1854</p>	<p>S.J.</p>
<p>Rotterdam, Erasmus de</p>	<p><i>Preparación y aparejo para bien morir, compuesto por el famoso y excelente Desiderio Erasmo Roterodamo, y traducido en lengua Castellana por el maestro Bernardo Perez Canonigo de Gandia</i></p>	<p>Se busca como Erasmo Desiderio. Libro del Aparejo que se deve hazer para bien morir, Burgos, 1535 / Aparejo de bien morir, Envers, 1549 / Sevilla, trad. Bernardo Pérez, 1551 / Preparación y aparejo para bien morir, Anvers, en casa de Martín Nuncio, 1555</p>	<p>No pertenece a una orden</p>
<p>Sabuco de Nantes Barrera, Olivia</p>	<p><i>Nueva filosofía de la naturaleza del hombre, no conocida, ni alcanzada de los grandes filosofos antiguos, la qual mejora la vida, y salud humana, con las adiciones de la segunda impresion...</i></p>	<p>Atribuido a su padre, Miguel Sabuco. En Madrid, por P. Madrigal, 1587 (editio princeps). Segunda impresión 1588. Madrid 1728 / En portugués: Lisboa, Fernandes da Costa, 1734. Ediciones modernas de 1888, 1949, 1958.</p>	<p>Sin referencia</p>

Vascones, Alonso de	<i>Destierro de ignorancias y aviso de penitentes...</i>	Madrid, Luis Sánchez, 1614. La primera edición de la tercera parte es de 1620 (Estímulo...) / Primera edición de Barcelona sin la tercera parte en 1615 / Madrid 1617, 1622 / Estímulo y despertador del alma dormida 1622. Ediciones con las tres partes: Sevilla, 1622 y 1626 / Barcelona 1632 / Huesca 1632 / Madrid 1662 / Madrid 1670 / Sevilla 1685 / Madrid 1703 / Sevilla 1720 / Madrid 1733, 1760, 1770, 1777, 1788, 1796, 1785, 1804.	O.F.M.
Venegas de Busto, Alexo	<i>Agonía del tránsito de la muerte. Con los avisos y consuelos, que acerca de ella son prouechosos...</i>	Palau lo consigna en Vanegas. Toledo, Juan de Ayala, 20 de abril de 1537 / Id. 1543/ Zaragoza 1543-1544 / Toledo 1547 / Toledo 1553 / Alcalá 1568 / Madrid 1570, 1571 / Alcalá 1574 / Valladolid 1583 / Barcelona 1682.	No pertenece a una orden
Ximeno, Ioan	<i>Examen de los casos ocurrentes en el articulo de la muerte. Donde son instruidos los sacerdotes y confesores, que confiessan a los penitentes constituidos en este articulo, para como se han de auer en tales casos</i>	Valencia, 1636	O.F.M.

Tabla 4. Beristáin y Souza, José Mariano de, *Biblioteca Hispanoamericana Septentrional*, 1816. Vol. 1

Autor	Natural de	Título	Lugar de publicación	Fecha de publicación
Aguado, fray Juan López OFM	Tlalpujahua, México	<i>Hojas, flores y frutos del árbol de la vida, que dán salud á las almas</i>	En Cádiz, por don Miguel Gómez	1741
Angulo, fray Lucas, OFM	Granada, Nicaragua	<i>Ensayo de la Muerte</i>	En Guatemala, por Velasco	1732
Angulo, don Pedro OP	Burgos	<i>Compuso en lengua zacapula los siguientes tratados: De la creación del mundo, De la caída de Adán, Del Destierro de los primeros padres, Del Decreto de la Redención, Vida, miladros y pasión de Jesucristo, De la resurrección y ascensión del Salvador, Del Juicio Final, De la Gloria y el Infierno</i>	Manuscrito	Llegó a la América Septentrional en 1524
San Antonio Sáenz, fray Matías OFM	Zacatecas?	<i>Lucerna y avisos de peligros en el puerto de la eternidad, para los que navegan por el mar borrascoso de este mundo.</i>	México	1738
Anuniación, fray Anotnio de la Carmelita Descalzo	Córdoba	<i>Devocionario para la vida y para la hora de la muerte</i>	Ms. Biblioteca del Colegio de San Ángel de Coyoacán	ca. 1703
Apellanis, D. Felipe (Doctor en Cánones y cura párroco del Real de minas de Sultepec)	México	<i>Testmento imaginario del Real de Sultepec, para que el común de sus vecinos haga buenas obras, y los ricos dispongan bien de sus bienes</i>	En dos tomos que dejó en el Archivo de la Parroquia de Sultepec	
Arriola o Arriola, P. Martín (SJ)	México	<i>El desengaño, con oportunos avisos para prevenirse a una</i>	México	Vistió el hábito en 1674 y murió en 1711

		<i>buena muerte</i>		
Asenjo, D. Ignacio (fue obispo de Puebla)	Segovia	<i>Tratado de la mortificación</i>	En México por Calderón	Murió en 1736
Barri, D. Juan Bautista (Lic. En Leyes por la Universidad de París)	París?	<i>El pecador arrepentido, escrito en francés por el P. Leutebreuben, franciscano, traducido al español</i>	México	1715 y reimpresso en 1764
Basalencque, fray Diego (OSA)	Salamanca	<i>Entre los manuscritos que dejó en la Biblioteca de Charo y que se llevaron a Valladolid se encuentra: La muerte en la vida, para gozar de la vida en la muerte</i>	Ms.	Murió en 1651
Bautista, Fray Juan (OFM)	México	<i>De la miseria y brevedad de la vida y de los novísimos o postrimerías del hombre, en lengua Mexicana</i>	México	1604
Betancur, D. Joaquín Díaz (presbítero, vicario de la parroquia del Sagrario)	México	<i>Luz de pecadores</i>	México, por Hogal	1752
Blancas de San José, Fr. Francisco OP (misionero en Filipinas)	Tarazona, Aragón	<i>de los quatro novissimos del hombre (en lengua tagala y grabado en chinescas, porque no había imprenta)</i>	Ms.	Murió en 1614
Bolaños, fray Joaquín (OFM)	"natural de la Antigua España"	<i>La portentosa vida de la muerte, emperatriz de los sepulcros</i>	México, por Jáuregui	1792
Bravo, Fray Juan (Franciscano)	Natural de la Nueva España	<i>Preparación para bien morir (Viene en tres tomos impresos,</i>	México, por Pedro Balli	1574

observante)		<i>en lengua tarasca, con otras obras)</i>		
Castillo, fray Baltasar (OFM) Fue discípulo de Betancurt	México	<i>Modo de ayudar a bien morir a los indios (en idioma mexicano)</i>	Impreso (no dice dónde)	1677
Cortés Coronel, Juan Nicolás (Cura párroco del puerto de Alvarado)	Puebla	<i>Modo de ayudar a los moribundos</i>	Impreso en Puebla y reimpresso en México	16...
Espinosa de la Concepción, fray Cristóbal (OFM)	Mexicalzingo	<i>Armas del espíritu para conservar la gracia contra las invasiones del demonio, del mundo y de la carne</i>	Ms. Dividido en dos partes	
Funes, D. Geronimo (presbitero)	México?	<i>Arte de bien morir del Venerable Cardenal Bellarmino, traducido del Latín al Castellano</i>	Barcelona	1624
Vol. 2				
Gamarra, D. Juan Benito (presbítero del Oratorio de San Felipe Neri y su procurador a Madrid y a Roma)	Zamora, Michoacán	<i>Santos deseos de una buena muerte</i>	Impreso	Segunda mitad del XVIII
Guillen de Castro, P. Antonio	Zacatecas	<i>Dos tomos impresos de ocho. Entre los manuscritos, en el tomo IV: Explicación del quinto artículo del símbolo, en que se trata del Limbo, Infierno, Purgatorio, Seno de Abrahan, y de la Resurreccion de Jesucristo</i>	Manuscrito	Primera mitad del siglo XVIII

Ibargoyen, don José (contador de la factoría de Tabacos de Guadalajara)	Guipúzcoa	<i>Oraciones propias para la proximidad de la muerte, dispuestas por el Ilustrísimo Bosuet y traducidas al castellano</i>	México, por Jáuregui	1812
Jesús María, fray Juan de (carmelita descalzo)	Sevilla	<i>Libro de los cuatro Novísimos</i>	Ms. Que existía en la biblioteca de Palafox	Nació en 1560
San José, fray Felipe de (carmelita descalzo)	México?	<i>La vida de la Muerte, para aprender a vivir y ensayarse a morir</i>	Ms. Dividido en 34 capítulos, el primero es de la Descendencia de la Muerte	Vivía en Michoacán en 1680
Luzuriaga, Fray Juan de (OFM)	Ozeta, Guipúzcoa	<i>Avisos para el Alma y camino del Cielo</i>	En San Sebastián, por Martín Huarte	1677
Mendoza, Doña María Josefa	Santa Fe de Guanajuato	<i>Cánticos devotos sobre los cuatro novísimos: Muerte, Juicio, Infierno y Gloria</i>	En México, por Jáuregui	1802
San Miguel, fray Andrés de (carmen descalzo)	Puebla	<i>El Pesador de las Almas San Miguel Arcángel</i>	En México, por Ortega	1721
Miranda, D. Juan (presbítero, capellán de San Lorenzo)	México	<i>Práctica de asistir a los sentenciados a muerte, con lo que a de observarse desde que entran en la capilla hasta la plática que se predica en el suplicio</i>	En México, por Carrascoso	1696
Motolinía o Benavente, fray Toribio (OFM)	Reino de León	<i>De Moribus Indorum (obra aprovechada por Torquemada)</i>		
Nuñez, Antonio (SJ)	Fresnillo, Zacatecas	<i>Testamento místico del alma religiosa</i>	México	1707
Ochoa y Arín, Tomas (poeta)	México	<i>Relox en modo de Despertador para el alma dormida en la</i>	México	1761 (se reimprimió)

		<i>culpa: en verso castellano</i>		
Osuna, fray Joaquín (OFM)	México?	<i>Centinelas del Alma, protección de los santos ángeles contra la guerra oculta y cruel que hacen los demonios á los hombres</i>	México	1757
Dionisio Martínez Pachecho (comerciante)	Nueva España	<i>El pecador arrepentido, canto heroico-sacro</i>	México	1760
Palafox y Mendoza		<i>Luz a los vivos</i>	Manuscrito	
Pérez, fray Manuel (OSA)	México	<i>Método para auxiliar a moribundos en lengua mexicana, con las indulgencias que concedió el ilustrísimo arzobispo Lanciego</i>	Impreso varias veces	Siglo XVIII
Quiroga, P. Domingo (SJ)	Galicia	<i>El mayor y mejor de los pensamientos, obra de P. Pinamonti, traducida del italiano</i>	En México, por Hogal	1728
Vol. 3				
Ramírez Utrilla, fray Antonio (OFM)	Guatemala	<i>Sermones sobre el Purgatorio: Pláticas para exhortar á los condenados a muerte: con un método auxiliar a los indios moribundos</i>	Libro en cuatro manuscritos	
Ríos, Francisco (Tercero franciscano y mercader de libros)	México	<i>Varios opúsculos ascéticos del P. Pinamonti, jesuita, que se han impreso en México muchas veces y en la Puebla de los Ángeles.</i>	Traducción del italiano. Manuscrito.	ca. 1741
Salmerón, Pedro (canonista y	Puebla	<i>Meditaciones sobre las postrimerías</i>	En México, por Salvago	1636

presbítero)				
Solís, fray Juan Bautista (franciscano observante)	Nueva España?	<i>Disertación canónica regular, en que se exponen los fundamentos que hacen probable la profesión religiosa dada a un secular á la hora de la muerte</i>	México	1759
Urtiaga alias Concepción, fray Pedro (OFM)	Querétaro	<i>Medalla de oro o despertador cristiano</i>	Madrid (1706) México (1732)	
Vaez, Francisco (SJ)	Segovia	<i>Ejercicio para prepararse a una buena muerte</i>	Manuscrito	Murió en 1609
Viana, fray Francisco (OP)	Alava	<i>Arte de la lengua de Vera Paz, Vocabulario y sermones de la misma, Flos Sanctorum, Método para confesarse, Catecismo, Vida de Jesucristo, Tratado de los Novísimos del hombre, Método de asistir a la Sant Misa, todo en lengua de los indios.</i>	Manuscrito	
Villa y Sánchez, fray Juan (OP)	Puebla	<i>Rosario de agonizantes y modo de auxiliar a los moribundos</i>	Impreso en la Puebla	Reimpreso en 1793

