

MUERTE Y MENTALIDAD EN LA CASTILLA DEL SIGLO XVI: CONTINUIDAD Y CAMBIO. EL CASO DE BURGOS

CARLOS POLANCO MELERO

INTRODUCCIÓN

Durante el siglo XVI se produjeron cambios ideológicos y religiosos de gran transcendencia para el desarrollo ulterior de la mentalidad occidental. Cuando se inicia están vivos los rasgos esenciales de las actitudes colectivas bajomedievales. Al finalizar el periodo, se encuentran definidos el pensamiento y los comportamientos que caracterizan a la etapa contrarreformista. Entre ambos extremos están Renacimiento, Humanismo y Prerreforma. El ambiente espiritual y religioso español se caracteriza por su estado de permanente ebullición: iluminismo, erasmismo, luteranismo, ascetismo, misticismo, beaterios, etc., son fenómenos que se suceden, superponen y proliferan a lo largo del siglo.

En la primera mitad de la centuria adquieren extraordinaria vitalidad las corrientes reformadoras católicas, cuyos precedentes se encuentran en las últimas décadas del siglo XV. La reforma católica impulsada por los Reyes Católicos y el cardenal Cisneros, el Humanismo cristiano de signo erasmista, la Reforma protestante y el iluminismo son factores que modelaron la mentalidad colectiva religiosa de la sociedad castellana.

La Reforma que se desarrolla fuera del control papal determina la Contrarreforma cuyo programa ideológico está prácticamente definido desde mediados del siglo XVI. Frente a la variedad y la confrontación ideológica entre ortodoxos y reformistas de las primeras décadas del siglo XVI, el hito del concilio tridentino fijó la

ortodoxia católica, cuya pervivencia se extenderá durante los siglos XVII y XVIII.

Los cambios se producen a un ritmo rápido, constituyendo una serie incesante de novedades de las que una sociedad urbana como la burgalesa, abierta al mundo, no pudo permanecer al margen. Existían, además, vehículos eficaces para su difusión, como la imprenta y la sabida influencia que la Iglesia ejercía sobre las masas a través de los sermones dominicales y de las predicaciones callejeras. El medio rural alejado, más aislado y menos instruido, permaneció expuesto en menor medida a las transformaciones. Desde la perspectiva del tema de la muerte, el siglo XVI es clave para la definición del modelo formal y conceptual que predominará en los dos siglos siguientes.

Los testamentos reflejan algunos aspectos de los cambios ideológicos que, asimilados por la sociedad, en mayor o menor grado, se convierten en elementos constitutivos de la mentalidad que le es propia. En este sentido, se aprecian variaciones en la utilización de ciertas fórmulas de los preámbulos que pueden tener una explicación en los cambios ideológicos y de mentalidad que se producen en la centuria. En otros casos no se constatan cambios significativos, por lo cual podemos afirmar que forman parte de un substrato profundo, que permanece inmutable a lo largo de la centuria. Al margen de la documentación testamentaria, otras fuentes, como constituciones sinodales e inventarios de bienes, nos hablan de continuidades y cambios en torno a la muerte.

No se pretende aquí, en absoluto, agotar el tema (que, además, se extiende al ritual funerario, los comportamientos colectivos ante la muerte, las manifestaciones artísticas), sino tan sólo exponer algunos de los aspectos que permanecen inmutables y otros que experimentan una modificación sustancial, en especial en lo que se refiere al papel que desempeñan las obras en la salvación del cristiano.

EVOLUCIÓN DEL CONCEPTO DE MUERTE DURANTE EL SIGLO XVI

En la evolución del concepto de la muerte, el siglo XVI recogió la herencia medieval, pero introdujo una nueva visión de ésta, de ascendencia humanista, que más tarde fue aceptada, tras someterla a

revisión, por la Iglesia contrarreformista. De este modo, el siglo XVI se divide en tres grandes corrientes de pensamiento o interpretaciones respecto al tema de la muerte. En primer lugar, está la actitud popular, que responde, en líneas generales a la idea de la muerte que transmite el *ars moriendi*, unido a un conjunto de creencias más o menos supersticiosas. El *ars* es un producto medieval pero, a un tiempo, representa el paso a la modernidad (1). En segundo lugar, encontramos la corriente humanista de la primera mitad del siglo, capitaneada en el ámbito europeo por Erasmo de Rotterdam y en España por Alejo Venegas. Finalmente, la influencia trentina será decisiva, adoptando muchas aportaciones humanistas, pero eliminando la crudeza de sus aspectos más críticos, y persiguiendo y luchando contra la superstición popular considerada obra y engaño del demonio.

A continuación expondré de manera sintética los rasgos fundamentales que articulan el proceso evolutivo que durante el siglo XVI experimentó la idea de la muerte, haciendo especial mención de los discursos que elaboró la Iglesia y, sobre todo, los tratados centrados en ella.

EL CONCEPTO BAJOMEDIEVAL DE LA MUERTE

El concepto de la muerte cambió de manera transcendental durante la crisis bajomedieval como consecuencia no sólo de la mortalidad catastrófica, que fue sin duda un factor decisivo, sino por la propia crisis del modelo social feudal en Castilla. La reacción nobiliar y eclesiástica favorecieron el cambio como un medio de dominio de las masas y de perpetuación del orden social estamental (2).

Hasta la crisis del siglo XIV la muerte había sido concebida como la separación *natural* de alma y cuerpo. El alma se dirigía al Cielo y el cuerpo volvía a la tierra de la que había sido formado. El hombre la aceptaba, en mayor o menor medida, con naturalidad, ya que era expresión de la voluntad de Dios. Interesaba más lo escatológico y el peligro de la muerte del alma que el hecho de la muerte física del cuerpo. Es la muerte desdramatizada que encontramos en

(1) Fernando MARTÍNEZ GIL, *La muerte vivida. Muerte y sociedad en Castilla durante la Baja Edad Media*, Toledo, 1996.

(2) *Ídem*, p. 151.

los *Milagros de Nuestra Señora*, de Berceo, la *Leyenda Dorada*, de Santiago de la Vorágine, o en las *Cantigas* de Alfonso X (3).

Este concepto cristiano de la muerte, fundamentado en la naturaleza dual del ser humano, se mantuvo, en lo esencial, en los siglos posteriores. Sin embargo, durante la crisis de los siglos XIV y XV esta separación deja de ser percibida como algo natural y comienza a ser sentida como un tránsito terrible y espantoso. El nuevo concepto se refleja en la literatura de la época, como en el *Libro de buen amor*, del Arcipreste de Hita (4), o en las Danzas macabras (5). La muerte se convierte en un personaje siniestro con el que los hombres están obligados a convivir. Sus caracteres iconográficos se fijan en la memoria colectiva a través del arte y de la literatura. Se crea el mito de una muerte igualadora, que a todos alcanza y ante la que el hombre se halla impotente. De nada sirven las riquezas y el poder de este mundo, todo queda atrás después del momento decisivo y final. Este mito se mantuvo, incluso se intensificó, en los siglos siguientes. Su significado posee una doble vertiente: por un lado, sirve de consuelo a los humildes ya que saben que la muerte es, teóricamente, igual para todos; por otra, consagra el modelo social existente (6), ya que cada cual ha de aceptar el estado en el que nace y no pretender un ascenso en la escala social ya que, al fin y al cabo, la muerte le alcanzará de igual forma. Son las ideas que plasma de manera ejemplar Don Juan Manuel en el *Libro del caballero y del escudero* y en el *Libro de los estados* (7).

En el siglo XVI el mito de la muerte igualadora se mantuvo como un tópico literario y de la cultura popular, pero la realidad no hacía sino contradecir su veracidad y validez. A los ojos de todos era manifiesto el diferente tratamiento que en la muerte recibían los poderosos y los humildes. En las ciudades la opulencia de la oligarquía urbana se reflejaba en la pompa del cortejo fúnebre, en el número de misas contratadas, en las fundaciones de memorias de misas y

(3) *Ídem*, pp. 27-30.

(4) *Ídem*, p. 22. Vid. Rafael LAPESA, "La muerte en el libro de Buen Amor", *De la Edad Media a nuestros días*, Madrid, 1967.

(5) Vid. Haydée BERMEJO y Dinko CUITANOVIC, "La Danza de la muerte, antecedentes iconográficos y literarios", *Cuadernos del Sur*, Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca (Argentina), n.º 5 (septiembre-1989), pp. 32-38. Salvador CLARAMUNT, "La Danza Macabra como Exponente de la Iconografía de la Muerte en la Baja Edad Media", en *La idea y el sentimiento de la muerte en la Historia y en el Arte de la Edad Media*, Santiago de Compostela, 1986, pp. 93-98.

(6) Fernando MARTÍNEZ GIL, *La muerte vivida...*, pp. 22-25.

(7) *Ibidem*.

aniversarios, en la ubicación privilegiada de sus sepulturas, en sus sepulcros y capillas. Incluso en la literatura y en los epitafios funerarios se deslizó la idea de que los poderosos aspiraban a un trato de favor en el más allá que fuera parejo a la posición social que se había gozado en vida. Manuel Fernández Álvarez cita el epitafio de Gutierre de Monroy y Constanza de Anaya, de principios del siglo XVI, en la catedral Vieja de Salamanca, que pudo estar influido por un pasaje del *Laberinto*, de Mena (8).

Un problema de capital importancia que heredó el siglo XVI fue el de la salvación del alma y la acción del demonio. Las tentaciones en el momento final, cuando las capacidades del hombre están mermadas, ponen en peligro el acceso a la vida eterna, generando un profundo sentimiento de angustia espiritual en Occidente, en el que se encuentra uno de los factores que explican el origen de la Reforma protestante. El *ars moriendi* medieval aportó un intento de solución a este sentimiento colectivo. Y lo hizo proponiendo soluciones prácticas para sobrellevar el espantoso trance. Su eje temático lo constituyen las tentaciones diabólicas y, en relación con ellas, el modo de lograr que el cristiano saliera victorioso del combate.

La obsesión por la muerte y, mejor, por el proceso de la agonía, lleva a centrar en él el problema de la salvación, llegando incluso, en su manifestación más extrema, a pensarse que una *buena muerte* puede ser suficiente para salvarse, identificando saber morir o morir bien, es decir, vencer las tentaciones diabólicas y recibir los sacramentos, con salvación, que se decide en el juicio individual inmediato al fallecimiento, en detrimento del Juicio Final. Todo, pues, se decide en el último instante, la muerte se concibe como un acontecimiento de enorme intensidad y absoluta trascendencia. Una vida pecadora, aunque no era en absoluto recomendable, podía ser remediada con una buena muerte.

EL CONCEPTO HUMANISTA DE LA MUERTE

El Humanismo renacentista introdujo un cambio conceptual, cuya difusión, frente a la tradición medieval, fue, sin duda, lenta. Por ello tal vez nunca llegara a generalizarse entre las masas no instruidas, ya que antes de que pudiera ser asimilado por ellas se habría

(8) Manuel FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, *La sociedad española del Renacimiento*, Madrid, 1974, p. 143.

impuesto el concepto contrarreformista de la muerte, cuyas posibilidades de arraigar en la sociedad eran mucho mayores, al ser defendido unánimemente por la Iglesia católica, modeladora por excelencia de la mentalidad colectiva dominante.

En cualquier caso, fue en el medio urbano donde de forma más intensa pudo desarrollarse la influencia humanista, ya que allí se concentraba la población con estudios superiores. Bachilleres, licenciados, doctores, abogados, procuradores, impresores y mercaderes formaban parte del paisaje humano de la ciudad. Las imprentas y las tiendas de libros abundaban y el estudio era considerado un medio útil para la promoción social. El acceso a la lectura era muy superior al que poseían las masas campesinas analfabetas. La infraestructura educativa era deficitaria, y la mayor parte de los ciudadanos no sabía leer ni escribir, pero existían algunas instituciones de enseñanza de primeras letras y numerosos maestros se ganaban la vida impartiendo clases a particulares que contrataban sus servicios.

Burgos no permaneció ajena al humanismo cristiano sino que, al contrario, la oligarquía que dominaba la ciudad, tanto eclesiástica como seglar, destacó por la aceptación del nuevo espíritu y la asimilación de los ideales del Renacimiento. Sólo así tienen explicación algunas obras señeras del arte burgalés, como el Palacio Miranda, en las que se desarrollan complejos programas iconográficos profanos de carácter culto (9).

Hay que tener en cuenta que la Corte permaneció largas temporadas en Burgos durante los años veinte, es decir, en un tiempo en el que el monarca español era claramente defensor del erasmismo, y que coincide con el momento en el que su doctrina alcanza el máximo grado de difusión y aceptación en España. Por esos mismos años sobresale la figura del clérigo humanista Juan Maldonado, afincado en Burgos gracias al favor del obispo Juan de Fonseca, quien le nombró examinador de la diócesis (10). Maldonado habla de que incluso la masa popular de la ciudad había llegado a conocer y admirar a Erasmo de Rotterdam (11), aunque no le hubiera leído, ni tu-

(9) Alberto C. IBÁÑEZ PÉREZ, *Arquitectura civil del siglo XVI en Burgos*, Burgos, 1977, p. 200. Santiago SEBASTIÁN, "La clave amatoria del Palacio Miranda de Burgos", *Boletín del Centro de Investigaciones Históricas y Estéticas*, n.º 23, enero 1978, Facultad de Arquitectura y Urbanismo, Universidad Central de Venezuela, Caracas, pp. 103-109.

