

Premio de Temas Toledanos
"SAN ILDEFONSO"
PREMIO CIUDAD DE TOLEDO 1984

Actitudes
ante la muerte
en el Toledo de los Austrias

Fernando Martínez Gil

Depósito Legal: TO-1597-1984

Imp. EBORA.— Marqués de Mirasol, 17. Talavera de la Reina.

PREMIO DE TEMAS TOLEDANOS "SAN ILDEFONSO"

"ACTITUDES ANTE LA MUERTE EN EL TOLEDO DE LOS AUSTRIAS" es el título de la obra que, presentada bajo el lema "Bounty", obtuvo el Premio de Temas Toledanos "San Ildefonso" en la X edición de los PREMIOS "CIUDAD DE TOLEDO" 1984. Su autor FERNANDO MARTINEZ GIL.

El jurado calificador, presidido por D. Joaquín Sánchez Garrido, estuvo integrado por D. Angel Viñas, D. Manuel Tobes González y D. Hilario Rodríguez de Gracia, actuando como Secretario D. Matías Rodríguez Díaz. Tras diferentes deliberaciones seleccionaron tres de los doce trabajos que se habían presentado, quedando finalistas los correspondientes a los lemas "Alcabala", "Gallo Papiniano" y "Musgos Toledanos".

El fallo del jurado se hizo público en el transcurso de un acto celebrado en la ciudad de Toledo, el día 21 de Enero de 1984, en los locales de la cafetería situada en los sótanos del Palacio de Fuensalida.

LA DELEGACION DE CULTURA

FERNANDO MARTINEZ GIL

ACTITUDES ANTE LA MUERTE
EN EL TOLEDO DE LOS AUSTRIAS

SIGLAS EMPLEADAS

A.H.P.T.	Archivo Histórico Provincial de Toledo
A.M.T.	Archivo Municipal de Toledo
B.N.	Biblioteca Nacional
B.R.A.H.	Boletín de la Real Academia de la Historia
C.A.P.T.	Caja de Ahorro Provincial de Toledo
C.S.I.C.	Consejo Superior de Investigaciones Científicas
I.P.I.E.T.	Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos

I. TOMA DE CONTACTO

1. Por una Historia Antropológica

Pueden citarse diversas ciencias sociales que tienen como objetivo el estudio del hombre en relación con los otros hombres, en relación con la sociedad en que está inserto. Y sin embargo estas ciencias se comportan frecuentemente como compartimentos estancos, cada una con un método que cree exclusivo, con un lenguaje propio y especializado y con una defensa a ultranza de su especificidad e incluso de su pretendida superioridad.

La progresiva especialización y las susceptibilidades han llevado a un desconocimiento mutuo que poco ha faltado para llegar al desprecio. Las ciencias sociales se han desarrollado así espalda con espalda en persecución de una misma meta y guardando celosamente las distancias y unas diferencias que, bien mirado, no son tantas como a veces se pretende.

La Historia, aferrada a su humanismo, se ha visto hostigada, casi ahogada, por las *ciencias* con mayúscula, por las disciplinas defensoras de un método riguroso y que no veían inconveniente en caminar de la mano con las Matemáticas o las ciencias experimentales. Tal vez por su

larga tradición de siglos, de que carecían sus hermanas, la Historia se ha resistido a modernizarse y a abandonar su camino solitario.

Afortunadamente, este cambio ya ha comenzado, y ello sin que el historiador haya perdido un ápice de su campo y de su razón de ser. Por el contrario, la revolución que se ha operado en la concepción de la Historia como ciencia la ha enriquecido, ha ampliado sus miras y sus resultados, la ha dotado de métodos sólidos y científicos para aproximarse más y mejor a la realidad del hombre y de las sociedades pasadas. La Historia sigue siendo humanista, pero también es ciencia en igualdad de derechos con otras ciencias; sigue siendo estudio del hombre, pero no sólo del genio, del rey o del general, sino del hombre común interrelacionado con los otros hombres, aquél que hizo historia sin darse cuenta a través de su vida cotidiana, de sus creencias y su mentalidad colectiva; la Historia sigue ocupándose de la evolución y del tiempo, pero no sólo en su ritmo rápido de sucesión de acontecimientos, sino en el más lento de las evoluciones económicas y sociales, y más aún de las mentales e ideológicas.

Escribió Fernand Braudel que «el tiempo corto es la más caprichosa, la más engañosa de las duraciones» (1). En efecto, la Historia *evenementielle*, según la denominó Paul Lacombe, no nos lleva más que a una reconstrucción superficial del pasado. La escuela de los *Annales* fundada por Marc Bloch y Lucien Febvre fue la que dio el giro decisivo desplazando la atención del historiador hacia duraciones más largas, hacia nuevos métodos; y Braudel acabó distinguiendo entre *hecho histórico*, *coyuntura* y *estructura*. Y es esta última la que contiene el germen de modernidad de la disciplina histórica. Aunque ya contemplada en el sistema de pensamiento marxista, la noción de *estructura* fue rescatada por los historiadores a raíz del *estructuralismo* y la *Antropología estructural*. *Estructura* supone «una *organización*, una coherencia, unas relaciones

(1) Fernand Braudel: *La Historia y las ciencias sociales*. Madrid, 1970, página 66.

suficientemente fijas entre realidades y masas sociales». Es «una realidad que el tiempo tarda enormemente en desgastar» (2).

La Historia sigue siendo un proceso, un cambio, pero el estudio de las estructuras permite prestar atención a lo que perdura, a lo que se resiste a ese cambio. La visión de la Historia se amplía y se desplaza «del acontecimiento a la estructura; de la corta a la larga duración; de lo individual a lo colectivo» (3).

Los sucesos políticos y los grandes acontecimientos han dejado paso a otras preocupaciones. Los nuevos métodos y objetivos han permitido el acercamiento a las demás ciencias sociales, y los buenos resultados obtenidos abogan por la necesidad de una estrecha colaboración interdisciplinar. La Historia económica, la Historia demográfica, la Historia social, estudiando estructuras que en ocasiones fueron inconscientes para el hombre de la época, nos dan una información que amplía de día en día nuestro conocimiento del pasado.

Pero, del mismo modo que no bastaban los sucesos políticos, tampoco debe conformarse el historiador con llegar a la economía o a la demografía. Hay que estudiar –y eso aproximará la Historia a otras ciencias sociales– al hombre y a la sociedad en todas sus facetas. Cada una de ellas será una pieza en un todo integrado con sus persistencias y a la vez con sus cambios. Es la llamada *Historia total*, pues el investigador histórico deberá aspirar a aprehender el conjunto, la totalidad social. «De ahí que se vea llevado –dice Braudel– a poner en contacto niveles, duraciones, tiempos diversos, estructuras, coyunturas, acontecimientos» (4).

Pero aún hay ciencias que, al menos en España, no han colaborado

(2) Ibidem, pág. 70.

(3) Ciro F. S. Cardoso y H. Pérez Brignoli: *Los métodos de la Historia*. Barcelona, 1979, pág. 25.

(4) Ob. cit., pág. 125.

apenas con la Historia, privándonos así de unos conocimientos de vital importancia para comprender al hombre en el pasado. La Antropología merece especial atención. Sus caminos han corrido en diferente y a veces opuesta dirección a los de la Historia, como cuando Bronislaw Malinowsky sostuvo que interesa más la forma en que funciona un sistema social que la forma en la que ha llegado a ser lo que es (5). Pero el acercamiento es necesario y ya lo intentó en 1949 Claude Lévi-Strauss en un artículo que tituló *Historia y Etnología* (6). «¿Cómo analizar —se preguntaba— la costumbre moderna sin reconocer en ella vestigios de formas anteriores?» (7). Y hoy, efectivamente, el cambio cultural es uno de los problemas antropológicos más importantes.

Comenzaba Lévi-Strauss distinguiendo términos que hasta entonces habían resultado un tanto equívocos. La *Etnografía*, así, consiste en «la observación y el análisis de grupos humanos considerados en su particularidad para tratar de reconstruir, tan fielmente como sea posible, la vida de cada uno de ellos». La *Etnología* sería un segundo escalón, pues «utiliza de manera comparativa los documentos presentados por el etnógrafo». La *Antropología* sería, por fin, un término anglosajón que se refiere aproximadamente a lo que la Etnología es en Francia (8).

En realidad hay pocas diferencias entre la Antropología y la Historia si nos atenemos a estas definiciones. Las dos estudian la sociedad: la Etnología, *otra* sociedad; la Historia, *nuestra* sociedad, pero si no alejada en el espacio sí en el tiempo, por lo que podemos considerar que también es *otra*. La primera la estudia a través de informantes y de la observación; la segunda, por medio de documentos a los que no podemos encuestar, sino tan sólo aprovechar su información, que nos viene dada.

(5) Lucy Mair: *Introducción a la Antropología Social*. Madrid, 1975, pág. 50.

(6) Artículo que luego fue incluido como primer capítulo en su *Antropología estructural*. He utilizado la versión francesa publicada en París en 1974 (1.ª edición en 1958).

(7) *Ibidem*, pág. 17. Braudel afirmaba por su parte: «Presente y pasado se aclaran mutuamente, con luz recíproca». *Ob. cit.*, pág. 80.

(8) *Ob. cit.*, págs. 4-5.

En cambio, el historiador tiene la ventaja de que conoce el futuro de la evolución que en un momento dado está siguiendo mediante la observación y crítica de sus fuentes. Lo único que pueden hacer el historiador y el antropólogo es interpretar esa *otra* sociedad que observan de manera que su comprensión sea accesible al propio tiempo o al propio país.

Para Lévi-Strauss, Historia y Antropología tienen el mismo objeto, que es la vida social; incluso la misma meta, una mejor inteligencia del hombre; y el mismo método, en el que sólo varía la dosis de los procedimientos de investigación. La diferencia estribaría en sus perspectivas: mientras la Historia organizaría sus datos con relación a las expresiones conscientes, la Etnología lo haría con relación a las condiciones inconscientes de la vida social (9). Pero este argumento cae por su peso en el momento en que la Historia dejó de estudiar exclusivamente los acontecimientos y se dedicó a periodos de larga duración que con frecuencia fueron inconscientes para el hombre de la época. El mismo Lévi-Strauss lo reconoce más adelante al recordar a Lucien Febvre y sus intentos de caracterizar estructuras lógicas inconscientes para el pasado. «Todas estas indicaciones —escribe— son etnológicas tanto como históricas, pues trascienden los testimonios» y los sitúan en otro plano. Al fin y al cabo —ha de afirmar— todo libro de historia está impregnado de etnología (10).

La única diferencia que Lévi-Strauss consigue ver al final es que, sobre un mismo camino, la orientación es varia, aunque complementaria: el etnólogo marcha hacia adelante y el historiador vuelve los ojos al pasado. «La solidaridad de las dos disciplinas permite conservar a la vista la totalidad del recorrido» (11).

La Historia tiene mucho que ganar si da la mano a la Antropología o Etnología, cuyo concepto de cultura y su insistencia sobre las culturas como un todo integrado ha sido una de sus aportaciones fundamentales

(9) Ibidem, págs. 24-25.

(10) Ib., pág. 31.

(11) Ib., pág. 32.

a las ciencias sociales (12). El hábito de tratar de estudiar *otras* sociedades de manera objetiva aportará también al historiador un relativismo que, poniendo en cuestión su propia cultura, le ayude a acercarse con menos prejuicios y esquemas anacrónicos a la cultura del pasado. Sólo una superación del *etno* y del *sociocentrismo* impedirá que el historiador moldee una mentalidad con los presupuestos todopoderosos y unilaterales de la suya.

Finalmente, la Antropología ha incidido sobre aspectos que el historiador ha descuidado: el parentesco, la familia, la diferenciación sexual en la sociedad, la religiosidad y la piedad popular, los mitos, el folklore, las fiestas y rituales, la concepción del mundo y del tiempo, los ritos de paso que acompañan toda vida humana desde el nacimiento hasta la muerte. La historiografía francesa ha sido la pionera en abordar un campo que ha llamado *historia de las mentalidades colectivas*, como una parte de la Historia social. Esta parcela de la Historia total, que muy bien podría también denominarse *historia antropológica*, supone la consolidación de la Historia como ciencia que estudia la larga duración, pues las estructuras mentales son las que más se resisten al cambio y las que más lentamente se transforman. Cualquier estudio de mentalidades requiere, pues, un tiempo con dimensiones propias, de larga duración y que, por tanto, poco tiene que ver con el tiempo tal como lo percibe el hombre. Este podrá ser consciente de lo perdurable, pero pocas veces lo será del lento cambio.

2. La elección del tema de la muerte

Son corrientes ya –sobre todo entre los americanistas– los estudios de Etnohistoria, es decir, de pueblos y culturas diferentes a la occidental y que en el pasado sucumbieron bajo el empuje del hombre blanco o por cualquier otra causa. Para ello se emplean relatos de cronistas, frailes y

(12) Beals y Hoijer. *Introducción a la Antropología*. Madrid, 1976, págs. 20-21.

viajeros, a la par de la documentación de los archivos. Si esto es así, no hay razón para no hacer lo mismo con las sociedades europeas de siglos anteriores, del mismo modo que la Antropología no tiene, por qué dedicarse solamente a los mal llamados *pueblos primitivos*. El folklore, el estudio de la cultura popular, es un ejemplo, e igual que puede hacerse hoy puede tratarse de llegar a conocer cómo eran la piedad popular, las creencias colectivas y los sistemas de representación de estas creencias, pongamos por caso, en la España de los Austrias.

Sabido es que las sociedades preindustriales articulaban su tiempo en torno a dos calendarios cíclicos o circulares. Por un lado, el ciclo agrario del que dependían y que se repetía anualmente desde la siembra a la recolección; por otro, el ciclo religioso, frecuentemente coincidente con el anterior y que también repetía cada año los hechos primordiales del cristianismo distribuyendo un rosario de fiestas que paliaban la monotonía de las faenas agrícolas; fiestas a las que se ha prestado poca atención porque ha interesado más el *homo oeconomicus* que el *homo ludens*. Importante error, porque en las fiestas está contenida buena parte de las mentalidades y las creencias colectivas.

Ambos calendarios se organizaban en un tiempo circular que nunca acababa porque se repetía una vez tras otra: a la tristeza del invierno seguía el despertar primaveral, y así como el grano muere para luego renacer con más fuerza, así moría Cristo cada año para, al tercer día, manifestar su gloria con la Resurrección.

A estos ciclos se añadía la vida humana –tal vez un mero engranaje, antes de que el hombre cobrase conciencia de su exacerbada individualidad– que también se movía circularmente, de manera que una muerte se veía compensada con el nacimiento de otro eslabón que recorrería los mismos pasos que el anterior.

A pesar de todo, sin embargo, una vida tomada en su individualidad era algo irrepetible que consumía un tiempo único y con un final, y que, por tanto, caminaba no circularmente, sino de forma indefectiblemente

lineal. Cada hombre nacía, vivía, sufría y era responsable de unos actos concretos que no volvería a vivir. Si una cosecha era mala podía esperarse a la próxima, si una Cuaresma era mal guardada se tenía la oportunidad de hacer intenciones para la siguiente. Pero sólo se moría una vez, sólo se vivía una vez cada segundo irrepitable, y la frustración que un mal paso producía podía originar arrepentimiento o sentimiento de un tiempo perdido, mas nunca habría ocasión para borrarla. Tal vez la función de los calendarios cíclicos fuese la de contrarrestar este tiempo irrepitable, la de atenuar el miedo al fin y a la muerte por medio de sus periódicos renacimientos.

Es el conocimiento de esta vida humana en su individualidad irrepitable y en su repetición colectiva una de las principales aportaciones que puede ofrecernos la Historia de la mano de la Etnología. Todo tratado de Etnología dedica un apartado especial a estudiar las formas de representación de este tiempo a la medida del hombre, con fin y con principio, a la vez repetible e irrepitable, a la vez colectivo e individual (13), y jalonado por unos ritos de pasaje con ceremonias o sin ellas que hacen pasar al individuo por distintos grupos de edad convencionalmente delimitados y en número que ha variado según los pueblos y los tiempos. Podrían reducirse, no obstante, a tres hechos fundamentales que están presentes en toda vida humana: nacimiento, madurez acompañada frecuentemente de matrimonio o matrimonios, y la inevitable muerte.

La Historia ha descuidado el examen de estos hechos fundamentales, tal vez porque ha considerado que se trataba de algo biológico que en todas partes y tiempos se ha dado de forma similar. Todo hombre nace y muere, pero las concepciones del nacimiento y de la muerte son distintas. Ante un hecho universal existen multitud de respuestas y de representaciones.

(13) Véase por ejemplo el estudio de los ciclos estacionales y de la vida humana en las sociedades tradicionales españolas en Julio Caro Baroja: *Ensayos sobre la cultura popular española*. Madrid, 1979, págs. 59-73.

La concepción de la muerte, así, varía con las culturas y evoluciona en el tiempo, es un hecho profundamente cultural (14) y sujeto a las modificaciones culturales en el tiempo. La representación del fenómeno muerte, la forma de esperarla o temerla, la respuesta religiosa a su amenaza aniquiladora, la interpretación de la agonía, los rituales de duelo y enterramiento... todo ha evolucionado hasta tal punto que puede decirse que es muy diferente cómo moría un hombre del siglo XVI a cómo muere en la actualidad.

Fundado en esta creencia he pensado que merecía la pena dedicar una atención adecuada a un tema tan poco tocado en los manuales y obras especializadas de nuestra historia moderna. Incluso sabemos más de los rituales egipcios ante la muerte que de los de nuestro Siglo de Oro. Sabemos, sí, por varios trabajos cuántas personas morían anualmente en tal parroquia, o cuántas víctimas producía una crisis de mortalidad o una epidemia. Cada hombre es reducido a una cifra, todo el horror y singularidad de cada muerte son despachados con una estadística o un gráfico que amontona a los hombres como los enterradores amontonaban los cadáveres en fosas comunes durante una epidemia.

Necesitamos, claro está, saber *cuántos*, pero de poco servirá este dato si no le unimos al *cómo*. Cómo morían los hombres, cómo se enfrentaban a ese misterio que es la muerte, cómo superaban el trance los supervivientes. Es indudable que para abordar el problema son la religión y la moral los principales caminos, ya que «la religión es una adaptación que traduce la inadaptación humana a la muerte, una inadaptación que encuentra su adaptación» (15). Más aún cuando en la religión cristiana, según dice san Pablo, se considera que por el pecado de Adán entró la muerte en el mundo, «y así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos habían pecado» (16).

(14) Edgar Morin: *L'homme et la mort*. Paris, 1970.

(15) *Ibidem*, pág. 78.

(16) «Epístola a los romanos», 5, 12.

En siglos anteriores la muerte estaba más presente en la vida. Caro Baroja escribe que uno de los rasgos que más diferencian las sociedades antiguas de nuestras modernas sociedades urbanas es que éstas «tienden a eliminar la presencia de los muertos en la vida social, o reducirla a puros actos simbólicos, conmemorativos, a destruir las imágenes que reflejan una relación determinada con ellos» (17). Efectivamente, se trata de ocultar, de ignorar a la muerte, y otros problemas cercanos a ella son los que cobran un mayor relieve. Tal ocurre con la vejez, ese –a decir de Celestina– «mesón de enfermedades, posada de pensamientos, amiga de rencillas, congoja continua, llaga incurable, mancilla de lo pasado, pena de lo presente, cuidado triste de lo por venir, vecina de la muerte, choza sin rama, que se llueve por cada parte, cayado de mimbre, que con poca carga se doblega» (18). No podía ser así en el siglo XVI. Como dice Elicia, «gocemos y holguemos, que la vejez pocos la ven» (19). Razón tenía porque la esperanza de vida al nacimiento era muy corta, entre 25 y 35 años, incluso más baja (20), y poco cambiaría hasta nuestro siglo. Había muchas personas que llegaban a la vejez, pero no había que contar demasiado con alcanzarla.