Tabla 5

Obras registradas en La Imprenta en México de José Toribio Medina

Autor	Título	Imprenta	Año	Ediciones posteriores	Referencia
Apello Corbulacho, Juan Carlos de	<i>Vozes del desengaño para la penitencia, por Juan Carlos de Apello Corbulacho, natural de esta Imperial Augusta y siempre Leal Ciudad de Mexico, Dedicada a Maria SSma. Sra. Nra. de Guadalupe.</i>	Con licencia en Mexico, por Juan Joseph Guillena Carrascoso: Impresor y Mercader de libros en el Empedradillo,	1699		vol. III, pp. 204-205
Baptista, Fray Juan	<i>Libro de la miseria y breuedad de la vida del hombre: y de sus quatro postrimerías, en lengua mexicana. Compuesto por el Padre Fray Joan Baptista de la orden del Seraphico Padre S. Francisco, Lector de Theología y Diffinidor de la Prouincia del Sancto Euangelio. Dedicado al Doctor Sanctiago del Riego del Consejo del Rey N.S. y su Oydor en esta Real Audiencia de Mexico.</i>	En Mexico, en la emprenta de Diego Lopez Daulos y a su costa.	1604		Vol. II pp. 15-16
Barbosa, Fray Francisco de la Concepcion	<i>Yo solo cuentas consigo, para vivir con acierto, y morir dispuestos. Escritas por el P. Fr. Francisco de la Concepcion Barbosa Predicador General Jubilado Notario, y Revisor del Santo Officio de la Inquisicion y Guardian actual del Convento de N.S.P.S. Francisco de la Santa Recoleccion de Topoyango, de esta Santa Provincia del Santo Evangelio e hijo de la dicha Santa Recoleccion.</i>	Remipressa en la Imprenta del Lic. D. Joseph de Jauregui. Calle de San Bernardo	1769		Vol. VI, p. 32.

Bolaños, fray Joaquín	<i>La portentosa vida de la muerte. Emperatriz de los sepulcros, vengadora de los agravios del Altísimo y muy señora de la humana naturaleza. Cuya celebre historia encomienda a los hombres de buen gusto Fray Joaquín Bolaños, Predicador Apostólico del Colegio de Propaganda Fide de Maria Santissima de Guadalupe, Extramuros de la Muy Noble y Leal Ciudad de Zacatecas en la Nueva Galicia, Examinador Sinodal del Obispado del Nuevo Reino de Leon</i>	Impresa en México, en las oficinas de los Herederos del Lic. D. Joseph de Jauregui, Calle de San Bernardo	1792		Vol. VI.
Castillo, fray Baltasar del	<i>Luz y Guia de los Ministros Evangelicos. Para navegar por el mar proceloso deste mundo, hasta llegar al puerto de la salvacion y gozar eternamente de los thesoros de la gloria y bienaventuranza. Dedicada el P. Fr. Balthasar del Castillo, Predicador y Ministro que fue de el Convento de S. Luis Obispo, y Pueblo de Uexotlan, a sus devotos. Al Patriarcha S. Joseph y à la gloriosa Santa Theresa de Jesus. Con licencia,</i>	en Mexico por Juan Joseph Guillena Carrascoso, impresor y mercader de libros, en el Empedradillo, junto a las casas del Marques	1694		Vol. III, p. 112.
Cortez, Juan Nicolas	<i>Modo de ayudar a los moribundos. Dispuesto por el Br. D. Juan Nicolás Cortez, Coronel y Casasola, Cura por Su Magestad, del Puerto de S. Christoval de Alvarado.</i>	Reimpreso en México, en la Oficina de los Herederos del Lic. D. Joseph de Jauregui, en la Calle de San Bernardo.	1791		Vol. VI, p. 584

Devoción por los agonizantes	<i>Devocion por los agonizantes obra de sumo grado a Dios Nuestro Señor y provecho de todos nuestros Proximos. Sacada de diversos Autores, por un deseoso de ser ayudado en la ultima hora de la muerte.</i>	Reimpresa en México, en la Imprenta de Herederos del Lic. D. Joseph de Jaure. Calle de san Bernardo	1780	Otra en la misma, 1781.	Vol. VI, p. 298.
Discursos morales	<i>Discursos morales Sobre el engaño de la Vida, Y desengaño de la Muerte: Dispuestos en treinta y cinco decimas, Ilustradas con todo genero de Erudicion Sagrada y humana, Alegorías, y Sentencias provechosas para corregir las costumbres, y enmendar la vida. Discurridos por D. Dionisyo Martinez Pachecho, de la Ciudad de Mexico. Con las licencias necessarias,</i>	por D. Phelipe de Zuñiga; Y por su exemplar en la Imprenta del Br. D. Joseph Antonio de Hogal, calle de Tiburcio.	1766		Vol. V.
Encomendación	<i>Encomendacion del Alma para los Moribundos: Sacada, del Libro Manual de Oficios de la Iglesia. Y otras Oraciones del Libro titulado Centellas, fol. 4010.</i>	Reimpresa en la oficina de Don Gerardo Flores Coronado, en la calle de las Escalerillas	1788		Vol. VI, p. 499.
Exercicio	<i>Exercicio de la Buena Muerte, segun la practica en la Congregacion de Nra. Sra. de los Dolores, Fundada en la Iglesia de el Colegio Maximo de S. Pedro y S. Pablo de esta Ciudad. Con licencia</i>	en Mexico, en la Imprenta de la Biblioteca Mexicana	1759		Vol. V, p. 366.

Ejercicio	<i>Exercicio practico de la muerte, que hacia Santa Gertrudis. Sacado del capitulo primero del Libro tercero de su portentosa vida.</i>	Reimpreso en Mexico, en la Imprenta nueva de la Biblioteca Mexicana, enfrente de San Augustin.	1754	Otra en la Imprenta de D. Joseph Jauregui, 1775.	Vol. V, pp. 207-208.
Garcia, Fr. Bartolomé	<i>Manual para administrar los Santos Sacramentos de Penitencia, Eucaristia, Extrema-Uncion y Matrimonio; Dar gracias despues de Comulgar, y Ayudar a Bien Morir A los Indios de las Naciones: Pajalates, Orejones, Pacaos, Pacóas, Tilijayas, Alasapas, Pausanes y otras muchas diferentes, que se hallan en las Misiones del Rio de San Antonio, y Rio Grande, pertenecientes á el Colegio de la Santissima Cruz de la Ciudad de Queretaro, como son: Los Pacuâches, Mescales, Pampopas, Tâcames, Chayopines, Venados, Pamâques y toda la Juventud de Pihuiques, Borrados, Sanipaos y Manos de Perro. Compuesto por el P. Fr. Bartholomé Garcia, Predicador Apostolico, y actual Missionero de la Mission de N.S.P.S. Francisco de dicho Colegio, y Rio de San Antonio, en la Provincia de Texas. Impreso con las Licencias necesarias</i>	en la Imprenta de los Herederos de Doña Maria de Rivera, en la Calle de San Bernardo, y esquina de la Plazuela de el Volador.	1760		Vol. V, p. 398.
Lazcano, P. Francisco Javier	<i>Indice practico moral, para los Sacerdotes, que avxilian moribondos. Dispvesto por el P. Francisco Xavier Lazcano, Religioso de la Compañia de Jesus, año 1750. Con licencia,</i>	impreso en el Colegio Real y mas Antiguo de S. Ildefonso de Mexico	1750		Vol. V, p. 135

Manual	<i>Manual Formulario de la nueva Absolucion Benedictina é Indulgencia plenaria para el articulo de la muerte, con la Absolucion de la Bula de la Cruzada y tres oraciones para los Agonizantes, sacadas del Ritual Romano. Sacalo a la luz Un Presbytero de este Arzobispado, para el uso de los Thenientes de Cura del Sagrario, de la Sta. Iglesia Cathedral de Mexico.</i>	Reimpreso en Mexico por los Herederos de la Viuda de D. Joseph Bernardo de Hogal.	1756		Vol. V, p. 268.
Martinez Pacheco, Dionisio	<i>Engaño de la vida y desengaño de la muerte. Canto moral. Por D. Dionisio Martinez Pacheco.</i>	Mexico, por Ontiveros,	1761	Sólo se conoce la edición de 1766	Vol. V, p. 424.
Martinez Pacheco, Dionisio	<i>El pecador arrepentido. Poema heroyco sacro. Tiernos fervorosos suspiros, que à estímulos del dolor, y contricion, exhalaba una Alma arrepentida, sacados de la fragua del pecho, forjados en el tás del arrepentimiento, à golpes del martillo de la conciencia. Acto de contricion, que en treinta y cinco octavas (dilucidado con varios exemplos) compuso el christiano zelo de D. Dionysio Martinez Pacheco Nativo de esta Ciudad de Mexico.</i>	Impreso con las licencias necessarias en Mexico, en la Imprenta de la Bibliotheca Mexicana	1765	despues reimpreso en la del Br. D. Joseph Antonio de Hogal, en la calle de Tiburcio, este presente año de 66 [1766].	Vol. V, 559.
Modo	<i>Modo de ayudar à los Moribundos. Y que serà bueno lo digan tambien a todos cada dia, principalmente al acostarse. Con Licencia:</i>	En Mexico, s.i.	1750		Vol. V, p. 139.

Moncada, Pedro de	<i>Tratado breve, voces sentidas y lastimosas, conque las Benditas Almas del Purgatorio significan su dolor. Quexanse las Benditas Almas del olvido de los mortales y, exortan à los Fieles, sus mas amigos, à que les apliquen todos los sufragios que puedan; y en especial el del Jubileo de la Comunion General, que se celebra en vno de los Domingos de cada mes (que en la Corte es el primero) y se gana en todas las Iglesias de la Compañia de Jesus. Explicalas el P. Pedro de Moncada, de la misma Compañia, natural de la Ciudad de Toledo. Dedicado à la Magestad Catholica de la Reyna Nuestra Señora Doña María Ana de Austria, Madre del Invictissimo Monarca Carlos Segundo, Rey de las Españas nuestro Señor, a devoción del Excelentissimo Señor D. Gaspar de Sandoval y cerda, Silva y Mendoza, Conde de Galve, Virrey Capitan General y Presidente de la Real Audiencia desta Nueva España.</i>	Impresso en Madrid y Re Impresso en Mexico, con licencia por los herederos de la Viuda de Bernardo Calderon,	1689		vol. III, p. 51.
Moreno, Fr. Juan Francisco	<i>El negocio de nuestra mayor importancia, la Confesion Sacramental, Obra póstuma de Fray Juan Francisco Moreno, del Real Orden de N. S. de la Merced</i>	México, s.i.	1759	Ediciones posteriores en 1770 y 1803.	Vol. V, p. 372.
Murillo Velarde, P. Pedro	<i>Practica de testamentos, en que se resuelven los casos mas frequentes, que se ofrecen en la disposicion de las ultimas voluntades. Escrita por el P. Pedro Murillo Velarde, de la Compañia de Jesus. Reimpresa a costa de D. Antonio de Adan (Escribano de su Magestad) quien la dedica a el gloriosissimo S. Ignacio de Loyola, fundador de la Sacratissima Religion de la Compañia de Jesus. Con licencia</i>	en Mexico: En la Imprenta del Nuevo Rezado de los Herederos de Doña Maria de Rivera, en el Empedradillo.	1755	Otra en San Ildefonso, 1765.	Vol. V, p. 244

Nieremberg , Juan Eusebio	<i>Tratado de la devocion con las Animas del Purgatorio, y lo mucho que interessa quien ofrece por ellas la satisfacion de sus obras sin reservarla para si. Sacado de las obras del Padre Iuan Eusebio Nieremberg, de la Compañia de Jesus. Van añadidos à la postre algunos exemplos.</i>	Con licencia en Sevilla y su original en Mexico por Iuan Ioseph Guillena Carrascoso	1698		Vol. III, p. 195.
Nuñez, P. Antonio	<i>Testamento mistico de vna Alma Religiosa. Que agonizante de amor por su diuino Esposo moribunda ya, para morir al Mundo, instituye à tu querido, voluntario Heredero de todos sus bienes. Dispvesto por el M.R. Padre Antonio Nuñez, Prefecto que fue, de la Congregación de la Pvrissima. Acosta y solicitud de vn Sacerdote de la misma Congregacion.</i>	Con licencia en Mexico, por Miguel Ribera Calderon,	1707	Otra edición de 1731. Por Hogal.	Vol. III, p. 376.
Ochoa y Arin, Tomas Cayetano de	<i>Cancion famosa a la vista feliz de un desengaño. Que imitando el assumpto de los MM. RR. PP. Juan de Arriola y Mathias de Bocanegra, Religiosos de la Compañia de Jesus, Discurrio D. Thomas Cayetano de Ochoa y Arin, Natural de la Ciudad de Mexico.</i>	Reimpresa en Mexico, en la Imprenta de los Herederos de Dña. Maria de Rivera. Calle de S. Bernardo	1765		Vol. V, p.535.