(10) Marcel BATAILLON, *Erasmo y España*, Madrid, 1995, p. 215.

(11) *Ídem*, p. 217.

viera posibilidad de hacerlo nunca. De modo que parece que su fama se había extendido en todos los estratos sociales, y con ella tal vez algo de lo esencial de sus ideas. También el benedictino Virués polemizó en Burgos con uno de los críticos de Erasmo, el dominico Fray Pedro de Vitoria (12), el cual, según Bataillon, logró “amotinar a la plebe contra el hereje bátavo protegido por la Corte” (13). La noticia parece contradictoria con la transmitida por Maldonado, pero el hecho de que los medios eclesiásticos burgaleses se vieran envueltos en la agria polémica entablada en Castilla sobre el humanista holandés, y que en ella se involucrase parte de la sociedad, tanto decantándose a su favor como en su contra, puede tomarse como señal de que el nivel de difusión y conocimiento de su obra era elevado.

Determinar con datos concretos el influjo de las obras humanistas en la vida intelectual de la ciudad resulta una tarea difícil. Los inventarios de bienes de la primera mitad del siglo XVI en los que se contienen libros son muy escasos, pero las relaciones de existencias hechas a mediados de la centuria en la casa e imprenta de Juan de Junta permiten comprobar una amplia oferta de obras de Erasmo, a la que, por tanto, tuvo acceso la población letrada (14). Esta amplia oferta sin duda respondía a la demanda del mercado de libros. Así se mantuvo hasta que la Inquisición fue estrechando el

(12) *Ídem*, p. 222.

(13) *Ídem*, p. 225.

(14) En el inventario de 1553 encontramos ejemplares del *Enquiridion*, *Paraphrases*, *Lingua*, *Moria*, “Testamento Nuevo” (*Anotaciones sobre el Nuevo Testamento*), *Querrela de la paz*, “De misericordia” (*Tratado de inmensa misericordia Dei*), *Tratado de la oración*, *Adagia*, “De matrimonio” (traducción de *Encomium matrimonii* o tal vez de la *Christiani matrimonii institutio*), “De recta pronuntiatione”, “Sermón” (*Sermón del Niño Jesús*), “Verborum” (*De copia verborum et rerum libri duo...*), otras obras puestas bajo los títulos de “Opusculas”, “Epistole” y “Sintaxis”, así como un *Catálogo de las obras de Erasmo*. Se contienen también ejemplares relacionados con el convulso ambiente espiritual europeo en el que participó activamente el humanista holandés (“Erasmo contra Beda”, “Erasmo contra Lutero”), y con el enfrentamiento existente no sólo entre protestantes y católicos, sino dentro de éstos entre ortodoxos y humanistas, es decir, entre defensores de Erasmo (*Apología de Erasmo*) y detractores (*Carpí contra Erasmo*)¹⁵. También se podían adquirir obras de humanistas españoles, como los Coloquios de Vives. AHPB. PN. N.º 5540, fols. 675-735. Burgos, 14-noviembre-1553. Pedro de Espinosa. Inventario de los bienes de la casa e imprenta de Juan de Junta. En 1557, se repiten la mayor parte de los títulos (*Enquiridion*, *Paráfrasis*, *Tratado de oración*, *De la misericordia de Dios*, *De recta pronuntiatione*, *De matrimonio*, *Moria*) y se añaden otros nuevos, como *Erasmus contra Carpí*, *Sobre el Pater noster*, *De pueris instituendis* y *Preparatio mortis*. En conjunto, el número de obras y su variedad se reduce. AHPB. PN. N.º 5544, fols. 100-134v. Burgos, 22-febrero-1557. Pedro de Espinosa.

cercos a la producción erasmiana, sobre todo a partir del Índice de 1559, en el que se amplió notablemente la lista de libros prohibidos en el de 1551. Varias de las prohibiciones tanto de ediciones en latín como en romance estaban en las estanterías de la casa de Juan de Junta en 1557, listas para la venta (15).

La presencia de numerosas obras de Erasmo entre las posibles lecturas de la sociedad burgalesa hace pensar en una amplia difusión de su pensamiento entre la burguesía urbana y sectores instruidos de la población. Más si tenemos en cuenta que los inventarios *post mortem* que proporcionan información corresponden a los años finales del siglo XVI, cuando la oleada del humanismo cristiano había sido frenada por el ímpetu emanado de Trento. Durante décadas tal vez desde estos sectores minoritarios pudo propagarse hacia otros más numerosos pero menos instruidos algo del pensamiento contenido en estas obras. No hemos encontrado casos de inventarios de eclesiásticos, de quienes más directamente dependía la formación espiritual de las masas populares.

También el iluminismo tuvo repercusiones, aunque sin duda menores, en la sociedad burgalesa. Baste recordar al franciscano fray Melchor, miembro de una de las familias de la oligarquía, de origen converso (1512); la intervención del obispo de Burgos en la investigación abierta en torno a la figura de Sor María de Santo Domingo, conocida con el sobrenombre de la "Beata de Piedrahita", con quien entra en contacto fray Melchor; o el sermón pronunciado en el convento de San Francisco por fray Francisco de Ortiz ante la Corte imperial (1524), defendiendo, con gran escándalo entre los religiosos asistentes, la idea de que Cristo está más presente en el alma de los justos que en el Santísimo Sacramento, proposición que será incluida al año siguiente en el edicto contra los alumbrados (16). La ascendencia judía de la mayor parte de los linajes de mercaderes favoreció sin duda la propagación del iluminismo en la ciudad, aunque nunca ésta se convirtió en un foco activo que llamara la atención de la Inquisición.

En lo que respecta a la conceptualización de la muerte, el Humanismo restó transcendencia al momento en que esta se producía y al proceso de la agonía, es decir, en expresión de Philippe Ariès, deva-

(15) Debieron ser retiradas de la tienda de Juan de Junta las ediciones de la *Moria*, el *Modus orandi*, el *Enchiridion* y la *Lingua*, así como los comentarios sobre el *Pater noster* en romance.

(16) Marcel BATAILLON, *Erasmus...*, pp. 62-71, 70, 171-172.

luó la *hora mortis* (17). Al concepto medieval recogido en el *ars moriendi*, los humanistas y reformadores cristianos opusieron y defendieron la idea de que una buena muerte dependía de una buena vida, que vivir de acuerdo con los principios cristianos permite no temer la muerte porque las buenas obras y los méritos acumulados en vida son garantía suficiente para superar el juicio individual *postmortem* y alcanzar la salvación. El *arte de bien morir* se convierte entonces, también, en *arte de bien vivir*.

Por otra parte, el Humanismo criticó abiertamente los aspectos externos del ceremonial, las supersticiones, los comportamientos absurdos de las masas populares, el papel de las órdenes religiosas y el mercadeo que rodeaba la muerte. Pero las resistencias contra las que tuvo que enfrentarse fueron poderosas y se encontraban sólidamente arraigadas en quienes más fácil acceso tenían al nuevo espíritu humanista: me refiero al decisivo peso de los aspectos sociales y clasistas que las manifestaciones socializadas de la muerte llevaban implícitos. El resultado fue que las transformaciones de los comportamientos colectivos, en cuanto al ceremonial externo y al papel del clero se refiere, fueron muy limitadas o nulas. En cuanto a la erradicación de las creencias supersticiosas, el Humanismo poco pudo hacer, ya que los medios sociales sin instrucción, en los que estaban más extendidas, quedaban fuera, o a lo sumo en los límites, de su área de influencia.

En cualquier caso, la difusión del nuevo concepto en España se debe a dos tratados fundamentales: la *Preparación para la muerte*, de Erasmo de Rotterdam, y la *Agonía del tránsito de la muerte*, de Alejo Venegas. La primera edición latina de la obra de Erasmo vio la luz en 1534 y al año siguiente se publicó en la imprenta de Juan de Junta una traducción anónima, lo que muestra que Burgos participaba activamente de la renovación humanista. El tratado de Venegas se publicó por primera vez en Toledo en 1537 y adquirió con rapidez una enorme difusión.

Erasmo, en su *Preparación para la muerte*, defiende la idea de que ésta no ha de ser temida, sino que, con verdadera fe, esperanza y caridad, puede incluso ser deseada para alcanzar la vida eterna. La angustia que produce la muerte se combate con la gracia, fuente de seguridad ante ella. La necesidad imperiosa de recibir los sacramentos de la confesión y comunión en el último instante carece

(17) Philippe ARIÈS, *El hombre ante la muerte*, Madrid, 1992, pp. 262-263.

de sentido si éstos son practicados con cierta frecuencia durante la vida. De este modo la muerte nunca tomará desprevenido al cristiano. Tampoco concede especial importancia a la extremaunción. No duda de la existencia de las tentaciones del demonio en el lecho de muerte, pero son inofensivas si ante sus ataques no se disputa ni argumenta (18).

La obra de Venegas ha sido analizada minuciosamente por la historiografía española (19). Este autor recoge la tradición medieval y la funde con la visión humanista de la muerte, sea o no por influencia del holandés (20). El modelo que resulta de esta fusión se mantuvo, en lo esencial, durante todo el siglo XVI, superando con éxito la frontera de Trento. Esta pervivencia se debe a dos razones: en primer lugar, a que Venegas es, en todo, defensor de la ortodoxia; en segundo, porque no es tan crítico como Erasmo con los ritos externos y las creencias populares: sólo reprueba los excesos más notables y las supersticiones más arraigadas. De modo que tanto la Iglesia tridentina como la sociedad en su conjunto pudieron hacer uso de su modelo, el cual describiremos brevemente dado el valor que se concede a esta obra. El modelo se desarrolla en tres fases: la enfermedad, la agonía y el momento de la muerte.

Durante la enfermedad, cuando el fallecimiento todavía no es inminente, es el mejor momento para otorgar testamento, con el asesoramiento de un buen consejero. El testamento sirve, no sólo para disponer de los bienes materiales, sino como preparación para la muerte, predominando la vertiente espiritual sobre la material, ya que incluso cuando el testador se ocupa de su hacienda sus actos tienen una repercusión directa de cara a la salvación, es uno de los últimos actos del buen cristiano. Después, es obligado recibir los sacramentos de la confesión, comunión y extremaunción.

En la agonía lo esencial es el acompañamiento de personas cuya misión es rezar por el agonizante, apoyarle y consolarle. Quedan excluidos los seres más queridos porque su presencia puede perjudicar el proceso y abortar un buen desenlace, ya que fomentan en el agonista un apego a lo terrenal. De modo que el mejor

(18) Marcel BATAILLON, *Erasmus...*, pp. 558-663.

(19) Seguimos, en líneas generales, los análisis de Marcel BATAILLON (*Erasmus y España*) y de Fernando MARTÍNEZ GIL (*Muerte y sociedad en la España de los Austrias*).

(20) Sobre este tema existe desde hace años una polémica histórica. Para Marcel Bataillon la influencia de Erasmo sobre Venegas es evidente, mientras que con posterioridad esta interpretación ha sido cuestionada y rebatida.

acompañamiento es el formado por un reducido número de amigos, religiosos y niños. Los amigos y clérigos, además de orar, están encargados de alentar la esperanza del moribundo y darle fuerzas para luchar contra las tentaciones del demonio y para someterse con humildad a la voluntad de Dios. Se recurre también a la oración de los niños, de especial valor por la inocencia de la infancia.

En el momento de la muerte continúa la oración de los que acompañan al agonizante, centrada ahora en la encomendación de su alma a la Virgen y a los santos.

En definitiva, la buena muerte es aquella preparada, aceptada, asumida, serena y asistida. Por eso se identifica con la muerte en la cama, después del proceso de la enfermedad, que previene al cristiano. Es la muerte que Venegas llama “espaciosa” (21).

El concepto humanista influyó en la poesía elegíaca española. En el tipo de elegía “privada”, no heroica, predomina la idea de la consolación cristiana, resultado de una concepción positiva de la muerte basada en la posibilidad de acceder a una vida más feliz (22).

EL CONCEPTO CONTRARREFORMISTA DE LA MUERTE

Después del Concilio de Trento lo principal estaba ya escrito por los humanistas. El cambio respecto al pasado medieval había sido iniciado por ellos. La Iglesia, que acabó persiguiendo el erasmismo por considerarlo ambiguo respecto a la doctrina luterana y a veces próximo al iluminismo, adoptó, no obstante, sus principales aportaciones en el tratamiento conceptual de la muerte. Quizás el rasgo esencial sea la revitalización de la idea del *memento mori* como instrumento ideológico fundamental para lograr el bien vivir. El Catecismo del Concilio de Trento para los sacerdotes, en el que se explican los aspectos doctrinales más destacados para la formación de la feligresía, es claro al respecto:

“Como los oráculos de las Escrituras divinas nos dan este documento: ‘En todas tus obras acuérdate de tus postrimerías, y nunca jamás pecarás’, tácitamente se amonesta a los párrocos que en

(21) Fernando MARTÍNEZ GIL, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Madrid, 1993, pp. 172-174.

(22) Eduardo CAMACHO GUIZADO, *La elegía funeral en la poesía española*, Madrid, 1969, pp. 141-142.

tiempo ninguno se ha de dejar de exhortar al pueblo fiel a que ande en meditación continua de la muerte" (23).