La muerte no quedaba, pues, relegada a la vejez. Estaba presente desde el mismo nacimiento, como Calderón lo expresaba de forma simbólica en uno de sus autos sacramentales (21) y lo atestigua la elevadísima mortalidad infantil. El hombre no la ignoraba ni la rehuía tanto como hoy, pues sabía que podría llegar en cualquier momento. Como rezaban los testamentos, la muerte era cosa cierta; únicamente la hora en que llegaría resultaba incierta.

Para estudiar esta actitud del hombre ante la muerte me centraré en

(17) Ob. cit., pág. 73.

(18) Fernando de Rojas: *La Celestina*, acto IV (ed.: Madrid, Espasa Calpe, 1957, col. Austral n.º 195, pág. 49).

(19) *Ibidem*, acto VII, 77.

(20) Vicente Pérez Moreda: *Las crisis de mortalidad en la España interior*. Madrid, 1980, págs. 139-141.

(21) «El pleito matrimonial del cuerpo y el alma», en *Autos sacramentales eucarísticos*. Barcelona, 1952, pág. 125.

Toledo y su tierra, aunque sin rehuir el referirme a otros lugares de Castilla y de España cuando la ocasión lo permita, ya que el cristianismo sirvió de unificador de rituales y creencias. Cronológicamente delimitaré el campo de observación a los siglos XVI y XVII, ya que por estar sumamente unida a las mentalidades colectivas, la muerte requiere para su examen un tiempo de muy larga duración. Son dos siglos incluidos todavía en el ciclo demográfico antiguo, abundantes en crisis agrícolas y períodos de mortalidad epidémica, e inmersos en una religiosidad popular que sobre todo desde el siglo XVIII, y de manera muy lenta, se iría disgregando hasta hoy, presionada por el proceso de secularización de la sociedad. Nos acercaremos a la muerte, esa protagonista de la historia, tal como la vieron los hombres y mujeres que se enfrentaron a ella en el Toledo de los Austrias.

La carencia de obras sobre el tema en España (22) obliga a este estudio a no pretender ser más que una aproximación al tema. Distinguiremos primero varios tipos de muerte para caracterizar lo que puede llamarse la *buena muerte*. Para ello son insustituibles los testamentos, así como los sermones y oraciones fúnebres de la época. Fundamental ha resultado la obra del maestro Alexo Venegas titulada *Agonía del tránsito de la muerte con los avisos y consuelos que cerca della son prouechosos* (23), publicada en Toledo numerosas veces a lo largo del siglo XVI. Las Constituciones Sinodales también son muy útiles para conocer la reglamentación de las formas de la muerte.

(22) Desde el punto de vista histórico hay muy pocas obras que estudien la muerte. Destaquemos las de Alberto Tenenti: *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento*. Turín, 1957; M. Vovelle: *Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux XVII et XVIII siècles*. París, 1974; Philippe Aries: *L'homme devant la mort*. París, 1975 (traducción española: Madrid, 1983), y *Essais sur l'Histoire de la Mort en Occident du Moyen Age à nos jours*. París, 1977 (traducc. española: *La muerte en Occidente*. Barcelona, 1982).

(23) He utilizado la edición de 1553, salida de la imprenta toledana de Juan Ayala. La primera edición es de 1537, pero Cristóbal Pérez Pastor cita ediciones sucesivas en 1540, 1543, 1547 y 1553. *La imprenta en Toledo*, Madrid, 1887, págs. 73, 78, 81, 90 y 107. Alexo Venegas fue un importante intelectual universitario toledano que, por ejemplo, es citado entre las personalidades eminentes por el memorial de Luis Hurtado referido a la ciudad de Toledo. *Relaciones histórico-geográfico-estadísticas de los pueblos de España hechas por*

Un segundo apartado contemplará la muerte epidémica, especialmente la producida por peste, con algunos problemas centrados en el miedo ante ella y sus repercusiones sociales. Los fondos del Archivo Municipal y la ya amplia bibliografía sobre el tema nos ayudará a llegar a algunas conclusiones (24).

Finalmente nos acercaremos a la piedad popular y sus relaciones con la muerte mediante el estudio de los santos asociados a ella o que fueron considerados abogados contra las enfermedades. Las *Relaciones de Felipe II* y las compilaciones hagiográficas, entre ellas la medieval *Leyenda Dorada* y el famosísimo en el Toledo de la época *Flos Sanctorum* de Alonso de Villegas, serán nuestros principales informantes en esta búsqueda casi etnológica (25).

iniciativa de Felipe II (transcripción de C. Viñas y R. Paz). Reino de Toledo. Madrid, 1951-1963, vol. III, pág. 521.

(24) De la historiografía europea merecen destacarse las obras de Elizabeth Carpentier: *Une ville devant la peste: Orvieto y la Peste Noire de 1348*. Paris, 1962; y de Jean-Noel Biraben: *Les hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranéens*. Paris, 1975-1976, 2 vols. En España sobresalen por su interés las de ANTONIO Domínguez Ortiz: *La sociedad española del siglo XVII*. Madrid, 1963, 2 vols; Bartolemé Bennassar: *Recherches sur les grandes épidémies dans le nord de l'Espagne a la fin du XVI siècle*. Paris, 1969; Mariano y José Luis Peset: *Muerte en España, política y sociedad entre la Peste y el Cólera*. Madrid, 1972; Luis Sánchez Granjel: *La medicina española del siglo XVII*. Salamanca, 1978, así como «Las epidemias de peste en España durante el siglo XVII», *Cuadernos de Historia de la Medicina española*, III, n.º 1 (1964), págs. 19-40; Antonio Carreras Panchón: *La peste y los médicos en la España del Renacimiento*. Salamanca, 1976. Finalmente destacar la aportación de Vicente Pérez Moreda, en su ob. cit., sobre las crisis de mortalidad en la España interior.

(25) He utilizado, sobre todo, tres obras de este carácter: Iohannes Bollandus: *Acta sanctorum quotquot toto orbe coluntur*. Antuerpiae, M. DC. XLIII; Santiago de la Voragine: *La Leyenda Dorada* (traducc. de Fray José Macias). Madrid, 1982, 2 vols., y Alonso de Villegas: *Flos Sanctorum*, varias ediciones, 4 vols. La *Leyenda Dorada* fue escrita hacia 1264, por tanto antes de la peste del siglo XIV, pero se le añadieron posteriormente varios capítulos, entre ellos el dedicado a san Roque. En cuanto al *Flos Sanctorum*, consta de cuatro partes que tratan de la vida de los santos, de la Virgen y de Jesucristo. Otra obra del mismo Villegas lleva por título *Fructus Sanctorum*, de cuyo ejemplar no he podido averiguar la edición por faltarle la primera hoja. La 1.ª parte del *Flos Sanctorum* fue publicada en 1578 y reeditada en 1583 y 1591. C. Pérez Pastor recoge también las ediciones de la 2.ª parte en 1594 y 1609, y de la 3.ª en 1588, 1589 y 1595. Ob. cit. La obra gozó de un enorme éxito en la sociedad toledana, como lo prueba la frecuencia de su aparición en los inventarios de bienes de la época.

II. LOS TIPOS DE MUERTE Y SUS REPRESENTACIONES

1. La representación de la muerte

Con anterioridad al siglo XIV la representación de la muerte no era muy frecuente ni se aparecía de forma terrible. Era una especie de ángel, de mensajero de Dios. Sin embargo, en el siglo de la Peste Negra la muerte iniciaría el camino hacia la personificación, hacia su consideración como un poder terrible y despiadado. Surge entonces una nueva y autónoma representación: un esqueleto que siega inexorablemente las vidas humanas. La muerte «representa un poder que actúa como por propia iniciativa, siempre irresistible», según palabras de Romano y Tenenti, que continúan:

«De cualquier modo que realice su acción, la Muerte es un ser de formas humanas y cadavéricas al mismo tiempo, una contrafigura repugnante e insoslayable del cuerpo viviente, la proyección de un sentimiento ya definido» (26).

La muerte ya tiene su representación. Mientras pavorosas escenas

(26) Ruggiero Romano y Alberto Tenenti: *Los fundamentos del mundo moderno*. Madrid, 1972. pág. 106.

con el Juicio Final cubren los muros de las iglesias, las tumbas son coronadas por esqueletos en putrefacción que muestran la muerte de forma descarnada. Al final siempre triunfa la muerte. Petrarca recoge la idea y con sus rimas consagra una especie de género literario, el del *Triunfo de la Muerte*, que proliferará en los siglos XV y XVI y que no se limitó a la literatura, sino que se constituyó en tema pictórico. El cuadro del mismo título de Brueghel el Viejo que se conserva en el Museo del Prado es el máximo exponente. En abigarrado tropel avanzan las huestes de la muerte, esqueletos que ahorcan, degüellan, decapitan, siembran la muerte entre las aterrorizadas gentes que no encuentran escapatoria, y todo en un tono cruelmente burlón que quiere demostrar la vulnerabilidad de los hombres ante la muerte. Mientras un esqueleto conduce un carro repleto de huesos humanos y toca una campanita como las de los carros de los enterradores durante las epidemias, otro emisario de la muerte toca una zanfoña y unos terceros hacen resonar trompetas, instrumentos de cuerda o timbales. Así enlazamos con otra de las representaciones más usuales. En el siglo XV aparece la *Danza de la Muerte* o *Danza Macabra*. La humanidad baila al són de la muerte, que se lleva en pos de sí a los hombres, sea cual sea su estado o condición social, porque nadie puede escapar a sus garras. El teatro, la literatura, los grabados de los primeros libros y las pinturas murales en iglesias, claustros y cementerios, se hacen eco de esta danza singular que hace iguales a los hombres. Holbein publica su *Danza Macabra* en colección de grabados en 1538. El éxito es prodigioso y entre 1538 y 1562 se publican en Lyon y Basilea doce ediciones (27). Holbein fusiona en sus grabados la Danza y el Triunfo de la Muerte. Tras la Creación el hombre peca y es expulsado del Paraíso con el regocijo de la Muerte, representada como un esqueleto; es obligado al trabajo y al final de sus penurias en la vida le espera la inevitable Muerte, que triunfa y lo invade todo. Puede verse a la Muerte junto al Papa, sobre la corona del emperador; a la muerte que sirve de beber al rey, cuchichea al oído del cardenal, adula a la empera-

(27) Véase *La Danza Macabra de Holbein*. Madrid, ERISA, 1980, introd.

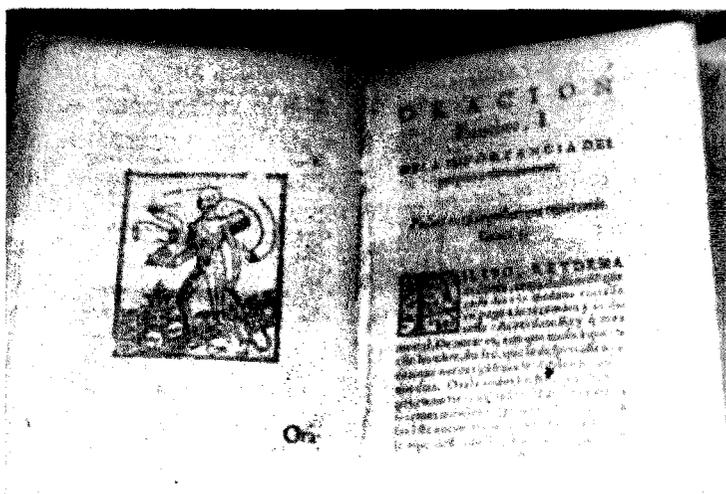
triz embarazada y aterra con sus bufonadas a la reina, sirve de apoyo al cansado obispo y se lleva a todos, ora engañados, ora a la fuerza. Riquezas, cargos, honores, todo es rapiñado por la vencedora que siempre se encuentra presente, burlona o terrible, agazapada a la espalda del que va a llevarse o disfrazando su horrible realidad con apariencias fingidas. Y siempre, a un lado, el reloj de arena, como recordando que la muerte es cierta, pero la hora incierta. Así era el mundo de Holbein que apasionó a sus contemporáneos, ya fuera porque se viesan atraídos por el igualitarismo que la Muerte traía consigo o invadidos por un morboso pánico al sentirse acechados por ese implacable ser cadavérico.

En España proliferó también el modelo de la muerte como esqueleto descarnado. Su aparición era no muy abundante en la pintura, en la que merece la pena citar los lienzos de Valdés Leal, pero sí muy frecuente en los autos sacramentales barrocos que se representaban el día del Corpus y en los que solía ser personaje habitual. En la compañía con que don Quijote topó en sus andanzas iba un personaje que encarnaba a la muerte y protagonizaba un auto titulado *Las Cortes de la Muerte* (28); y Calderón solía incluirla armándola con una hoz y un hacha con que mataba a la Vida (29). El predicador fray Luis de Rebolledo explicaba que «pintan a la muerte con hoz en la mano, porque con ella yguala la yerua grande y menuda» (30). Volvemos al supuesto igualitarismo de los hombres ante la muerte. Rebolledo afirma claramente que «aunque en la vida sean los hombres diferentes, unos altos y otros baxos, unos ricos y otros pobres, unos nobles y otros villanos, en la muerte todos son unos», puesto que ésta «pisa açudas y caperuzas, y con ellas Coronas y Tyaras; y a todos los huella igualmente». Todo es tierra hollada, pero consciente de la falacia que esta verdad supone como argumento para

(28) Miguel de Cervantes: *Don Quijote de La Mancha*. 2.ª parte, cap. XI (ed.: Barcelona, Pareja ed., 1981), pág. 452.

(29) Véase por ejemplo «El pleito matrimonial del cuerpo y el alma», pág. 139.

(30) *Primera parte de cien oraciones fúnebres en que se considera la vida y sus miserias; la muerte y sus provechos*. Madrid, M. DC., f. 12. Rebolledo era predicador de la Orden de San Francisco en Sevilla y publicó estas oraciones en 1600, un año después de la gran peste castellana de 1599.



La muerte "pisa açudas y caperuzas, Coronas y Tyaras", según aparece al comienzo de la obra de Rebolledo en su edición de 1600. (Foto: Carrero)

contentar al pobre en esta vida, añade con sorna: «los Reyes son tierra pero hollada no mas que en la muerte; y los demas hombres, en vida y en muerte» (31).

El esqueleto con la guadaña igualadora era, pues, la representación típica de la muerte, pero no la única. Hubo quienes, como Quevedo, trataron de superar la imagen convencional y describieron a una muerte

que parecía mujer, muy galana y llena de coronas, cetros, hoces, abarcas, chapines, tiaras, caperuzas, mitras, monteras, brocados, pellejos de seda, oro, garrotes, diamantes, serones, perlas y guijarros. Un ojo abierto y otro cerrado y vestida y desnuda de todas colores. Por el lado era moza y por el otro era vieja. Unas veces venía despacio y otras apriesa. Parecía que estaba lejos y estaba cerca. Y cuando pensé que empezaba a entrar estaba ya a mi cabecera» (32).

Satíricamente pinta Quevedo a un personaje caracterizado por su total indefinición. Lo único claro es su carga, que ella misma explica: «yo traigo los trastos de todos, porque vayan más ligeros». La muerte personificada no existe, sino la muerte de cada uno. Cuando Quevedo se extraña en sueños de que el estrambótico personaje no lleve guadaña ni huesos descarnados, aquél responde:

Eso no es la muerte, sino los muertos, o lo que queda de los vivos. Estos huesos son el dibujo sobre el que se labra el cuerpo del hombre. La muerte no la conocéis, y sois vosotros mismos vuestra muerte. Tiene la cara de cada uno de vosotros, y todos sois muerte de vosotros mismos. La calavera es el muerto, y la cara es la muerte (...) y los huesos es lo que de vosotros deja la muerte y lo que le sobra a la sepultura (33).

Personalizada o no, la muerte no disminuía su presencia en la sociedad, y artistas, dramaturgos y moralistas se servían de ella constante-

(31) Ob. cit., ff. 5v. y 58 v.

(32) *Los Sueños*. «Visita de los chistes» (ed.: Madrid, Pérez del Hoyo ed., 1969), pág. 77.

(33) *Ibidem*, pág. 78.

mente. Las mortandades y epidemias no dejarían que las gentes se confiaran y pudiesen olvidar la siempre amenazante guadaña.

2. La representación de la vida

La vida fue definida por Alexo Venegas como «un acto que conserua en un ser individual al que biue» (34). Distinguía igualmente tres clases de vida que se correspondían con tres de muerte:

vida de naturaleza	muerte corporal
vida de gracia	pecado mortal
vida de gloria	infierno

En suma, la vida surgía de la unión dialéctica del cuerpo y del alma.

«el cuerpo es de baxo nacimiento, y es por esta parte villano, destripaterrones, y en una palabra: es hijo de la tierra; pero el alma es hijodalgo, de alta descendencia; porque es resuello de Dios y participación de su divina naturaleza (35).

Ya hemos visto cómo Calderón había representado la vida como un pleito matrimonial del cuerpo y del alma, auto en el que se cantaba:

En las bodas del Cuerpo y el Alma, siendo ella eterna, y siendo él mortal, sólo un hijo que es de ambos, la Vida, es quien los tiene forzados en paz (36).

Entendida así la Vida, es fácil imaginar cuándo se produce la muerte. Venegas lo explica con claridad: «La muerte no es otra cosa sino un apartamiento del cuerpo y del alma». No hay destrucción, sólo separación, «pues el ánima es inmortal y el cuerpo aunque queda en forma y

(34) Ob. cit., f. XIIr.

(35) Rebolledo: Ob. cit., f. 30.

(36) Ob. cit., pág. 132.

manera de tierra y de poluos no se anichila que el día del juyzio se ha de leuantar con la misma ánima que le informaua» (37).

¿En qué momento se produce la separación? Justo cuando faltaba lo que los médicos llamaban *humido radical*, que Venegas definía como «el ceuo del calor natural assi como el azeyte es ceuo de la llama que biue en la lampara» (38). Es verdad que la muerte entró en el mundo por el pecado, pero no es éste su causa directa. La razón principal es que el cuerpo es corruptible y que no es «bastante el manjar que se come a suplir la substancia que se pierde» (39).

3. La buena muerte

La buena muerte no es un concepto que ahora inventamos; estaba perfectamente acuñado en la España de los Austrias y con él se quería aludir a la muerte normal, a la que tenía lugar apaciblemente en la cama habiendo cumplido todo el ceremonial que exigía la costumbre, dejado bien atado todo lo que se abandonaba en este mundo y preparado el alma para ser recibida en el otro. Era la muerte cristiana, la muerte controlada culturalmente. Citando a Quintiliano decía Rebolledo que «no ay peor muerte que la que viene toda junta» (40). La preparación era fundamental para disponer el alma; por eso, ante lo incierto de la hora, debía entenderse la vida como preparación. Quien viviese olvidándose de la muerte perdería la oportunidad de dividirla por medio y le vendría toda junta en modo que haría imposible un buen morir.

En la Baja Edad Media asistimos a una evolución que haría de la buena muerte algo decisivo para la salvación. La literatura piadosa del *ars moriendi* la presentó como el acontecimiento central de la vida del

(37) Venegas: Ob. cit., f. XIv.

(38) Ibidem, f. 192 v.

(39) Rebolledo: Ob. cit., f. 61.

(40) Ibidem, f. 151.

cristiano (41). A la par que el hombre recobraba el placer de la vida mundana y hacía caso omiso de la renuncia a ella que el cristianismo le exigía, debía olvidarse también de cualquier pretensión de conseguir la gloria directamente como los santos. Así hubo de llegarse a un compromiso con la Iglesia: el cristianismo podía vivir terrenamente dentro de unos límites y siempre que se preparase para, en su día, realizar una buena muerte (42). En ese caso Dios no acogería enseguida su alma, pero tras una espera más o menos larga en el Purgatorio aquélla estaba segura de que al fin le serían abiertas las puertas de la Gloria. Esta mentalidad se prolongaría a los siglos XVI y XVII. Es muy curioso constatar en los formulismos y en las disposiciones personales de los testamentos unas miras puestas no en el Cielo, sino en el Purgatorio, al que se está seguro de ir. Todo va dirigido a reducir la estancia en él, ya mediante suffragios encargados por el propio testador, ya a través de ruegos a los santos para que intercedan ante Dios. El dilema Cielo-Infierno pierde así su fuerza ante la potenciación de un término medio al que pueden acogerse los mediocres, los que se han mantenido dentro del cristianismo pero sin realizar los sacrificios que hubieran perturbado una cómoda vida mundana.