<p>Ochoa y Arin, Tomás Cayetano de,</p>	<p><i>Socorro que pude el Alma a su Criador. Canto en setenta octavas. Por D. Tomas Ochoa y Arin.</i></p>	<p>México, s.i.</p>	<p>1765</p>		<p>Vol. V, p. 536.</p>
<p>Ochoa y Arín, Tomás Cayetano de,</p>	<p><i>Relox en modo de despertador, para el Alma dormida en la culpa, señalándole las doce Horas de su Sér, para el arreglamiento a la perfeccion, en vista del poder inmenso de Dios: su naturaleza divina, y Humana, su soberania y nuestra Miseria. Que para el atractivo de su exemplo va escrito en decimas, pues la dulzura y consonancia del Metro introducirà en nuestros corazones el manjar mas apreciable y dulce del desengaño. Dispuesto por D. Thomas Cayetano de Ochoa y Arín, natural de esta Corte. Con las licenc. necessar.</i></p>	<p>En Mexico: por Don Cristobal de Zuñiga, y Ontiv. En la calle de la Palma,</p>	<p>1761</p>	<p>Otra edición en la Imprenta de los Herederos de Doña Maria de Ribera, Calle de San Bernado (sic), Año de 1765. Otra en la misma imprenta, 1766.</p>	<p>Vol. V, pp. 435-436.</p>

<p>Osuna, Fray Joaquín de</p>	<p><i>Velas de vien morir, en el candelero de oro. Los Transitos de los cinco Sres. y Precursor Sagrado, Dispuestos por el R.P. F. Joachin de Ossuna, minorita Descalzo. Hijo de la Seraphica Provincia de S. Diego de Mexico Expurgador de Libros, nombrado por la Sta. Inquisicion. A espensas y deuocion dell Sr. D. Francisco de Urtusaustegui.</i></p>	<p>Impressa en Mexico por los Herederos de la Viuda de D. Joseph Bernardo de Hogal</p>	<p>1755</p>	<p>Otra en la Imprenta de la Biblioteca mexicana, 1758. Otra en la Imprenta de Joseph de Jauregui, 1775.</p>	<p>Vol. V, pp. 246-247.</p>
<p>Paredes, P. Ignacio de</p>	<p><i>Novena para implorar en la vida, y especialmente en el articulo terrible de la muerte la proteccion y amparo de S. Camilo de Lelis, Glorioso Patriarcha y Fundador de su Sagrado Orden, llamado comunmente, de los Agonizantes, por estar dedicado por voto á el consuelo, y alivio de Cuerpo y alma de los enfermos, y especialmente de los Moribundos: Dispuesta Por el P. Ignacio Paredes de la Compañia de Jesus.</i></p>	<p>Reimprensa en México: en la Imprenta de D. Phelipe de Zuñiga y Ontiveros, Calle de la Palma</p>	<p>1775</p>		<p>Vol. VI, p. 199.</p>
<p>Petición</p>	<p><i>Peticion que hacen las Benditas Almas del Purgatorio A los Fieles, pidiendoles el socorro de los Sufragios. Mandada Imprimir â deuocion de un devoto de las Animas.</i></p>	<p>Reimprensa en Mexico en la Imprenta de la Bibliotheca Mexicana.</p>	<p>1764</p>		<p>Vol. V, p. 493.</p>

Pinamonti, Pedro Juan	<i>Preparacion para la muerte, muy vtil y efficaz para mover al fervor a las Almas que tratan de virtud. Y a los pecadores à verdadera penitencia de sus pecados. Sacada del libro intitulado Religiosa en soledad que para exercicios de las Religiosas sacó a la luz el P. Pedro Ioan Pinamonti, de la Compañia de Jesus, Misionero Apostolico por toda Italia. Nuevamente impresso por vn devoto bienechor, desseoso de que se estienda esta devocion para gloria de Dios y bien de las Almas. Con licencia,</i>	en Mexico por Ioseph Bernardo de Hogal, calle de la Monterilla.	1726		Vol IV, p. 172.
Pinamonti, Pedro Juan	<i>Breves meditaciones sobre los cuatro novísimos, repartidas por los días del mes, con la regla para vivir bien en todo tiempo / Traducidas del idioma toscano al castellano, por un deseoso del bien de las almas. Llevan añadidas, el modo de comenzar, finalizar y examinar la oración</i>	Impressas con licencia en la imprensa del mismo Colegio	1752	Imprenta de la Bibliotheca del Lic. Don Joseph Jauregui, Calle de S. Bernardo, año de 1773. Jauregui, 1774, otra en la misma, 1777, Jauregui, 1781, Zuñiga y Ontiveros, 1783. Jauregui, 1785. Jauregui, 1789. Zuñiga y Ontiveros, 1792.	Vol. V, p. 178.

				Jauregui, 1795. Zuñiga y Ontiveros, 1799.	
Recomenda ción	<i>Recomendacion de la Alma que usa la Santa Madre Iglesia, Forma de la Absolucion de la Indulgencia plenaria del SS, P. Benedicto XIV. Y otras indulgencias plenarias aplicables en la tremenda hora de la muerte.</i>	Reimpresa en Mexico, en la Imprenta nueva de los Herederos del Lic. D. Joseph de Jauregui, Calle de San Bernardo,	1784		Vol. VI, p. 398.
Salazar, P. Francisco de	<i>Meditaciones de la mverte: del Iuizio particular que en ella ha de aver: Y de las penas del In-fierno. Y dolor de nuestros pecados. Por el Padre Francisco de Salazar de la Compañia de Issus. Dedicadas a la Sanctissima Virgen Maria Madre de Dios Señora y Esperança Nuestra, Concebida sin pecado Original. Nunquam sic locutus est Homo</i>	En Mexico, por Francisco Salbago	1636	(En Beristáin aparece bajo el nombre de Salmerón)	Vol. II p. 164

San Carlos Borromeo	<i>Testamento o Ultima Voluntad del Alma. Hecha en salud para asegurarse el Christiano de las tentaciones del Demonio, en la hora de la muerte. Ordenado por San Carlos Borromeo, Cardenal del Titulo de Santa Praxedis y Arzobispo de Milan, Con licencia</i>	en Mexico. Por la Viuda de Bernardo Calderon, en la calle de San Agustin.	1661	Hay varias ediciones posteriores y una sin fecha del siglo XVII. Joseph Jauregui, 1773.	Vol. II, p. 357.
Suspiros espirituales ...	<i>Suspiros espirituales, descansos del Alma y Jaculatorias devotas para disponer la vida à una buena muerte. Con licencia,</i>	en México, por la Viuda de Bernardo Calderon,	1671	Se hizo una edición posterior en Puebla, 1725	Vol II. p. 437
Tomay, P. Ignacio	<i>El Tesoro escondido que hallará quien hiciere la donacion de todas sus obras buenas à las Benditas Animas del Purgatorio. Dispuesto por el Padre Ignacio Tomai, de la Compañia de Jesus. Alij Dividunt propria, & ditiores fiunt. Prov. 11 V. 24. Dedicado a la Santissima Madre de la Luz, Madre de Aquellas Benditas Animas.</i>	Reimpreso en Mexico, en la Imprenta nueva de la Biblioteca Mexicana.	1756	Otra por Hogal en 1757	Vol. V, p. 283
Valdes, Manuel Antonio	<i>Santos deseos de una christiana muerte, ó preparacion para ella. En un Retiro de ocho dias, ó en un Dia de cada mes. Con un Apendice que contiene una Oracion devotissima sobre la Pasion y Muerte de nuestro Salvador, y una Instruccion practica sobre la Confesion y Comunion.</i>	En México, por D. Felipe de Zuñiga y Ontiveros, calle del Espiritu Santo,	1783	Otra en la misma, 1784.	Vol. VI, pp. 386-387

Vidal, P. Jose	<i>Motivos, Disposicion y modo de asistir à Christo Nuestro Señor las tres penosas horas que estuvo pendiente en la cruz; y de acompañar a la Sanctissima Virgen en los Dolores Agudissimos que padecio viendo las mortales angustias de su Hijo. Con una devocion aprobada para ayudar à los Agonizantes. Sacala a instancias de los Congregantes de los Dolores su Prefecto el P. Joseph Vidal de la Compañía de Jesus. Con licencia,</i>	en Mexico, por la Viuda de Francisco Rodrigue Lupercio.	1685		Vol. III, p. 19.
Vidal, P. Jose	<i>Relox despertador de las almas devotas al sentimiento de la Passion de Nuestro Señor, y Compassion de los Dolores de la SS. Virgen, en las Horas Consagradas à la Memoria de sus Dolores, Angustias y Aflicciones, para que sus devotos la acompañen (sic) ellas. Sacado del Libro de los Dolores de la SS. Virgen, que compuso el P. Joseph Vidal de la Compañía de Jesus. Con licencia</i>	en Mexico, por los Herederos de la Viuda de Bernardo Calderon,	1688		Vol. III, p. 43
Villa, Fray Juan de,	<i>Rosario de agonizantes. Modo devoto de auxiliar à los moribundos recomendando sus Almas à nuestro Misericordiosissimo Redemptor Jesuchristo por la intercession de su Santissima Madre, invocada con la devocion de el Santissimo Rosario. Puedese usar por modo de Exercicio de la buena Muerte, ofreciendo estas piadosas Oraciones por su propria Alma. Dispuesta por el M.R.P.M. Fr. Juan de Villa, del Orden de Predicadores en la Provincia de la Puebla de los Angeles. Vâ añadida de una devota Oracion tambien à la Santissima Virgen Maria Nuestra Señora.</i>	Reimpreso en Mexico en la Imprenta nueva de la Biblioteca Mexicana, enfrente de San Augustin	1754		V. pp. 223-224.

Tabla 6 Jesús Yhmoff Cabrera, Catálogo de los impresos europeos del siglo XVI que custodia la Biblioteca Nacional.