Por otra parte, la Iglesia impone un control absoluto de la muerte y defiende a ultranza el valor de los sacramentos, combatiendo la religión intimista defendida por Erasmo. El ceremonial externo será depurado, evitando excesos y manifestaciones supersticiosas, pero formará parte indisoluble de los comportamientos y actitudes ante la muerte. El resultado será una intensificación del proceso de clericalización de ésta, que se produce a lo largo de todo el siglo XVI, pero que se acentúa después de Trento. Esta clericalización se había iniciado en el siglo XIV, cuando los familiares y amigos laicos del difunto quedaron relegados a un segundo plano frente al primer puesto que ocuparon los eclesiásticos, tanto sacerdotes como monjes (24).

En el *ars* medieval el protagonista indiscutible es el agonista. La obra de Alejo Venegas establece un equilibrio entre el enfermo y el sacerdote. Finalmente, después de Trento el sacerdote que asiste al moribundo es el verdadero protagonista (25). El clero acaba desempeñando un papel transcendental, como especialista cualificado que ayuda a morir, sin cuya asistencia el cristiano no puede estar seguro de su salvación. La etapa postridentina significa, por tanto, la culminación de un proceso de clericalización que se había iniciado en la baja Edad Media, precisamente cuando la liturgia también se clericalizó, relegando al pueblo a la condición de mero espectador, cada vez menos activo y menos consciente (26).

La intensidad de la difusión de la contrarreforma se manifiesta en la gran aceptación que tuvo la literatura ascética y mística en la segunda mitad del siglo XVI, en general, libre de las sospechas de heterodoxia que pesaban sobre las obras humanistas. Santa Teresa, por ejemplo, representa una corriente mística de gran aceptación en la sociedad castellana, quien encontró acomodo y apoyo en la ciudad de Burgos, donde la santa realizó su última fundación. El conocimiento de su obra por parte de los grupos instruidos de la sociedad es evidente y se manifiesta de manera constante en los libros contenidos en los inventarios de bienes, pero también en otros luga-

(23) *Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos*, Cap. VI: "Del sacramento de la extremaunción". Madrid, 1846.

(24) Philippe ARIÈS, *El hombre ante la muerte*, p. 157.

(25) Fernando MARTÍNEZ GIL, *Muerte y sociedad...*, p. 180.

(26) Manuel GARRIDO BONAÑO, *Curso de liturgia romana*, Madrid, 1956, pp. 288 y 289.

res más sorprendentes. Es el caso del escribano público y de número Asencio de la Torre, quien abre en 1552 un registro de escrituras copiando unos famosos versos (27). Lo mismo sucede con la obra de Fray Luis de Granada, cuyas principales obras (*Guía de pecadores*, *Tratado de la oración y consideración*) se repiten con insistencia en los inventarios de bienes.

MUERTE Y LECTURA. LA DIFUSIÓN DE LOS MODELOS DE MUERTE A TRAVÉS DE LOS LIBROS

LAS ARTES DE BIEN MORIR Y EL CAMBIO IDEOLÓGICO

El arte de bien morir constituye el tipo bibliográfico esencial como vehículo de adoctrinamiento de la población. Desde un punto de vista teórico, la lectura de las artes por los reducidos sectores letrados de la sociedad urbana permitiría luego una difusión hacia estratos sociales inferiores, los cuales, a su vez, se hallan sometidos a la influencia de la Iglesia, a cuyos principios ideológicos básicos se ajustan con rigor las artes del siglo XVI.

Las artes de morir experimentaron una nítida evolución a lo largo del siglo XVI. El *ars* tradicional, medieval, tenía un carácter predominante de manual práctico frente al tránsito de la muerte. Las obras humanistas conservan en parte este carácter, pero se extienden en consideraciones teóricas que enriquecen el texto desde el punto de vista religioso, espiritual e intelectual, ya que no se trata de tratados para bien morir sino, asimismo, para bien vivir. Más tarde, en los años de la Contrarreforma, los tratados pierden por completo su finalidad práctica y se convierten en instrumentos útiles para la meditación sobre las postrimerías o en manuales sólo aptos para el clero

A lo largo del siglo XVI tuvo lugar un proceso de intelectualización del arte de morir, adaptando el género a la doctrina católica. La muerte queda desprovista de todo resabio supersticioso, se inte-

(27) "Ay qué triste es esta vida/ quan largos estos destierros/ quién me daría la salida/ i me rompiera los yerros/ en que está el alma metida/ quando pienso en la partida/ siento un goce tan sincero/ que muero porque no muero". AHPB. PN. N.º 5525, registro 25, 1552. Asencio de la Torre.

lectualiza e interpreta en clave exclusivamente religiosa, cristiana y ortodoxa. El objetivo es la meditación sobre la muerte, no cómo superar el momento de su llegada. Se pretende, por tanto, fomentar el uso del *memento mori* como motivación para alcanzar el *bien vivir*. El *ars moriendi* se convierte en “un libro de piedad para la devoción de todos los días” (28). La muerte se quiere convertir en una “cosa metafísica”, se intenta reducir a la idea de ruptura del compuesto humano, resultado de la separación del alma y del cuerpo (29).

El *ars moriendi* surgió como un manual destinado al clero que debía asistir a los moribundos, pero pronto pasó a formar parte de las lecturas habituales de los seglares. A lo largo del siglo del siglo XVI tuvo lugar un reflujo hacia los ámbitos eclesiásticos.

El manual de Venegas conserva, como hemos dicho, mucho del espíritu práctico y didáctico del *ars* medieval, respetando el esquema tradicional de las tentaciones. No nos detenemos en su análisis porque el *Aparejo* de Venegas es bien conocido y ha sido comentado con detalle y acierto en otros estudios (30).

La obra titulada *Victoria de la muerte*, de Alonso de Orozco, es uno de los ejemplos más tempranos de la transformación de la literatura espiritual y piadosa sobre la muerte. El libro alcanzó notable difusión. Su segunda edición salió de imprentas burgalesas en 1583. En él las tentaciones medievales han desaparecido por completo. Sólo se comentan algunos tópicos del tema de la muerte: su introducción en el mundo a causa del pecado original; los *tipos* de muerte; la certeza de su llegada y la incertidumbre del momento concreto, y por tanto, la utilidad de su memoria; la muerte considerada como buena para los buenos y mala para malos; la victoria de Jesucristo sobre la muerte, etc. También dedica algunos capítulos a la geografía escatológica (infierno, purgatorio y cielo empíreo), a la crítica de ciertas costumbres funerarias (sepulcros suntuosos, llanto desmedido) o la defensa de otras (encomendación a los santos). El único capítulo que se dedica propiamente a la agonía se limita a comentar muy brevemente “las cosas que pasan en la muerte”, que a su juicio son cuatro: “La primera es el temor de partida tan larga y nueva. La segunda es los dolores que allí aprietan. La tercera, la soledad que se siente. La cuarta, el temor de parecer delante del Juez

(28) Ph. ARIÈS, *El hombre ante la muerte*, pp. 252, 254.

(29) *Ídem*. p. 251.

(30) El más completo y reciente por Fernando MARTÍNEZ GIL, *Muerte y sociedad...*, pp. 179-19.

cuando el ánima salga del cuerpo” (31). Poco bagaje para quien se tenga que enfrentar a su propia muerte. La finalidad del libro es facilitar una preparación mediante la meditación para cuando llegue el momento, pero no un manual de cómo superar las dificultades que se presentan en la agonía.

La obra del jesuita Juan Polanco *Regla y orden para ayudar a bien morir*, representa la culminación del proceso. Como estaba destinado exclusivamente a los clérigos, la mayor parte de sus ediciones se hicieron en latín (*Methodus ac eos adjuvandos qui morintur*), la primera en 1575. De las imprentas burgalesas salieron dos ediciones latinas en 1578 y 1579 (32). Fue traducido al castellano en 1578 (Zaragoza). Este influyente autor era de origen burgalés, aunque la mayor parte de su vida la pasó en Roma (33).

El primer capítulo de la *Regla y orden para ayudar a bien morir* está dedicado a una serie de consejos “que tocan al que ayuda a bien morir” (34). Recuerda, en primer lugar, la importancia de la obra de ayudar a los que mueren “porque no hay tiempo ninguno a que tanta cosa se yerre; y pues el morir no ha de ser más de una vez, si en ella se comete algún yerro, no hay habilidad, con que pueda corregirse. Demás que de acaece muchas veces, que con esta ayuda la divina providencia lleva a puerto de salvación, los que sin ella perecieran para siempre: o a lo menos en el purgatorio padecieran muy más graves penas y más largas”. Las dificultades son muchas, pues “por la fuerza de la enfermedad suele la razón distraerse de la consideración de las cosas saludables, y por la fuerza del temor y de otras pasiones los hombres no están de ordinario tan dispuestos como convendría, para tratar del negocio de su salvación: especialmente que el Demonio en aquel punto viendo, cuán poco le queda, saca todas sus fuerzas para derribar al agonizante por todas las vías que pudiere: y procurarlo como maligno y astuto de muchas maneras, cuanto Dios se lo permite”. Es ésta una de las escasas referencias que hace a la presencia del Demonio, pero ni siquiera cita las

(31) Alonso de OROZCO, *Victoria de la muerte*, Madrid, 1921, p. 54.

(32) Fernando MARTÍNEZ GIL, *Muerte y sociedad...*, p. 644.

(33) Juan Alonso de Polanco, o Juan de Polanco, pertenecía a una de las familias más destaca de mercaderes burgaleses (hijo del regidor Gregorio de Polanco y de doña María de Salinas, nació en Burgos entre los años 1510 a 1520). Vid. Ismael GARCÍA RÁMILA, “Del Burgos de antaño. Testamento otorgado en la ciudad de Burgos y en el año 1546, por el matrimonio integrado por Gregorio de Polanco, regidor y vecino de Burgos y su esposa doña María de Salinas”, *BIFG*, n.º 172, 1969, pp. 1-29.

(34) Manejamos la edición de Zaragoza de 1578.

tentaciones y, además, somete su acción a los designios divinos. “Por lo cual, continúa Juan de Polanco, el que en este santo ejercicio se emplea, ha de confesar con humildad delante de Dios sus pocas fuerzas, y desconfiando de sí mismo poner en el divino favor toda la esperanza de tratar bien este negocio y salir con su intención”. El sacerdote se ha de considerar lugarteniente de Cristo y poseer un gran deseo de salvación del moribundo, considerando que éste es parte de Él. Para alcanzar éxito es preciso “ejercitarse de ordinario en la oración rogando generalmente por todos, pero con particular efecto por cada uno de aquellos para cuya ayudan lo llamaren: y esto así cuando va a las casas de los tales, como estando en ellas (...) y en los sacrificios de sus misas”.

La clave del asunto está, y de ahí la utilidad del libro, en “entender bien y tener fielmente en la memoria las cosas, que ha de decir o hacer, y manera y orden, con que las ha de hacer”, porque “se ha de advertir, que ni siempre se han de decir unas mismas cosas, ni tampoco se han de decir siempre de una misma manera: sino que se han de variar conforme a la diversa disposición de los agonizantes, y a la mayor o menor utilidad del tiempo o del lugar (...) porque de una manera se ha de tratar con hombres de calidad, y de otra con gente común; de una manera con hombres doctos y de habilidad, y de otra con indoctos y rudos; de una manera con gentes ejercitadas en cosas espirituales, y de otra con las no ejercitadas; de una manera con personas coléricas e impacientes, y de otra con las que son de ánimo pacífico y quieto (...) y aún con los hombres de una misma calidad se ha de tratar de una manera, si están en sus sentidos, y de otra, si los tienen turbados; de una manera si la enfermedad le aprieta con dolores, y de otra si no le aprieta; y de una manera se ha de proceder, si hay harto tiempo, y de otra, si el tiempo es corto”. La tarea no parece cosa fácil: el tratado se dedica a detallar lo que se ha de hacer y cómo, dependiendo de las circunstancias descritas. Se trata de un manual práctico pero no para el agonizante, sino para el sacerdote, que adquiere el máximo protagonismo como culminación del proceso de clericalización de la muerte. El objetivo fundamental es, por supuesto, lograr la salvación del alma del agonizante, pero sólo se consigue mediante una muerte sosegada, dando por hecho que ésta únicamente es posible mediante el auxilio espiritual de un profesional instruido en la materia: el sacerdote.

Para evitar situaciones de crispación y cansancio al moribundo, Polanco da unas normas generales a la hora de dirigirse al enfermo,

aplicables a cualquier caso: “No se lo dirá todo seguidamente de una vez, ni con rebato, ni a un tono: sino decirle a poco a poco, lo que al paciente se le pudiere decir cómodamente, y él también pudiere percibir; interrumpiendo el hilo de la materia parte con callar, para que el paciente rumiere mejor lo que ha oído, o él de suyo lo considere con grande utilidad; y parte con preguntarle de otras cosas comunes; y parte haciendo oración por él, y animando a los que se hallaren presentes, que hagan lo mismo; y después volverá a proseguir lo comenzado. Las cláusulas del que hable, sean cortas, el estilo del decir llano y claro, y que dé muestras del pío afecto del que habla (...)”. Si el sacerdote no conoce al que muere “entrando donde está el enfermo lo salude a él y a los que están presentes como es justo; y pregúntele cómo se halla; y muestre tener de él compasión, y si el enfermo le quisiere decir algo, lo escuche, y guárdese mucho de darle pesadumbre, o con lo que le dijere, o con el tono alto de la voz más de lo que fuere necesario, o con reiterarle muchas veces unas mismas cosas; sino que cuando poco a poco habrá conocido la condición del hombre, procure consolarlo, y tratándose con él con amor y discreción, procure de ganarle la voluntad y afición, para que las cosas que a su salvación toquen las escuche de mejor gana y más fácilmente las admita, y así aproveche más”.