La buena muerte aseguraba al menos el Purgatorio y medio borraba una vida no demasiado esforzada. Un proverbio muy en boga en el siglo XVI decía «que el buen morir toda la vida honora» (43) y Venegas escribía que «bienaventurado se puede dezir el que acaba con buena muerte, de la qual sí querria cada vno estar cierto para acabar la vida con ella» (44). Era, en definitiva, el ideal de muerte que se podía desear y se la contraponía a las muertes que por su rapidez o su indomesticabilidad podían impedir la preparación requerida. Comentando un

(41) Romano-Tenenti: Ob. cit., pág. 90.

(42) Ibidem, pág. 91.

(43) Citado por el obispo Campo en la introducción al libro de Venegas, fechada en 20 de febrero de 1537.

(44) Ob. cit., f. CXLVIIIv.

supuesto brote de peste en Sevilla, pedía en sus *Avisos* Jerónimo de Barrionuevo:

Mírenos Dios con ojos de misericordia, por quien es, y nos dé una buena muerte (45).

Había que velar, como repetía el Evangelio, para no ser sorprendido por la muerte. Tal vez por eso, y como un don especial a los santos, Dios les había avisado muchas veces cuál sería la hora de su muerte a fin de que se preparasen. Los textos hagiográficos están llenos de episodios semejantes. Un ángel anunció a la Virgen su próxima muerte; el venerable Veda supo la suya por revelación y pudo así preparar su tránsito; San Amador, conociendo su hora, calculó todo para ir a la iglesia y predicar un sermón antes de retirarse a morir plácidamente (46).

La mayoría de los mortales no era tan afortunada como los santos, pero debía prepararse durante su vida como los sentenciados a muerte, ya que lo que éstos procuran «es componer su conciencia, recibir los sacramentos, restituir lo ageno, perdonar las injurias, menospreciar todas las cosas del mundo y llorar sus pecados» (47). Si no lo hicieran así, serían unos insensatos.

Habiendo cumplido este período de preparación, el alma llegaría al «puerto seco» celestial, satisfaciendo el «pecho de entrada» con limosnas, misas y buenas obras (48).

La buena muerte se manifestaba con frecuencia por una agonía apacible, carente en lo posible de horror, como podía leerse que había suce-

(45) Cit. S. Granjel: Ob. cit., pág. 101.

(46) Alonso de Villegas: *Flos Sanctorum*. 2.ª parte, 379.

(47) Rebolledo: Ob. cit., f. 119.

(48) *Ibidem*, f. 51. De un rico caballero dice Rebolledo que «la buena distribución que hizo de la herencia en su testamento, le aurá dado en el cielo el lugar que hazienda le dio en breues días en la tierra». «Tengo creydo que con la herencia temporal ha grangeado nuestro Difunto la eterna». *Ib.*, f. 155.

dido a los santos fallecidos de muerte natural. Cuenta Villegas que san Jerónimo, «estando para morir», se tumbó en el suelo, se puso un saco, exhortó a sus discípulos, recibió el Santo Sacramento, dijo el cántico de Simeón y murió (49). Así de sencillo. Como la muerte de san José pintada en Valencia por un discípulo de Orrente, tan opuesta a los triunfos y danzas macabras. San José está sentado en la cama comiendo. Le sirven Jesús, María y los ángeles, al tiempo que el Padre y el Espíritu Santo velan sobre su lecho. Sin mostrar ningún temor el santo toma un bocado del plato y gira la cabeza animadamente escuchando la charla de Jesús. No hay tensión, no hay tristeza en esta escena que sólo relacionamos con la muerte por su título (50).

Si no hasta tal extremo, sí dan cuenta de frecuentes muertes apacibles los predicadores y moralistas. Hablando de la muerte de don Diego de Mendoza, Venegas relata su «agonía tan sossegada que mas parecía sueño verdadero de biuo que ymagen de muerto. Mas parecía consentimiento de paz que señal de contienda» (51). Y Rebolledo, en las honras de una mujer casada, relata esta dulce muerte:

Si viérades el sosiego con que murió os espantara mucho: no parecía que se partía para camino tan largo como el que ay desta vida a la otra, sino que yua como de Sevilla a su heredad. Quien estaua tan assida de Dios, cómo auía en la muerte de temer que le diesse inquietud, ni temor que la sobresaltasse (52).

Estas muertes solían indicar a los vivos que el difunto había realizado un buen tránsito hacia la salvación. Por eso «el que acaba con buena muerte su vida no solamente no se deue llorar mas antes se ha de tener

(49) *Fructus Sanctorum*, f. 341v.

(50) El cuadro está en el Carmen de Valencia. Figura reproducido en la lámina 287 de la obra de Diego Angulo y A. E. Pérez Sánchez: *Pintura toledana. Primera mitad del siglo XVII*. Madrid, 1972.

(51) Ob. cit., f. CXLVv.

(52) Ob. cit., f. 221v.

por hombre fauorescido de dios» (53). De ahí que, habiendo hecho una buena vida preparatoria pueda desearse como buena la muerte del cuerpo, pues es el comienzo de la vida auténtica (54).

4. La mala muerte

Entendiendo por buena muerte por tranquila y preparada, es fácil oponerla a la que también en boca de los contemporáneos se denominaba mala muerte. Venegas las contrapone al decir que él

antes escogería morir de su espacio por sus passos contados en que tuuiesse tiempo de arrepentirse y confessar sus peccados y resebir los sacramentos ecclesiasticos y partir en paz y sossiego desta vida presente que morir subitamente sin tener tiempo para dezir si quiere un válame dios, con que verdaderamente saliesse la detestación del pecado (55).

Ojalá todas las muertes fuesen como la de don Diego de Mendoza, que había conseguido «morir con muerte espaciosa y quasi aplazada: para que con el espacio de la partida tuuiesse tiempo de tomar sobre sí y de encomendarse a los méritos de la passion copiosissima de nuestro redemptor Jesu christo: de ordenar su testamento: de confesar sus peccados: de resebir los sacramentos: que le ayudassen a passar el camino que no se puede escusar». Todo esto no lo puede hacer el que muere súbitamente, «porque es tanta la turbación que acarrea la muerte súbita: que quando el hombre quiere tomar sobre sí se halla en el otro mundo» (56).

(53) Venegas: Ob. cit., f. CXLVIIIv.

(54) Ibidem, ff. XIIIv.-XIVr. Incluso es buena la muerte para los malos, pues con ella Dios «les quita la ocasión de pecar: y por consiguiente la grauedad de la pena que por la obstinación de los peccados que biuiendo hizieran auian de penar».

(55) Ibidem, f. CXLVIII.

(56) Ib., f. CXLVIIIr.

Luego ya tenemos caracterizada la mala muerte, aquélla que por su imprevisión o rapidez impedía la preparación que aseguraba al menos el Purgatorio. Una mala muerte podía llevar a la condenación del alma, que partía de este mundo sin los requisitos esenciales para entrar en el otro. La muerte repentina, la accidental, la violenta, todas ellas eran sinónimo del mal morir a no ser que se hubiera tenido la prevención necesaria viviendo la vida en función de la muerte cierta. Los moralistas lo repetían constantemente: ¡Hay que velar! ¡Hay que hacer testamento sin esperar a última hora! Pero la realidad debía ser muy otra. En la gran mayoría de los testamentos examinados el testador está postrado en cama y aquejado de grave enfermedad, y ello es alarmante porque, aunque la muerte violenta o súbita sea la típica mala muerte, «ay hombres que mueren en casa propia, y en cama propia, pero en tiempo ajeno» (57), porque les faltó el tiempo para morir sobrándoles el de vivir. No hay que aguardar al final por si éste no pudiera controlarse, por si faltara tiempo para bien morir.

La primera obligación del enfermo es la de testar a los primeros síntomas del mal, y bien harían en hacerlo los que van a poner en peligro sus vidas viajando a las Indias o haciéndose soldados. Sólo así se paliará una posible mala muerte. Pedro Bellido, preso en la cárcel real, ordena su testamento porque ha sido condenado a cuatro años de servicio en campañas (58); Joseph Antonio de la Rueda está en la misma cárcel y sobre él pesa la condena de cuatro años de presidio en Orán. Ante la incertidumbre del regreso y «estando pronto las cadenas para llevar los forzados y soldados de presidio y por lo que dios puede hazer durante los dhos. quatro años», cree imprescindible legalizar su testamento nombrando heredero al hijo que aún está en el vientre de su madre (59).

El cómo se ha de morir es tan importante que a ello ha de encaminarse la vida. Hay que evitar por todos los medios una mala muerte. Lo

(57) Rebolledo: Ob. cit., f. 44.

(58) AHPT, Prot. 3383, Diego Volante, 15 septiembre 1661.

(59) Ibidem, 8 febrero 1661.

ideal sería que el último trance fuese lento para arreglar las cuentas pendientes con la propia conciencia y con Dios, pero si éste no era servido de concederlo y sobrevénia una muerte súbita o violenta, todo dependía de si esas cuentas estaban arregladas o no. Se podía desear una buena muerte, pero no confiarse ni contar con ella.

Un último aspecto de la mala muerte conviene resaltar. Los moralistas aseguraban que la muerte era penosa, dura y cruel para los malos y viciosos, pero «un grande bien» para los buenos. Decían también que «el pecador siempre muere muerte violenta, y el justo voluntaria» (60). Esto se interpretaba explicando que el que sabe que se condena siente que le arrebatan la vida, pero el justo la entrega gustoso para gozar de la auténtica. Pero aún podemos ir más lejos. Todo está claro en las palabras de Rebolledo:

Al hombre perfecto le sucederá buen fin, porque la muerte es como el agua que toma el sabor de los atadores por donde passa. Si viene la muerte de vida viciosa, será muerte desastrada (61).

Así como la placidez era un signo de la buena muerte, la agonía horrible llena de dolores y sufrimientos lo era del mal morir, incluso a veces de la condenación. En la mentalidad popular dominaba el adagio de «quien tal hace, tal paga», cantinela con la que se llevaba a los presos para ser ajusticiados. Y qué mejor momento para pagar todos los males que se habían hecho a lo largo de la vida que el trance de la muerte. A mala vida, mala muerte; a mala muerte, condenación eterna.

5. Las muertes violentas y epidémicas

En los siglos XVI y XVII los pintores representaron abundantemente el momento de la muerte violenta en los temas de martirio. Algunos se

(60) Véase Villegas: *Flos Sanctorum*. 2.ª parte, f. 79; y Rebolledo: Ob. cit., ff. 130-138.

(61) Ob. cit., f. 315.

complacían en describir suplicios espantosos y del más extremado sadismo, pero poco tenían que ver con la realidad de las muertes violentas cotidianas. Los santos no gritan, no experimentan terror; por el contrario, sus rostros reflejan insensibilidad o impasibilidad, cuando no un apacible deleite. La literatura narraba escenas parecidas. Los mártires –escribía Villegas–, «sus bocas llenas de risa morían en tormentos crudelísimos» (62). No había que temer los horribles dolores de la muerte, pues la naturaleza los había puesto para que se temiese el pecado. El bienaventurado podía soportarlos con reciedumbre, ya que «después que Christo murió no es tanto como de antes».

Evidentemente el hombre común no tenía la fe suficiente para afrontar de esta manera la violencia mortal, que no parece que fuese poco frecuente en la sociedad toledana del Siglo de Oro. Es muy difícil rastrear la importancia que cada uno de los tipos de muerte tenía, porque los registros parroquiales se limitaban a citar la *causa mortis* de aquellos casos que llamaban la atención al párroco. Sería muy interesante, por ejemplo, estudiar la frecuencia, los motivos y la consideración del suicidio, pero la documentación es muy escasa y poco elocuente.

En los registros parroquiales de la parroquia de Santiago del Arrabal la muerte violenta o no natural representa, entre 1651 y 1660, un 3,6% del total de fallecimientos de adultos, si bien habría que elevar esta cifra debido a la parquedad de las fuentes (63). Una de las constantes de la historia toledana es la del saldo de víctimas que anualmente se ha llevado el Tajo entre sus aguas. Un documento relativo a las personas que enterró la cofradía de la Caridad entre septiembre de 1594 y el mismo mes de 1595 nos da una cifra aterradora, nada menos que 25 ahogados en un año, 20 de ellos en los meses de junio a agosto, lo que nos indica

(62) *Flos Sanctorum*. 2.ª parte, f. 378.

(63) Juan Sánchez Sánchez: *Toledo y la crisis del siglo XVII. El caso de la parroquia de Santiago del Arrabal*. Toledo, 1981, págs. 135-136.

que las muertes eran resultado de los baños veraniegos (64). En los registros de Santiago abundan también los ahogados. Las cuchilladas y los duelos eran numerosos y produjeron incluso muertes ilustres, como la del poeta y arbitrista Baltasar Elisio de Medinilla. Pero las más corrientes eran las *muertes súbitas*. San Cristóbal era el abogado contra este tipo de muerte, y del miedo que ésta inspiraba da idea no sólo la frecuencia, sino también el tamaño de las representaciones del santo en los cruceros de iglesias y catedrales, lo que hacía fácil su invocación en caso de peligro. También es común la muerte de *apoplexia*, y no hay que olvidar —si no por su abundancia, sí por su efectismo— a los ajusticiamientos. También se registran algunos posibles suicidios, como pueden serlo los que resultan ahogados en un pozo (65).

El hambre y las enfermedades se contaban entre las principales causas de muerte y los contemporáneos no se cansaban de repetir que el uno propiciaba las otras. Así, el médico Juan Vázquez aseguraba que la mortandad que corría en Toledo en 1631 no se debía sino a la falta de alimentos y a la mala calidad de los mantenimientos (66).

Es una lástima que los testamentos no nos informen de las enfermedades que aquejaban a quienes los redactaban. La fórmula es siempre la misma: «estando echado en la cama de la enfermedad que dios nuestro señor a sido seruido de me dar...» Pero, si no con la concreción que para Toledo podía ofrecernos una mayor precisión en los testamentos, sí podemos citar las más comunes en la época. Entre éstas deben citarse las fiebres *tercianas* y *cuartanas* y las calenturas intermitentes, que solían

(64) Reproducido por Hilario Rodríguez de Gracia: *Asistencia social en Toledo. Siglos XVI-XVIII*. Toledo, 1980, págs. 387-395. Téngase en cuenta que se trata de una sola cofradía.

(65) *Ibidem*, pág. 137.

(66) *Juizio de la enfermedad que estos días comunemente aflige nuestra ciudad de Toledo y sus regnos*. Toledo, 1631. Debo el conocimiento de este memorial a Juan Sánchez Sánchez.

referirse a lo que hoy conocemos por paludismo (67). El *garrotillo* era una «angina diftérica sofocante» que solía aparecer en forma epidémica, sobre todo a comienzos del XVII (68). Si el *catarro* o *romadizo* se relacionaba a irregularidades en el aparato respiratorio, las disenterías lo eran del digestivo y eran muy frecuentes en verano. El *dolor de costado* se acercaba a lo que entendemos por pulmonía. La *lepra*, plaga del pasado, prácticamente desapareció en el XVII, y la *sífilis*, también llamada *mal francés*, de *bubas* o *morbo gálico*, centró su acción sobre todo en el XVI (69). La *gota*, la *apoplejía* y la *parálisis* eran dolencias corrientes entre los nobles y ricos y se debían a la gula y al exceso de carne en su alimentación (70).

Pero la enfermedad mortal más temida era sin duda ninguna la peste y tal vez lo era por la rapidez y la letalidad de su proceso que hacía de ella una mala muerte. Fray Francisco Gavaldá contaba que la prisa con que en la Valencia de 1648 se sacaba a los apestados de sus casas impedía que hiciesen testamento y se seguían a su muerte problemas legales (71) y seguramente también se hacía peligrar su salvación. La peste azotó a Toledo en 1599 aunque con menos virulencia que a otras ciudades. Desde entonces no parece que volviese a visitar la ciudad del Tajo. Las epidemias que la asolaron durante el XVII debieron tener otra naturaleza muy posiblemente relacionada con el *morbo punticular* o *tabardillo*, también llamado *calentura de cición* en tierras de Toledo (72). La gran epidemia que se cebó en los pueblos toledanos en 1684 debió consistir en una oleada de tabardillos, es decir, de algo parecido al tífus.

Todas estas enfermedades podían llevar a una muerte más o menos

(67) Pérez Moreda: Ob. cit., págs. 74-75.

(68) S. Granjel: Ob. cit., pág. 178.

(69) Pérez Moreda: Ob. cit.

(70) S. Granjel: Ob. cit., pág. 94.

(71) *Memoria de los sucesos particulares de Valencia y su reino, en los años mil seiscientos quarenta y siete y quarenta y ocho, tiempo de peste*. Valencia, 1651 (ed. facsimil: Valencia, 1979), apartado XVIII.

(72) Pérez Moreda: Ob. cit., pág. 234, y S. Granjel: Ob. cit., pág. 175.

mala pero siempre temida por lo que suponía de rápida y arbitraria. Razón tenían Venegas y Rebolledo cuando destacaban el privilegio de tener una lenta y apacible buena muerte.

6. La muerte de los niños

Aunque la intención no es aquí la de contabilizar, no puede silenciarse por eso la mortalidad infantil, que en sociedades caracterizadas por el ciclo demográfico antiguo cobraba proporciones elevadísimas, hasta llegar incluso al 50% del total de defunciones. En Mocejón, por ejemplo, el promedio de mortalidad de párvulos osciló entre un 43,7 y un 48,7% en la época que estudiamos (73), y en la parroquia toledana de Santiago la mortalidad infantil y juvenil (hasta 15 años) es en el siglo XVII un 54,5% del total (74). Las tasas mayores se daban en los tres primeros años de vida, en especial en el primero.

Como escribe Carlo Cipolla, «hay razones para creer que en todas las partes de Europa, antes de la Revolución industrial, de 1.000 nacidos morían de 150 a 350 antes de llegar al año de edad y otros 100 ó 200 morían antes de llegar a los 10» (75). La parroquia de Santiago, aunque con tasas muy elevadas en determinados años, como la de 471,3‰ en 1629, presenta una media no demasiado fuerte para el siglo XVII, un 165,5‰ que podría elevarse hasta un 200‰ (76). La de Mocejón tampoco, es alta, un 199‰ entre 1615 y 1629, más baja al parecer que la que se daría en los siglos XVIII y XIX (77).

Estas cifras pueden darnos una idea de la magnitud de una muerte muy diferenciada que tenía hasta destino propio, el limbo, si no daba

(73) Pérez Moreda: Ob. cit., pág. 161.

(74) Sánchez Sánchez: Ob. cit., págs. 143-145.

(75) *Historia económica de la Europa preindustrial*. Madrid, 1976, pág. 161.

(76) Sánchez Sánchez: Ob. cit., pág. 151.

(77) Pérez Moreda: Ob. cit., pág. 148.

tiempo a bautizar al niño. De ahí que la Iglesia se plantease esta cuestión con especial preocupación. El Sínodo diocesano celebrado en Toledo en 1682 por el cardenal Portocarrero estableció que los niños fuesen bautizados dentro de diez días después de su nacimiento, pero habiendo peligro de muerte el bautizo se llevase enseguida a efecto en su propia casa. Lo debería realizar un clérigo y en su defecto un varón; y en último caso una mujer, «con tal que sea persona que sepa bien pronunciar y decir las palabras sustanciales del bautismo». Para obviar el problema se instaba a los visitadores a que comprobasen si las parteras sabían cómo bautizar a las criaturas en tiempo de necesidad; y a los curas a que las tuviesen instruidas en lo que tenían que hacer si llegara el caso. En época tan tardía no se olvidaba advertir que no se permitiese «que haya parteras moriscas en ninguna manera, por los inconvenientes que de ello se pueden seguir» (78).