Vol. 1				
Autor	Obra	Lugar de impresión	Año	Procedencia
Clichtove, Josse van	<i>De doctrina moriendi opusculum, necessaria ad mortem foeliciter oppetendam praeparamenta declarans: & quo modo in eius agone varijs antiqui hostis insultibus sit resistendum edocens</i>	París, Simon Colinaeus	1520	Marca de fuego del Colegio de San Pablo de México
Clichtove, Josse van	<i>De vita et moribus sacerdotum opusculum: singularem eorum dignitatem ostendens, & quibus ornati esse debeant virtutibus explanans.</i>	Secunda emissio. París, Simon Colinaeus	1520	Marca de fuego del Colegio de San Pablo de México
Clichtove, Josse van	<i>De vita et moribus sacerdotum opusculum: singularem eorum dignitatem ostendens, & quibus ornati esse debeant virtutibus explanans.</i>	Lyon, Jacobus Forus en casa de Sebastianus de Honoratis	1558	"del Br. Antonio Anuarez"
Dionisio Cartujano	<i>Liber in quatuor hominis novissimis. Colloquium de particulari iudicio animarum. Modus subveniendi, tum in extremis vitae tum in purgatorio, animabus</i>	Venecia, Bartholomaeus Rubinus	1568	Marca de fuego del Colegio de San Fernando de la Ciudad de México
Durante, Giovanii Diletto	<i>De arte testandi et cautelis ultimarum voluntatum tractatus</i>	Lyon, Stephanus Rufinus y Joannes Ausultus a expensas de Gulielmus Rovillius	1546	Marca de fuego del Colegio de San Fernando de la Ciudad de México
Erasmus de Rotterdam	<i>Liber de praeparatione ad mortem. Accedunt aliquot Epistolae seriis de rebus</i>	Basilea, Oficina Frobeniana por Hieronymus Frobenius y Nicolaus	1534	Marca de fuego del Colegio de San Pablo de México

		Episcopi		
Estrella, Diego de	<i>Libro de la vanidad del mundo. Primera y segunda parte</i>	Salamanca, Alonso de Terranova y Neyla a costa de Diego Rodríguez	1583	Marca de fuego del Convento de San Sebastián de México
Vol. 2				
L'Etoile, Jacques de	<i>Livre de la vanité du monde. Divise en trois parties</i>	Lyon, Jean Pillehotte	1584	
Piccolomini, Francesco	<i>Universa philosophia de moribus</i>	Venecia, Franciscus de Franciscis Senensis	1583	Marca de fuego del Colegio de San Pablo de México
Polanco, Juan	<i>Methodus ad eos adiuuandos qui moriuntur</i>	Lieja, Henricus Houius	1579	Marca de fuego del convento de San Agustín de México
San Martín, obispo sucesivamente de Mondoñedo y Braga	<i>Formulae Honestae vitae. De moribus liber unus</i>	Lyon	1592	
Vol. 3				
Quaino, Girolamo	<i>Della preparazione a vita eterna & della temperantia</i>	Venecia, Giorgio de Cavalli	1565	
Vanegas del Busto, Alejo	<i>Agonía del tránsito de la muerte</i>	Madrid, Alonso Gómez	1570	Marcas de fuego del Convento de San Francisco de México
Yerba, Melchor de	<i>Refugium infirmorum, muy util y prouechoso para todo genero de gente, En el qual se contienen muchos auisos espirituales para socorro de los afligidos enfermos, y para ayudar à bien morir a los que estan en lo vltimo de su vida</i>	Madrid, Luis Sánchez	1593	Marca de fuego del Colegio de San Pablo de México

Tabla 7

Fuentes consultadas para este trabajo

No.	Autor/ Editor	Obra	Lugar de impresión	Año	Observaciones	Localización	Orden a la que perteneció el autor
1	Andrade, Alonso de	<i>Lección de bien morir y jornadas para la eternidad. Por el P. Alonso de Andrade de la Compañía de Jesús, natural de Toledo, calificador del Consejo Supremo de la Santa, y General Inquisición. Dedicale al Muy ilustre Señor D. Francisco Pacheco de Mendoza y Velasco, nieto mayorazgo del Excelentísimo Señor conde de la Puebla de Montalvan, Mayordomo del Rey Nuestro Señor...</i>	Madrid, por Joseph Fernandez de Buendía	1622		Biblioteca Nacional. RFO 236, AND, I. 1662	SJ
2	Bolaños, fray Joaquín	<i>La portentosa vida de la muerte. Emperatriz de los sepulcros, vengadora de los agravios del Altísimo y muy señora de la humana naturaleza. Cuya celebre historia encomienda a los hombres de buen gusto Fray Joaquín Bolaños, Predicador Apostólico del Colegio de Propaganda Fide de Maria Santissima de Guadalupe, Extramuros de la Muy Noble y Leal Ciudad de Zacatecas en la Nueva Galicia, Examinador Sinodal del Obispado del Nuevo</i>	Impresa en México, en las oficinas de los Herederos del Lic. D. Joseph de Jauregui, Calle de San Bernardo	1792	No hubo hasta la facsimilar de 1983	Biblioteca Nacional G.236.1 BOL.p BUIA PQ 7296.B6P6 Biblioteca del Museo Nacional de Arte: MLC584.B65 1792.	OFM

		<i>Reino de Leon</i>					
3	Boneta y Laplana, Joseph	<i>Gritos del purgatorio y medios para acallarlos, libro primero y segundo, dedicados a la Virgen Santissima del Carmen: compuestos por el Doct. Joseph Boneta, Racionero de la Santa Metropolitana Iglesia de Zaragoza y Doctor en Sagrada Theologia.</i>	En León de Francia, por Anisson y Posuel, año de 1709. Sexta impresion añadida y corregida de muchos yerros que tenían las antecedentes .	1709	BN tiene la edición de 1708: BN RFO.1708.P6.BON	BN RFO.1708.P6.BON	Carmen descalzo

4	Boneta y Laplana, Joseph	<i>Gritos del purgatorio y medios para acallarlos</i>	Sevilla, Lucas Martín de Hermosilla,	1718	Zaragoza, 1689. Zaragoza, 1697. Zaragoza, 1699. Sevilla, por Lucas Martín de Hermosilla, 1700. Zaragoza, 1701. Barcelona, 1702. En la Puebla de los Ángeles, por Sebastián de Guevara y Rios, 1703. Coimbra, 1711. Pamplona, 1715. Reimpresa en Madrid en 1804 y 1856, y en Osma, 1856.	Biblioteca Nacional RFO. 242.5 BON. .g. 1718	Carmen descalzo
5	Boneta y Laplana, Joseph	<i>Gritos del purgatorio y medios para acallarlos</i>		1783	La BN también tiene edición de 1729: BN RFO. 242.5 BON.g. 1729 y de 1724: BN	Biblioteca Nacional. RFO 242.5 BON.g.1783	Carmen descalzo

					RFO 242.5 BON.g.1724		
6	Boneta y Laplana, Joseph	<i>Gritos de el infierno para despertar al mundo. Dedit abisus vocem suam, Habac. cap. 10 ver. 3, dedicada a quien esta en pecado mortal. Su autor, el doctor Joseph Boneta, racionero de la Santa Iglesia del El Salvador de la Ciudad de Zaragoza.</i>	Madrid, por la Viuda de Juan Garcia Infançon	1718		Biblioteca Nacional. ENP 241.3 BON.g y BN RFO.242. BON.gi.1718	Carmen descalzo

7	Busembaum, Hermann	<p><i>Medula de la Teologia moral, que con facil y claro estilo explica y resuelue sus materias, y casos. Escrivio en idioma latino el Padre Hermano Busembaum, de la Compañía de JESUS, Licenciado en Teologia. Reducela al Español, y añade vn Tratado de la Bula de la Santa Cruzada, el Dotor Vicente Antonio Ibañes de Aoyz, Cura de San Gil, Catedratico de Durando en la Vniuersidad de Zaragoza, y Examinador Synodal de su Arçobispado. Y en esta primera impression que en romance se haze en Barcelona, se le añade las Propositiones, ò Opiniones condenadas por Alexandro VII, y se le haze nueva Tabla Alphabetica de todo lo que contiene el Libro.</i></p>	<p>Barcelona, por Jacinto Andreu, en la calle de Santo Domingo, año de 1674. A costa de Jacinto Azcona, Antonio Ferer y Juan Payssa Libreros.</p>	1674		<p>Biblioteca Nacional RFO.241.BUS.m 1674</p>	SJ
---	-----------------------	--	---	------	--	---	----

8	Cabrera y Quintero, Cayetano	Escudo de armas de la ciudad de México. Escrito por el presbítero Cayetano de Cabrera y Quintero para conmemorar el final de la funesta epidemia de matlazáhuatl que asoló a la Nueva España entre 1736 y 1738.	Edición facsimilar con un estudio histórico y una cronología de Víctor M. Ruiz Naufal, México, Instituto Mexicano del Seguro Social, 1981.	1738	Primera edición: 1738	Biblioteca Nacional G.972.52102.F.CAB.e .1981	Clérigo secular, presbítero del arzobispado de México
---	------------------------------	---	--	------	-----------------------	---	---

9	Contreras, Juan Gabriel de	<i>Despertador eucarístico y dulce convite, para que las almas enardecidas en el dulce amor de Jesús Sacramentado, frecuenten la Eucarística Mesa, y se ejerciten en afectos dulces, y devotas oraciones, antes y después de la sagrada comunión: con más un modo práctico de oír el santo sacrificio de la misa...</i>	Madrid, por la viuda de Barco López, 1806.	1806	En la Biblioteca Nacional existen las ediciones de 1820: BN No. Sist. 000322994 REV.238.08 CON.d.1820 y de 1851: G.238.08.CON.d. Se reimprimió continuamente hasta 1902 (World Cat)	Colmex	Clérigo secular
10	Crasset, Jean	<i>La dulce y santa muerte, obra que escribió en francés el padre Juan Crasset, de la Compañía de Jesús y tradujo en castellano el doctor D. Basilio Sotomayor</i>	Madrid, Imprenta de González, 1788	1788	En la Biblioteca Nacional existe la edición de 1854: BN R.242.3 CRA.d.1854, la de 1779: BN RFO.242.3. CRA.d.1779 y la de 1750: R.242.3 CRA.d.1750. Existe también	Biblioteca Nacional RFO.242.3 GRA.d.1788	SJ

					una edición valenciana de 1867: G.242.3 CRA.d		
11	Gazola, Joseph	<i>El mundo engañado de los falsos médicos. Discursos del Doctor Joseph Gazola, Veronés, Medico Cesareo i academista Aletofilo. Obra posthuma, traducida fielmente del toscano Sicut piscescapiuntur homo, & sicut aves laqueo comprehenduntur, sic capiuntur homines in tempore malo.</i>	Reimpreso en Sevilla, año de 1729, a costa de Jacobo de Herve, Mercader de libros en frente de las gradas de la Santa Iglesia.	1729	En la Biblioteca Nacional existe también la edición de 1732: RFO 610. GAZ.m.1732	Biblioteca Nacional RFO 610 GAZ.m.1729	Médico
12	Hecker, Justus Friedrich Karl	<i>The Black Death in the Fourteenth Century,</i>	London, A. Schloss, Foreign Bookseller, 109 Strand, 1833.	1833	Der schwarze Tod im vierzehnten Jahrhundert: Nach den Quellen für Ärzte und gebildete	Google Books	Médico

					Nichtärzte bearbeitet. (The Black Death in the 14th century: from the sources by physicians and non-physicians) Berlin: Herbig, 1832		
13	Herrera, Agustín de	<i>Origen y progreso en la Iglesia Cathólica de los ritos, i ceremonias del sacro-santo sacrificio de la missa, prueba de la tradición apostólica destes ritos, i otras obseroancias eclesiásticas</i>	Sevilla, Francisco de Lyra, 1642	1642		Biblioteca Nacional RFO 264.9 HER.o.1642	SJ
14	Huarte de san Juan, Juan,	<i>Examen de ingenios para las sciencias. Donde se muestra la diferencia de habilidades, que ay en los hombres; y el genero de letras, que a cada uno responde en particular. Compuesto por el Doctor Juan Huarte, natural de San Juan del pie del Puerto. Tercera Edición de Muchos querida</i>	Leyde, en la Oficina de Juan Maire, 1652.	1652	En la Biblioteca Nacional existe la edición de Alcalá, 1640. No. Sis.: 000334621 y de Madrid, 1668: No. Sis: 000333998. Existe también una edición de Baeza de 1594. no. Sis.	G 082.1 AUS.co.237 1991	Médico