El desarrollo del tratado es una minuciosísima y prolija explicación de cómo debe actuar el sacerdote ante las distintas circunstancias que puede encontrarse en su tarea de asistencia a los agonizantes.

MUERTE Y LECTURA

Para intentar conocer las lecturas centradas en el tema de la muerte que caracterizaron la sociedad burgalesa del Quinientos hemos utilizado como fuente principal los inventarios de bienes de particulares y los que se conservan de la librería e imprenta de Juan de Junta.

El número de inventarios en los que se recoge la existencia de libros es bajo durante el siglo XVI, lo que indica que el sector de población que accedía a la lectura era muy pequeño. Además, la mayor parte de los conservados pertenecen a protocolos de finales de la centuria. No obstante, podemos constatar la presencia en algunas bibliotecas privadas de las principales artes de bien morir escritas y publicadas en el siglo XVI.

Entre los bienes de Jerónimo del Castillo San Martín (35) estaba un ejemplar de una “Puerta real de la muerte”, que debe tratarse de la obra de Bartolomé Ponce *Puerta real de la inescusable muerte* (Salamanca, 1577 y 1596) y otro de la *Victoria de la muerte*, de Juan de Orozco, publicado por primera vez en Salamanca en 1575 y posteriormente en Burgos en 1.583 (36). En el inventario *postmortem* de Hernando de Matanza encontramos tres ejemplares de la *Agonía* de Venegas y uno del “Modo para ayudar a bien morir” de Juan Polanco, que corresponde a la *Regla y orden para aiudar a bien morir a los que parten de esta vida*, que es la obra jesuítica sobre la muerte del siglo XVI que tuvo mayor difusión e influencia. De Burgos salieron dos ediciones en latín de este mismo libro, en 1578 y 1579 (37). Matanza tenía también un ejemplar del *Carro de las donas*, traducción al castellano del *Llibre de les dones* de Francesc Eximeniç, cuya edición vallisoletana de 1542 llevaba incorporado un libro titulado *Preparación de los cristianos a la muerte* (38).

En el principal punto de venta de libros de la ciudad los burgaleses podían encontrar un amplio repertorio de este tipo de literatura espiritual: en la imprenta de Juan de Junta siempre hubo ejemplares de distintas ediciones de artes de bien morir, incluidas las obras de Erasmo y sus traducciones. En 1553 en la casa de su imprenta había dos “Preparacio de la muerte” y seis “Preparacio mortes”, ejemplares en latín de la obra de Erasmo, y once “Aparejos de bien morir”. En el inventario de 1555 hay un “Preparatio mortis” y un “Aparejo de bien morir”, traducción al castellano de *De praeparatione ad mortem*. Y en 1557 un “Preparatio mortis”, dos “Artes de bien morir” y cuatro “Aparejos de bien morir”.

Sin embargo, el mayor éxito editorial no era el arte de bien morir humanista, sino un título con claras connotaciones bajomedievales: la “Danza de la muerte”. En 1553 en la casa de Juan de Junta había 400 ejemplares (39). Hay que tener en cuenta que los libros

(35) AHPB. PN. N.º 5926, fols. 1791-1810. Burgos, 9-abril-1598. Francisco de Nanclores. Inventario y tasación de los bienes que quedaron de Jerónimo del Castillo San Martín.

(36) Fernando MARTÍNEZ GIL, *Muerte y sociedad...*, p. 644.

(37) Libro escrito en latín (Macaratae, 1575) y traducido al castellano por Pedro Simón Abril (Zaragoza, 1578). Las ediciones en latín fueron numerosas. Vid. Fernando MARTÍNEZ GIL, *Muerte y sociedad...*, p. 644.

(38) M. BATAILLON, *Erasmo...*, p. 571.

(39) AHPB. PN. N.º 5540, fols. 675-735. Burgos, 18-noviembre-1553. Pedro de Espinosa. Inventario de los bienes de la casa de la imprenta de Juan de Junta, vecino de Burgos.

que los editores lanzan al mercado “son aquellos que espera que obtengan una buena acogida, es decir, los que mejor responden a los gustos del tiempo” (40).

Las Danzas Macabras adquirieron gran difusión durante el siglo XV y continuaron vigentes en el XVI (41). A comienzos de esta última centuria las danzas impresas alcanzaron su madurez iconográfica. Basilea fue el principal centro europeo de difusión de danzas impresas e ilustradas con grabados. En 1538 grabados de Holbein acompañaron a una edición salida de Lyon (42). España no permaneció ajena al proceso. En 1520 se publicó en Sevilla una *Danza de la muerte*, temática que está muy presente en el humanista *Diálogo de Mercurio y Catón*, de Alfonso Valdés (1528). En 1551 Juan de Pedraza publicó su *Danza general de los muertos*, pocos años después se editó *Cortes de la muerte*. La última obra importante de esta tradición en el siglo XVI es el *Coloquio de la muerte con todas las edades y estados*, de Sebastián de Horozco (43). En conjunto, las danzas macabras, desde el punto de vista de su significado social, fueron un instrumento de defensa del orden social feudal, “justificando la desigualdad de este mundo por el igualitarismo venidero” (44). La sociedad urbana burgalesa del siglo XVI no respondía en absoluto al modelo social de la Edad Media, pero integrada en el conjunto de Castilla sí que respetaba, al menos teóricamente, dos de los aspectos fundamentales de jerarquización inherente al esquema expositivo de las danzas: el sometimiento del poder civil al religioso y el orden de subordinación entre los laicos conforme a los valores de la clase caballeresca, a la cual la oligarquía había intentado asimilar su posición en la escala social de la ciudad. Las más prestigiosas cofradías mantuvieron vigentes los mismos criterios de selección para la entrada de hermanos que habían tenido en sus orígenes bajomedievales, siendo imprescindible poseer la condición de caballero, aunque fuera compatible con el desempeño de negocios mercantiles que habían llevado la prosperidad a la ciudad (Cofradía de los Caballeros de Santiago, Cofradía de los Trece).

En Burgos, la diferencia entre el número de ejemplares de la *Danza de la muerte* y el resto de obras inventariadas es tan gran-

(40) Manuel FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, *La sociedad española...*, p. 41.

(41) Jean DELEMEAU, *El Catolicismo de Lutero a Voltaire*, Barcelona, 1983, pp. 8-9.

(42) Fernando MARTÍNEZ GIL, *La muerte vivida...*, p. 70.

(43) Santiago SEBASTIÁN, *Arte y humanismo*, Madrid, 1978, p. 286.

(44) Fernando MARTÍNEZ GIL, *La muerte vivida...*, p. 76.

de que no deja lugar a dudas sobre la pervivencia, en los gustos y creencias populares, de conceptos relacionados con la muerte de fuerte raigambre medieval, que, a pesar del esfuerzo del Humanismo, no fueron desplazados por la nueva visión de la muerte que éste defendía. Tal vez una minoría instruida fuera permeable a las enseñanzas de Erasmo o de Venegas, pero el grueso de la población les ignoraba, incluso la mayor parte de la minoría que sabía leer y escribir, impregnados de tradición bajomedieval.

La existencia de otros títulos corrobora el hecho apuntado. Así ocurre con cuatro “Ymaginees mortis” presentes en el inventario de 1553, que desarrollan un tema relacionado con la Danza Macabra, pero que a diferencia de ésta representa a los hombres aisladamente combatiendo con la muerte, y que asimismo se pusieron de moda en el siglo XV (45). Otros títulos presentes en el inventario, nos hablan de un tipo de literatura afín, tales como *Farsa del diablo* (32 ejemplares) o la *Farsa de la muerte del Papa* (725 ejemplares), relacionados con el teatro medieval.

A pesar de lo dicho, es difícil determinar el grado de influencia de Erasmo y Venegas en los comportamientos colectivos de la sociedad burgalesa relacionados con la muerte. Desde luego Burgos no se mantuvo al margen del movimiento del humanismo cristiano capitaneado por Erasmo. Por el contrario, disfrutó de una posición aventajada en la difusión del pensamiento del humanista pues la primera traducción de su *Praeparatione mortis* salió de la imprenta de Juan de Junta, en 1535. Se trata de la obra titulada *Libro del aparejo que se deve hazer para bien morir*, de autor desconocido. Probablemente a ella correspondan los ejemplares que recogen los inventarios de la imprenta de Junta de 1553 y 1557 bajo el título “Aparejo de bien morir”, pues es práctica habitual que las transcripciones de los títulos estén abreviadas e incompletas (46). En la tienda de Juan de Junta se podía adquirir también esta obra de Erasmo en latín. En

(45) Salvador CLARAMUNT, “La Danza Macabra como Exponente de la Iconografía de la Muerte en la Baja Edad Media”, en *La idea y el sentimiento de la muerte en la Historia y en el Arte de la Edad Media*, Santiago de Compostela, 1986, pp. 93-98.

(46) Es más probable esta hipótesis aunque exista un título similar, el *Aparejo de bien morir*, de Pedro de Covarrubias, editado en Toledo en 1526 (Fernando MARTÍNEZ GIL, *Muerte y sociedad...*, p. 643). Los ejemplares de la casa de Juan de Junta podrían corresponder, asimismo, a la traducción que de *De praeparatione ad mortem*, de Erasmo, salió de imprentas sevillanas en 1551 bajo el título de *Aparejo de bien morir* (Marcel BATAILLÓN, *Erasmo...*, p. LV).

los inventarios *postmortem* hay ejemplares de la *Agonía* de Venegas. El más antiguo de ellos es el que está entre los bienes de María de Miranda (1569) (47). Otro ejemplar era propiedad de Diego Ortega de Carrión (48). Hernando de Matanza tenía tres (49). En general, todas las artes de morir, desde mediados del siglo XVI, contribuyeron a desarraigar de la mentalidad colectiva de la sociedad española el concepto medieval de la muerte imponiendo un nuevo modelo.

En definitiva, durante el siglo XVI tuvo lugar el enfrentamiento de dos modelos distintos de buena muerte: el medieval y el humanista. El primero siguió estando vigente durante décadas, mientras que el segundo fue progresando con muchas dificultades. Desde el hito tridentino tuvo lugar una forzosa unificación de ambos modelos, que dejaron de estar enfrentados. Los rasgos macabros de la muerte bajomedieval y la insistencia humanista en la importancia del bien vivir fueron conciliados bajo la versión contrarreformista de la muerte, que no olvidó ninguno de los aspectos más característicos de ambos, ya que tenían perfecto acomodo en la revitalización del *memento mori*, creándose un modelo que perviviría durante los siglos siguientes sin modificaciones sustanciales.

MUERTE Y MENTALIDAD EN EL SIGLO XVI: LO INMUTABLE

EL TEMOR ESCATOLÓGICO A LA MUERTE

La muerte, aunque esté impregnada de un sentido religioso y se conciba como la necesaria y natural separación de alma y cuerpo, siempre provoca, como mínimo, inquietud en el hombre. Este profundo sentimiento humano se expresa de manera constante en los testamentos, sin que existan variaciones significativas a lo largo del

(47) AHPB. PN. N.º 5758/1, fols. 430-439. Burgos, 9-octubre-1569. Andrés de Carranza. Inventario y tasación de los bienes que quedaron por fin y muerte de María de Miranda, vecina de Burgos.

(48) AHPB. PN. N.º fols. 853-864v. Burgos, 27-noviembre-1594. Sebastián Guazo de Bergaño. Inventario y tasación de los bienes que quedaron de Diego Ortega de Carrión, vecino de Burgos.

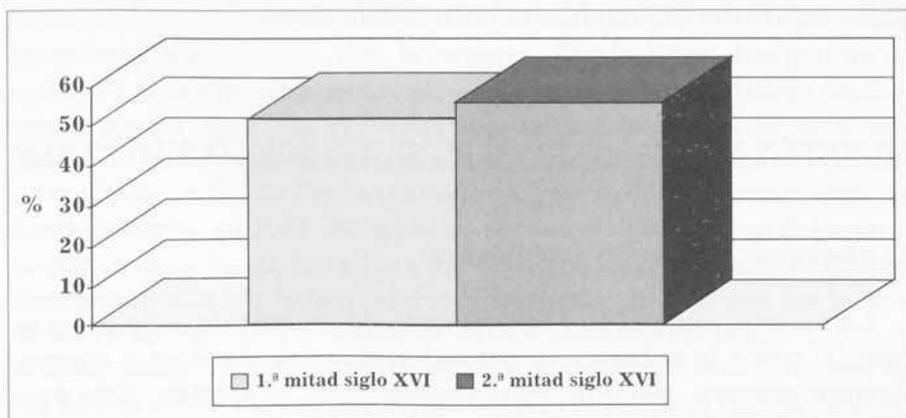
(49) AHPB. PN. N.º 5197, fols. 1592-1614. Burgos, 1-junio-1594. Francisco de Nanclares. Inventario y tasación de los bienes que quedaron de Hernando de Matanza, vecino de Burgos.

siglo XVI (Tabla 1) (50). Es una herencia recibida del siglo XV, en cuyos testamentos el miedo a la muerte aparece de forma sistemática desde 1435 (51).