Pero en el momento del nacimiento no peligraba solamente la vida del niño, sino también la de la madre, hasta el extremo de que el excesivo número de muertes de parturientas producía en las sociedades preindustriales una sobrepoblación masculina en determinadas edades. No es extraño entonces que las constituciones sinodales recomendasen la confesión a las mujeres en el último mes de su embarazo (79). Como vimos que lo expresaba Calderón, el cuerpo topaba con la muerte desde el primer instante de la vida. El nacimiento era frecuentemente un trance de muerte que Venegas describió bastante gráficamente:

... Consideremos el parto que es un traslado de muerte visible: quantas aurá en la ciudad que estando nosotros a nuestro plazer están ellas en el agonía del parto: e ya que se escape el niño del limbo y la madre de los tuertos que de derecho le vienen: tiene sessenta días abierta la sepultura la madre y el niño que sale a luz (80).

(78) *Synodo Diocesana* del cardenal Portocarrero, celebrada en Toledo en M. DC. LXXXII. Ed.: Madrid, 1849, libro I, tit. IV, cons. II, pág. 36; y libro V, tit. 11, const. III, pág. 269.

(79) Pérez Moreda: Ob. cit., pág. 199.

(80) Ob. cit., f. CXXXIV. También se recomendaba legalizar el testamento antes de dar a luz. Así, María Ortiz lo redacta estando «sana de mi cuerpo e con dolores de partos». AHPT, prot. 1222, Bernardino de Navarra, 13 octubre 1507.

La exposición de niños era otra de las causas de mortalidad en los primeros meses de la vida. Las víctimas del concepto del honor y de la miseria eran abandonadas en la *Piedra* o *Niño Perdido*, en la catedral toledana, y recogidas por el hospital de Santa Cruz, que las entregaba a un ama de cría. En 1600 llegó a tener el hospital 455 niños acogidos, siendo la mortalidad elevadísima (81).

(81) R. de Gracia: Ob. cit., pág. 147. Véase el estudio sobre la labor del Hospital del Cardenal o de Santa Cruz en las págs. 141-145. En las inclusas del siglo XVIII la mortalidad llegaba hasta un 800 ó 900 %. Pérez Moreda: Ob. cit., págs. 167-187.

III. EL PROCESO DE LA BUENA MUERTE

1. La enfermedad

estando echado en la cama de la enfermedad que dios nuestro señor a sido seruido de me dar...

Un hombre ha caído gravemente enfermo. ¿Por qué? Los médicos dictaminan y lo achacan a una calentura, un tabardillo, un catarro o unas fiebres pestilentes. Pero no por eso se olvida la posible culpabilidad del enfermo en su condición de pecador. Lain Entralgo no hallaba en el Nuevo Testamento una relación causal entre el pecado y la enfermedad (82), pero poco importa que esto sea cierto porque los hombres de los siglos XVI y XVII sí la veían. Venegas deslizaba la posibilidad de que «las enfermedades del alma son causa de las del cuerpo». Y citando al paralítico del Evangelio y al enfermo de la piscina probática a quien Jesús dijo: «Anda e no quieras más peccar no te venga otra enfermedad peor», el autor de la *Agonía del tránsito de la muerte* concluye:

De adonde parece que los peccados eran las causas de las enfermedades (83).

(82) Pedro Lain Entralgo: *Enfermedad y pecado*. Barcelona, 1961, pág. 53.

(83) Ob. cit., f. XXVlr.

Pero si Cristo había venido a quitar el pecado del mundo, ¿por qué no eliminó o redujo los dolores y las enfermedades con el bautismo? Este borra el pecado original –contesta Venegas– pero no quita el *fomes*, «que es la inclinación del mal por la corrupción de la naturaleza humana en Adán. Este *fomes* o astilla o rastro o reliquia de la corrupción de la humana naturaleza es la silla donde assienta la concupiscencia de cada uno que se atreve a peccar» (84).

El sentimiento de culpabilidad que produce el pecado podía llegar a veces a crear un estado de ánimo que alterase «de un modo simbólico o evasivo la función de algún órgano (neurosis) o lesionando, si es muy duradero, los lugares de menor resistencia del organismo» (85). Aquí tenemos la importancia del pecado en la enfermedad, ya la causase realmente o de una manera teórica.

De todo esto se dedujo un principio que era perfectamente lógico en las mentalidades del pasado. Puesto que la enfermedad era a veces pena del pecado, y éste podía ser perdonado mediante la confesión y la penitencia, Villegas aconseja que «siempre se devría procurar, que primero el sacerdote remedie la alma, que el Médico el cuerpo, porque si fuere otra la causa de la enfermedad que culpa, y no se remediare con la salud de la alma, con mas seguridad se espere la muerte» (86); y Venegas afirma que si se ha de tener mayor cuidado del alma que del cuerpo, «mucha razón es que se llame primero el médico espiritual que el del cuerpo» (87).

Esto no era sólo una recomendación. Inocencio III había estatuido ya en la Edad Media que los médicos fuesen obligados a que, antes de examinar al enfermo, le amonestasen para que se confesara. Las Sinodales no dejaron de recordarlo constantemente. El Sínodo de 1682 ordenaba a

(84) Ibidem, f. LXXVIr.

(85) Laín Entralgo: Ob. cit., pág. 83.

(86) *Fructus Sanctorum*, f. 143v.

(87) Ob. cit., f. XXVIr.

los galenos que en su primera visita persuadiesen al enfermo para que se confesara; luego sería tarde porque la dolencia podría arrebatarle parte de su juicio. Si tres días después de la primera visita el enfermo no hubiese accedido a confesarse, las Constituciones eran tajantes: que el médico no le visite más (88). Los visitantes deberían velar para que los curas convenciesen al tozudo enfermo de que hiciese testamento y de que antes de redactarlo, claro está, se confesase (89). Los médicos añadían a sus preocupaciones profesionales esta responsabilidad moral, que se les imponía incluso por juramento desde el momento en que eran recibidos en la ciudad (90). Pero la insistencia deja entrever la poca observancia de esta obligación. El Sínodo de 1682 comentaba que «habemos entendido que en esto tienen mucho descuido los médicos» (91), y el que lo observaba se veía expuesto a dar a su enfermo un tremendo susto, pues éste pensaría que la amonestación se debía menos a obligación, que no solía cumplirse, que a la seguridad que tenía su galeno de que se encontraba en trance de morir.

Venegas se lamentaba de que en España no se hiciese lo que en Italia, donde no se solía visitar al enfermo hasta que sanaba. Por el contrario aquí

son tantas las visitas que se alcançan vnas a otras que de verdad si al enfermo le tomassen sano con la importunación de tanto qué tal estays: cómo os ha ydo con la purga: cómo os sabe lo que comeys: de sano le tornarían enfermo y piensan que no harían officio de amigos: si no fuessen más importunos a los enfermos (92).

Así ocurría que los ricos eran visitados en demasía y los pobres se encontraban solos en su dolencia. Para solucionar este problema el profesor toledano aconsejaba colocar en las puertas de las casas unas «tabli-

(88) *Synodo Diocesana...*, libr. 5.º, tit. 9.º, cons. IX, pág. 227.

(89) *Ibidem*, tit. 11.º, const. III, págs. 259-260.

(90) S. Granjel: *Ob. cit.*, pág. 71.

(91) *Synodo Diocesana...*, libr. 5.º, tit. 9.º, const. IX, pág. 227.

(92) *Ob. cit.*, f. 164 r.

llas embarnizadas» indicando que en el interior había un enfermo, señalando su estado y rogando que no se le visitase; aunque si se tratase de un pobre se cumpliría una obra de caridad yendo a mitigar su soledad (93). La norma general debía ser, en caso de doliente no pobre, la de que le visitasen exclusivamente las personas convenientes: el cura, el consejero testamentario, una o dos «ministras serviciales» que le cuidasen y un buen médico. El resto de las visitas estaría de más. Venegas detalla los inconvenientes que se siguen de los visitantes importunos, llegando a esgrimir razones tan curiosas como ésta:

Impiden que la ventosidad que sirue de ayuda se retenga en el vientre: por verguença de los circunstantes.

No hay que desesperar en esos casos. Existe un sistema para que salga airoso de este apuro

... el enfermo que tuuiere necesidad de desaguar el zurrio del vientre: sin que venga a las orejas de los circunstantes: y es que o con el colchón o con la mano aparte la vna asentadera de la otra: que el estruendo que suele hazer la bexiga hinchada cuando saltan sobre ella no se siente quando se le afloxa la boca y poco a poco sale el viento que tiene dentro. Esto se ha dicho aquí para remedio de la verguença contra el fastidio de las visitas assobrunadas (94)

Alrededor del enfermo se movían aquellos médicos que tan injustamente incomprendidos fueron en la época. Quevedo, uno de sus más feroces fustigadores, los consideraba «inducidores de la muerte» antes que sanadores (95). Pero es indudable que, fuese cual fuese el estadio en que se encontrase su ciencia, desarrollaron una labor beneficiosa o callada. Practicantes, boticarios, cirujanos, sacamuelas y barberos completaban el cuadro de la medicina ortodoxa, pero no eran raros los algebristas, sangradores, brujos y hechiceros, ensalmadores y saludadores. En su

(93) *Ibidem*, ff. 164-165. Debería haber unos visitadores que con sus limosnas ayudasen al mantenimiento del enfermo pobre y de la mujer que con él resida.

(94) *Ibidem*, f. 165r.

(95) *Sueños*, págs. 73-77.

Tribunal de la superstición ladina, el canónigo de Montearagón Gaspar Navarro comentaba la creencia popular de que el demonio pudiese provocar enfermedades y sanarlas luego por medio de hechiceros (96). Pero los más abundantes, sobre todo en el campo, eran los *saludadores* o *santiguadores*, hombres dotados de poderes sobrehumanos con los que podían curar enfermedades utilizando solamente su saliva o el hálito de sus bocas. Podían ser saludadores exclusivamente aquéllos que hubieran nacido el día de Navidad o un Viernes Santo y ocuparan el séptimo lugar entre los hijos de un matrimonio que sólo hubiera procreado varones, pero además debían tener en su boca la señal de santa Catalina (97).

2. El testamento

Tratado por médicos o saludadores, habiéndose confesado y ya liberado de las fastidiosas visitas, nuestro enfermo se disponía a redactar su testamento. No era sólo un documento jurídico que reglamentaba las herencias conforme a la voluntad del testador; era también un requisito espiritual para facilitar la salvación. «Al hazer testamento —decía Rebolledo— llamamos ordenar el alma. Desventurada de la que no está ordenada hasta aquella hora» (98). El mismo formulario precisaba en los testamentos que se hacían «a serujio de dios nuestro señor e descargo de mi ánima e conciencia». Había que ponerse á bien con Dios y con la propia conciencia si se quería aspirar a la salvación. El testamento se fundaba en un único principio: dar a cada uno lo suyo, «que es la hazienda a los herederos y el cuerpo a la tierra: y el alma a dios que la crió de nada» (99); era una «protestación de justicia» gracias a la cual el alma, saldadas las deudas, podía desprenderse sin temor de los lastres y preocupaciones de este mundo. Y en un sentido más concreto, Venegas lo definía como «un decreto particular cuya fuerça se funda

(96) S. Granjel: Ob. cit., págs. 75 y 116.

(97) Ibidem, pág. 121.

(98) Ob. cit., f. 318v.

(99) Venegas: Ob. cit., f. XXr.

en el dominio quel testador tiene sobre toda la hazienda que justamente posee» (100).

En definitiva, y en expresión de Philippe Ariès, el testamento era una especie de póliza de seguros establecida entre el testador y la Iglesia, una póliza que suponía un «pasaporte para el cielo» y a la vez un salvoconducto en la tierra para que los herederos pudieran gozar legalmente de los bienes acumulados en vida por el testador. Las primas de esta garantía se pagaban en moneda temporal, los legados piadosos; o en moneda espiritual, es decir, misas, oraciones u obras de caridad (101).

El tantas veces citado Alexo Venegas distinguía un testamento teórico y un testamento práctico. El primero era el documento escrito definido más arriba, mientras que el segundo consistía en lo «que cumple cada vno por sí durante la vida». El práctico era mucho más eficaz, puesto que se hacía más agradable a Dios «gastar la hazienda en usos píos al tiempo que es uno señor de la hazienda que gasta, que mandar que se gaste en el tiempo que no será señor della». Mas no por eso debía descuidarse la redacción del teórico, que tanto provecho podía hacer al testador cuando se encontrase en el Purgatorio (102). Aunque sólo fuese para evitar los pleitos que se producían por causa de la herencia entre los herederos, que sin testamento no quedaban «atados a raya por sus cláusulas», merecía la pena redactarlo. Pero es que además el testador, gracias a los sufragios que ordenaba en él, ganaba méritos delante de Dios para la remisión de su pena y aumento de su gloria (103).

Luego no es de tener en poco la preparación del testamento: pues tanto bien acarrea que allende que ensaya a morir y haze liuiana la muerte ante vista y con el entendimiento considerada: y con la vo-

(100) Ob. cit., f. XXIr.

(101) *La muerte en Occidente*, págs. 73-74.

(102) Ob. cit., ff. XXIIv.-XXIIIr.

(103) *Ibidem*, f. XXIIIr.

luntad aceptada: con la memoria pone rienda a los vicios y da fin e quito a los malos afectos e disminuye los naturales (104).

Ya vimos que en la mayoría de los casos se redactaba el testamento durante la enfermedad que llevaba a la muerte, pero los moralistas recomendaban disponerlo mientras se gozase de salud, no fuese que luego, por el acoso de la enfermedad, hubiese de realizarse con apresuramiento, de que resultaría probablemente «ocasión de pleytos y rebueltas» entre los herederos. Esos odios, esas rencillas, serían imputados a su negligencia y de ellos le serían pedidas cuentas en el otro mundo. Además, con un testamento ya legalizado se podía prevenir una muerte violenta o acelerada. Actuar de este modo no entrañaba ningún problema por cuanto se podía en cualquier momento modificar o matizar el testamento ya hecho mediante un codicilio. A pesar de todo, y salvo cuando la inminencia de un viaje largo o peligroso, una condena o una epidemia lo aconsejaban, la gente parecía esperar a la enfermedad para disponer de sus bienes y de su alma.

Otra de las razones por las que se recomendaba la pronta redacción del testamento era porque se tenía como requisito indispensable para ello encontrarse en sano juicio y entendimiento, circunstancia esta que debía afirmarse en todo testamento. Ocurría a menudo que se aguardaba tanto que la enfermedad no permitía al moribundo cumplir con su deber, por lo que no tenía más remedio que otorgar un poder a otra persona según la siguiente fórmula:

... que por quanto por la grabedad de mi enfermedad no puedo disponer por mí mi testamento y última voluntad y porque las cosas dél y descargo de mi conciencia tengo comunicadas con los dhos. señores mis padres y marido, en la forma que más aya lugar en derecho otorgo que doy mi poder cumplido (...) para que en mi nombre luego que yo muera o dentro del término que el derecho dispone hagan y hordenen mi testamento y última boluntad disponiendo con él las mandas, legados y declaraciones que les pareziere y tengo

(104) Ib., ff. XIXv.-XXr. Para lo que sigue véanse ff. XIX-XXIV.

comunicado por lo qual se esté y passe como si por mí fuera hecho y otorgado (105).

Además de sano juicio se requería encontrarse en gracia para hacer un testamento; y en caso de duda, debía ratificarse cada vez que el testador creyera encontrarse en ese estado. Antes de disponer de los bienes, antes de hacer donaciones o de designar albaceas, era necesario reconciliarse con Dios y limpiar la conciencia mediante la penitencia. Si no había auténtico arrepentimiento y voluntad de renunciar al pecado, de poco servirían las cláusulas y las disposiciones.

Todo testamento comenzaba por un encabezamiento en el que se habían constar el nombre, filiación, y a veces el oficio del testador. Después de decir si estaba enfermo o sano de cuerpo, era imprescindible proclamar que se encontraba en su buen juicio y entendimiento. Venía luego una confesión de fe en que se aseguraba haber vivido y morir en el acatamiento de la Iglesia católica. A partir de entonces se disponían las cláusulas, que podríamos dividir en dos partes bien diferenciadas. La primera comenzaba siempre por la misma cláusula que, referente al momento de la separación del alma y cuerpo, y a su distinto destino, iba redactada según el modelo siguiente:

Primeramente encomiendo mi ánima a dios nro. señor que la hiço y crió a su ymagen y semexança e rredimió por su preciosa sangre en el árbol de la Santa vera cruz, al qual supplico por los méritos de su Sagrada Pasiön la quiera perdonar e lleuar e colocar a su santa gloria de paraíso donde sus santos e justos están y los pecadores deseamos entrar y mando mi cuerpo a la tierra de do y para do fue formado.

En el tono se nota una gran naturalidad en la aceptación de la muerte y su inevitabilidad, pues es voluntad de Dios y sería ridículo rebelarse contra sus designios. Como escribe Ph. Ariès:

(105) AHPT. Prot n.º 368. Es la fórmula que emplea el escribano Melchor de Galdo (1679). Fue éste el caso del Greco, que otorgó poder a su hijo Jorge Manuel para que por él redactase su testamento.

El hombre encajaba la muerte como una de las grandes leyes de la naturaleza y no pensaba en evitarla ni exaltarla. Se limitaba a aceptarla con la simple solemnidad necesaria para marcar la importancia de las grandes etapas que determinan el curso ineludible de cada vida (106).

La temida muerte es algo real, es «cierta», aunque «la ora della es incierta», y «siendo tan natural cosa el morir y tan conforme a raçon y iusticia disponer un ombre de sus bienes...» (107), hay que prepararse haciendo testamento y, sencillamente, acatar la muerte. Lo primero que debe hacerse a su llamada es devolver lo que nos fue confiado en préstamo, el alma a Dios y el cuerpo a la tierra, pues el espíritu tiende hacia el cielo y la materia hacia el polvo del que salió.

A esta cláusula seguían otras encaminadas a preparar la estancia en el Purgatorio a su alma y a la de sus allegados, así como la de su cuerpo en la sepultura. Se elegía lugar de enterramiento y se disponían los detalles del entierro y el funeral especificando el acompañamiento que deseaba. Finalmente se fijaba el número de misas que habían de decirse por su alma y las de sus parientes, las del Purgatorio y aquéllas a las que había infligido algún daño a lo largo de su vida.

Habiendo cumplido con el cuerpo, el alma y la conciencia, el testador comenzaba a redactar una segunda parte destinada a cumplir con los que le iban a sobrevivir. Ya no eran mandas espirituales, sino materiales. A veces parte de los legados iba a parar a monasterios y cofradías, otras se instituían capellanías familiares, memorias o fundaciones. En su afán de no dejar ningún cabo suelto, el que testaba procuraba relacionar todas las deudas que tenía con deseo de que fuesen saldadas, pero también lo que a él debían otras personas. Repartía la herencia entre sus familiares y nombraba un heredero universal, frecuentemente un hijo. Si eran varios, la herencia se repartía conforme a las instrucciones

(106) Ob. cit., pág. 32.

(107) AHPT. Prot. 5225, testamento del lodo. Benito de Vellosillo. Escalona, 23 de noviembre de 1603.

del testador o después de haber hecho una minuciosísima relación de bienes.

El nombramiento de albaceas testamentarios, también llamados *cabezaleros* o *ejecutores de testamento*, era una de las últimas disposiciones. Tenían la misión de velar por que se cumpliese la voluntad del difunto según se expresaba en el testamento. Su importancia era enorme desde el punto de vista espiritual pues, si no esenciales para la salvación del alma, sí lo eran en la disminución de la pena en el Purgatorio. Un mal cumplimiento de los sufragios que había ordenado podía acarrear al muerto una enorme dilación en sus deseos de alcanzar la Gloria. Por eso era cuestión muy delicada la de designarlos. Venegas recomendaba que se escogiese solamente un albacea, en todo caso no más de tres.