					000333511. Hay varias ediciones de los siglos XIX y XX. Edición de 1603 de la Oficina Plantiniana, Amsterdam 1662. Edición príncipe: 1575.		
15	Hurus, Pablo y Juan Planck,	<i>Arte de bien morir y breue confesionario</i>	Zaragoza	1484		Biblioteca del Monasterio de El Escorial 32-V-19.	No hay referencia
16	Izquierdo, Sebastián	<i>Práctica de los Exercicios Espirituales de Nuestro Padre san Ignacio, por el P. Sebastián Izquierdo de la Compañía de Jesús.</i>	Reimpresa en México en la oficina de doña María Fernández de Jáuregui, calle de Santo Domingo, año de 1808 [incluye 12 grabados].	1808	En Valencia : por Francisco Mestre, 1700.	Biblioteca Nacional RSM.1808 M4IZQ	SJ

17	Lárraga, Francisco	<i>Prontuario de la teología moral [...] Reformado, corregido e ilustrado con varias constituciones de Benedicto XIV, en especial del solicitante in confessione, del ayuno, etc.</i>	Por el convento de Santiago del Orden de Predicadores , por D. Francisco Santos y Grosín, presbítero y profesor de Teología, Barcelona, Sierra y Martí, 1833.	1833	Varias ediciones en la Biblioteca Nacional	G 241 LAR.p.	OP
18	Lárraga, Francisco	<i>Promptuario de Theologia Moral, que ha compuesto el convento de Santiago, Universidad de Pamplona, del sagrado Orden de Predicadores, siguiendo por la mayor parte las doctrinas del M.R.P.M.F. Francisco Larraga, prior que fue de dicho convento, en el que se reforman y corrigen muchas de sus opiniones</i>	Madrid, Oficina de Manuel Martín, 1760	1760			OP

19	Ledesma, Clemente de	<i>Dispertador de noticias de los santos sacramentos. que sacó á luz, y en este succinta para los que se han de presentar de confesores dedicandole a Jesus, Maria, y Joseph,</i>	Madrid, Por Doña Maria de Benavides Viuda de Juan de Ribera, 1695.	1695	Primera edición: 1695	RSM 1698 M4 LED	No hay referencia
20	Liguori, Alfonso María de	<i>Preparación para la muerte, ó consideraciones sobre las verdades eternas, útiles a los fieles para meditar y a los sacerdotes para el púlpito / Obra escrita en italiano por... y traducida al castellano por Joaquín Rocha y Cornet.</i>	México, Charles Bouret	1885	Traducida por J. Roca y Cornet, 1842 y 1886. Madrid, El Perpetuo Socorro, 1906 (Estas referencias provienen del Catálogo de la Biblioteca de la Universidad de Navarra). En los últimos doce años de su vida produjo la <i>Preparación...</i>	Biblioteca Nacional G.242.5 LIG.p.1951	Clérigo secular, fundador de la orden del Santísimo Redentor

21	Liguori, Alfonso María de	<i>Preparación para la muerte, ó consideraciones sobre las verdades eternas, útiles a los fieles para meditar y a los sacerdotes para el púlpito / Obra escrita en italiano por... y traducida al castellano por Joaquín Rocha y Cornet.</i>	México, Charles Bouret, 1885.	1885	1842, 1846, 1848 (3era edición), 1860, 1864, 1869, 1881 y 1899, Barcelona, Librería Católica de Pons y Carner; 1883 y 1885, México, Charles Bouret. 1867, Paris, Garnier		Clérigo secular, fundador de la orden del Santísimo Redentor
22	Meneses, Juana Josefa (bajo el pseudónimo de Apolinario de Almada)	<i>Despertador del alma al sueño de la vida en voz de un advertido desengaño</i>	Lisboa, Imprenta de Manuel Lopes Herrera, 1695.	1695			Condesa de Ericeira, seglar
23	Munguía, Clemente de Jesús,	<i>Prolegómenos de la teología moral, o sea preliminares para el estudio de los mandamientos de Dios y de la Iglesia, de los sacramentos y demás puntos que abraza la teología moral,</i>	México, Imprenta de Andrade y Escalante, 1858.	1858			Clérigo secular. Obispo de la diócesis de Michoacán
24	Nieremberg, Juan Eusebio,	<i>Partida a la eternidad y preparación para la muerte,</i>	Madrid, Imprenta Real	1645	Palau y Dulcet apunta numerosas ediciones de otras obras sin	Biblioteca Nacional RFO 234.167 NIE.p.1645	SJ

					mencionar ésta.		
25	Ochoa y Arín, Tomás Cayetano de	<i>Relox en modo de despertador, para el alma dormida en la culpa, señalándole las doce horas de su ser, para el arreglamiento a la perfeccion, en vista del poder inmenso de Dios: Su naturaleza divina, y humana, Su soberania y nuestra miseria. Que para el atractivo de su exemplo vá escrito en DECIMAS, pues la dulzura, y consonancia del Metro introducirá en nuestros corazones el manjar mas apreciable, y dulce del desengaño. Dispuesto por...</i>	México, Imprenta de D. Christoval de Zuñiga y Ontiveros, 1761.	1761		BN RSM 1763 M4ROM	"Originario de la corte de México"
26	Oña, Pedro de	<i>Postrimerías del hombre</i>	Madrid, por Luis Sánchez	1603	Primera parte, en Pamplona, por Carlos Labayen, 1608	Biblioteca Nacional RFO 7456	Mercedario

27	Pinamonti, Giovanni Pietro	<i>Breves meditaciones sobre los cuatro novísimos, repartidas por los días del mes, con la regla para vivir bien en todo tiempo / Traducidas del idioma toscano al castellano, por un deseoso del bien de las almas. Llevan añadidas, el modo de comenzar, finalizar y examinar la oración</i>	México, J.M. Lara	1860	Sevilla, en casa de Francisco Sánchez Reciente, 1724. Puebla, por la viuda de Miguel Ortega, 1730. Madrid, Imprenta de G.X. García, 1750. Madrid, herederos de la viuda de Juan García, 1751. México, Imprenta de la Bibliotheca del Lic. Don Joseph Jauregui, Calle de S. Bernardo, año de 1773. México, 1752. México, Jauregui, 1774. México, Biblioteca Mexicana, 1774. Reimpresión en Puebla, por Pedro de la	Biblioteca Daniel Cossío Villegas, fondo reservado	SJ
----	----------------------------------	--	----------------------	------	---	--	----

					<p>Rosa, 1777. México, Jauregui, 1777. Jauregui, 1781. México, Zuñiga y Ontiveros, 1783. México, Jauregui, 1785. Jauregui, 1789. México, Zuñiga y Ontiveros, 1792. Jauregui, 1795. Zuñiga y Ontiveros, 1799. Madrid, 1800. México, por María Zuñiga y Ontiveros, 1804. Bogotá, Imprenta de Espinosa por Valentín Molano, 1826. Entre otras...</p>		
28	Pinamonti, Giovanni Pietro	<i>Breves meditaciones sobre los novissimos, repartidas por los días del mes. Con la regla para bien vivir en todo tiempo. Por el padre... Traducidas del Idioma Toscano al</i>	En Madrid, en la oficina de Manuel Martín, 1759.	1759		Google Books	SJ

		<i>Castellano, por un deseoso del bien de las Almas.</i>					
29	Pinamonti, Giovanni Pietro	<i>Breves meditaciones sobre los novísimos: repartidas para todos los días de mes. Con a Regla para vivir bien en todo tiempo. Por Juan Pedro Pinamonte de la Compañía de Jesús.</i>	Madrid 1759	1759		Google Books	SJ
30	Pinamonti, Giovanni Pietro	<i>Breves meditaciones sobre los novísimos: repartidas para todos los días de mes. Con a Regla para vivir bien en todo tiempo. Por Juan Pedro Pinamonte de la Compañía de Jesús.</i>	Barcelona, M. Martí 1729	1729		Google Books	SJ
31	Rotterdam, Erasmo de	<i>Preparación para la muerte. Traducción, introducción y notas de Mauricio Beuchot, nota introductoria de Ramón Xirau, comentarios de Gabriel Zaid,</i>	México, JUS, 1998.	1998	Liber de preparatione ad mortem. Accedunt aliquot Epistolae seriis de rebus. Basilea, 1534 (de Yhmoff Cabrera). Editio princeps 1534 (Yhmoff)	Biblioteca Nacional G.242.4 ERA.p. 2007	OSA

32	Rotterdam, Erasmus de	<i>Preparación y aparejo para bien morir, compuesto por el famoso y excelente Desiderio Erasmo Roterodamo, y traducido en lengua Castellana por el maestro Bernardo Perez Canonigo de Gandia</i>	Anvers, en casa de Martín Nuncio, a la enseña de las Dos Cigüeñas, 1555.	1555		Google Books	OSA
33	Sabuco de Nantes Barrera, Olivia	<i>Nueva filosofía de la naturaleza del hombre, no conocida, ni alcanzada de los grandes filosofos antiguos, la qual mejora la vida, y salud humana, con las adiciones de la segunda impresion...</i>	Madrid, 1728 (1587).	1728	Primera edición: 1587	BN RFO 171 SAP.n.1728	
34	Suárez de Ribera, Francisco	<i>Theatro Chyurgico Anatomico del cuerpo del hombre viviente, objeto de la cirugía y medicina</i>	en Madrid, por Francisco del Hierro, 1729, vol. 1	1729		Google Books	Médico salmantino
35	Vascones, Alonso de	<i>Destierro de ignorancias y auiso de penitentes...</i>	Publicada en Madrid, por Luis Sánchez, 1614, 8°. 12 h. 132 fols.	1614	En la Biblioteca Nacional existe la edición sevillana de 1616	BN RFO 248.1.VAS.d.1616	OFM

36	Vascones, Alonso de	<i>Destierro de ignorancias y avisos de penitentes,</i>	Madrid, José Fernández de Buendía, a costa de Antonio del Ribero Rodríguez	1670 En Madrid, por Luis Sánchez, 1614. En el fol. 132 de esa edición se dice: "lo que hay que decir de los juramentos, se encierra en unas proposiciones que escribió y predicó el padre Vitoria, y yo he predicado y hecho imprimir en el Reyno de México, las quiero poner aquí a la letra para remate de este tratado". Barcelona, 1615. Madrid, por la viuda de Alonso Martín, 1617. Barcelona, por Sebastian	OFM
----	------------------------	---	--	--	-----

					Matevad, 1619. Barcelona, misma imprenta, 1622. Las ediciones correspondientes a la segunda década del siglo XVII incorporan en ocasiones la tercera parte del tratado y el conocido como "Píctima..."		
37	Vascones, Alonso de	<i>Destierro de ignorancias y avisos de penitentes, primera, segunda y tercera parte. Víctima de el alma y arte de ayuda a bien morir</i>	Madrid, Imprenta y Librería de Joseph García Lanza	1760	No lo he consignado en la bibliografía	Biblioteca Nacional. RFO 248.1 VASd. 1760	OFM
38	Venegas de Busto, Alexo	<i>Agonía del tránsito de la muerte. Con los avisos y consuelos, que acerca de ella son prouechosos...</i>	Barcelona, por Antonio Lacavalleria, 1682	1682	Primera edición: 1537. Yhmoff da cuenta de una edición madrileña de 1570 en el Convento de San Francisco de México. En	BN No. Sis. 000325496	Seglar

					el Fondo Reservado se localizó la edición madrileña de 1571		
39		<i>Contemptus mundi nueuamente Romançado. El que me sigue no anda en tinieblas, mas terna lumbrre de vida</i>	Anvers, en casa de Iuan Stelfio, 1551.	1551	En la Biblioteca Nacional existe una edición de Luis de Granada, en Madrid, 1609	BN RFO 242.1.LUI.c.1609	
40		<i>Contemptvs Mvndi o menosprecio del mvrdo</i>	De nuevo añadido un tratado de Oraciones y exercicios de devoción de Fray Luys de Granada, Impresso en Lerida por Mauricio Anglada y Pablo Canals, año de 1625.	1625	En la Biblioteca Nacional existe una edición de Luis de Granada, en Madrid, 1609	BN RFO 242.1.LUI.c.1609	