Años	Porcentajes
1520-1545	51,3
1560-1565	56,8
1580-1585	51,4
1594-1599	57,6

Tabla 1. Porcentajes de testamentos burgaleses del siglo XVI que expresan temor ante la muerte.

Testamentos que incluyen referencias al temor ante la muerte



No hay diferencias en la forma externa de las fórmulas utilizadas durante todo el siglo. Predomina la homogeneidad y la sencillez. La muerte inspira temor o recelo (“temiéndome” o “recelán-

(50) La muestra con la que hemos trabajado consta de 700 testamentos repartidos a lo largo del siglo XVI entre todas las escribanías de las que se conservan protocolos (1520-1545, 1560-1565, 1580-1585 y 1594-1599).

(51) Adeline RUCQUOI, *Valladolid en la Edad Media...*, p. 385.

dome” de la muerte, se dice). Pueden aparecer combinadas con la incertidumbre del momento de su llegada, expresando, a veces con extraordinaria concisión, la dramática paradoja que padece el cristiano:

“Porque la muerte es la cosa más cierta que naturalmente esperamos y la hora de ella la más incierta y puesto que se alarga y no se puede huir ni escapar...” (52).

“Por cuanto la muerte es muy cierta y la hora que ella ha de venir muy incierta” (53).

La muerte se reconoce como algo inherente a toda forma de vida, no sólo la humana, y, por tanto, como suceso natural debe ser aceptado. Que la muerte “es cosa natural a toda criatura viviente” es la fórmula más corriente que expresa esta idea, aunque también hay otras más literarias, como la del testamento de Francisco Martínez de Mazuelo:

“Es cosa natural de la cual natura del mundo que espíritu de vida tenga no puede escapar” (54).

El temor que inspira es natural y beneficioso, pues ayuda a no olvidar el verdadero y trascendente destino del ser humano, por ello el cristiano está, incluso, obligado a recelar. Así lo expresa un eclesiástico:

“Temiendo como cualquier fiel cristiano está obligado la muerte natural” (55).

La certeza de la muerte ayuda al cristiano a desprenderse de los bienes materiales y a prepararse espiritualmente para recibirla:

(52) AHPB. PN. N.º 5508, fols. 30-34. Burgos, 13-noviembre-1533. Juan Fernández de Buezo. Testamento otorgado por Alonso Ximénez el Viejo, vecino de Burgos.

(53) AHPB. PN. N.º 5512, fols. 425v.-428. Burgos, 4-septiembre-1537. Asencio de la Torre. Testamento otorgado por Juana de Espinosa, viuda de Juan de Griaes, vecina de Burgos.

(54) AHPB. PN. N.º 5508/1, fols. 207-212. Burgos, 3-marzo-1534. Juan Sebastián Fernández de Buezo. Testamento otorgado por Francisco Martínez de Mazuelo, hijo de Pedro de Mazuelo, criado que fue de los Reyes Católicos, y de Leona Díaz de Lerma, su mujer, difuntos, vecino de Burgos.

(55) AHPB. PN. N.º 5643, fols. 260-264v. Burgos, 18-febrero-1565. Celedón de Torroba. Testamento otorgado por Nicolás de Castro, clérigo presbítero en la iglesia de San Nicolás de Burgos.

“Miserable y cuitado es el hombre que está atado a cosa de esta vida pues sabe que le conviene dejarla y todo lo que en ella es según aquello que la escritura dice que determinado está que los hombres mueran una vez” (56).

En realidad, la única muerte que se ha de temer es la del alma:

“Porque la muerte es cosa natural de quien ninguno puede huir como está escrito serle común a todos que habemos de morir, teniendo miedo a la muerte del alma que la del cuerpo no se puede escarpar” (57).

Son todas ideas que están presentes de forma insistente en la literatura específicamente dedicada a la muerte y en todos los tratados morales en general. El discurso escatológico eclesiástico se refleja con fidelidad en la documentación.

Una variante que aparece en 1580-85 elimina el sentimiento de temor o recelo y lo sustituye por la necesidad de tener presente que el final de la vida ha de llegar, reduciendo el grado de dramatismo que existía en las soluciones anteriores:

“Acordándome de la muerte como es cosa natural a cualquier cristiano y no sabiendo la hora cuando había de ser acordé hacer este mi testamento” (58).

Esta variante se utiliza en testamentos de vecinos de pueblos de las proximidades de Burgos como Cardenajimeno, Castañares y Villayuda. En los pequeños núcleos del medio rural era habitual que el cura hiciera las veces de notario (59), debiendo validarse luego la escritura con la presencia e información de testigos. En ello debe-

(56) Testamento de Alonso de Compludo (abierto en Burgos, 8-octubre-1528), en Teófilo LÓPEZ MATA, “Vitorias y Compludos. El testamento de D. Alonso de Compludo”, *BIFG*, XIII, n.º 137, 1956, pp. 356-375.

(57) AHPB. PN. N.º 5642, fols. 54-57v. Burgos, 27-enero-1564. Celedón de Torroba. Testamento otorgado por doña Isabel Meléndez, viuda de Gregorio Cerezo.

(58) AHPB. PN. N.º 5560, fols. 735-735v. Villayuda, 24-marzo-1582. Testamento otorgado por Magdalena Pérez, vecina de Villayuda, escrito de mano de Juan Ruiz, cura del lugar.

(59) AHPB. PN. N.º 5558, fols. 936-938. Cardenajimeno, 16-octubre-1580. Pedro de Espinosa. Traslado del testamento que otorgó Ana de Mata, vecina del lugar de Cardenajimeno, ante el cura Cortés a 8 de febrero de 1568.

Ídem. N.º 5562, fols. 829-830. Modúbar de la Emparedada, 24-agosto-1584. Testamento otorgado por Juan González, escrito ante testigos por Vicente de la Torre, cura de dicho lugar.

mos ver, pues, la influencia directa del clero contrarreformista que introduce explícitamente una especie de *memento mori* en el tipo documental más directamente relacionado con la muerte, tal vez de manera innecesaria, pues, como sabemos, se solía esperar a la enfermedad e incluso a la agonía para otorgar testamento.

TEMORES ANTE LA MUERTE PROPIA

La muerte repentina

En algunos temas concretos se manifiestan los matices ideológicos que diferencian la interpretación popular de la muerte, derivada de la tradición bajomedieval, y la visión que los tratados humanistas y contrarreformistas pretendían generalizar. La influencia de éstos sobre las masas no instruidas fue escasa y se manifestaron de forma lenta, sólo después de décadas de insistencia, sobre todo a través de la labor pastoral de la Iglesia que, desde el Renacimiento, reduce algo la transcendencia del momento de la muerte, tema que en los tiempos bajomedievales tanto habían utilizado las órdenes mendicantes (60).

La muerte súbita, “subitánea” o “arrebatada”, estaba considerada, por la mentalidad colectiva dominante, peligrosa, ya que no daba posibilidad al arrepentimiento del pecador y la administración de los sacramentos. Dejaba sin posibilidad de aplicar todos los recursos que el *ars* medieval ponía en manos del moribundo e imposibilitaba el desarrollo de la necesaria escenografía de personajes celestes y diabólicos. Era una forma de morir opuesta al modelo más extendido de buena muerte, sosegada y, sobre todo, esperada. Covarrubias, precisamente, define el término “súbita cosa” no sólo como la que es repentina, sino además, “no esperada” (61).

Santa Teresa en su *Vida* refleja con claridad este pensamiento. En el capítulo 24 se lamenta porque un cuñado suyo había muerto súbitamente no pudiendo confesar sus pecados. Además, la santa, conociendo de forma milagrosa que su hermana moriría de la misma manera, se apresura a prevenirle para que estuviera preparada, es decir, para que viviera como si en cualquier momento hubiera de

(60) Philippe ARIÈS, *El hombre ante la muerte*, pp. 262-263.

(61) Sebastián de COVARRUBIAS, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, Madrid, 1995, p. 903.

morir. La recomendación se concreta en hacer frecuente uso de sacramento de la confesión para contrarrestar de este modo el efecto más pernicioso de este tipo de fallecimiento. Así, la muerte súbita, inesperada, se transforma en muerte rápida, pero esperada y, por tanto, no peligrosa:

“Habiéndose muerto un cuñado mío súbitamente, y estando yo con mucha pena por no haberse viado a confesarse, se me dijo en la oración que había así de morir mi hermana (...) le fui dando la luz que pude en todas las cosas, hice que se confesase muy a menudo, y en todo trajese cuenta de su alma. Ella era muy buena, y hízolo así. Desde a cuatro o cinco años que tenía esta costumbre, y muy buena cuenta con su conciencia, se murió sin verla nadie ni poderse confesar. Fue el bien que, como lo acostumbra, no había poco más de ocho días que estaba confesada (...) Estuvo muy poco en el Purgatorio” (62).

Por otra parte, existía la creencia vulgar de que los grandes pecadores recibían con frecuencia como merecido castigo una muerte terrible, proporcional a la gravedad de sus faltas. Es una constante de la literatura medieval (63). Uno de los componentes básicos de este tipo de muerte era su llegada inesperada, es decir, súbita (64).

Tanto los tratados del humanismo como los contrarreformistas no son extremistas en este aspecto, admitiendo que muerte súbita, aunque en general no es recomendable, no es sinónimo de condenación. En 1555, Pedro de Medina en su *Libro de la Verdad*, opina que el demonio jamás se aparece a los que “mueren muertes arrebatadas”, porque el alma sale del cuerpo con gran rapidez (65). Una clara intención tranquilizadora se aprecia especialmente después del Concilio de Trento. No es sino consecuencia de la devaluación del momento de la muerte que se produce durante el siglo XVI frente a la visión dramática del *ars* medieval.

(62) Santa TERESA DE JESÚS, *Libro de la vida*, Cap. XXXIV, en *Obras de Santa Teresa de Jesús*, Burgos, 1930, pp. 269-270.

(63) Por ejemplo, Mosén Diego de Valera, escribió en su Memorial de diversas hazañas, que es una especie de crónica de Enrique IV, refiriéndose al Papa Paulo II, su enemigo, que “su maravillosa muerte (...) dio testimonio de su torpe vida”, habiendo muerto por la noche y mostrando su cuerpo deformaciones terribles, signos de un sufrimiento extraordinario, proporcional a su maldad. Vid. Antonio GARROSA RESINA, *Magia y superstición en la literatura castellana medieval*, Valladolid, 1987, p. 508.

(64) Fernando MARTÍNEZ GIL, *Muerte y sociedad...*, p. 145.

(65) Citado en Ángel RODRÍGUEZ, “Morir en Extremadura. Una primera aproximación”, *Norba*, n.º 1, pp. 279-297.

Alonso de Orozco dedica un capítulo entero a este asunto, que titula "Que el justo no muere muerte subitánea". Por supuesto, su argumentación se basa en el *memento mori*, que será una de las claves del pensamiento barroco sobre la muerte:

"Ningún siervo de Dios muere *subitáneamente* (...) porque toda su vida es una preparación para morir: en esto piensa, y de esto trata de noche y de día" (66).

Orozco argumenta con amplitud. Muchas de sus ideas serán repetidas por los autores del siglo XVII. Los beneficios de la muerte súbita los fundamenta en varios aspectos. En primer lugar, permite evitar las tentaciones diabólicas, "porque en la muerte larga los demonios tienen lugar a tentar y afligir al cristiano" (67).

En segundo lugar, piensa que Dios envía muerte arrebatada a los justos para favorecerles, ya que el estado de gracia permanente en el que viven les garantiza la salvación:

"Uno de los juicios de Dios, y bien usado, es enviar muerte arrebatada o subitánea a los justos" (68).

En tercer lugar, se evitan los sufrimientos y dolores de una muerte lenta:

"Nuestro Señor quiere que los justos mueran de presto, por excusarles de los dolores y angustias que padecen otros con muerte larga" (69).

De modo que lo que aparentemente es un mal se convierte así en un bien. Y la bondad de la muerte súbita es tanto para el que la experimenta, como para los demás, pues el espanto que produce sirve para el arrepentimiento del pecador:

"Para escarmiento de la gente descuidada, un rayo, que mata a uno, espanta a muchos; así Dios, arrebatando a un justo con muerte celerada, hace temblar a muchos pecadores" (70).

(66) Alonso de OROZCO, *Victoria de la muerte*, p. 141.

(67) *Ídem*. p. 138.

(68) *Ídem*. p. 134.

(69) *Ídem*. p. 138.

(70) *Ídem*. pp. 138-139.

Esta interpretación es sólo válida para los “justos”, de modo que lo que hay que procurar es permanecer en estado de gracia. La clave es, pues, el *arte bien vivir* y la memoria permanente de la muerte. Subyace la idea de que la muerte súbita, rápida, es diferente que la imprevista, la no esperada. Ésta es la verdaderamente peligrosa y no la otra (71).

La muerte falsa o aparente

No es éste un temor generalizado, a juzgar por la escasez de referencias que existen, pero sí que hubo casos en los que se expresa claramente. El más destacado es el de Jerónimo del Río, regidor, quien en su testamento manda “que después que entiendan que estoy muerto naturalmente me tengan dos días en la cama sin me amortajar teniendo en el aposento una cruz y dos hachas encendidas y algunos religiosos que serán dos o cuatro frailes rogando a Dios por mí y pasado el dicho tiempo mi cuerpo sea sepultado”. Su deseo responde al hecho de que “ha acaecido algunas veces enterrar a algunas personas vivas teniendo por cierto que están muertas” circunstancia que tienen muy presente en su caso “porque mi enfermedad que tengo algunas veces me podría dejar como muerto no lo estando o con algunos desmayos” (72).