Paréceme a mí que un clérigo honesto y de conciencia junto con un buen casado que ni sea muy rico ni pobre, de los cuales no se aya dicho vileza ni cosa que menoscabe su fama porque se presumen ser temerosos de dios, serán buenos para albaceas (108).

En ellos interesa más la bondad que las letras, pues «a la mayor parte de la conciencia se suele ensanchar con la sciencia, de que se usa mal della, porque suele desterrar los escrúpulos que son quasi necessarios al oficio de albacea» (109).

Ni qué decir tiene que había testamentos con infinidad de cláusulas hinchadas de misas y de ducados, y otros en los que poco más había que el encabezamiento. Los nobles y grandes mercaderes disponían miles de misas mientras que los pobres debían pagarse unas cuantas con la almoneda de sus escasos bienes. Los de unos eran interminables; los de otros, dolorosamente breves. Aunque la aparente sencillez luego resulta tener gato encerrado, qué mejor muestra de sobrio testamento, y a la vez de

(108) Ob. cit., ff. XXVv.-XXVIr.

(109) Ibidem.

sátira del lenguaje notarial, que el que Mateo Alemán atribuye a un curioso personaje en su *Guzmán de Alfarache*:

... de manera que ordenó hacer su testamento con las más breves y compendiosas palabras que se puede imaginar, porque hecha la cabeza, por ser oficio del notario, él en lo que le tocaba, dijo así:

«Mando a Dios mi alma que crió, y mi cuerpo a la tierra, el cual entierren en mi parroquia.

«Item mando que mi asno se venda, y con el precio dél se cumpla mi entierro y el albarda se le dé al gran duque mi señor a quien le pertenece, y es por derecho suya, al cual nombro por mi albacea, y de ella le hago universal heredero».

Con esto cerró su testamento, debajo de cuya disposición falleció (110).

3. Los últimos preparativos antes de la muerte

Nuestro hombre ha hecho testamento a tiempo, porque su estado se agrava. Diversos indicios hacen presagiar a los médicos un rápido desenlace. Lo dicen sus ojos desparramados más de lo acostumbrado, sus manos crispadas que se aferran con ansiedad a la manta, los estremecimientos de su cuerpo caliente, la cólera verde «de color de cardenillo» que expulsa (111). ¿Qué deben hacer entonces los amigos? En modo alguno tranquilizarle u ocultarle la gravedad de su estado. Es necesario que le quiten la esperanza de su restablecimiento y le dispongan para la muerte.

Porque dar esperanza de vida cuando los médicos pronostican la muerte es un consuelo muy peligroso. Porque con la falsedad (...) viene el enfermo en descuido de no aparejar la vida del alma, y por una salutación y esperanza afeytada que so color de no poner mal coraçón al enfermo introduxo el diablo en los hombres, corren mu-

(110) Mateo Alemán: *Guzmán de Alfarache*. Barcelona, 1960, págs. 178-179.

(111) Venegas: Ob. cit., f. 163. Menciona este autor hasta 17 formas de pronosticar la inminencia de la muerte en un enfermo.

cho peligro de perder la vida perpetua. Por lo qual los amigos le dirán a la clara: Mirad amigo, disponed de vuestra familia y curad de vuestra ánima porque sabe que agora o después auéys de morir e quiçá desta hecha no biuireys (112).

De la misma manera se comportó el médico con don Quijote. Le tomó el pulso

... y no le contentó mucho, y dijo que, por sí o por no, atendiese a la salud del alma, porque la del cuerpo corría peligro (113).

El hombre era así dueño de su muerte. El mismo se daba cuenta de cuando se le acercaba o era advertido por el médico o por sus familiares para que se olvidase del mundo y se preparase para realizar un buen tránsito. A partir de aquí comenzaba un ritual que le tenía por centro. El manejaba los hilos y se sentía protagonista, dominador de la ceremonia de su propia muerte. Historiadores como Ph. Ariès han apreciado el cambio que después se operaría en el acto de la espera de la muerte. En la actualidad médicos y familiares se sienten en la obligación moral de ocultar al enfermo la cercanía de la muerte. Lo ideal es que muera sin enterarse de nada para evitarle sufrimientos. La muerte se acalla, se oculta, se ignora. Hace cuatro siglos era imposible este engaño. Al contrario que hoy, enfermedad y muerte eran casi sinónimos y el que enfermaba no podía evitar el temor de la muerte, que sentía cercana (114). Pero además, como hemos visto, tratar de ocultarla podía acarrearle un grave perjuicio espiritual. La buena muerte requería preparación y plena consciencia de que la hora se acercaba.

La agonía se aproxima. El enfermo ha de realizar aún algunos preparativos. Manda entrar a algunos pobres y, a cambio de sus oraciones, les socorre personalmente. Envía también limosnas a los vecinos que más

(112) Ibidem, f. XXVIIIv.

(113) Miguel de Cervantes: Ob. cit., 2.ª parte, cáp. LXXIV, pág. 818.

(114) Ph. Ariès: Ob. cit., págs. 141-144.

hijos tienen y menos pan. Cuántos más socorridos, más oraciones en ayuda de su alma.

Llega el Viático cuando se conoce que la enfermedad es incurable. El doliente sabe que, con una buena confesión, le servirá para librarle de las penas eternas y mitigarle las del Purgatorio. Es como el «bastimento del camino» que va a emprender.

por esso da effuerço al caminante y le guía por camino seguro hasta lleualle a la bienauenturança del cielo y porque este camino es temeroso: por esso se da como viático: que quiere dezir guía contra las acechanças de sathanás (115).

Una ceremonia más. En su testamento ha dispuesto que le vistan, para con él ser enterrado, el hábito del seráfico padre san Francisco. ¿Señal de pobreza? Sin duda ninguna. El moribundo trataba de favorecer a los necesitados y de rodearse del espíritu de pobreza para presentarse en el más allá con tranquilidad. Pero a veces se descubre cuán convencional e interesado era este gesto. El testador establece que le sea vestido el hábito «antes de que mi alma sea separada de mis carnes», es decir, antes de la muerte. La razón es clara: beneficiarse de las «gracias e indulgencias concedidas a los que en él mueren» (116). Pero en el XVII el entierro con hábito debió acabar siendo una mera costumbre. Ya no se declara el deseo de ser vestido antes de expirar; basta con que el cuerpo sea amortajado con él después del óbito. Pero lo que no cede es la frecuencia. Como si quisiesen expresar su definitiva renuncia al mundo—claro que forzosa, pero qué importa—, los hombres y mujeres del siglo XVII no olvidaban poner en sus testamentos esta cláusula que tan felices debió hacer a los fabricantes de hábitos. De cien testamentos examinados a modo de sondeo, tres piden el agustino, seis el carmelita descalzo y nada menos que cuarenta y dos el franciscano.

(115) Venegas: Ob. cit., ff. XXViv.-XXVII.

(116) Esta cláusula es bastante corriente durante el siglo XVI.

La agonía es el paso más temible porque en ella el diablo atormentará al moribundo con tentaciones y pondrá a prueba su fe tratando de desviar su alma hacia el infierno. Ya nuestro enfermo, temiendo sus asechanzas, tuvo la preocupación de incluir en su testamento que «caso que, lo que dios no permita, grabado de la dha. enfermedad o con otro algún azidente dixere o pensare alguna cosa contra esta fe y crehencia, desde luego lo rrevoco y pido a el ángel custodio de mi guarda que sea testigo de esta protestación y la presente en el dibino tribunal». La preparación es ultimada. Embutido en su hábito franciscano, se abraza a una cruz que le trae a la memoria la crucifixión de Cristo en el monte Calvario, a la que se encomienda. Pide luego la intercesión de Nuestra Señora, abogada de los hombres; invoca al ángel de su guarda y a los santos de su mayor devoción, especialmente el de su nombre y el de la advocación de su parroquia. No ha de rezar con mucha palabrería, sino solamente el *Ave María*, el *Padrenuestro*, el *Credo* y la *Salve*, pues «en éstas se contiene todo lo que chatólica y piadosamente se puede y deue pedir» (117). Poco a poco el murmullo se vuelve ininteligible, su juicio se enturbia y el diablo le sale al paso. La agonía ha comenzado.

4. La agonía vista por los vivos

Agonía es un vocablo griego que quiere decir contienda, y en efecto el hombre ha de sufrir en ella la mayor batalla de toda su vida.

y porque esta batalla espiritual no se haze sin gran solicitud e congoxa tómasse este nombre agonía por qualquier congoxa y angustia con que el alma se afflige. Desta manera diremos que aquel espacio de tiempo que passa dende que los cinco sentidos se empieçan a perturbar hasta el punto que el alma se dispide del cuerpo se dize agonía que el vulgo suele llamar passamiento (118).

Durante este periodo el enfermo delira y gime presa de una gran angustia. Los circunstantes saben que el diablo ha entrado en acción y se

(117) Venegas: Ob. cit., ff. LXIII-LXIV.

(118) *Ibidem*, f. XXXI r.

disponen a ayudar con sus oraciones al que va a realizar tránsito tan peligroso. Si no eran aconsejables las visitas cuando se encontraba enfermo, ahora debe permitirse entrar a la habitación a todo el que quiera «para hazer un cuerpo de yglesia y rogar todos a una por el agonizante: que dios le ayude contra las tentaciones del enemigo» (119).

Es decir, todos... salvo determinadas personas. Mujer, hijos y padres deben abstenerse de asistir a la agonía, pues «no solamente muchas vezes no ayudan a quitar las tentaciones: mas aun con la pasión que toman con la presencia de los que han de dexar se urde materia para aumentar las passiones del agonía» (120). Conviene, pues, que se quite de delante a «todos aquellos a quien mucho ama el enfermo». Y si esto se hace con la mujer e hijos legítimos, cuánto más deberá hacerse con «los hijos adulterinos y sobre todo a sus madres». El agonizante –o agonista, como se le llamaba entonces– había de arrojar de su lado todo lo que le recordaba sus pecados; por el contrario procuraba rodearse –pronto lo veremos– de lo que incitaba a virtud, como los pobres o los niños.

En lugar de la mujer y los hijos estarán presentes dos o tres amigos «muy cathólicos e discretos y charitativos que le amonesten quando está en su seso que se disponga a morir y que haga testamento y se confiesse y reciba los sacramentos». Le dirán, como ya vimos, que se disponga a morir y le aconsejarán contra las asechanzas del diablo; le dirán que tenga fe y esperanza y que reciba voluntariamente lo que ha de venir por fuerza. Y finalmente, que suplique a Dios ácepte las oraciones que sus amigos por él hicieron, que se arrepienta de sus pecados y tenga confianza en la misericordia divina.

Los refuerzos llegan en la persona de «dos o tres sacerdotes de buena vida y consciencia que estén rezando en la pieça en que él estuuere todo el tiempo del passamiento». Le amonestarán para que no des-

(119) Ib., f. 165.

(120) Ib., f. XXVIII. Para lo que sigue véanse ff. XXVIII-XXX.

maye «en la pelea que se le va aparejando» contra el diablo y para que tenga confianza en la Pasión de Cristo. No ha de temer el agonista. Para mejor resistir le dirán que pronuncie constantemente los nombres de Jesús y de María, pues con ello «huye el diablo como se esparce el humo del viento».

La habitación se va llenando poco a poco. La letanía de los ya presentes se ve interrumpida por la llegada de «todos los niños que estuuieren en casa o fueren llamados de los vezinos». De inmediato se ponen también en oración, «porque es muy acepta a dios aquella baptismal inocencia que tienen». Sea en agonías o entierros, el niño se familiariza desde muy temprano con toda la parafernalia de la muerte.

Para completar el número de asistentes, los pobres a quien el moribundo socorriera entran a su vez y comienzan sus rezos. Así, multiplicados los intercesores, Dios concederá «la abundancia de su propiciación» y socorrerá al que camina hacia El. El Padrenuestro, el Avemaría, el Credo y la Salve se suceden con monotonía. Es un cuadro que Alexo Venegas describe con coloristas pinceladas:

Desta manera ayudando al paciente rezando unos los psalmos y otros la letanía otros el credo: otros el quicumque vult: otros el te deum laudamus: y otros otras oraciones: y los niños las que supieren: todos a una mano encomendándole a dios: y echándole muy a menudo agua bendita no sólo en su persona y en la cama mas por el espacio de la pieça en que estuuire y llamando el fauor de la sacratíssima virgen María el socorro del ángel de la custodia la presidencia del señor san Miguel las prerrogativas y patrocinios de los sanctos: en quien el agonista tuuo especial deuoción: y en los que la tienen los circunstantes que lo piden: e juntamente inuocando la sacrosanta unión de la sancta madre yglesia cathólica militante es verrissímile que delante de tantos socorros no parará el diablo o si parare será para su confusión y triumpho del agonista (121).

Todo esto ocurría en la habitación, pero la necesidad de oraciones

(121) *Ib.*, f. XXXv.

que tenía el agonizante en su contienda hacía que la Iglesia tratara de vincular a una muerte al mayor número de personas. El Sínodo de 1682 mandaba a los curas del arzobispado

que luego que tengan noticia de que alguno de sus feligreses está en el artículo de la muerte, hagan tocar y toquen una campana haciendo la señal que más pareciere a dichos curas, para que los demás feligreses entiendan el peligroso estado del enfermo, y le encomienden muy de veras a Dios nuestro Señor, rogando a su Divina Magestad le fortalezca y ayude con su Divina gracia (122).

Se concedía igualmente a los que rezasen por un enfermo el Padre-nuestro o el Avemaría hasta cien días de indulgencia (123). La muerte, hecho cultural, era también un hecho social que no era asunto solamente de una persona o una familia, sino que vinculaba a una parte de la comunidad cristiana de una sociedad.

5. La agonía interior

Mientras todo esto sucedía alrededor del agonizante, él veía algo muy distinto. Como en cualquier rito de paso debía superar una prueba, una prueba terrible, como una pesadilla que debía afrontar en solitario, a pesar de la seguridad que podía tener en la ayuda espiritual de los circunstantes. De esta prueba dependía la salvación o la condenación eternas, pues el más temible enemigo, el diablo, andaba de por medio.

Indefenso por la merma de sus sentidos, el agonista podía ser presa fácil de Satanás, que sabía que era la última oportunidad que tenía para impedir su salvación. En consecuencia el diablo intentaba hacerle pecar una vez más, o al menos evitar su sincero arrepentimiento.

Así en el agonía está el ánimo turbada por una parte accossada de

(122) *Synodo Diocesana...*, libr. 1.º, tit. 8.º, const. I, págs. 49-50.

(123) *Ibidem*, pág. 50.

los dolores que aunque está de camino no dexa de sentillos: mientras anima las carnes por otra parte de las angustias y tristezas que el diablo le ofrece para hazella desesperar (124).

Pero, aunque turbados los cinco sentidos, el ánima no está ajena a la razón, sino en un término medio entre la situación en que disponía normalmente de los sentidos y la que gozará cuando se libere del cuerpo y se aviven las potencias anímicas de «memorar, entender y querer». Con algunas recomendaciones, el trance no resultará insuperable para el moribundo. En primer lugar, nunca ha de prestarse a entrar en polémica con el diablo, ni siquiera cuando le parezca que le puede responder con facilidad, pues «si la yglesia nos manda que no disputemos con los herejes muy menos auemos de disputar con el diablo que es el mejor hereje» (125). El hombre solo no es enemigo para las sutilezas del demonio, pero tiene tres fortalezas que le hacen invulnerable: fe, esperanza y caridad, verdaderos «castillos roqueros en que la yglesia y sus miembros se fortalecen para vencer a todos sus enemigos» (126). Por tanto, nada de enredarse en discusiones que nada bueno traerían; únicamente, como hablando consigo mismo, el agonista dirá:

creo firmemente todo lo que cree la sancta madre yglesia: así como se contiene en el credo para la inteligencia del qual me remito a la inteligencia que la sancta madre yglesia le da: y aquélla tengo y profeso: y en aquélla biui: y en aquélla quiero morir (127).

Así aparejada el alma, combatirá contra los engaños de un enemigo que no «dexa vado ni portillo ni piedra que no mueua para turbar el agonista» (128). En este punto describe Venegas hasta siete géneros de tentaciones con que el diablo trata de hacer pecar al alma, cada una a

(124) Venegas: Ob. cit., f. XXXII. En otra parte afirma: «no a todos los que mueren aparece el diablo como son los que mueren muertes arrebatadas: porque no tienen conflicto en el despedirse el alma del cuerpo: por el súbito caso con que mueren». Ib., f. LXIIr.

(125) Ib., f. XXXIII.

(126) Ib., ff. XXXIII-XXXIV.

(127) Ib., f. XXXVr.

(128) Ib., f. LXXXIIv. Para lo que sigue, ff. XXXVI-LXXXI.

cual más sutil y maquiavélica: deseos de larga vida, deseo de seguir gozando de los bienes terrenos y de la compañía de los seres queridos, miedo a las penas por sus pecados, desconfianza en la bondad de Dios, vanagloria por sus buenas acciones, egoísmos... Todo es bueno para inducir al alma a la desesperación y al pecado, y a todo se debe responder del mismo modo: con fe y con confianza en Dios, que es infinita misericordia y perdonará todos los pecados, por grandes que sean. EL diablo hila tan fino que funda su estrategia en las características de cada alma, pues hay pecados derivados de las diferencias de los estados (religiosos, padres, ricos...), hay pecados derivados del oficio (médicos que se enriquecen, comerciantes que engañan...), hay pecados derivados de la complejidad de cada cual (129) y otros que nacen del no alejarse de las ocasiones, como fiestas, toros o cohabitaciones peligrosas. Un grupo especialmente curioso es el de las tentaciones basadas en los vicios particulares de cada pueblo. Así Venegas nos da su opinión sobre cuáles son los vicios fundamentales del español:

- exceso de trajes, que por exceder el caudal de la renta engendran pleitos.
- «en solo España se tiene por desonra el oficio mecánico, por cuya causa ay abundancia de holgazanes y malas mugeres demás de los vicios que a la sociedad acompañan».
- las alcuñas de los linajes.
- la gente española ni sabe ni quiere saber.

Cuando no le bastan al diablo todas estas tentaciones universales o particulares, se quita la máscara y aparece tal cual es, «en espantables visajes». De ahí que se llame a esta tentación la del «diablo meridiano». Ya no es preciso el engaño. Abrumando al alma con la visión de todos sus pecados y la de otros espantosos diablos, el enemigo le asegura que son tantos sus pecados que Dios no querrá perdonarle y le condenará sin remisión. No hay que turbarse por eso, sino confiar más y más en la misericordia divina y arrepentirse de todo. Además, muchos santos vieron

(129) Ib. «el diablo tienta a los sanguinos con yra. A los choléricos con soberuia. A los flemáticos con pereza. A los melancólicos con embidia».

al diablo en sus muertes y no por eso se condenaron. Bien lo describe Alonso de Villegas cuando cuenta, por ejemplo, que Eusebio Cremoneense, discípulo de san Jerónimo, gritaba en su agonía: «No haré tal, eso es mentira, mentís. Ayudadme hermanos, ayudadme no perezca». Y mientras miraba con los ojos espantados a todas partes, le preguntaron qué ocurría y respondió: «y no veis una caterua de demonios que se han juntado aquí por mi daño? Y el que es más espantable que todos me prouoca a que diga blasfemias, y aprueue herejías». Continúa el *Fructus Sanctorum*: «Pusiéronse todos en oración y huyeron los demonios» (130).

La fe del agonista, las oraciones de los circunstantes y la bondad de Dios acababan venciendo al diablo, que veía como escapaba todo el húmedo radical y el alma, ya liberada, se fortalecía con las virtudes teológicas que la hacían ya invulnerable contra sus ardides. La agonía había terminado y el diablo, fracasado, renunciaba a su presa.