Tabla 8

Biblioteca Nacional de Antropología e Historia (Fondos Conventuales)

	Autor / Editor	Obra	Lugar de impresión	Año	Otras ediciones	Localización	Orden religiosa
1	Arbiol, Antonio de (fray)	<i>Desengaños místicos a las almas detenidas, o engañadas en el camino de la perfección</i>	Carece de portada			BNAH. Convento de San Sebastián de la Ciudad de México	OFM
2	Arbiol, Antonio de (fray)	<i>Desengaños místicos a las almas detenidas, o engañadas en el camino de la perfección</i>	Zaragoza. Herederos de Manuel Román	1714	Séptima impresión	BNAH IX,15. Orden reliogiosa: Carmelita. BNAH. Ciudad de México. Convento de San Sebastián de la Ciudad de México	OFM
3	Arbiol, Antonio de (fray)	<i>Desengaños místicos a las almas detenidas, o engañadas en el camino de la perfección</i>	Madrid. Imprenta de Manuel Escribano	1772		BNAH I,1,22. Orden reliogiosa: Franciscana. BNAH. Convento de San Cosme de la Ciudad de México	OFM
4	Arbiol, Antonio de (fray)	<i>Desengaños místicos a las almas detenidas, o engañadas en el camino de la perfección</i>	Madrid. Real Compañía de Impresores y Mercaderes de Libros del Reyno. Imprenta de Manuel Escribano	1772	Novena impresión	BNAH XXVI,2. Orden reliogiosa: Franciscana. Convento grande de San Francisco de la Ciudad de México	OFM
5	Arbiol, Antonio de (fray)	<i>Desengaños místicos a las almas detenidas, o engañadas en el camino de la perfección</i>	Madrid. Real Compañía de Impresores y Mercaderes de Libros del Reyno. Imprenta de Manuel Escribano	1772	Novena impresión	BNAH XXII,9, Orden reliogiosa: Franciscana. Colegio de San Fernando de la propaganda Fide de la ciudad de México	OFM

6	Arbiol, Antonio de (fray)	<i>Desengaños místicos a las almas detenidas, o engañadas en el camino de la perfección</i>	Madrid. Imprenta de José Herrera	1789	Décima primera impresión	C.R.Q. 4 E5, 4. Orden religiosa: Varias órdenes religiosas. Ex convento grande de San Francisco de la Ciudad de Querétaro, Museo Regional de Querétaro.	OFM
7	Arbiol, Antonio de (fray)	<i>Desengaños místicos a las almas detenidas, o engañadas en el camino de la perfección</i>	Madrid. Imprenta de José Herrera	1789	Décima primera impresión	C.R.Q. 4 E5, 5. Orden religiosa: Varias órdenes religiosas. Ex convento grande de San Francisco de la Ciudad de Querétaro, Museo Regional de Querétaro.	OFM
8	Arbiol, Antonio de (fray)	<i>Desengaños místicos a las almas detenidas, o engañadas en el camino de la perfección</i>	Barcelona. Carlos Sapéra y Jaime Ofset	1758	Octava impresión	C.R.Q. Marca de fuego 23, 4E5, 3. Orden religiosa: Varias órdenes religiosas. Ex convento grande de San Francisco de la Ciudad de Querétaro, Museo Regional de Querétaro.	OFM
9	Arbiol, Antonio de (fray)	<i>Desengaños místicos a las almas detenidas, o engañadas en el camino de la perfección</i>	Zaragoza. Herederos de Manuel Román	1713		C.R.Q. Marca de fuego 23, 4E5, 2. Orden religiosa: Varias órdenes religiosas. Ex convento grande de San Francisco de la Ciudad de Querétaro, Museo Regional de Querétaro.	OFM
10	Arbiol, Antonio de (fray)	<i>Desengaños místicos a las almas detenidas, o engañadas en el camino de la perfección</i>	Madrid. Imprenta de Tomás Rodríguez	1724	Quinta impresión	C.R.Q. Marca de fuego 23, 4E4, 19. Orden religiosa: Varias órdenes religiosas. Ex convento grande de San Francisco de la Ciudad de Querétaro, Museo Regional de Querétaro.	OFM

11	Arbiol, Antonio de (fray)	<i>Desengaños místicos a las almas detenidas, o engañadas en el camino de la perfección</i>	Madrid. Imprenta de Tomás Rodríguez	1724	Quinta impresión	C.R.Q. Marca de fuego 18, 4E4, 18. Orden religiosa: Varias órdenes religiosas. Ex convento grande de San Francisco de la Ciudad de Querétaro, Museo Regional de Querétaro.	OFM
12	Arbiol, Antonio de (fray)	<i>Desengaños místicos a las almas detenidas, o engañadas en el camino de la perfección</i>	Madrid. Imprenta de Tomás Rodríguez	1724	Quinta impresión	C.R.Q. Marca de fuego 23, 4E4, 20. Orden religiosa: Varias órdenes religiosas. Ex convento grande de San Francisco de la Ciudad de Querétaro, Museo Regional de Querétaro.	OFM
13	Arbiol, Antonio de (fray)	<i>Desengaños místicos a las almas detenidas, o engañadas en el camino de la perfección</i>	Zaragoza. Imprenta de Manuel Román	1714	Cuarta impresión	CRG-CY, 1 3A, 9. Orden religiosa: Agustina. Ex convento de San Pablo, Museo Regional de Yuririahpúndaro, Gto. Convento de San Pablo Yuririahpúndaro.	OFM
14	Arbiol, Antonio de (fray)	<i>Visita de enfermos y ejercicio santo de ayudar a bien morir</i>	Zaragoza. Pascual Bueno	1725	Tercera impresión	C.R.Q. 4E5,7. Orden religiosa: Franciscana. Ex Convento grande de San Francisco de la Ciudad de Querétaro, Museo Regional de Querétaro	OFM
15	Arbiol, Antonio de (fray)	<i>Visita de enfermos y ejercicio santo de ayudar a bien morir</i>	Zaragoza. Pedro Carreras	1729	Cuarta impresión	C.R.Q. 4E5,8. Orden religiosa: Franciscana. Ex Convento grande de San Francisco de la Ciudad de Querétaro, Museo Regional de Querétaro	OFM
16	Arbiol, Antonio de (fray)	<i>Visita de enfermos y ejercicio santo de ayudar a bien morir</i>	Barcelona. Viuda María Ángela Martí		Cuarta impresión	C.R.Q. 3H4, 20. Orden religiosa: Franciscana. Ex Convento grande de San Francisco de la Ciudad de Querétaro, Museo Regional de Querétaro	OFM

17	Arbiol, Antonio de (fray)	<i>Visita de enfermos y ejercicio santo de ayudar a bien morir</i>	Barcelona. Imprenta de Pedro Escuder			C.R.Q. Marca de fuego 23, 2, CH1, 47. Orden religiosa: Varias órdenes religiosas. Ex convento grande de San Francisco de la Ciudad de Querétaro, Museo Regional de Querétaro.	OFM
18	Arias, Francisco	<i>El libro de la imitación de Cristo</i>	s.p.i.	s.f.		BNAH I,2,23. Orden religiosa: Franciscana. Convento de San Diego de la Ciudad de México	SJ
19	Arias, Francisco	<i>Imitación de Christo nuestro Señor, segunda parte</i>	Sevilla, Juan de León.	1599		BNAH XII.1. Orden religiosa Franciscana. BNAH. Ciudad de México. Convento Grande de San Francisco de la ciudad de México.	SJ
20	Arias, Francisco	<i>Imitación de Christo nuestro Señor, segunda parte</i>	Sevilla, Juan de León.	1599		BNAH XII.5. Orden religiosa Franciscana. BNAH. Ciudad de México. Convento Grande de San Francisco de la ciudad de México.	SJ
21	Arias, Francisco	<i>Imitación de Christo nuestro Señor, segunda parte</i>	Sevilla, Juan de León.	1599		BNAH I,2,22. Orden religiosa: Franciscana. BNAH. Ciudad de México. Convento de San Diego de la ciudad de México.	SJ
22	Belarmino, Roberto	<i>Arte de bien morir</i>	Alonso de Andrade, tr. Madrid	1650		C.R.Q. Marca de fuego 23, 4E6, 13. Orden religiosa: Varias órdenes religiosa. Ex convento grande de San Francisco de la Ciudad de Querétaro. Museo Regional de Querétaro.	SJ

23	Belarmino, Roberto	<i>De arte bene moriendi (t. II)</i>	Baltazar Moreti. Amberes. Imprenta de la Viuda de Juan Moreti y Juan Merusio	1620	C.R.Q.2A2, 1. Orden reliogiosa: Varias Ordenes Religiosas. Ex convento Grande de San Francisco de la ciudad de Querétaro, Museo Regional de Querétaro. Colección General, Querétaro.	SJ
24	Belarmino, Roberto	<i>Arte de bien morir</i>	ed. Pedro García Sorduz, tr. Alonso de Andrade, Madrid	1650	C.R:Q. 2A2, 3. Orde nreligiosa: Varias órdenes religiosas Ex convento grande de San Francisco de la Ciudad de Querétaro, Museo Regional de Querétaro, Colección General, Querétaro.	SJ
25	Crasset, Jean	<i>Instructiones spirituelles pour la guérison et la consolation des malades</i>	París. Librería Católica de los Hermanos PerisseLyon	1840	BNAH, IV, 5, 22. Casa de formación del clero secular. BNAH, Ciudad de México, Seminario de Morelia.	SJ
26	Crasset, Jean	<i>La dulce y santa muerte</i>	Manuel Nicolás Vázquez tr. Sevilla. Imprenta de Basilio Sotomayor	1799	BNAH, VIII, 3, 32. Orden religiosa: Varias órdenes religiosas. Colección general de la BNAH de la Ciudad de México.	SJ
27	Crasset, Jean	<i>La dulce y santa muerte</i>			Biblioteca Antigua del Ex Colegio Jesuita de San Francisco Xavier, Tepotzotlán. Museo Nacional del Virreinato.	SJ

28	GERSON, Juan.	<i>Contemptus mundi</i>	Toledo, Juan de Villagrán	1523		BNAH XXIV,3,2. Encuadernado con: Suma de confesión llamada defecerunt. Orden reliogiosa: Varias Ordenes Religiosas. BNAH. Ciudad de México. Colección General de BNAH de la ciudad de México.	Teólogo y canciller de París
29	HUARTE, Juan	<i>L'examen des esprits pour les sciences</i>	Juan Guignard	1661		BNAH IX, 9, 26. Orden reliogiosa: Varias Ordenes Religiosas. BNAH. Ciudad de México. Colección General de BNAH de la ciudad de México.	Médico
30	HUARTE, Juan	<i>Examen de ingenios para las ciencias</i>	Madrid, Melchor Sánchez	1668		BNAH III,5,14. Orden reliogiosa: Franciscana. BNAH. Ciudad de México. Convento de San Diego de la ciudad de México.	Médico
31	Kempis, Tomás de	<i>Los IV Libros de la imitación de Cristo</i>	Pedro Vitte tr. París, Juan Eusebio Nieremberg	1775		BNAH, VII, 3, 42. Orden reliogiosa: Varias órdenes religiosas. Colección General de la BNAH, Ciudad de México.	Hermanos de la vida común
32	Kempis, Tomás de	<i>De la imitación de Christo, y menosprecio del mundo</i>	Joachin Ibarra tr. Juan Eusebio Nieremberg, Madrid	1778		BNAH, VIII, 2, 21. Orden reliogiosa: Varias órdenes religiosas. Colección General de la BNAH, Ciudad de México.	Hermanos de la vida común
33	Kempis, Tomás de	<i>De la imitación de Christo, o menosprecio del mundo</i>	Manuel Martín tr. Luis de Granada Madrid	1775		BNAH VI, 2, 25. Orden reliogiosa: Varias Ordenes Religiosas. BNAH. Ciudad de México. Colección General de BNAH de la ciudad de México.	Hermanos de la vida común