El miedo al dolor físico

El temor que inspira la muerte no sólo tiene una vertiente espiritual, en relación con la condenación o la salvación del alma. Existe también un profundo miedo al dolor físico, a los padecimientos que el cuerpo experimenta en el momento final. Por una parte está el dolor asociado a la enfermedad. De hecho una muerte dolorosa y terrible era identificada desde la Edad Media como un castigo divino por la gravedad de los pecados cometidos (73). A la existencia de esta

(71) Esta idea aparece explícitamente en muchos autores posteriores. Entre ellos Pedro de Oña en su *Primera parte de las postrimerías del hombre*, publicado en Pamplona en 1608. Vid. Fernando MARTÍNEZ GIL, *Muerte y sociedad...*, p. 145.

(72) AHPB. PN. N.º 5746, fols. 293-307. Burgos, 17-abril-1585. Gregorio Marañón. Testamento otorgado por Jerónimo del Río, regidor.

(73) La *Crónica del Rey Enrique el Cuarto*, de Diego Enríquez del Castillo, por ejemplo, da noticia de la terrible muerte de un cardenal que había faltado a un juramento de protección de un súbdito francés, dejando que fuera apuñalado en su presencia. El castigo divino consistió en que “se quemó de fuego salvaje sin remedio alguno ni cura que le pudiese prestar sanidad, y así murió más desesperado que con devoción, aunque tardó algún tiempo”. Vid. Antonio GARROSA RESINA, *Magia y superstición...*, p. 510.

creencia contribuyeron tanto las colecciones medievales de *exempla* como las artes de bien morir (74).

Por otra parte, está el dolor que se relaciona con la separación de alma y cuerpo, hecho que se concibe como extraordinariamente traumático, mayor cuanto más intenso sea el apego a lo terrenal:

“El cuerpo ama al ánima interesadamente, pues sin ella ni se me-nea, ni ve, ni oye, ni usa de algún sentido; y lo que es más terrible, que luego se afea y corrompe. De esta tan gran amistad y hermandad antigua nace el gran amor que se tienen los dos, alma y cuerpo, y de aquí resulta el espantoso dolor de separarse en la muerte” (75).

Las tentaciones diabólicas

La presencia del demonio en la agonía producía verdadero terror. La creencia de que en la agonía el demonio tentaba con ferocidad al cristiano, arrastrándolo hacia la desesperación y la blasfemia estaba fuera de toda duda en el siglo XVI.

El diablo y el infierno se incorporan a los testamentos castellanos en el siglo XV (76). El *ars moriendi* medieval se articula en torno a cinco tentaciones (infidelidad, desesperación, impaciencia, vanagloria y avaricia) con que el diablo acecha al agonizante. También Erasmo trata esta cuestión de manera destacada en su *Praeparatio mortis*. Las primeras artes de morir españolas del siglo XVI aumentan el número de tentaciones diabólicas (*Agonía* de Venegas, 1537; *Muerte Eterna*, 1542) (77). Otros tratados, que se apartan de la clásica estructura del *ars* medieval como la *Victoria de la Muerte* de Alonso de Orozco, recogen la idea de la presencia del demonio en la agonía. No es éste el eje temático central de su discurso, ni se tratan las tentaciones diabólicas en extenso, pues no es un libro de carácter práctico, pero da como segura esta circunstancia:

“La compañía que no te dejará serán tus pecados, y los demonios, que allí andan más diligentes que jamás anduvieron tentándote en vida... Es grande la astucia de Satanás, y aunque combate en salud modérase algunas veces, porque entiende que le queda más tiempo para derribar un ánima en pecado; mas cuando ve que se llega la

(74) Fernando MARTÍNEZ GIL, *Muerte y sociedad...*, pp. 143-144.

(75) Alonso de OROZCO, *Victoria de la muerte*, p. 122.

(76) Adeline RUCQUOI, “De la Resignación al miedo...”, p. 60.

(77) Fernando MARTÍNEZ GIL, *Muerte y sociedad...*, p. 189.

hora de la muerte, rabia y como león brama, porque el alma se le escapa de las manos acabando la vida en penitencia" (78).

El Concilio de Trento refrendó esta creencia popular. El mayor beneficio que el enfermo recibía de la extremaunción era la fortaleza necesaria para vencer al demonio en el trance de la agonía, que es el momento que siempre elige para intensificar con ferocidad sus ataques:

"...conseguimos también por este Sacramento otro beneficio, que con mucha razón puede estimarse como el mayor de todos. Nunca el enemigo del linaje humano cesa de maquinarse nuestra muerte y ruina, mientras vivimos en este mundo. Pero en tiempo ninguno echa todo su esfuerzo con más furia por perdernos del todo, y arrancarnos si le fuera posible, la esperanza en la misericordia de Dios, que cuando ve acercarse el último día de la vida. Y por tanto se provee a los fieles de armas y fuerzas por este Sacramento, con las cuales puedan quebrantar la batería y el ímpetu del enemigo, y hacerle vigorosa resistencia" (79).

Las tentaciones cumplen una función esencial: son la justificación de la posible desesperación del moribundo (80). Ésta no se debe a su falta de fe, sino a la persuasión del demonio. De este modo, cuando el espectáculo de la muerte ajena deja de tener un valor ejemplarizante para los presentes, los principios de la fe se salvaguardan haciendo recaer toda la responsabilidad del fracaso en el enemigo del género humano.

Los tratadistas conciben el escenario de la muerte con un actor principal, el agonista, y unos espectadores que son personas allegadas y religiosos. Una muerte ejemplar es siempre edificadora para los asistentes al acto. El recurso a la presencia del diablo que acecha es un modo de tranquilizar la conciencia de los presentes y, por tanto, de toda la sociedad, pues en el caso de que el fallecimiento no se ajuste al modelo propuesto, es decir, si el moribundo finalmente desespera, no se duda de su fe en las verdades de la religión, sino el indeseable resultado se atribuye a la maléfica in-

(78) Alonso de OROZCO, p. 56.

(79) *Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos, ordenado por disposición de San Pío V. Traducido en lengua castellana por el P.M. Fr. Agustín Zorrita, religioso dominico, según la impresión que de orden del Papa Clemente XIII, se hizo en Roma el año de 1761, 3.^a impresión, Madrid, 1846, p. 184.*

(80) Fernando MARTÍNEZ GIL, *Muerte y sociedad...*, p. 192.

fluencia de aquél. Es también un intento desesperado de justificarse ante el peligro de la condenación.

La pérdida de las facultades mentales en la agonía

Un aspecto que intranquilizaba las conciencias con carácter general era el temor a perder las facultades mentales en el momento final. El concepto dominante de buena muerte que tipifica Venegas exigía que ésta fuera consciente, pues una agonía lenta no sirve de nada si no se puede aprovechar para preparar el desenlace. Los testamentos reflejan la creencia popular de que era preferible agonizar con ellas en perfecto estado para poder resistir al demonio. La respuesta de Alonso de Orozco es, como en otras ocasiones, tranquilizadora. El agustino no encuentra excesivo peligro en la pérdida del juicio antes de morir e incluso considera que puede ser positiva esta circunstancia. Al respecto, expone el ejemplo de un fraile de su misma orden que pidió a Dios que le dejara morir carente de razón, merced que le fue concedida:

“Conocí también un Padre religioso de nuestra Orden, gran letrado y gran siervo de Dios, tan temeroso del paso de la muerte, que suplicaba al Señor que antes que muriere le quitase el juicio, porque no usando de razón no le afligiría el demonio con escrúpulos. Oración es esta que yo no aconsejaría que algunos la hicieren, sino que todo lo deje en las manos de tal Padre, como es Cristo. ¡Oh, cosa maravillosa! Tres días antes que muriere perdió el juicio; y así, habiendo confesado y recibido aquel pan de vida eterna antes que saliere de juicio, expiró para gozar de Dios en la gloria” (81).

En efecto, esta circunstancia no siempre aparece como negativa en la documentación testamentaria. En algunos casos, el recurso a una posible falta de entendimiento y pérdida de la razón sirve para justificar, al margen de la influencia demoniaca, todo aquello que el testador o moribundo haga contrario a la fe. En estas circunstancias, si el agonista carece de *seso*, no será responsable de sus actos, igual que los testamentos carecen de validez si quienes lo otorgan no gozan de su entero juicio, por lo cual aquéllos no deben ser tenidos en cuenta en el juicio al que serán sometidos:

(81) Alonso de OROZCO, *Victoria de la muerte*, p. 112.

(82) AHPB. PN. N.º 5562, fols. 817v-820v. Catania, 7-agosto-1581. Pedro de Velasco, “capitán de infantería española por su majestad y gobernador del tercio que vino de Flandes a este reino y de armas de esta ciudad”.

“Y digo y protesto que si ahora o en algún tiempo otra cosa dijere no me pueda ser demandada ante mi señor Jesucristo porque lo diré como hombre falto de juicio” (82).

El concepto de buena muerte en los testamentos

Todas estas creencias y temores están profundamente arraigados en la mentalidad colectiva y se manifiestan de manera clara en los testamentos. Es frecuente que, cuando el testador se encomienda a Dios, le dirija la petición de tener una buena muerte. Lo que se suele solicitar es que ésta no sea dolorosa, que no se pierda el entendimiento hasta el último momento de vida y que le libre de las tentaciones demoníacas, todo con el fin último de alcanzar la gloria:

“Ante todas cosas suplicamos a nuestro Señor Jesucristo sea servido de nos dar pía y santa muerte sin excesivos y graves dolores y quiera guardar nuestro juicio y entendimiento hasta lo último de nuestros días y quiera librar nuestras ánimas de aquella visión mala del enemigo Satanás y sus secuaces y la quiera llevar a la su gloria del paraíso para donde fueron criadas y redimidas” (83).

En esto consiste, en esencia, la versión popular de una buena muerte. Ésta está influida, sin duda, por los tratadistas, pero a pesar de los mensajes tranquilizadores de éstos, se mantienen intactos los temores.

SUPERSTICIÓN

El arzobispo Cristóbal Vela (1580-1599) mandó aumentar y revisar las constituciones sinodales de su predecesor, el cardenal Francisco Pacheco de Toledo, respetándolas en su mayor parte pero ampliando algunos aspectos, llevando hasta sus últimas consecuencias la doctrina emanada de Trento (84). En ellas se hace relación detallada de las principales supersticiones que existían en la archidiócesis burgalesa a finales del siglo XVI. La Iglesia considera superstición toda ceremonia o creencia que no haya aprobado, aunque en muchos

(83) AHPB. PN. N.º 5518, fols. 111v-112v. Burgos, 20-enero-1544. Asencio de la Torre. Testamento otorgado por el doctor Luis de Lemus y Francisca de Herrera, su mujer, vecinos de Burgos.

(84) Archivo de la Catedral de Burgos. *Constituciones sinodales aumentadas por el arzobispo Cristóbal Vela*.

casos se trata de ligeras desviaciones de otras admitidas y practicadas por ella. Para el fiel poco instruido resultaba verdaderamente difícil comprender la diferencia que existía entre lo admitido por la Iglesia y lo condenado por ella. A sus ojos, la separación entre ambos mundos se explicaba tan sólo por los mandatos de la autoridad eclesiástica, cuyas razones les resultaban oscuras e inescrutables.

Algunas creencias supersticiosas presentes en la diócesis burgalesa a finales del siglo XVI están relacionadas con determinadas oraciones y "nóminas", es decir, una especie de reliquias o amuletos en los que están escritos nombres de santos, por medio de las cuales creen obtener beneficios materiales o protección frente a determinados males. Entre éstos se encuentra la más temida forma de muerte: la muerte súbita o arrebatada que no permite prepararse adecuadamente y especialmente ante muertes violentas, como el ahogamiento o la muerte en un incendio. Este tipo de prácticas supersticiosas es el que más directamente se relaciona con el mundo funerario pues también puede servir para conocer el destino de las almas de los difuntos en el más allá y saber si, en la hora decisiva de la muerte, estarán auxiliados por la Virgen y los santos:

"Aunque es verdad que es santa cosa hacer oraciones y que es bueno traer algunas nóminas de cosas santas y aprobadas pero hay algunos que no usan de lo sobredicho como conviene porque traen consigo algunas nóminas o rezan algunas oraciones y por ello prometen algunos bienes o **excusan algunos males como que no morirán con agua o a fuego dentro de cierto tiempo o muerte subitánea** o que vencerán a sus enemigos o sabrán de los ausentes o con quién se han de casar o **si alguna persona está en el purgatorio o en el infierno** o que alcanzarán de Dios lo que pidieren o **que verán a nuestra señora o a otros santos a la hora de su muerte** y otras muchas supersticiones" (85).

Las oraciones y fórmulas asociadas a determinados santos y santas mediante las que conseguir ciertos efectos eran muy comunes en la España de los Austrias y se mantuvieron durante siglos. Su existencia, en boca de curanderos, saludadores y gitanas, la refleja Cervantes en el *Quijote* y en otras obras menores y su uso por mendigos profesionales y ciegos aparece en el *Lazarillo* (86). También están

(85) *Ibidem*.