Si bien algunos santos tuvieron que superar esta última prueba, había otros, no obstante, a quienes les era otorgada la gracia de una agonía muchos más placentera y el diablo huía pronto para dejar paso a visiones celestiales, que tanto proliferaron en la pintura barroca. Una vez más Villegas nos proporciona un ejemplo, ahora referido al presbítero Ursino, que gritaba en la hora de su muerte:

A muy buen tiempo venís, señores míos; ya voy, ya voy. Preguntáronle con quién hablaua? El dixo: No veys a los Apóstoles san Pedro y san Pablo que entraron aquí? Y tomando a hablar con ellos dio su alma (131).

Murillo nos ofrece otro caso en su lienzo titulado *La muerte de santa Clara de Asís*, hoy en Dresde. En el cuadro aparecen mezcladas las dos realidades de la agonía. A la izquierda está postrada la santa abraza-

(130) *Fructus Sanctorum*, f. 341v.

(131) *Flos Sanctorum*. 2.ª parte, f. 379.

da a su crucifijo y rodeada de frailes y monjas, unos con velas encendidas, otros rezando, mientras un tercero lee en el libro de oraciones. Y a la derecha, la visión que solamente santa Clara en su agonía y otra hermana podían ver. Además de ser descrita gráficamente, un rótulo en la base del lienzo la explica del siguiente modo:

Entre los singulares fauores que la Gloriosa Santa Clara Reciuó en su vida de Xpto. N. Señor fue hallarse a su dichosa muerte Con su Madre Santísima acompañada De Vírgines con sus Coronas de oro, Bestiduras blancas y palmas en las manos. Y cubrieron su sagrado Cuerpo Con un manto traído del cielo (Prodigio que solo sus ojos y los de una Religiosa Compañera suya fueron merecedores de Gozarle) (132).

En toda agonía la realidad se desdoblaba en dos, la que percibían los vivos en la penumbra de la habitación ante un moribundo sumido en los últimos espasmos de su desenlace, y la que el mismo agonizante vivía, ya fuese el encuentro con el diablo o la visión beatífica que le confirmaba su próxima entrada en el cielo. Frecuentemente usó la pintura barroca de este desdoblamiento de la realidad ampliándolo a toda clase de escenas religiosas. Los historiadores actuales tienden a considerar como realistas tan sólo las partes bajas de estos cuadros, pero la concepción de realidad era más compleja en la época de lo que se cree. Así, no se representaba tan sólo lo que nosotros vemos y los personajes del cuadro veían, sino también la realidad que uno de ellos, normalmente el santo, percibía individualmente en forma de rompimiento de gloria. Para el hombre de la época eran tan reales los estertores de un agonizante como su encuentro con el diablo, los éxtasis de un santo como la visión que en ellos se le ofrecía.

(132) Aparece este cuadro, por ejemplo, en la colección *Maestros de la Pintura*. Fasc. 38: «Murillo», Barcelona, 1973, pág. 12.

6. El juicio del alma

Un último acto se desarrollaba antes del momento de la muerte o inmediatamente después de ella. Se trata del juicio particular del alma que Venegas coloca después de la expiración y otros autores durante la agonía. En todo caso se producirá en torno al momento del óbito, al que estaba indisolublemente ligado. Probablemente dependería en alguna medida de la última prueba a la que se veía sometido el que fallecía. La propia muerte era ya por sí misma un juicio. Como llanamente exponía Rebolledo:

La muerte es un acto de justicia y una ejecución de sentencia. La muerte de nuestro Difunto fue un: Esta es la justicia que manda Dios hazer en este pecador, que pues fue culpante en el crimen de Adam, muera por ello (133).

Los moralistas solían distinguir entre un juicio que Rebolledo llama sumario, que se hacía en la cama o después de la muerte; y otro plenario, el Juicio Universal que sobrevendría al final de los tiempos (134). El primero era personal y el hombre lo sufría a solas ante el citado en algunos testamentos como «dibino tribunal». Su resultado era la condena o salvación del alma exclusivamente. Por el contrario, el Juicio Final podría acarrear en su día la condena de alma y cuerpo, siendo, a diferencia del particular, público y general.

El juicio individual, que es el que ahora nos ocupa, era una contrapartida del carácter colectivo que tenía una agonía normal. Después de luchar en solitario con el diablo, pero ayudado por las oraciones de los circunstantes, el alma se enfrentaba también solo a un juicio que determinaría el lugar de su espera del Juicio Final. No hay que decir la importancia que tenía invocar a los santos de mayor devoción, y en especial a la suprema abogada santa María, para que mediasen en el juicio.

(133) Ob. cit., f. 117v.

(134) Ibidem, f. 113; y Venegas: Ob. cit., f. LXXXIXv.

No es raro que en el testamento haya misas para ellos y para el ángel de la guarda, del que se solicitaba una última mediación antes de acabar su tarea al lado del mortal.

Así llegamos por fin al momento de la expiración. El húmedo radical se acaba y alma y cuerpo tienen que separarse. Termina el *pleito matrimonial* y el alma abandona su prisión. Hay culturas que creían que el alma escapaba por las aberturas naturales del cuerpo, especialmente la boca y la nariz. El sueño no era más que un alejamiento momentáneo del alma, que visitaba realmente los lugares y asistía a las escenas que el cuerpo estaba soñando. Una ausencia prolongada del alma suponía la enfermedad; y la ausencia definitiva, la muerte (135).

El cristianismo también concebía la muerte como huida del alma, pero había llegado a unos niveles más profundos de abstracción. Frente a las creencias de otros pueblos, el alma no reside en un órgano en especial ni tiene la figura de pájaro o cualquier otra. Es incorpórea y está en todas las partes del cuerpo a la vez; y por tanto, no tiene un lugar especial de salida del cuerpo. Sale de todo él y en un instante. Y sobre el momento exacto en que lo hace:

Aunque por el coraçon assí como es el primero que viue: assí es el último que muere: e porque el coraçón no tiene vida sin el hálito o ressuello con que le refocilla el pulmón: diremos que la ánima sale con el último ressuello (136).

En ese mismo instante en que se produce la separación de materia y espíritu, sin haber tiempo en medio, el alma se encuentra ya en uno de estos cuatro lugares: Cielo, Purgatorio, Limbo o Infierno.

(135) James G. Frazer: *La rama dorada*. Madrid, 1981, págs. 219-230.

(136) Venegas: Ob. cit., f. LXXXVIIIr.

7. El destino del alma: Cosmología

Partiendo de la consideración de la tierra como una bola redonda, Venegas se aventura a ubicar en relación a ella las distintas moradas de las almas al abandonar el cuerpo. Varios anillos concéntricos dividirían el interior de la tierra. El centro estaría ocupado por el *Infierno*, la morada de los condenados para siempre. Su distancia de la superficie de la tierra puede cifrarse, por un curioso cálculo, en 1.193 leguas (137). Frontero al Infierno estaba el anillo donde se albergaba el *Limbo de los Niños*, lugar donde se encontraban las ánimas de los niños no bautizados que había muerto antes de «los años de discreción» (138). Su único pecado habían sido el original y no requería tormento, sino solamente «priuación de la fruición beatífica de dios».

A continuación, siempre cada vez más cerca de la superficie, se situaba el *Purgatorio*, que otros preferían ubicar en las proximidades del Infierno o en la «zona tórrida del aire» (139). Era el lugar de purificación de la mayoría de las almas, que allí purgaban los pecados veniales y los mortales ya confesados pero que no se habían acabado de borrar por la insuficiencia de la penitencia y la contricción realizadas. Al igual que los niños, estas almas carecían de la visión beatífica de Dios. Con gracejo de didáctico predicador Rebolledo decía que

le ymagino yo como entre suelo, porque tiene cosas del Cielo y del Infierno. Del Cielo la charidad, y del Infierno el fuego (...) Es cielo, porque tienen las almas del Purgatorio la gracia y derecho para al-

(137) Aplica la fórmula: Perímetro dividido en 22 partes iguales. Quitando una parte y dividiendo entre tres el resto nos da el diámetro. Por la medida de los grados del cielo se sabía que la tierra tenía 7.500 leguas de perímetro. Según el sistema antes indicado, daría un diámetro de 2.386 leguas y un radio, por tanto, de 1.193, que es la distancia hasta el Infierno. *Ib.*, ff. XCIII-XCIV.

(138) La razón o discreción comenzaba a los 7 años, en que ya se podía discernir el bien del mal y sacar provecho del catecismo. Los niños solían confesarse a partir de esa edad, pero no tomaban la comunión hasta los 12 e incluso los 14 años. Perez Moreda: *Ob. cit.*, pág. 37.

(139) Santiago de la Voragine: *La leyenda dorada*, pág. 707.

canzarlo. No es Cielo, porque no tienen la posesión y visión de Dios (140).

Un último anillo antes de llegar a la superficie de la tierra sería el llamado *Limbo de los Justos* o *seno de Abraham*, donde fueron las ánimas de los santos padres del Antiguo Testamento. Jesucristo se las había llevado con El al *Cielo* y desde entonces este lugar permanecía vacío.

Para hacerse una idea de la situación del Cielo habría que seguir trazando círculos concéntricos, ya no en el interior sino en el exterior de la tierra. Habría un *primer cielo*, una *región celestial* y, por encima de todo, el *Cielo Empíreo*. En el Cielo los justos están gozando para siempre de Dios, «y porque el mejor de los estados y posiciones y maneras del cuerpo es el derecho estarán todos en pie. Y no por eso se cansarán porque no puede auer cansancio en la suma holgança» (141).

El ánimo recién separada del cuerpo, según se dictaminase en el juicio, venía a una de estas moradas. ¿Cuál era entonces su relación con el mundo? ¿Podía volver a la tierra y aparecerse a los vivos? Venegas lo matiza al máximo: sólo con permiso especial de Dios y siempre que esto sirva para hacer algún bien a los vivos. Sin duda que los diablos, con permisión divina, suelen aparecerse para engañar a los mortales bajo la apariencia de un muerto, pero no las ánimas. Habrá que tener cuidado entonces para discernir la verdad.

Sólo las ánimas que están en el Cielo pueden aparecerse cuando resulta provecho a la Iglesia o a particulares y según se lee en muchas historias de apariciones de santos. Pero no así las que moran en el Infierno y el Purgatorio, de donde no pueden salir.

Por tanto, debe concluirse que todas las apariciones que producen espanto son «illusiones y encubiertos engaños que haze el diablo para

(140) Rebolledo: Ob. cit., f. 328; Venegas: Ob. cit., ff. XCIII-XCIV.

(141) Venegas: Ob. cit., ff. XCIII-XCIV.

engañar a los simples», de donde surge «la supersticiosa credulidad de los que dicen que veen almas que andan en pena» (142). Estos no hacen sino levantar falso testimonio de los difuntos que son suplantados por el diablo.

Pero ni Venegas ni Trento podían acabar con una creencia tan arraigada en el pueblo. Almas en pena volvían para dar fin a lo que a su muerte habían dejado a medias o para llevar a cabo alguna venganza cuando un crimen andaba de por medio. En buena parte de las mentalidades colectivas las ánimas convivían con los habitantes de este mundo y se aparecían no raras veces. *El Convidado de piedra* de Tirso no debía preocuparse por la incredulidad del público, bastante familiarizado con todo tipo de ánimas en pena.

8. El duelo

Si la muerte era el tránsito hacia la vida verdadera, era gran ofensa a Dios la de quienes «sienten demasíadamente con sentimientos excesiuos las muertes de sus parientes y amigos» (143). Eso no quiere decir que uno no pudiera hacer sentimiento por la muerte de una persona. La virtud está en un justo medio y «llorar moderadamente en testimonio de charidad y beneuolencia no solamente es reprehensible mas es officio de charidad» (144).

La advertencia no iba dirigida contra el sentimiento, sino contra el exceso, la aparatosidad y el efectismo de un llanto hueco que era más producto de una convención social que de un verdadero dolor. Sobraban

(142) *Ibidem*, ff. XCV-XCVIir.

(143) *Ib.*, f. CXXr. «Si se llora por la falta que me hace el muerto, será una ofensa a Dios porque me amo más a mí que a la voluntad divina; si lloro por el que ha fallecido, no hay razón porque lo que ha hecho ha sido despertar a la vida eterna». *Ib.*, f. CXXI.

(144) *Ib.*, f. CXXII.

las plañideras que tanto asustaran a Lázaro de Tormes en Toledo (145), sobran las manifestaciones de mucho ruido y ningún contenido. El propio Venegas supo poner el dedo en la llaga cuando escribió que

el exceso de lágrimas: la tristeza de los suspiros: la dilación del comer: la continuación de vigiliass: el rehusar los consuelos: el estar pensatiuos si la opinión se quita de enmedio no será otra cosa el excessiuo aparato que a los muertos se haze sino un pressonaje sin ñon. Pues todo el sonsonete desta tragedia y llanto continuado se funda en un Qué dirán los que me vieren sin pena sin hazer el sentimiento deuido (146).

Como en la cuestión de la honra, importaba más la estimación ajena que la profundidad y sinceridad de un sentimiento, y esto lo prueban los mismos consejos de fray Luis de Rebolledo, que estima no basta el llorar y mostrar tristeza en secreto. Hay que hacerla pública, y todo «por el escándalo, por lo que dirán, y porque no murmuren de vos; porque assí como es materia de escándalo el ser amancebado, tahir, mentiroso y vengativo, lo es ser duro, inhumano, sin compassión, piedad ni duelo del muerto». Pero aún hay más: no hay que llorar a todos por igual, sino a cada uno según su calidad y el lugar pero que ocupaba en la sociedad, según las obligaciones que se le tenían, ya fuesen de deudas, de linaje o de virtud, Como norma general se podía llorar pero no demasiado, «un día o dos, para escusar murmuración» (147). Había profesionales en el llanto, como las plañideras, y en hacer la apología del difunto, como panegiristas y endechadores, que por rizar el rizo de la piedad llegaban hasta la herejía y subían sus peroratas hasta un tono fuera de toda medida que en ocasiones obligó a actuar a la autoridad eclesiástica.

Fuese sincero o vacío, el duelo era más aceptado que en nuestro siglo. Ariès ha escrito que el tabú victoriano del sexo ha sido sustituido

(145) *Lazarillo de Tormes* (ed.: Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1969, col. Austral, 156), tratado tercero, pág. 100.

(146) Ob. cit., ff. CXXv.-CXXI.

(147) Rebolledo: Ob. cit., f. 291.

por el tabú de la muerte. Se trata de ocultar la muerte, de vivir como si no existiera. La persona que manifiesta su dolor es considerada asocial y evitada por la sociedad. Hay que reprimir el duelo y dar a entender a los demás que se ha olvidado para que se nos ofrezca una convivencia normal (148).

Junto al duelo empezaba el luto. Robert Hertz ha indicado que el período que ambos duraban correspondía a lo que empleaba el cadáver en descomponerse. La «impureza» del muerto rimaba con el tabú de impureza que afectaba a los familiares, obligados a cubrirse con un signo distintivo, el luto, o a recluirse para no transmitir a los demás el contagio de la muerte (149). Perdido este sentido casi bíblico en el siglo XVII, el luto era ante todo y una vez más materia de ostentación. Rebolledo se maravillaba de que la vanidad hubiera entrado entre los muertos y fuese el único motivo de llorar y llevar lutos «tan largos los sayos que parecen sotanas». Y clamaba indignado:

si su magestad tuuiera jurisdicción en ellas como en ellos ya se huuiera hecho premática contra lágrymas, como contra lutos (150).

No era para menos si consideramos la descripción de una viuda que nos legó la condesa de Aulnoy:

Negra toca, negro vestido, negra la batista que caía más abajo de las rodillas, negra la muselina que la circundaba el rostro y le cubría la garganta, ocultando en absoluto la cabellera, negro el manto de tafetán que hasta los pies la tapaba, negro el sombrero de anchas alas, sujeto por debajo de la barbilla con cinta de seda negra (151).

No es de extrañar que Felipe V limitara la duración del luto a seis

(148) Ph. Aries: Ob. cit., pág. 146-156.

(149) Cit. E. Morin: Ob. cit., pág. 25.

(150) Ob. cit., ff. 141v.-142.

(151) Cit. Gómez-Tabanera: «El curso de la vida humana». *El folklore español*. Madrid, 1968, pág. 126.

meses y que leyes suntuarias tratarasen regularmente de frenar en lo posible la ostentación.

Parte integrante del duelo era el banquete, aquél a que el hambriento Lázaro, asentado con el clérigo avaro, se refería cuando contaba que «en cofradías y mortuorios que rezamos, a costa ajena comía como lobo y bebía más que un saludador» (152). Dicen los antropólogos que este banquete funerario pudiera ser una huella de un canibalismo mortuorio ritual, como sucede en otras culturas. La costumbre de comer *huesos de santos* el día de los difuntos no es una prueba concluyente, pero la idea es atractiva. El banquete perseguía varios objetivos, como el de cumplir un deber de hospitalidad hacia los invitados, suponer una reacción ante la pena y «posiblemente también una ostentación de riqueza por parte de la casa a la que pertenece el difunto» (153).

9. El ritual del entierro: el cortejo

La campana de la parroquia había empezado a sonar desde que al sacristán llegase la nueva del fallecimiento. Después del duelo se preparaba el párroco acompañado de los clérigos y la cruz de su iglesia para ir a casa del difunto a recoger el cadáver y llevarlo a la parroquia, donde sería enterrado. Se le cogía a hombros en su ataúd o, en la mayoría de los casos, en unas andas —como iba el que viera Lázaro en Toledo—, y era transportado a su última morada sólo provisto de su crucifijo y la mortaja conventual. El acompañamiento solía ser numeroso y conforme a los deseos del difunto, que había precisado todos los detalles en su testamento. El Sínodo de Toledo de 1682 recordaba que

antigua y santa costumbre es de la Iglesia Católica que los cuerpos de los fieles difuntos se lleve a darles sepultura publicamente con cruz, párroco, acompañamiento eclesiástico, que con luces preceda

(152) *Lazarillo de Tormes*, tratado segundo, pág. 66.

(153) Gómez-Tabanera: Ob. cit., págs. 125-126.

al féretro cantando psalmos, preeces y oraciones, señal de campanas y otras ceremonias eclesiásticas (154).

Efectivamente, la cruz parroquial y sus clérigos eran fundamentales en todo cortejo funerario, pero no suponían la totalidad del acompañamiento. Necesaria era también una cofradía de la que el difunto solía ser hermano y que se encargaba de enterrarle de una manera decorosa. A veces se requería la presencia de otras cofradías para que simplemente acompañasen al cuerpo. Lo normal era de una a tres, pero en alguna ocasión se reunía mayor número, como en el entierro de Isabel González en 1661, en el que se juntaron hasta cinco cofradías; y no podemos decir que fuese gracias a su riqueza, porque no era más que la esposa de un hortelano (155). Otras veces, sobre todo las mujeres, pedían la asistencia de todas las cofradías «de que mi marido fuere cofrade». En el capítulo siguiente dedicaremos algo más nuestra atención a las cofradías y sus problemas.

La participación en el cortejo del cabildo de curas y beneficiados sí parece que quedaba reservada para los que podían permitírselo. No es muy frecuente en los testamentos, pero cuando aparece es en los de religiosos, mercaderes, escribanos, poseedores del título de *don*, altos cargos como el rector del hospital de San Pedro (156) y ocasionalmente en los de otras personas que siempre tenían de común, sin embargo, su saneada posición (157).

En muchos entierros no faltaban tampoco representaciones de órdenes religiosas, sobre todo de frailes. Un 15% de los testamentos consul-

(154) *Synodo Diocesana...*, tit. 7.º, const. III, pág. 134.

(155) AHPT, Prot. 3383, Diego Volante, 6 mayo 1661.

(156) *Ibidem*, prot. 3738, F. Gallego, 30 enero 1679. Se trata del testamento del ldo. Pedro Sanz de Ayuso Castellanos.