34	OÑA, Pedro de (Fray)	<i>[Postrimerias del hombre</i>	Madrid, Luis Sánchez	1602	Orden religiosa:Franciscana. BNAH. Ciudad de México. Convento de San Gabriel de Tacuba de la ciudad de México	Mercedario
35	SUAREZ DE RIBERA, Francisco	<i>Cirugía sagrada, methodo experimental racional</i>			BNAH VII,9,19. Datos extraídos de las aprobaciones. Obra restaurada. Nota manuscrita en anteportada, del obispo de Guadalajara, del año 1750. Orden reliogiosa: Varias Ordenes Religiosas. BNAH. Ciudad de México. Colección General de BNAH de la ciudad de México.	Médico
36	SUAREZ De RIBERA, Francisco de	<i>Reflexiones anticólicas, experimentos médico-prácticas, chymico-galenicos.remedios contra la colica epidemia endémica</i>	Madrid. Francisco del Hierro	1723	BNAH Ex libris manuscrito de Juan Gómez. La fecha aparece escrita en lápiz en la portada. XIV, 5, 20. Orden reliogiosa: Varias Ordenes Religiosas. BNAH. Ciudad de México. Colección General de BNAH de la ciudad de México.	Médico
37	SUAREZ De RIBERA, Francisco de	<i>Pedacio dioscorides anazarbeo, anotado por el doctor Andrés Laguna T. II</i>	Madrid, Alonso Balvás	1733	BNAH XXIX, 1, 2. Orden reliogiosa: Varias Ordenes Religiosas. BNAH. Ciudad de México. Colección General de BNAH de la ciudad de México	Médico

38	SUAREZ De RIBERA, Francisco de	<i>Pedacio dioscorides anazarbeo, T. I</i>	Domingo Fernández de Arrojoadno t. Andrés Laguna Madrid	1733		BNAH XVIII, 1, 8. Nota manuscrita. Contiene: Colectanea de la materia de los medicamentos. Orden reliogiosa: Varias Ordenes Religiosas. BNAH. Ciudad de México. Colección General de BNAH de la ciudad de México.	Médico
39	VENEGAS, Alejo	<i>Agonia del transito de la muerte como los auisos y consuelos que cerca della son prouechosos</i>	Alcalá de Henares	1565		BNAH, XIV, 18. Orden religiosa: Franciscana. Convento grande de San Francisco de la Ciudad de México	Seglar
40	VILLALOBOS, Joaquín Antonio de.	<i>Relox de sombras. de nuestro señor Jesu Christo se apuntan las tres horas, que estuvo agonizando pendiente de la cruz</i>	Puebla, Viuda de Miguel de Ortega	1729		BNAH XI.16. Orden religiosa: Franciscana. Franciscana. BNAH. Ciudad de México. Convento Grande de San Francisco de la ciudad de México.	Carmelita
41	VILLALOBOS, Joaquín Antonio de.	<i>Relox de sombras. de nuestro señor Jesu Christo se apuntan las tres horas, que estuvo agonizando pendiente de la cruz</i>	Francisco de Arizcun ed., Madrid, Imprenta de Antonio Marín			C.R.Q.Marca de fuego 17. 4P3, 8. Orden religiosa: Varias órdenes religiosas. Ex convento grande de San Francisco de la Ciudad de Querétaro, Museo Regional de Querétaro.	Carmelita

Apéndice 2. Reflexiones en torno a la pervivencia del discurso de las artes de morir en una protonovela novohispana

Ahora nos queda ocuparnos brevemente de las pervivencias de un género añejo en una obra publicada en la Nueva España, en 1792. La vida y obra de su autor ya han sido abordadas por Blanca López de Mariscal en la edición crítica de *La portentosa vida de la muerte*, publicada por El Colegio de México en 1992, justamente a 200 años de que el original viera la luz.³⁹² Es interesante notar que el impulso que anima esta edición es el de poner al alcance de los estudiosos el texto, de no fácil acceso, de lo que podría ser un ejemplo de los albores de la novela en México; López de Mariscal no deja de mencionar que este libro se ancla en la tradición de las danzas de la muerte, haciéndose eco del prejuicio historiográfico que objeta Ildefonso Adeva Martín, como ya señalamos en su momento.

En la obra de Bolaños, la Muerte y el Demonio aparecen como personajes en un texto que no es dramático o de índole estrictamente espiritual: sin embargo, “el padre Bolaños concibe su obra con la idea de que su personaje tiene la misma finalidad que sus similares en la tradición peninsular, «su memoria es el timón que nos gobierna, y sin ese timón peligra mucho la nave en un mar de tantos riesgos...»”³⁹³

Los rasgos que llevan a López de Mariscal a señalar el carácter novelesco de la obra son, esencialmente, que posee una estructura episódica y que cuenta con un personaje como eje central: la narración aleja considerablemente el texto de Bolaños de los que hemos analizado en el curso de este trabajo. Sin embargo, nosotros reparamos sobre todo en la propuesta de los temas a tratar a lo largo de

³⁹² LÓPEZ DE MARISCAL, *La portentosa vida de la muerte*. Edición crítica, introducción y notas de... México, El Colegio de México, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, 1992.

³⁹³ LÓPEZ DE MARISCAL, *La portentosa vida de la muerte*, p. 34.

la obra y notamos elementos estrechamente relacionados con aquéllos que los preparadores para la muerte desarrollaron en los siglos XVI y XVII.

Algunos de estos elementos comunes consisten en advertir al lector que la muerte no debe temerse y que actúa supeditada a la voluntad divina, con lo que el fiel cristiano puede tener confianza en que, a su llegada, estará siendo objeto de la misericordia de Dios, tal y como lo planteaban Erasmo, Venegas, Nieremberg, Crasset y otros. Al enviar la Muerte “embajadores”, el autor formula ejemplos que instruyen y advierten al lector sobre cómo en otros tiempos personajes de las Escrituras o de la historia antigua han asumido la llegada del óbito; habla del combate de los justos a la hora en que la enfrentan, es decir, concede atención a cómo los que han llevado una vida recta han de habérselas con el juicio particular; cierra el ciclo teleológico anunciando que la Muerte también tendrá fin al cabo del Juicio Universal y, por último, recomienda la elaboración de un testamento espiritual, una vez que el relativo a los bienes temporales ya ha sido realizado.

Con lo anterior, vemos que la obra Bolaños se aparta evidentemente de la estructura de las artes de morir, pero continúa abordando temas propios de la doctrina y da recomendaciones para que los lectores se preparen para recibir su momento postrero. La pregunta es: ¿Aborda Bolaños el eje de las *artes moriendi*, es decir, las tentaciones diabólicas?

Estrictamente, y a la manera en que lo hicieron los autores que hemos analizado en este trabajo, no. Las tentaciones diabólicas se diluyen para acentuar un registro dramático que proporcione más carácter al personaje del Demonio que, sin embargo, reclama su actuación conforme a la tradición en el capítulo IX de *La portentosa...*, cuando el Maligno le formula a la Muerte su propuesta de poblar “los países bajos”, entiéndase, los calabozos del Infierno. En este capítulo, el Demonio propone agujonear a los hombres para hacerles caer en el pecado,

pues éste es el método más eficaz para abreviar su vida y hacerlos presa de la condenación eterna:

Mas en estas funciones nunca se ha de poner vuestra horrible figura por delante, mas siempre ha de buscarle [a los hombres] las espaldas, de manera que vuestra funesta imagen jamás tenga entrada en su memoria, porque si ellos se acuerdan con frecuencia de la muerte, se malograron nuestros maquinados proyectos, pues según la sentencia del Divino Oráculo, el que se acordare de sus novísimos o postrimerías no tendrá aliento para pecar.³⁹⁴

De este modo, vemos que las tentaciones no hacen su aparición para perturbar al moribundo, pues en esta obra no es él el protagonista, pero sí se recuerda la importancia de la meditación en torno de las postrimerías o novísimos para ahuyentar la tentación del pecado.

Otro aspecto que aparece como un recuerdo o reminiscencia de algunas preparaciones para la muerte es el de la inutilidad de los médicos frente a la decisión divina. Así, Bolaños elabora una historia a partir de la muerte de un médico llamado Rafael Quirino, prominente facultativo quien

Después de haber esmaltado [...] la prolongada tela de su vida con la multitud y variedad de sus fatales desaciertos en la desgraciada práctica de su medicina, en la edad abanzada de los ochenta, que encerraba en la corcoba y le hacía dar profunda inclinación acia la tierra que ya lo estaba llamando a su regazo, se le cumplió el plazo y se le ajustó el término de sus días, y como la Muerte no podía prolongar las licencias a su vida, porque no tiene privilegio para pasar más allá del *Constituisti terminos ejus, qui praeteriri non potuerunt*, se vio fuertemente obligada, con indecible

³⁹⁴ LÓPEZ DE MARISCAL, *La portentosa vida de la Muerte*, p. 151.

dolor de su real pecho, a romper el frágil estambre de que estaba pendiente la preciosa vida de un compañero tan antiguo, y de un amigo que le había sido tan fino.³⁹⁵

Bolaños aprovecha la referencia al médico amigo de la Muerte para hacer notar la corrupción de la práctica médica, ya denunciada desde antaño como lo vimos en el segundo capítulo de este trabajo.

Otro punto común, reminiscencia de los tratados en las artes de morir, consiste en que Bolaños, a cada tanto, interrumpe su relato para solicitar al lector que rece algunos padrenuestros o avemarías por el bien de los pecadores que avanzan sin saberlo hacia su perdición eterna. En otros puntos del texto interrumpe la narración para invocar la reflexión puntual sobre los ejemplos que se acaban de traer al lector; tal es el caso del cierre propuesto para cada una de las historias de los embajadores de la Muerte.

Bolaños refiere, en el capítulo XXXII, la historia de un joven próspero y en edad de concebir la aspiración de todos los merecimientos, a quien un querido discípulo lo exhortó a abandonar las frivolidades del siglo y a tomar el estado religioso. El joven, ante la invitación, responde que este negocio tan importante que es la salvación del alma indudablemente deberá ocupar su atención, pero decide posponerlo para un mejor momento. La muerte echa por tierra todas sus vanas esperanzas, pues “ha de derrivar todo lo que el hombre fabrica en cimientos de vanidad”.³⁹⁶ Así, Bolaños se conecta con la tradición del *contemptus mundi* y recuerda a sus lectores que nunca debe posponerse el abandono de las tentaciones del siglo, pues la muerte acecha y ataca cuando menos uno la espera. Recordemos las metáforas del ladrón que llega sin aviso por la noche y la parábola de las vírgenes prudentes.

³⁹⁵ LÓPEZ DE MARISCAL, *La portentosa vida de la Muerte*, p. 157.

³⁹⁶ LÓPEZ DE MARISCAL, *La portentosa vida de la Muerte*, p. 303.

Bolaños no es ajeno a la fuerza argumental que poseen los teólogos especializados en las materias que trata y no escatima las referencias, sin excederse en pretensiones doctas que no van con su estilo de narrar. En estricto sentido, tenemos elementos para afirmar que *La portentosa vida de la Muerte* no es un *ars moriendi*, no se apega a las convenciones del género, pero las aspiraciones de su autor sí son compartidas con las de los preparadores para la muerte y que, en esa línea, se valió de recursos más didácticos que muchos (el tejido de su narración es un arma indiscutible) para ventilar nociones ya conocidas por sus posibles lectores, hacerlas agradables en su comunicación y llamar al despertar de conciencia.

Sin duda, el punto culminante de la reflexión lo alcanza Bolaños cuando redacta la conclusión de la obra, “En que se da noticia del mar negro de la muerte que tiene que navegar todo hombre” y en que redacta el Testamento, que puede tomarse como modelo para que cada fiel lector ponga su nombre y lo pronuncie de viva voz si se ve en la necesidad de entregar su alma.³⁹⁷ En este último apartado, Bolaños olvida al personaje de la Muerte y sus peripecias para concentrarse en el aviso concienzudo y comprometido a todos los lectores que no pueden ignorar su naturaleza corruptible.