(86) Diego CLEMENCÍN, *Comentarios al Quijote*, (6 vols. 1833-1839), Madrid, 1991, Comentario 2ª Parte, Cap. VII, nota 5. El autor señala la pervivencia en su tiempo de estas oraciones y fórmulas.

presentes en el tratado sobre supersticiones y hechicerías de Martín de Castañeda, publicado en Logroño en 1529 (87).

Otro grupo de creencias supersticiosas se refiere a determinadas ceremonias y ritos con los que los fieles acompañan a la oración para obtener con mayor eficacia lo que se demanda a Dios o a los santos:

“Y diciendo oraciones con diversas ceremonias no ordenadas ni aprobadas por la Iglesia como rezándolas con cierto número de candelas y con sahumerios o en pie o en cruz o de rodillas o sin hablar por cierto tiempo o mirando a alguna cosa o cotejando las candelas si se gastan más unas que otras o delante de ciertas imágenes o besándolas tantas veces y entendiendo que de esta manera se alcanza lo que se pide y no de otra”.

Otras supersticiones, relacionadas con el grupo anterior, son aquéllas que se refieren a la utilización de luminarias. Éstas desempeñan un papel importante en toda ceremonia religiosa y también en las de carácter funerario. La creencia más extendida consistía en tener encendidas cierto número de candelas mientras se decía la misa para lograr que el efecto que se busca con ella se intensifique y, sobre todo, se asegure. Esta práctica procedente del siglo XV ya fue reprobada por el primer obispo burgalés del siglo XVI, el activo reformador Pascual de Ampudia, que ocupó la sede entre 1496 y 1512 (88):

“Otrosí, por cuanto en este nuestro obispado hay muchas personas que hacen decir misas con determinadas candelas, creyendo que si menos, o más candelas se pusiesen no tendría la misa el efecto que querrían. Y porque cosas semejantes son llamadas en derecho supersticiones y cosas prohibidas. Por ende, ordenamos y mandamos, a los curas de cada lugar del dicho nuestro obispado, que publiquen, y declaren a sus feligreses, y parroquianos, que decir las tales misas con determinadas candelas, no es de necesidad, y que antes tener tal opinión, o creencia sería superstición, y cosa errónea, y digna de mucha reprehensión, y castigo” (89).

(87) Martín de CASTAÑEDA, *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechizerías y vanos conjuros y abusiones, y otras cosas al caso tocantes y de la posibilidad y remedio dellas*, Logroño, Miguel de Eguía, 1529. Citado por Fernando MARTÍNEZ GIL, *Muerte y sociedad*, p. 142.

(88) J. ORTEGA MARTÍN, *Un reformador pretridentino: Don Pascual de Ampudia (1496-1512)*, Roma, 1973.

(89) *Constituciones sinodales...*, p. 224.

El arzobispo Francisco Pacheco de Toledo ratificó en 1575 la ordenanza de fray Pascual, al actualizar las sinodales aplicando lo dispuesto por el Concilio de Trento (90). Pero las prohibiciones de la autoridad eclesiástica no desarraigaron del todo esta creencia supersticiosa, ya que en las adiciones del arzobispo Cristóbal Vela a las constituciones de su antecesor, el cardenal Pacheco, vuelven a aparecer. La novedad se centra en que no esté asociada a la celebración de la misa, lo que parece indicar que aunque subsistió esta práctica, se logró suprimir su asociación a la misa, ceremonia capital del culto cristiano, siendo desplazada a territorios religiosos marginales y más privados. Además, se mencionan otras supersticiones desconocidas anteriormente pero que se mueven en el mismo ámbito:

“Aunque, como se dirá abajo, es bueno tener cirios benditos para la hora de la muerte y para otras cosas, pero algunos los tienen o renuevan cada año entendiendo que a lo que diere la sombra no allegará el demonio o que teniendo cierto número de candelas encendidas vendrán las once mil vírgenes o hacer cosas semejantes”

MUERTE Y MENTALIDAD EN EL SIGLO XVI: LOS CAMBIOS

EL PROBLEMA DE LA SALVACIÓN: ¿JUSTIFICACIÓN POR LA MISERICORDIA “INFINITA” DE DIOS?

Un aspecto muy interesante de los testamentos, que se encuentra disperso en las declaraciones de fe, las cláusulas que se refieren a la incertidumbre del momento de la muerte y aquéllas que contienen encomendaciones, es el tratamiento que dan a la cuestión de la salvación, tema de enorme transcendencia en la espiritualidad desde finales de la Edad Media.

A lo largo del siglo XVI el problema de la justificación se sitúa en el centro del enfrentamiento entre católicos y protestantes. Ante las herejías luterana y calvinista, defensoras de la justificación por la fe y de la predestinación, respectivamente, la Iglesia de Roma reafirmó sus posiciones, es decir, la defensa del valor de las obras como medio de salvación y como causa de condenación. Con el triunfo y

(90) Sesión 22, Decreto 1: “De observandis & evitandis in celebratione missae”.

la difusión de la ortodoxia de Trento, el asunto quedó definitivamente zanjado en los territorios católicos, entrando a formar parte, de manera definitiva e incuestionable, de la mentalidad dominante.

Los testamentos son una fuente histórica muy sensible a los cambios ideológicos que se producen en este tema hasta el final de la época del Renacimiento, momento a partir del cual, bajo la atenta mirada de las autoridades eclesiásticas, dotadas de eficientes instrumentos represivos, se impone un inmovilismo absoluto en cuestiones religiosas de tal transcendencia.

Pero hasta que este proceso culminó, existió en la mentalidad religiosa de parte de la sociedad una interpretación heterodoxa de la justificación. En los testamentos más tempranos de los protocolos burgaleses podemos encontrar planteada una determinada concepción de la salvación, que se mantuvo durante las primeras décadas del siglo y que para los defensores de la ortodoxia y para la Iglesia contrarreformista fue objeto de revisión y rectificación.

En las declaraciones de fe de los testamentos otorgados ante el escribano Juan Sebastián Fernández de Buezo entre los años 1520-45 se utiliza una fórmula que expresa la absoluta confianza en la misericordia de Dios, es la siguiente:

“Teniendo como tengo esperanza que nuestro señor y Redentor Jesucristo no quiere la muerte del pecador sino que se convierta y viva que es mayor su misericordia que los pecados de los hombres”.

Expresiones similares aparecen por primera vez en testamentos castellanos en el siglo XIV y empieza a aumentar su presencia desde principios del siglo XV. Responden a la “profunda convicción de que el hombre es pecador y de que no tiene ganado el cielo, que tendrá que dar cuenta de sus pecados y ‘errores’ y que, por sí mismo, no merece la recompensa eterna” (91). Por ello, se recurre a la “misericordia infinita” de Dios. La inseguridad ante el Juicio se hace evidente y es clara manifestación del cambio de mentalidad y, por tanto, de actitudes frente a la muerte, que se produce en Castilla entre finales del siglo XIV y finales del XV. La muerte deja de ser concebida sólo como algo “natural” y comienza a infundir temor, terror incluso (92).

La confianza en la misericordia de Dios acabó desplazando durante algún tiempo a la incertidumbre y al temor al castigo. El matiz que

(91) Aline RUCQUOI, “De la Resignación al miedo...”, pp. 59-60.

(92) *Ídem*, p. 58.

nos interesa es la apelación a la misericordia “infinita” de Dios, considerada mayor, necesariamente, que los pecados de los hombres y, por tanto, medio seguro de salvación. En algunos testamentos del siglo XVI se utilizan fórmulas que no presentan ningún añadido corrector en la cláusula en que aparece ni en otras anteriores o posteriores. Su utilización implica una confianza ciega y una seguridad casi absoluta de alcanzar la salvación. Esta idea se encuentra reflejada en el *ars moriendi* medieval. Las primeras versiones españolas incorporan a sus textos “la esperanza a todo trance (...) el desprecio radical –rechazo incluso– del valor salvador o méritos de las buenas obras y la correlativa confianza absoluta en la misericordia divina” (93). En la primera serie de las tentaciones, cuando el moribundo contempla cómo el diablo le muestra las malas acciones que ha cometido en su vida, con el fin de que caiga en la desesperación, “el ángel guardián no opone a esa miserable biografía las buenas obras que hubiera podido hacer; sólo exhorta a la confianza de la misericordia divina” (94).

Esta concepción religiosa optimista frente al problema de la salvación, es perceptible en las primeras décadas del siglo XVI, pero irá desapareciendo progresivamente, sobre todo en los testamentos redactados después del Concilio de Trento.

El cambio no supuso, por supuesto, la supresión de la esperanza en la misericordia divina, lo que hubiera llevado a una angustiada desesperación a los católicos, sino en la inclusión de otras ideas que corrigen o matizan su significado. Aparecen cada vez con más frecuencia consideraciones, más o menos prolijas, de la importancia de las buenas obras para salvarse y, por tanto, de la necesaria trascendencia de un Juicio que ha de ser justo, aun contando con la misericordia del Juez Supremo. La posibilidad de que la gravedad de los pecados cometidos supere la misericordia de Dios, existe realmente. Por eso se impone la necesidad del bien vivir, del que se hace depender una buena muerte.

Esta concepción fue defendida por el humanismo de signo erasmiano y de manera temprana por algunos círculos eclesiásticos (95).

(93) Ildelfonso ADEVA MARTÍN, “Las artes de bien morir en España antes del maestro Venegas”, *Scripta Theologica*, vol. XVI, 1984, n.º 1-2, pp. 402-412.

(94) Philippe ARIÈS, *El hombre...*, p. 116.

(95) “Otros se atormentan por la brevedad de la vida y muerte súbita mas a estos les sería mejor allegar y ayuntar muchas y buenas obras que muchos días, como sea cosa loable no vivir mucho mas bien”. RODRIGO, Alcalde del Castillo del Santo Ángel y obispo de Zamora, *Espejo de la vida humana*, Zaragoza, 1491 (edición facsímil, Valencia, 1994), Libro 1, cap. 13.

Durante la Contrarreforma continuó progresando hasta triunfar definitivamente en el siglo XVII bajo la forma atemorizadora del *memento mori* (96).

Es evidente que la insistencia en el valor de las obras fue la respuesta de la Iglesia católica a la herejía protestante. Una esperanza desmesurada en la salvación en virtud de la misericordia divina resultaba sospechosamente luterana. Incluso Erasmo de Rotterdam en su *Praeparatio ad mortem* critica este tipo de creencias (97). Si para un espíritu sabio y abierto como el del holandés los méritos de Cristo como Redentor no eran suficientes para la salvación, menos pudo ser admitido por la Iglesia de la Contrarreforma. Esta manifestación popular que da seguridad al cristiano es, así mismo, reflejo del ambiente espiritual que dio origen al iluminismo, que en este aspecto se acerca al protestantismo (98).

Al final del siglo se constata el triunfo de la incertidumbre del destino del alma, cuya salvación corre peligro hasta el último hábito de vida y depende de un Juicio posterior. La misericordia de Dios sigue presente en la fe popular y en los testamentos, pero ésta no es suficiente para evitar la muerte del alma, pues son las obras las que cuentan “porque sólo éstas irán con nos”. Lo ocurrido al acabar el siglo XVI es un fenómeno similar al que se había producido a fines del XV, cuando se desarrolla la idea del juicio en función de los méritos de cada uno (99). La Contrarreforma recuperó muchos de los aspectos característicos de las actitudes ante la muerte de la Baja Edad Media. Desde los medios eclesiásticos se volvió a imponer la idea de un equilibrio entre el temor de Dios y la esperanza en su misericordia, tal y como había sido expresado a fines del último siglo medieval:

“El temor sin esperanza trae desesperación, y la esperanza sin el temor trae disolución” aseveraba en 1491 Rodrigo, alcalde del Castillo del Santo Ángel de Roma y obispo de Zamora (100).

Fray Luis de Granada resume la posición de la ortodoxia contrarreformista sobre la cuestión. En su *Libro de la oración y consideración o meditación* dice:

(96) Fernando MARTÍNEZ GIL, *Muerte y sociedad...*, p. 33.

(97) Marcel BATAILLON, *Erasmo y España*, p. 561.

(98) *Ídem*, p. 176.

(99) Adeline RUCQUOI, *Valladolid en la Edad Media...*, p. 387.

(100) RODRIGO, *Espejo de la vida humana*, Libro 1, Cap. 13.

“...el temor de la cuenta que se nos ha de pedir... es uno de los mayores trabajos que allí [al morir] pasan: porque demás de ser cosa tan temerosa entrar en juicio con Dios, acrecientan los mismos demonios este temor en aquella hora, los cuales *antes la deshacían con la esperanza de la misericordia divina*” (101).

En su *Guía de pecadores* insiste en combatir esta creencia popular heterodoxa:

“Si por otra parte dices que es grande la misericordia de Dios, y esa te calienta de tal manera, que perseverando en tu mala vida, tengas por segura tu salvación, dime: ¿qué mayor ofensa puedes hacer a esa misericordia, que tomar de ella ocasión para más ofenderla? ¿Quién te enseñó a hacer esa consecuencia, que porque Dios es bueno, tengas tú licencia para ser más malo y salir con ello? A lo menos el Espíritu Santo no enseña argüir desá manera, sino desta. Porque Dios es bueno, merece ser honrado y obedecido y amado sobre todas las cosas. Porque Dios es piadoso y misericordioso, es razón que yo lo sea y esté confiado en él, que me perdonará, por grande pecador que haya sido, si me apartare del pecado, y me volviere de todo corazón a él” (102).