(157) Citemos por ejemplo el testamento de una vendedora de pescados, la viuda Antonia de Sossa, a quien, a juzgar por los miles de misas que deja encargadas, su oficio le debía resultar extraordinariamente lucrativo. *Ibidem*, prot. 3383, Diego Volante, 8 febrero 1661.

tados solicitan un acompañamiento de frailes, especialmente franciscanos, y después carmelitas, trinitarios y agustinos. Otras comunidades que aparecen igualmente en la documentación son mercedarios, frailes de San Bartolomé de la Vega, de San Diego, Congregantes de San Pedro y hermanos de San Juan de Dios. El testador dejaba estipulado cuántos habían de ir de cada una de las órdenes. El número más usual era de doce, pero los había más pobres que pedían solamente seis y otros más ostentosos que no se conformaban más que con veinticuatro (158). Alguno no precisaba número y pensaba que cuantos más, mejor. La pescadera Antonia de Sossa quería traerse a todos los que el día de su entierro hubiese en San Juan de los Reyes, un monasterio, no lo olvidemos, muy numeroso (159). Algunos cortejos funerarios reunían de este modo a más de un centenar de frailes, cada uno de los cuales cobraba por sus servicios —o mejor, percibía como limosna— dos reales en 1661 (160). El difunto invitaba a su entierro a la representación de la pobreza y consideraba que la había socorrido, pues el salario-limosna que repartía sería muy tenido en cuenta en el Purgatorio.

Pero el que no se conformaba con socorrer a los medicantes, invitaba también a una representación de pobres vergonzantes. Aparecen constantemente en los testamentos de principios del siglo XVI (161) y con bastante menos frecuencia en épocas posteriores. Se les requería igualmente en grupos de seis o de doce y se les daba una limosna y a veces un vestido (162). En el cortejo llevaban cirios o hachas encendidas. Su

(158) Como ejemplo pueden servir los entierros del genovés Bartolomé Ansaldo en 1599, al que concurren 12 frailes de San Francisco, 12 del Carmen, 12 de San Agustín, 12 de San Bartolomé y 12 de la Trinidad, *ib.*, Prot. 2399, Pedro de Galdo, 21 de julio; y el de doña Josefá Jiménez, en el que los 12 se convirtieron en 24 franciscanos, carmelitas, trinitarios y agustinos, en total 96 frailes. *ib.*, Prot. 3772, Cristóbal Ramírez, 14 marzo 1661.

(159) *Ibidem*, prot. 3383, Diego Volante, 8 febrero 1661.

(160) Véase la valoración de los gastos del entierro de doña Josefá Jiménez, que se detalla en las págs. 72-73. *ib.*, prot. 3772, Cristóbal Ramírez, 14 marzo 1661.

(161) Véanse los prots. 1268, García de Alcalá, años 1507-1508; y 1222, Bernardino de Navarra, año 1507.

(162) *Ib.*, prot. 2399, Pedro de Galdo, 21 julio 1599, testamento de Bartolomé Ansaldo. El vestido debía costar hasta 50 reales. Antonia de Sossa ordena se dé un manto a 5 po-

misión era, como la de los frailes, la de evidenciar la caridad del difunto ante la sociedad y ante Dios, a cuyo seno se dirigía temeroso por los pecados cometidos.

Y delante de la cruz parroquial, como tratando de que fuera lo primero en que Dios se fijase, la inocencia encarnada en los niños, una vez más asociados al ritual de la muerte para que su candor aplacase la justa ira divina. Su presencia solía ser más corriente que la de los pobres, probablemente porque existía una institución especial para estos menesteres, la casa de los Niños de la Doctrina, donde eran recogidos y educados muchachos perdidos o desamparados. Eran estos niños los que normalmente asistían a los entierros en número de seis o de doce y con velas o hachas encendidas.

La composición de este abigarrado cortejo era semejante a la de los entierros de otros países, como, por ejemplo, Francia (163). Los participantes eran una especie de carta de presentación ante el otro mundo de las virtudes del difunto: la fe representada en los religiosos, la inocencia en los niños, la caridad en los frailes y pobres, la humildad en la pobre mortaja. Así constituida, la procesión funeraria se dirigía hacia la parroquia pudiendo hacer hasta tres pasos o paradas en los lugares que se escogieran (164). El recorrido finalizaba entrando en la iglesia mientras el sacristán, así como lo había hecho cuando salieran la cruz y clérigos a recoger al difunto, tocaba un clamor de campanas anunciando la llegada.

Si así debía ser un entierro ortodoxo, no faltaban incumplimientos a la costumbre y a las normas religiosas. Las Constituciones sinodales se

bres huérfanas vergonzantes para que rueguen por ella. *Ib.*, prot. 3383, Diego Volante, 8 febrero 1661.

(163) Ph. Aries: *Ob. cit.*, págs. 80-81.

(164) Por cada una se cobraban 10 mrs. en 1583. En 1601 el cura podía cobrar medio real y el sacristán 10 mrs. En 1660 y 1682 ya habían subido las tasas a un real para el cura y 20 mrs. para el sacristán. Véanse las Constituciones Sinodales de todos estos años.

hacen eco a lo largo de todo el siglo XVII del abuso que suponía el que algunos difuntos fuesen llevados a enterrar en secreto, metidos en coche y, lo que era más grave, «sin el acompañamiento eclesiástico debido, y pompa funeral que se requiere» (165), tal vez para ahorrarse los gastos del ceremonial. Las Constituciones ordenaban que todo entierro se realizase con la cruz y el acompañamiento debido; si no, el cura no debía recibir ni enterrar el cuerpo que fraudulentamente le llevaban.

Pero, como en el duelo y el luto, hay que destacar aquí también lo que de ostentación tenían estos cortejos numerosos llenos de color negro, hábitos, incienso y hachas encendidas. Con su proverbial inclemencia Quevedo no se privó de trazarnos un esperpéntico cuadro para fustigar la hipocresía de las excesivas manifestaciones externas.

Fue un entierro en esta forma. Venían envainados en unos sayos grandes de diferentes colores unos pícaros, haciendo una taracea de mullidores. Pasó esta recua incensando con las campanillas. Seguían los muchachos de la doctrina, meninos de la muerte y lacayuelos del ataúd, chirriando la calavera. Seguíanse luego doce galloferos, hipócritas de la pobreza, con doce hachas acompañando el cuerpo y abrigando a los de la capacha, que, hombreando, testificaban el peso de la difunta. Detrás seguía larga procesión de amigos, que acompañaban en la tristeza y luto al viudo, que anegado en capuz de bayeta y devanado en una chía, perdido el rostro en la falda de un sombrero, de suerte que no se le podían hallar los ojos, corvos e impedidos los pasos con el peso de diez arrobas de cola que arrastraba, iba tardo y perezoso (166).

Naturalmente, eso es sólo así «por de fuera». La difunta ordenó la forma de su entierro por vanidad; los que llevan las hachas «no las atizan para que atizadas alumbren más, sino porque atizadas a menudo se derritan más y ellos hurten más cera para vender»; los amigos que pare-

(165) *Constituciones Sinodales de don Fernando Cardenal-Infante*. Madrid, 1622, const. III, f. 45. Lo mismo se dice en la *Sinodal de don Baltasar de Moscoso y Sandoval* en 1660 y en el *Synodo Diocesana de portocarrero* en 1682.

(166) *Los sueños*, «El mundo por de dentro», págs. 118-119.

cen tristes «van dados al diablo con los que convidaron; que quisieran más pasearse o asistir a sus negocios»; y el viudo, finalmente, va triste menos por su viudez que porque, «pudiendo él haber enterrado a su mujer en un muladar y sin costa y fiesta alguna, le hayan metido en semejante baraúnda y gasto de cofradías y cera, y entre sí dice que le debe poco, que, ya que se había de morir, pudiera haberse muerto de repente, sin gastarle en médicos, barberos ni boticas y no dejarle empeñado en jarabes y pócimas» (167).

Sin duda que más de uno se escandalizó en el siglo XVII ante la lectura de estos párrafos de Quevedo. Pero el tratar de hacer participar a la colectividad de un sentimiento individual tenía sus riesgos. Y bastantes veces aquélla, so color del qué dirán y de las exigencias de la calidad del linaje, ahogaba prácticamente a la sinceridad del sentimiento.

10. Las cofradías y el entierro de los pobres

En las comitivas fúnebres las cofradías desempeñaban un papel importantísimo. Estas hermandades no sólo mantenían hospitales y celebraban fiestas y procesiones, sino que también se dedicaban a enterrar a sus asociados con todas las garantías y requisitos que exigían la costumbre y las creencias. Constituían una suerte de seguridad social en la muerte y garantizaban esos últimos cuidados al cuerpo que tan importantes eran de cara a su descanso hasta el día del Juicio. Participando en el funcionamiento normal de la cofradía cada hermano tenía la certidumbre de su buen entierro y sabía la forma en que su cuerpo sería tratado. Por eso el testador pedía a su «organización para la muerte» que hiciera con él «como los demás hermanos y cofrades»

Tal vez a causa de esta función aseguradora, las cofradías eran nu-

(167) *Ibidem*, págs. 119-120.

merosísimas en el Toledo de los Austrias. Decía Venegas que «ay tantas cofradías en esta ciudad que no parece sino que todas las cofradías de España se juntaron a capítulo general en Toledo» (168). En efecto, Luis Hurtado cita en su memorial para las *Relaciones de Felipe II* hasta 145 cofradías, llegando a juntarse 15 en una sola parroquia (169).

Todas las parroquias tenían una bajo la advocación del Santísimo Sacramento y casi todas otra de las Animas. Frecuentísimas eran las dedicadas a la Virgen, que aparece nada menos que bajo 21 advocaciones. El resto llevaba siempre nombres de santos. En suma, cuatro de las cuestiones en que más insistirán Trento y la Contrarreforma frente a las doctrinas heréticas del protestantismo.

Al parecer, el número de las cofradías continuó creciendo sin cesar. La Sinodal de 1583 daba cuenta de que «algunos mouidos con buen zelo, ordenan cofradías, las quales han crecido y crecen en tanto número, que podrían traer daño» (170). Un siglo después el panorama no ha cambiado y el Sínodo convocado por Portocarrero se ve obligado a ordenar «que de aquí adelante en nuestra diócesis no se hagan ni establezcan cofradías algunas sin nuestra especial y espresa licencia» (171). Esta extraordinaria multiplicación debió tener una de sus principales causas en la carencia de organismos estatales que asegurasen al ciudadano un buen entierro. Las cofradías llenarían ese vacío y crecerían impulsadas por el miedo a la muerte y la desprotección del cuerpo de cara a su entierro.

Naturalmente, cantidad tan enorme no podía traer nada bueno. En su *Conservación de Monarquías* observaba Fernández de Navarrete que «tantas cofradías y hermandades son más productoras de rencillas y

(168) Ob. cit., f. CXXXVr.

(169) *Relaciones...*, vol. III, págs. 560-567. Las 16 cofradías eran las de la Magdalena. Seguían San Martín, con 13, San Miguel, con 12 y San Isidro y El Salvador con 9.

(170) *Constituciones Sinodales del cardenal Quiroga*. Madrid, 1583, const. 78, f. 49v.

(171) *Synodo Diocesana...*, libr. 3.º, tit. 13.º, const. V, págs. 157-158.

emulaciones que de devoción» (172). No iba nada descaminado, pues los problemas de preferencias en procesiones y entierros estaban a la orden del día y no faltó ocasión para que la tozudez de unos y otros cofrades degenerara en reyerta y la procesión en batalla campal. Los testadores debían tener todo esto en cuenta si no querían deslucir su entierro. En 1679, así, el licenciado don Pedro Sanz de Ayuso introducía la siguiente cláusula en su testamento:

y ansimismo pido y suplico a la ylustre hermandad del señor san pedro san miguel y san bartolomé desta ciudad que llaman de los christianos biejos de donde soy capellán maior se sirban de asistir a dicho mi entierro y acer los sufragios que acostumbra acer dha. hermandad con sus capellanes y si caso fuere que se hubiese vencido el pleito que dha. hermandad tiene con el dho. mi cauildo de los señores curas y beneficiados (a quienes también había invitado) o ubiese algún letigio sobre la **ocurrencia** de dha. hermandad con el dho. mi cauildo, en este caso mando se conbide a la cofradía de la santa caridad (173).

Las cofradías, dejando a un lado sus notas oscuras, desempeñaban una importante función social en el afrontamiento de la muerte dando seguridades a ricos y pobres. Su labor entre las capas sociales inferiores era también de primer orden y no se limitaba a dar de comer a los presos o a dar limosna a pobres y viudas, sino que, naturalmente, se extendía a los entierros de aquéllos que no poseían nada para pagárselos.

Es verdad que las Sinodales ordenaban a los curas que no llevasen derechos por enterrar «a los que verdaderamente son pobres», es decir, los «que se hubieren curado de limosna en las enfermedades de que murieron o no dejaron bienes». Pero la repetición de esta constitución en todas las Sinodales nos hace dudar sobre si siempre se cumplía (174). Y

(172) Cit. José Deleito y Piñuela: *La vida religiosa española bajo el cuarto Felipe*. Madrid, 1963, pág. 95.

(173) AHPT, Prot. 3738, Francisco Gallego, 30 enero 1679.

(174) Se repite al menos en las de 1601, 1622, 1660 y 1682. Véase por ejemplo esta última en su tit. 7.º, const. IV, pág. 135.

aunque así fuese, el difunto pobre tenía la seguridad de que sería enterrado, pero no de que se le dijese las misas tan necesarias para su alma.

Para paliar estos inconvenientes había cofradías especializadas en el entierro de los *repentinos*, o sea, los pobres que morían por las calles o en los caminos. Los cofrades les cogían en unas andas y les llevaban por las calles de la ciudad pidiendo limosna para el aparejo de sus almas. Ni siquiera la cofradía de la Caridad, que en el siglo XVI derivó hacia una cierta selección de calidad entre sus asociados, se sustrajo a estas obligaciones (175). Sus memorias mencionan a los pobres, ahogados y presos que los hermanos recogían y el monto de las colectas que para cada uno se reunían mediante la pintoresca postulación callejera. No era mucho. Los más afortunados no llegaban a cincuenta reales, cifra que era bastante rara. Más corrientes eran las colectas entre cinco y quince reales y su poder adquisitivo puede valorarse si tenemos en cuenta que en la época en que están tomados estos ejemplos una misa solía costar unos dos reales. No obstante podían darse por satisfechos. A veces la memoria despacha un entierro con un «no uvo demanda». Las razones de esta omisión eran varias: «porque fue a mediodía», «porque era mui tarde» o «por ser tarde y llouí». Tampoco merecía la pena hacer demanda por aquellos cuerpos que se encontraban en estado de descomposición, como se puede apreciar en el siguiente caso:

Enterrose un ahogado que se truxo de cinco leguas de aquí que auía dos meses que estaua fuera del agua y porque uino desmembrado y con los huesos, no ovo demanda (176).

Estas colectas «de corpore insepulto» demoraban en ocasiones el entierro, por lo que al cuerpo le daba tiempo a corromperse. Eso explica que el Sínodo de 1682 ordenase a las cofradías que llevaran el cadáver

(175) Véase el documento ya citado en la pág. 21, nota 64, sobre las personas a cuyo entierro asistió en 1594-1595 esta cofradía, estudiada, al igual que algunas otras, en la obra de H. Rodríguez de Gracia: Ob. cit. Los ejemplos que a continuación se citan están tomados de este documento en ella inserto, págs. 387-395.

(176) Ibidem, pág. 395.

derechamente a la iglesia parroquial –pudiendo pedirse limosna en el trayecto– y lo depositasen en la puerta principal, «en donde estén todo el tiempo que fuere conveniente y pareciere al cura» (177). Allí podría hacerse la demanda y lo que se juntare debería convertirse inexcusablemente en misas y sufragios por el alma del pobre, señal de que había quien sisaba a costa de los muertos.

11. Enterramiento y funeral

Pero habíamos dejado a la comitiva del entierro «normal» en la puerta de la iglesia. En el interior esperaba al difunto la misa cantada que siempre hacía constar en su testamento. La documentación suele llamarla *misa de requien* o de *cuerpo presente* y especifica si debe ser con diáconos o solamente con subdiáconos, y si ha de terminar con un responso.

Además de esta misa se solían encargar otras, sobre todo en la segunda mitad del siglo XVI, llamadas *misas del alma*, que se distinguían de las restantes estipuladas porque debían decirse el mismo día del entierro. Su número variaba según la fortuna y los deseos del difunto, pero no solían pasar de diez, siendo menos de cinco lo más corriente. Otros más ansiosos encargaban todas las que pudieran decirse durante ese día o tantas cuantos sacerdotes hubiera en la parroquia. A principios del siglo XVI se acostumbraba ordenar también varias misas de requien en honor de las cinco llagas de Cristo. Tratando de que estas misas tuviesen la mayor eficacia posible había testadores que recalcaban su deseo de que les fuesen rezadas «en altares privilegiados». Esta cascada de misas no tardó en alarmar a la jerarquía eclesiástica, escandalizada por el caos que se producía en el ámbito de la iglesia, y ya las Sinodales del cardenal Quiroga, en 1583, se planteaban el problema:

(177) *Synodo Diocesana...*, tit. 7.º, const. V, págs. 435-436.

Sucede muchas veces, qué los que disponen de sus bienes en descargo de su conciencia, mandan que el día de su enterramiento, los curas y clérigos de las villas y lugares donde mueren, y las órdenes que ay de frayles en los dichos lugares, les digan missa, y los otros officios de difuntos, en el día que sus cuerpos fueren sepultados: y porque en el cumplimiento desto concurren los otros clérigos y frayles, quando los unos hazen el officio, de qué se sigue mucha desorden y ruydo, y no se dizen los dichos officios con aquella atención y deuoción que deuen dezirse... (178).

La constitución acaba ordenando que los officios se digan conjuntamente por todos los clérigos o unos después de otros. Una vez más, sin embargo, el deseo de la Jerarquía se vería incumplido, como lo prueba el que podamos encontrar un texto idéntico en las Sinodales de 1601, 1622, 1660 y 1682.

Mucho antes de que la confusión de las misas del alma decreciera, nuestro hombre había sido depositado en su sepultura mientras las campanas dejaban escuchar un cuarto clamor que no debía durar más de un cuarto de hora. Luego no podría usarse ya la campana sin permiso del vicario o del cura. Habría que esperar a los aniversarios y novenarios, en que serían permitidos otros tres clamores: la víspera por la noche, el día del aniversario por la mañana y el momento en que se dijera el responso (179). Ahora, enterrado el difunto, sólo le quedaba al cura volver a casa de aquél a dar las gracias a la familia y a rezar un responso. Probablemente era el momento del banquete funerario del que ya he hablado.

12. El entierro del Señor de Orgaz

Es sorprendente que se haya hablado siempre de la importancia que para el realismo tuvo la aparición del *Entierro en Ornans* de Courbet y no se haya insistido en el profundo realismo del *Entierro del Señor de*

(178) *Const. Sin. cardenal Quiroga*, const. 104, f. 62.

(179) *Synodo Diocesana...*, const. IV, pág. 34.

Orgaz. Tal vez porque empezó considerándose un dislate o una concepción del idealismo religioso de su época la parte alta del cuadro, tal vez porque un milagro, en una mentalidad positiva, tiene muy poco de realista. Pero toda la obra –su parte alta incluida– puede considerarse como un hito en el realismo por cuanto representa la doble realidad de que hablábamos en el momento de la muerte, la que vemos y que la sólo es visible al propio interesado y a aquél a quien Dios otorga ese privilegio.

La única fisura que la obra plantea, contemplada desde esta óptica, es la de una cierta asincronía entre las dos escenas. El Greco tuvo que pintar el milagro que sucedió durante el funeral, pero hay algunos detalles que nos retrotraen al momento de la muerte, de la separación del alma y del cuerpo. El alma, ese protoplasma o esa crisálida, como se ha tratado de describir la abstracción con que el Cretense representó la incorporeidad, ha huido de su prisión y camina hacia donde va a ser recibida y juzgada. Como en los cuadros de santas agonías, sólo un personaje puede ver lo que sucede en el cielo, en este caso el clérigo de la derecha, que se constituye en el último eslabón entre el alma, al que mira y el cuerpo, al que señala.