En estas últimas líneas, Bolaños describe el trance de la agonía; refigura las tentaciones, mas no como tales, sino como pensamientos punzantes y angustiosos que invadirán poco a poco al enfermo, además del malestar físico que indica el avance de la enfermedad fatal: “Llegará pues, el médico a tu cama, o echarán mano de algún estraño para anunciarte que te dispongas a recibir los Santos Sacramentos [...] ¡Ah, qué noticia tan amarga para quien estaba tan bien

³⁹⁷ LÓPEZ DE MARISCAL, *La portentosa vida de la Muerte*, pp. 359 y ss.

hallado en el siglo!"³⁹⁸ Se recuerda que el enfermo siempre alberga esperanzas de que su mal no se lo lleve a la tumba.

El tono que adopta Bolaños es parecido al que tienen algunos despertadores espirituales y algunas preparaciones para la muerte, sobre todo cuando dice: "Navegando entre la esperanza de la vida y el temor de la muerte, harás una revista sobre tu conciencia. ¿Qué imágenes tan tristes y tan funestas se presentarán a tu memoria, quando veas a mejor luz los deslices de la vida pasada? ¿Qué cosa tan estraña haber hecho en tu entero juicio aquello mismo que sabías ciertamente que te había de pesar, y que en estos términos te habías de arrepentir de haberlo executado?"³⁹⁹ Así comienzan, por ejemplo, las *Breves meditaciones* de Pinamonti: exhortando al lector a pensar en qué haría si en ese momento le informaran que su muerte está cercana:

DÍA TRES. *Aviso de la muerte*

Si no muero de una muerte repentina, llegará el día en que me avisen, que me disponga à bien morir. Entonces; 1 ¿Tendré tiempo de confessarme? Si apenas podrè hablar por lo grave de la enfermedad. 2 ¿Tendré tiempo de examinarme? Si apenas estaré en mi, de susto y temor. 3 ¿Tendré corazón para arrepentirme? Si estará mi conciencia enredada con tantas culpas. O, Dios mío! ¿Qué harè entonces?⁴⁰⁰

Pinamonti presenta la circunstancia como algo cercano y asequible para todo lector: despierta el sentimiento de la urgencia ante lo inminente y exhorta a la contrición inmediata para paliar los pecados cometidos.

³⁹⁸ LÓPEZ DE MARISCAL, *La portentosa vida de la Muerte*, p. 361.

³⁹⁹ LÓPEZ DE MARISCAL, *La portentosa vida de la Muerte*, p. 361.

⁴⁰⁰ PINAMONTI, *Breves meditaciones...*, p , 13.

Líneas más adelante, Bolaños “tienta” al lector diciéndole que experimentará un trago amargo al sentir la puñalada del confesor, cuando éste pregunte si el moribundo ya ha hecho testamento. La amargura reside en la urgencia de hacerlo (de ocuparse de lo que se ha dejado pendiente para el momento postrero) y en la tristeza que inspira desprenderse de lo que ha acumulado en vida, “¡Qué cáliz tan amargo has de beber quando veas pasar tus riquezas a otras manos, para que con ellas triunfen vuestros hijos o los estraños!”⁴⁰¹

En lo que sigue, Bolaños explicará en qué orden se deben suceder los acontecimientos: después de la confesión, que debe hacerse de la manera más acuciosa posible y no “a las carreras”, las campanas anunciarán que se acerca el Viático, no sólo para el enfermo, sino para todo aquél que esté al paso y, por si fuera poco el desconsuelo que esto producirá en quien se encuentra en el lecho, Bolaños azuza al lector diciéndole “serás el objeto de las lástimas y compasiones”.⁴⁰²

Después el enfermo recibirá el sacramento de la extremaunción, “el último socorro con que la Santa Madre Iglesia ayuda a sus hijos para entrar al combate de la agonía”.⁴⁰³ Llama la atención que, en ningún momento, el moribundo se siente confortado: todo lo contrario, cada paso descrito por Bolaños es un golpe más que lo hiere en lo profundo y le agrega más angustia. Esto es de consideración, pues el autor se sitúa en una dimensión ciertamente verosímil, un tanto ausente del *corpus de artes moriendi*, sobre todo de aquéllos más eruditos que dedicaban varios capítulos a la argumentación que conformará la base explicativa de por qué debe todo fiel cristiano prepararse a tiempo para recibir la muerte.

⁴⁰¹ LÓPEZ DE MARISCAL, *La portentosa vida de la Muerte*, p. 361.

⁴⁰² LÓPEZ DE MARISCAL, *La portentosa vida de la Muerte*, p. 362.

⁴⁰³ LÓPEZ DE MARISCAL, *La portentosa vida de la Muerte*, pp. 362-363.

De vuelta a la descripción de Bolaños, se anuncia que “Cada una de las uncciones vendrá a ser para ti como un reloj despertador que te avise y como con la mano te apunte todos los delitos cometidos por los cinco sentidos”.⁴⁰⁴ Entonces el moribundo lamentará no haber llevado una vida recta, lamentará haber perdido el tiempo y haberse regalado con lujos y deleites. Esta patética descripción le ayudará, a juicio del autor, a mantener la vista fija en su objetivo. Recurriendo a la metáfora de la navegación por un piélago oscuro y peligroso, Bolaños dirá “no pierdas de vista el puerto si no quieres perecer”.⁴⁰⁵

Por último, Bolaños escribe el testamento, dejando puntos suspensivos en donde debe pronunciarse el nombre del lector, próximo firmante de un documento que cumple con el acto de justicia que implica testar y dar a cada quien lo que le corresponde. El testamento propuesto encomienda el alma, hace la profesión de fe, lega sabiduría a los hijos, amigos y parientes y nombra como albacea a la Virgen María, “a quien le doi toda mi voluntad para que disponga como mejor viere convenir, y pueda, si fuere de su real agrado, substituir la ejecución de mi voluntad en su purísimo y castísimo Esposo, de tal suerte que mi alma pase sin dilación, o de sus purísimas manos, o de las del Santísimo Patriarca a los amorosos abrazos de mi redentor Jesús”.⁴⁰⁶

Con esto, el moribundo no sólo se acoge a la intercesión mariana sino que se pone en manos de San José, quien gozó de extremada devoción en Nueva España y fuera conocido también como Virrey de Indias. Los testigos del acto jurídico y espiritual serán los nueve coros angélicos y los patronos especiales invocados llegado el tiempo de la agonía el arcángel Miguel, San Joaquín y Santa Ana, padres de la Virgen María. Por último, en el testamento el enfermo pide que lo dejen en soledad para recogerse y encomendarse a la misericordia y

⁴⁰⁴ LÓPEZ DE MARISCAL, *La portentosa vida de la Muerte*, p. 363.

⁴⁰⁵ LÓPEZ DE MARISCAL, *La portentosa vida de la Muerte*, p. 364.

⁴⁰⁶ LÓPEZ DE MARISCAL, *La portentosa vida de la Muerte*, pp. 367-368.

amor de Dios: “Él os bendiga a todos, y como tubo cuidado y providencia de mi entrada en este mundo, cuide aora de mi salida y de mi entrada a la eternidad”.⁴⁰⁷

La obra de Bolaños despertó la furia de José Antonio Alzate y Ramírez, racionalista, progresista, científico y polígrafo buscador de la verdad, pero de una verdad ciertamente distinta a la que se dibuja en todas las publicaciones de las que hemos hecho recuento y que, hemos dicho, conforman una larga tradición.

Alzate publicó en su *Gaceta de literatura* el escrito “Sancta sancte sunt tractanda”, es decir “las cosas santas han de ser tratadas santamente”. No es tema de esta investigación abundar en la respuesta que escribe a Bolaños. Nos contentaremos con decir que el tono y tratamiento de los tópicos empleado por el franciscano en *La portentosa vida de la Muerte* inspire a Alzate profunda repulsión y dio lugar a una crítica inmisericorde de casi cada uno de los capítulos de aquél. Alzate dirá que ese lenguaje coloquial debe ser reservado para uso de la hez del pueblo y que es una afrenta que el libro se hubiera dedicado “a los hombres de buen gusto” cuando el abordaje de un tema tan serio requeriría de otras estrategias.

En 1793, un año después de la publicación del libro y de la furiosa acometida de Alzate, la *Gaceta* publicó la carta de un apologista de Bolaños firmada con las siglas D.B.F.L.⁴⁰⁸ Independientemente de que se tratara del mismo autor de *La portentosa*, como se ha pensado, o de que en efecto contara

⁴⁰⁷ LÓPEZ DE MARISCAL, *La portentosa vida de la Muerte*, p. 369.

⁴⁰⁸ El texto completo de la respuesta de Alzate se reprodujo en la edición facsimilar de *La portentosa vida de la muerte* que publicó el Instituto Nacional de Bellas Artes, la Secretaría de Educación Pública y Premiá en 1983. Ahí se da cuenta del apologista de Bolaños. Blanca López de Mariscal también refiere la polémica en su edición crítica de 1992 y María Isabel Terán Elizondo es otra de las autoras que se ocupen del asunto en *Orígenes de la crítica literaria en México: la polémica entre Alzate y Larrañaga*, México, El Colegio de Michoacán, 2001.

con un defensor, el hecho es que la publicación se logró y que hoy se estima, junto con *Los sirgueros de la Virgen* de Francisco Bramón, una protonovela de la literatura de este suelo.

Hemos reparado en las contribuciones de Bolaños, en las distancias que se ensanchan respecto de los textos de las preparaciones para la muerte de los siglos XVI y XVII y de las semejanzas que se pueden encontrar en temática y voluntad final, tanto con las *artes moriendi* como con los despertadores espirituales, estudiados en el tercer capítulo de este trabajo.

Al inicio, advertimos que *La portentosa* sería nuestro último punto en el itinerario: un libro demasiado tardío, que recupera los elementos centrales de la doctrina y los transmite con un lenguaje ciertamente osado por sus pretensiones vulgarizantes. No hubo reediciones de *La portentosa* hasta 1983. El texto, sin embargo, fue conocido por escritores de la talla de Alfonso Reyes y Agustín Yáñez. Al no haber reediciones, esta obra también se distancia de las que hemos analizado hasta aquí puesto que muchas de ellas demostraron su vigencia al haber sido reimpresas hasta bien entrado el siglo XIX, señal de que eran leídas y de que había demanda de las mismas. Definitivamente y a reserva de la ponderación que haremos en las reflexiones finales de este trabajo, estimamos que *La portentosa* no es un *ars moriendi*, pero sí un repositorio de los barruntos de una larga tradición cultivada por los deseosos del bien de las almas, pero también estuvo incentivada por un sector de clero que encontró en este tipo de libros un apoyo indiscutible para transformar en una apelación directa las más profundas consideraciones vertidas en los prontuarios de teología moral y en los manuales para confesores. Sólo por eso merece ser el punto final de nuestro itinerario. ❧

“Palabras con que el Conde Manuel Tesauro concluyó la inmortal obra del Cannonchiale, que ellas están tan claras, que no han menester interpretación: *Questo volume della forma, e de la mole ch’egli è; non è stato prima espresso, che impresso: essendo corso rapidamente dalla Mente alla Penna, e dalla Penna alla Stampa di foglio in foglio: ond’ egli há molti difetti di Penna, di Stampa e di Mente; che in questa frettolosa impressione non hó potuto ne leggere ne correggere.* Y esto se ha dicho en satisfacción a los que se admiran de uno u otro yerro del molde y aun juzgan que será motivo de murmuración a los extraños, que cualquier hombre que haya manejado cuatro libros sabrá distinguir los defectos de la Oficina, de los del Ingenio: sin que sea por esto necesaria la fe de erratas, que nadie ha de leer, y que si hubiera tiempo, avia más larga materia de que hazerla.”

—Joseph de Villerías, *Llanto de las estrellas al ocaso del sol anohecido en el Oriente. Solemnes exequias que a la augusta memoria del serenissimo y potentissimo señor don Luis I celebró el Excmo. Sr. D. Juan de Acuña, México, Imprenta de Joseph Bernardo de Hogal, 1727.*