Desde el concilio de Trento, todos los tratadistas combaten la idea de la justificación basada exclusivamente en los méritos de Cristo (103). En los tratados que se escriben en el siglo XVII, la misericordia de Dios queda relegada a un segundo plano. Sólo pueden ser merecedores de ella quienes previamente temen la justicia de Dios. Nunca puede ser objeto de una esperanza absoluta en la salvación. El jesuita Nieremberg lo expresa con claridad en su obra *De la diferencia entre lo temporal y lo eterno*:

“Pues no sabes cuándo has de morir, piensa que puedes morir hoy, y está siempre dispuesto para lo que siempre puede venir; confía en la misericordia de Dios para implorarla luego; mas no presumas el dilatar tu conversión un momento. ¿Qué sabes si te dará tiempo para que la puedas invocar, o si después de invocada merecerás ser oído? Sábetete que la misericordia de Dios no está prometida a los que se fían de ella para pecar con esperanza del perdón sino a los

(101) Fray Luis de GRANADA, *Libro de la oración y meditación*, Madrid, s.a. Cap. X, IV, “De cómo al morir se conocen los yerros y ceguedades de la vida pasada, y el temor de la cuenta”.

(102) Fray Luis de GRANADA, *Guía de pecadores*, Madrid, 1929, pp. 106-107.

(103) Francisco Javier LORENZO PINAR, *Muerte y ritual en la Edad Moderna. El caso de Zamora (1500-1800)*, Salamanca, 1991, p. 127.

que temiendo la justicia divina cesan de pecar. Y así dice San Gregorio: 'La misericordia de Dios omnipotente se olvida de aquel que se olvida de la justicia de Dios omnipotente; porque no podrá hallar a Dios misericordia quien no le teme justo'. Por esto se repite tanto en la Sagrada Escritura que la misericordia de Dios es para los que le temen" (104).

En los testamentos de los años 80 hemos encontrado un modelo, no muy extendido (105), en el que pervive el espíritu de la fórmula utilizada en las primeras décadas del siglo, pero que se ajusta en lo demás a la ortodoxia:

"Creyendo que aunque mis culpas sean tan gravísimas que su misericordia es infinita y por ella vino a llamar y redimir los pecadores espero que Él habrá de mí perdonando mis pecados que son sin número y no permitirá que se pierda su obra por mi maldad" (106).

Pero aunque después del progreso del espíritu de reacción católica de los años centrales del siglo y de la conclusión del Concilio de Trento sigan apareciendo en los testamentos referencias a la misericordia "infinita" de Dios, lo característico de esta etapa es la incorporación de la idea de pecado, que es necesario redimir en un juicio justo, y la introducción de alusiones al valor de las obras, de exaltadas declaraciones de arrepentimiento y de nulidad de posibles pensamientos, palabras o actos contrarios a la fe que pudieran acaecer en cualquier circunstancia, pero de manera especial en el artículo de la muerte. No basta, pues, con declarar la creencia fiel y verdadera del cristiano sino que ésta debe ir acompañada de un sincero arrepentimiento y de la petición de perdón de los pecados, apelando, ahora sí, a la misericordia de Dios. Esta actitud representa, como hemos señalado, una regresión a la Baja Edad Media, ya que desde mediados del siglo XV la noción de pecado se había convertido en "reiterativa y casi obsesiva" (107), mientras que en las pri-

(104) José Eusebio NIEREMBERG, *Diferencia entre lo temporal y lo eterno*, Madrid, s.a., pp. 122-123.

(105) La fórmula aparece reproducida literalmente en los testamentos del doctor Toribio Navarro y del escribano Domingo de Amberes.

(106) AHPB. PN. N.º 5849, fols. 1-5. Burgos, 1583. Domingo de Amberes. Testamento otorgado por Toribio Navarro, procurador de causas del número de la ciudad de Burgos.

Ídem. N.º 5979, fols. 98-105v. Burgos, 10-enero-1584. Ante Sebastián Guazo de Bergaño. Testamento otorgado por Domingo de Amberes, escribano de su majestad y del número de la ciudad de Burgos.

(107) Adeline RUCQUOI, *Valladolid en la Edad Media...*, p. 385.

meras décadas del siglo XVI su uso había experimentado un retroceso. Se trata de una revitalización de la doctrina tradicional de la Iglesia católica, defendida por los teólogos medievales, tales como Santo Tomás, San Buenaventura, Duns Scoto, Occam y Biel, y que tuvo como consecuencia el aumento de la importancia asignada al obrar humano durante los siglos XIII, XIV y XV, hecho que, a su vez, está relacionado con el origen de la Reforma (108).

Una de las fórmulas testamentarias más completas, más utilizada por los escribanos (109) y que mejor refleja el espíritu contrarreformista al convertir la apelación a la misericordia infinita de Dios en un recurso meramente retórico, es la siguiente:

“Ante su divina majestad será cada uno juzgado según sus obras porque sólo éstas irán con nos mirando cuán malas han sido las mías en quebrantamiento de sus santos mandamientos y de los de su Iglesia católica y cuánto apartadas de la doctrina y ejemplo de su Santísima vida que el Evangelio nos muestra sin haberle servido las muchas y grandes mercedes que de Él recibí no mereciendo la menor de ellas con mucha razón debo perder los sentidos temiendo y pensando en la estrecha cuenta que me será demandada en el más alto tribunal y de más alto y supremo juez y señor de todos ante quien son manifiestas las cosas más ocultas de nuestros corazones y cuán mala la puede dar de esta alma que en mí crió y por su sacratísima Pasión redimió creyendo que aunque mis culpas sean gravísimas que su misericordia es infinita y por ella nos vino a llamar y redimir los pecadores espero que la habrá de mí perdonando mis pecados que son sin número y no permitirá que se pierda su obra por mi maldad y deseando enderezarme al camino de verdad y vida que es el mismo Dios nuestro señor”.

ARREPENTIMIENTO DE LOS PECADOS

A la hora de la muerte la memoria de los pecados cometidos durante la vida acucia al agonizante y aumenta su temor al juicio de Dios. La pérdida de esperanza en la salvación es una de las tentaciones a que puede sucumbir el hombre ante la muerte. Por ello, los testadores dejan constancia escrita y pública de su sincero arrepentimiento.

(108) Erich FROMM, *El miedo a la libertad*, Barcelona, 1985, p. 93.

(109) Es utilizada por distintos escribanos, entre ellos, Gregorio Marañón, Guazo de Bergaño y Domingo de Amberes.

Un ejemplo, aparatoso e hiperbólico, lo encontramos en el testamento del canónigo Cesar de Blanquis:

“Considerando yo el más pecador hombre que jamás nació entre el cielo y la tierra ni nacerá jamás porque mis pecados son muchos más que todas las arenas de todos los mares del mundo y que jamás mereciera ser pastor de dos ovejas y nuestro Señor me haya hecho y cada hora me hace tantas mercedes y tan grandes que yo no sabría contarlas sino que el su santísimo nombre sea bendito, alabado, loado, ensalzado y glorificado por siempre jamás amén” (110).

Un tono similar tiene la fórmula que utiliza en los años 60 el escribano Celedón de Torroba. La frase final es significativa, en el sentido de que todo arrepentimiento es poco y sólo la justicia divina dará a cada uno lo suyo:

“Pesándome, arrepintiéndome de todo corazón y voluntad de todas las ofensas y pecados que he hecho y cometido desde el día que nací hasta la presente hora en que estoy porque demás de haber sido ingrata a los largos e inmensos beneficios que por muchas maneras he recibido de la divina clemencia he ofendido gravísimamente a su divina majestad de lo cual todo me pesa y me arrepiento no cuanto debo más cuanto puedo...” (111).

Es evidente que, desde que el sacramento de la confesión y la correspondiente absolución entran a formar parte indispensable del proceso de la buena muerte, la Iglesia exige el arrepentimiento del pecador. La confesión del agonista se convierte en obligatoria desde el concilio de Letrán (1215) (112), pero es en los testamentos otorgados después del concilio de Trento siglo XVI cuando se refleja de forma cada vez más intensa la tendencia a expresar el arrepentimiento de forma inequívoca, exagerada incluso. Asimismo, en esas mismas fechas hace su aparición en un grupo de fórmulas que se centran en

(110) AHPB. PN. N.º 5729, fols. 442-449. Burgos, 13-mayo-1564. Gregorio de la Puente. Testamento otorgado por Cesar de Blanquis, canónigo de Burgos.

(111) AHPB. PN. N.º 5641, fols. 77-83. Burgos, 8-noviembre-1562. Celedón de Torroba. Testamento otorgado por Catalina de Frías, viuda de Cristóbal de Andino, rejero, y mujer de Diego de Rozas, escribano de rentas de la ciudad de Burgos.

Ídem N.º 5642, fols. 54-57v. Burgos, 27-enero-1564. Celedón de Torroba. Testamento otorgado por doña Isabel Meléndez, viuda de Gregorio Cerezo.

(112) Dimas PÉREZ RAMÍREZ, “Los últimos auxilios espirituales en la liturgia del siglo XIII a través de los concilios”, *Revista Española de Teología*, X, 1950, pp. 391-432. Ariel GUIANCE, *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*, Valladolid, 1998, p. 51.

la revocación de las declaraciones contrarias a la fe que puedan producirse en el momento de la muerte. Este hecho es algo desconocido en los testamentos del siglo XV y de la primera mitad del siglo XVI (no encontramos ningún caso en el período estudiado de 1520-1545). En cambio, está presente desde los años sesenta y se hace más frecuente a fines del siglo XVI. En el caso de Zamora, es desde fines de la centuria cuando se observa la presencia de cláusulas en las que el testador se retracta “de posibles afirmaciones contrarias a la fe en los momentos de demencia agónica pudiera pronunciar” y “rechaza cualquier persuasión demoníaca” (113).

En Burgos, el testamento en el que más tempranamente hemos encontrado este tipo de fórmulas (1565) es el de Marta Fernández, criada de la reina de Francia doña Leonor, residente en la ciudad, en el cual leemos:

“Y porque suelen ser y tocarnos muchos peligros y tentaciones por tanto que si, lo que Dios nuestro señor no consienta, me acaeciére en el artículo de la muerte o en otra manera con turbación de mis sentidos decir o hacer alguna cosa contra cualquier de los artículos de la fe y mandamientos de la ley de nuestro señor Jesucristo desde ahora los revoco y doy por ninguno” (114).

En otros testamentos se incluye una confesión general de los pecados cometidos llena de humildad y agradecimiento de los dones recibidos:

“Confieso que por los muchos e inmensos beneficios generales que a todo el humanal linaje y a mí como a un pequeño e indigno hijo y por los muchos y singulares beneficios particulares que yo indigno y pecador de su infinita bondad y largueza por muchas maneras en mucho tiempo he recibido y que cada día recibo lo cual se que no basta mi lengua para contar ni mi flaca fuerza para los aquí decir ni aun como el menor de ellos merezco más suplico a su infinita piedad quiera recibir aquí esta mi confesión de ellos” (115).

(113) Francisco Javier LORENZO PINAR, *Muerte y ritual...*, pp. 52-53.

(114) AHPB. PN. N.º 5589, fols. 273-281. Burgos, 13-junio-1565. Martín de Ramales. Testamento otorgado por Marta Fernández, criada de la reina de Francia doña Leonor.

(115) AHPB. PN. N.º 5576, fols. 132v-134v. Burgos, 14-abril-1545. Martín de Ramales. Testamento otorgado por Juan Fernández de Zuazo, vecino de Burgos.

Junto al arrepentimiento por las faltas cometidas antes de hacer testamento, se incluyen peticiones de auxilio para no caer en pecado después de otorgarlo y para morir en la fe católica:

“Le suplico que no teniendo atención a mis graves pecados y ofensas que contra su divina majestad he cometido de que me arrepiento con todo corazón por su infinita bondad haya misericordia de mí y me perdone y me de gracia para que mientras viviere no le ofenda y muera en su santo servicio con conocimiento verdadero de nuestra santa fe católica” (116).

Ya señalamos que, en el empeño de alcanzar la salvación, se llegó a utilizar como último recurso la pérdida del juicio y del entendimiento como justificación de cualquier falta merecedora de castigo que se produjera durante la agonía. Con el mismo fin se recurre a las tradicionales tentaciones diabólicas. Así, si el testador, en cualquier momento posterior al otorgamiento de la escritura, pero de manera especial en la agonía, cometiese algún pecado ya sea de pensamiento, palabra u obra, esta peligrosa circunstancia para su alma se debería a la “persuasión” o “ilusión” del demonio y a la pérdida de los sentidos que, como consecuencia de la dolencia y proximidad de la muerte, facilita la maléfica acción de éste:

“Y si el enemigo de la naturaleza humana en el artículo de la muerte o en otro cualquier tiempo contra lo susodicho algún mal pensamiento trajere a mi juicio desde ahora lo doy por ninguno y si alguna palabra en ofensa de lo que así tengo confesado dijere digo que desde ahora para entonces digo que es en sí ninguna y fuera de mi voluntad y que no estoy si lo dijere en el juicio que debo y quiero” (117).

(116) AHPB. PN. N.º 5638, fols. 915-917. Burgos, 13-septiembre-1560. Celedón de Torroba. Testamento otorgado por Marina de Murga, viuda de Bernardino Xaimes, boticario.

(117) AHPB. PN. N.º 5737, fols. 788-790. Burgos, 8-julio-1565. Gregorio Marañón. Testamento otorgado por Alonso Álvarez de Villafañe.