Todo en el *Entierro del Señor de Orgaz* se inscribe en el sistema lógicamente integrado de la mentalidad frente a la muerte que hemos ido desgranando paso a paso. Una vida caritativa lleva a una buena muerte y al alma no le es difícil ponerse, como rezaban los testamentos, «en carrera de salvación». Y a los hombres santos Dios les concede un privilegio a la hora de su muerte. Ora se aparecen el mismo Cristo y la Virgen, como vimos en la muerte de santa Clara pintada por Murillo, ora descienden los santos para mostrar la complacencia divina. No olvidemos que Alonso de Villegas incluyó a don Gonzalo Ruiz, señor de Orgaz, entre los varones ilustres que sin estar canonizados por la Iglesia eran considerados localmente como verdaderos santos.

La parte baja representa, ni más ni menos, un funeral del siglo XVI y a los que han participado en la comitiva funeraria que ha traído el cuer-



"Entierro del señor de Orgaz" por El Greco. Toledo. Iglesia de Santo Tomé. Sus personajes son los habituales en un entierro de la época. (Foto: Carrero)

po del difunto para su enterramiento. El momento exacto de la acción ya lo indicaba el contrato que firmó el Greco el 18 de marzo de 1586:

... y en el lienzo se a de pintar una procesión de cómo el cura y los demás clérigos que estaban aciendo los oficios para enterrar a don gonzalo de rruyz... (180).

De los testamentos se deduce que, una vez terminada la misa cantada de cuerpo presente, se rezaba un responso sobre la sepultura del difunto mientras se le introducía en ella. Es el instante que congeló el pincel del Greco. Allí están los que han acompañado al cadáver hasta la iglesia. A la derecha vemos al párroco rezando el responso junto a los dos clérigos que, como diáconos revestidos de sobrepelliz, le han ayudado en la misa. Al lado, sostenida por el sacristán, la cruz parroquial que casi treinta años después enterraría al propio pintor (181); a la izquierda los frailes, un franciscano, un agustino y un dominico; bajo ellos un niño que, con los rasgos o no de Jorge Manuel, puede representar a un niño de la doctrina, pues lleva luto y una de las seis hachas encendidas que pueden contarse sin que sea posible ver a los portadores de las demás (recordemos que tanto los pobres como los niños acudían en número de seis o de doce). Y a lo largo de todo el ancho del cuadro, los caballeros que muy bien pudieran ser cofrades acompañantes o simplemente ami-

(180) Véase el texto completo en Jonathan Bruwn: «El Greco y Toledo». En *El Greco de Toledo*, exposición Madrid-Toledo 1982, págs. 124-125. También lo precisaba Villegas: «auiendo dicho la Clerecía el oficio de difuntos...» *Flos Sanctorum*. 3.^a parte, ff. 517-521. La obra de Villegas figuraba en el inventario de libros del Greco efectuado en 1621. Fernando Marías y Agustín Bustamante: *Las ideas artísticas de El Greco*. Madrid, 1981, pág. 223.

(181) El testamento que otorga su hijo Jorge Manuel el 20 de enero de 1616 ante el escribano Alvaro de Aguilar nos informa de que El Greco fue enterrado en una bóveda de Santo Domingo el Antiguo. En su entierro le acompañaron la cofradía de la Caridad y la de Nuestra Señora de las Angustias (San Pedro Mártir), junto con la cruz y clérigos de Santo Tomé. Le fue dicha una misa cantada con diáconos y subdiáconos, con vigilia y responso, y en los tres días siguientes se le hizo el novenario con una misa cantada cada día. Se le dijeron 10 misas del alma y 100 por su ánima en altares privilegiados de San Pedro Mártir y la Trinidad. Manuel B. Cossio: *El Greco*. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1965, col. Austral, 500, pág. 18.

gos del difunto. En cuanto a éste no es extraño que no haya cambiado su armadura por un hábito franciscano. Era frecuente que así fuesen sepultados los caballeros, como representaron escultóricamente muchos sepulcros de los siglos XV y XVI. Todavía en 1684 doña Estefanía Ramírez, viuda de don Juan de la Cueva, caballero de la orden de Santiago, recuerda en su testamento que su marido «fue armado de cauallero y sepultado» (182).

Aquí tenemos representado, pues, todo el acompañamiento que llevaba un entierro normal en los siglos XVI y XVII. Todos giran en torno a un difunto que, por su apacible semblante y su tradicional postura con las manos cruzadas sobre el vientre, denota sin lugar a dudas haber gozado de una buena muerte. Villegas escribió que «vino a morir santamente» (183).

Ya indicamos que uno de los clérigos sirve de nexo a las dos realidades. Los demás personajes no demuestran en sus semblantes que estén contemplando algo anormal. El clérigo es el único que reconoce a san Esteban y san Agustín en las personas que sostienen el cuerpo del de Orgaz, es el único que puede observar la escena que tiene al alma como protagonista.

El alma se apresta, amorosamente conducida por el ángel de su guarda, a comparecer ante Cristo juez, que probablemente la enviará al Cielo en espera del Juicio Final, cuando podrá volver a unirse al cuerpo que ha dejado bajo custodia de la Iglesia, en el descanso de su sepultura. El demonio debe haber claudicado hace rato. En su recorrido el alma no encontrará sino a la Virgen, san Juan Bautista y una legión de bienaventurados que interceden ante Cristo por ella. San Pedro espera con sus llaves para, una vez juzgada, franquearla el paso hacia la Gloria.

He aquí la profunda unidad de las dos partes de la obra, la realidad

(182) AHPT, Prot. 3738, Francisco Gallego, 2 junio 1684.

(183) *Flos Sanctorum*. 3.ª parte, ff. 517-521.

del cuerpo y la del alma después de su «pleito matrimonial», algo que podría reducirse a aquella fórmula testamentaria que resumía toda una mentalidad y que es preciso recordar ahora porque en ella se contiene el espíritu del *Entierro del Señor de Orgaz*:

Primeramente encomiendo mi ánima a dios nuestro señor que la hiço y crió a su ymagen y semexança e rredimió (...) y mando mi cuerpo a la tierra de do y para do fue formado.

No es otra cosa el cuadro del Greco. El alma del señor de Orgaz, como aspirada, marcha hacia Dios, y su cuerpo, si bien con la asistencia de san Esteban y san Agustín, hacia la tierra que es la sepultura. La intromisión de ambos santos en la realidad material no elimina esa naturalidad ante la muerte que también se desprende de los testamentos de la época. Poco queda del *Triunfo de la Muerte*, cuya única imagen temible, en forma de calavera, se ve reducida a una miniatura que adorna las ropas talaras del sacerdote que oficia. En contraposición al famoso cuadro de Brueghel podríamos llamar al *Entierro* el *Triunfo de la Buena Muerte*.

13. La sepultura

Ya que el cuerpo iba a resucitar al final de los tiempos había que conservarlo en lo posible. Edgar Morin ha observado que la tendencia crematista, que destruye inmediatamente el cuerpo, suele aceptar sin dificultades la transmigración de las almas; en cambio, el entierro es más propicio a la idea de resurrección de los cuerpos (184). La inhumación era en consecuencia la única forma lícita de tratar el cuerpo después de la muerte en las sociedades cristianas.

Si la muerte era más familiar que hoy a los hombres del XVI, inclu-

(184) Ob. cit., pág. 141.

so a los niños, si estaba más integrada en la vida y en las mentalidades que en la actualidad, también sucedía lo mismo con las ciudades o barrios de los muertos. Los cementerios no eran relegados al exterior de la ciudad ni aislados al otro lado de altas tapias blanqueadas. Estaban en el mismo corazón de la vida cotidiana, allí donde las gentes se habían acostumbrado a verlos a cada momento. La vida cohabitaba con la muerte en el interior de las murallas de una ciudad, morada a la vez de los vivos y de los cuerpos de los difuntos que un día la hubieran habitado. Luis Hurtado, al describir las iglesias toledanas, menciona que solían tener un huerto o corral destinado a cementerio y donde eran enterrados los parroquianos (185). El ideal de éstos, sin embargo, no era reposar a la intemperie, sino, si podían permitírselo, en el mismo interior de la iglesia.

La evolución histórica de los lugares de enterramiento fue descrita por Venegas del siguiente modo: En un principio se enterraba fuera de los pueblos, hasta que Calixto I instituyó que se hiciese junto a las iglesias, y a estos lugares se les llamó *cimiterios*, palabra griega que quiere decir *dormitorios*. De ahí pasaron los cuerpos a las iglesias y a las capillas, «y de allí por la ambición de los biuos subieron al choro. Y si mucho dura el siglo los sepulchros vendrán a ser los altares. Como si aquel fuesse más vezino del cielo cuya sepultura está más vezina del altar» (186). Una vez más nos encontramos con el exceso, con la avaricia de salvación. Si una misa podía ser más misa si se decía en un «altar privilegiado», un cuerpo estaría más cerca de Dios cuanto su sepultura se hallase más cerca del altar. La Jerarquía, también aquí, tendría que tomar cartas en el asunto para combatir estas abusivas supersticiones. Nobles y ricos acotaban los mejores lugares y los demás mortales se disputaban el resto del suelo para contar al menos con el cobijo del interior de la iglesia. El ritual fúnebre reflejaba claramente una estratificación social basada en la riqueza. El entierro en la fosa común, en el cementerio y en el

(185) *Relaciones...*, vol. III, págs. 528-533.

(186) Ob. cit., ff. CXXVv.-CXXVIr.

templo coincidía con las tres categorías de gente según su situación económica (187). ¿Por qué se había permitido que los muertos franqueasen la portada y penetrasen en el interior? La razón había sido buena en un principio, afirma Venegas. Las sepulturas en las iglesias traerían a la memoria la muerte que frena el pecado y que habrá de venir por nosotros «como vino por aquéllos cuyas sepolturas pisamos» (188).

En los testamentos se precisa el lugar donde se quiere ser enterrado. Muchas veces se pide ser colocado en un ataúd o en caja de madera, privilegio que no todos podían permitirse, y a continuación se cita la iglesia, casi siempre la parroquia. Al decir *iglesia* no se aludía sólo a su interior, sino también a su cementerio o corral. Por eso, cuando no aparece otro dato podemos inferir quizás que la sepultura del testador estaría en el exterior del templo. En otras ocasiones se dice explícitamente dónde se encuentra la sepultura que se posee, cerca del tal pilar o en cual bóveda o capilla. Abundan las sepulturas familiares y los que redactan su última voluntad suelen pedir que sus cuerpos sean depositados en la sepultura donde están sus padres, su marido u otro pariente. Los no muy pudientes, sin embargo, debían compartir estas sepulturas. Eso temía Inés de Leiva, viuda de un mercader de libros, cuando al pedir ser enterrada en la parroquia de San Cristóbal, en la sepultura donde estaba su marido, añadió: «y si a el tiempo de mi entierro estuviere ocupada es mi voluntad se me entierre en otra sepultura junto a ella» (189).

Por muy espaciosa que fuera, la iglesia se saturaba pronto de tumbas y más tumbas. El suelo, removido constantemente, debía renovarse con periodicidad para comenzar una nueva etapa de «rompimientos». Algo en lo que insistieron las Sinodales durante el siglo XVII fue que «de aquí adelante en ninguna de las iglesias de este Arzobispado se den se-

(187) C. Lison Tolosana. Cit. Henry Kamen: *La España de Carlos II*. Barcelona, 1981, pág. 14.

(188) Venegas: Ob. cit., f. CXXVI.

(189) AHPT, Prot. 3383, Diego Volante, 17 abril 1661.

pulturas propias, ni se encargen si no fuere habiendo para ello nuestra especial licencia» (190).

Los corrales funerarios de las parroquias fueron poco a poco cayendo en desuso y convirtiéndose en eriales, pues sólo se enterraba ya en ellos a los pobres que no podían pagar sus derechos de enterramiento en el interior (191). Por ello y por la excesiva familiaridad de las gentes hacia unos camposantos junto a los que prácticamente vivían, solían cometerse abusos derivados del poco respeto de que eran objeto. Así lo prueba el hecho de que el Sínodo de 1682 tuviese que prohibir que en los cementerios de las iglesias se jugase a los «naipes, pelota, bolos, herrón, y al mojón», así como que en ellos se danzase y bailase (192).

Había un inconveniente, sin embargo, mucho más importante de la ubicación de los cementerios en el interior de las ciudades: el de la falta de higiene y la insalubridad. Las epidemias, sobre todo, hacían alarmante el problema, que se agudizaría más, si cabe, por el aumento de la población –y de los muertos por consiguiente– durante el siglo XVIII. Los ilustrados incluyeron pronto entre sus preocupaciones y aspiraciones la de erradicar los cementerios de las iglesias. En París desaparecían en tiempos de Luis XVI y del Consulado, épocas en que surgieron, entre otros, los cementerios del *Père Lachaise*, *Montmartre* o *Montparnasse* (193). En España sería algo más tarde. Aunque los ilustrados hiciesen del tema un caballo de batalla, no se conseguiría nada en el siglo XVIII. José I hizo unos primeros intentos que se continuaron durante la Guerra de la Independencia, pero el impulso definitivo vendría dado por los gobiernos liberales del Trienio y de la década de los 30 (194).

(190) *Synodo Diocesana...* tit. 7.º, const. I, pág. 132. También insisten en ello las Const. Sin. de 1601, 1622 y 1660.

(191) Pérez Moreda: Ob. cit., pág. 425.

(192) *Synodo Diocesana...* libr. 3.º, tit. 18.º, const. I, pág. 185.

(193) Ph. Aries: Ob. cit., pág. 125.

(194) Pérez Moreda: Ob. cit., págs. 425-430.

Es la época en que se construyó en Toledo el primer cementerio moderno. En 1814 se había elaborado un proyecto para un camposanto en la Vega, pero no pudo llevarse a efecto (195). Sería, pues, en 1836 cuando la ciudad del Tajo conseguiría su cementerio, como lo cuenta Sixto Ramón Parro:

Venía de tiempo inmemorial en Toledo la insalubre costumbre de enterrar los muertos en las iglesias, hasta que en 1834, con motivo del gran número de víctimas que causó el cólera-morbo en su primera invasión, se comenzaron a sepultar fuera del poblado, llenando en muy pocos meses los pequeños cementerios que para la inhumación de los que mueren en sus respectivas enfermerías, tenían y tienen aún los hospitales de la Misericordia y de San Juan Bautista y el pórtico, entonces descubierto de la Basílica de Santa Leocadia: por esta causa, y habiéndose renovado la prohibición de enterrar dentro de poblado, se construyó en 1836 ese cementerio general...» (196).

Por haber surgido precipitadamente a causa de una necesidad imperiosa, no debía ser gran cosa, pues el mismo Parro habla de que en cuestión de cementerios Toledo «está tan atrasada y pobre como el villorrio más insignificante». Según su descripción, el nuevo camposanto estaba en una hondonada ahogado entre cerros, era muy pequeño y falto de sepulturas y nichos. Y concluye:

... es miserable y ruin hasta la pobreza más inconcebible, y en una palabra, un mal corral de tapias de tierra, con una sola galería en que hay unas cuantas docenas de nichos y otras pocas sepulturas en el suelo, todo pequeño, todo informe y todo indecoroso para la población... (197).

De cualquier manera los cementerios parroquiales desaparecieron a lo largo del siglo XIX y los muertos fueron desterrados en nombre de la hi-

(195) Julio Porres: *Historia de las calles de Toledo*. Toledo, 1982, vol. I, pág. 399.

(196) *Toledo en la mano*. Toledo, 1857 (ed. facsimil: Toledo, 1978), tomo II, pág. 546. Se encontraba este cementerio donde hoy se alza la Escuela de Magisterio.

(197) *Ibidem*, págs. 545-546.

giene y el progreso a la soledad de las tapias blancas y los cipreses, allí donde sólo serían visitados por los vivos cada 1 de noviembre o muy de tarde en tarde. En Toledo las moradas de los muertos parroquiales fueron sustituidas, en el mejor de los casos, por soleadas plazas que contribuyeron a paliar el ahogo de las calles estrechas. La convivencia de vivos y muertos se había roto al reunir a los antepasados en una ciudad propia, el cementerio municipal.

14. Misas y sufragios

Sufragio es una «obra de uno o de muchos hecha de charidad o a lo menos que ella tenga gracia de suyo para paga o parte de paga de la deuda del próximo» (198). Había cuatro clases de sufragio: la Eucaristía o Misa, la oración, las limosnas y el ayuno. De ellos el más importante era la Eucaristía, que, a pesar de haber tenido el sacrificio de Cristo un valor infinito, poseía un valor limitado, «y por eso ay tanto número de sacerdotes: y cada uno dize tantas missas: las quales serían escusadas si una bastasse por todas» (199). De ahí que se encargasen tantas misas por un solo hecho. La misa era una especie de contante moneda espiritual que se hizo necesaria para propiciar cualquier actividad importante. Las Cortes solían abrir sus sesiones encargando 500 ó 1.000 misas del Espíritu Santo y Felipe IV ofreció 16.000 por el éxito de la armada de Oquendo contra el arzobispo de Burdeos (200).

Naturalmente, también era la muerte ocasión para encargar misas que habrían de aplicarse por el alma de uno mismo o de otros. Eran cosa muy provechosa, sobre todo, las que en los testamentos se ordenaban «en charidad» por el alma propia. Como en el resto de las manifestaciones topamos aquí también con el exceso. El genovés Carlos Strata

(198) Venegas: Ob. cit., f. CIII.

(199) Ibidem, ff. CIV-CV.

(200) Antonio Domínguez Ortiz: *La sociedad...*, vol. II, págs. 61-62.

encargó en su testamento –es un ejemplo– la friolera de 75.000 misas (201). Esta cifra no es la corriente, pero sí lo eran varios centenares en un testamento normal, e incluso algunos miles.

En primer lugar se ordenaban las misas que debían aprovechar al alma propia. A comienzos del XVI se pedían «treintanarios llanos» (202) o se acudía a la fórmula «misas, vigiliass e oficios acostumbrados», sin especificar número. Más tarde se indicaba siempre la cantidad, que variaba una enormidad, desde las 5.000 que encarga la vendedora de pescado Antonia de Sossa a las 2.000 de doña Josefa Jiménez, ambas en 1661, a las 10 de un guardacamass de posada, las 4 de un hortelano o de un inmigrante francés o las 8 de doña Jazinta María de Ribayra, soltera, que no dejó más «por su mucha pobreza y necesidad» (203). Entre estos extremos cualquier cifra puede aparecer en un testamento. La desigualdad dependía, claro está, de la riqueza, pues cada misa costaba un dinero, pero también de la piedad, de la mayor o menor valoración del sufragio o del miedo a la condenación. Así, el desterrado a presidio en Orán Joseph Antonio de Rueda, pese a dejar mujer encinta, fija en su testamento 1.000 misas por su alma (204).

A continuación se disponían las misas por las ánimas de familiares, por las «personas a que estoy obligado». Llama la atención el que la mayoría de ellas estén dedicadas a los padres, dando la sensación de ser más fuerte el vínculo entre padres e hijo que entre marido y mujer. La cantidad de misas es casi siempre inferior a la que el testador dejaba para sí, pero siempre es un número estimable. A continuación, hablan-

(201) *Ibidem*, pág. 62.

(202) Sobre los treintanarios decía Santiago de la VoráGINE: «Treinta es lo mismo que tres veces diez o que tres decenas. Con treinta días de sufragios procuramos ayudar a los difuntos a expiar los pecados que cometieron ofendiendo simultáneamente a las tres personas de la Trinidad con las transgresiones a la ley de Dios contenida en los diez preceptos del Decálogo». *Ob. cit.*, pág. 715.

(203) AHPT. Los casos que se citan están tomados de un sondeo en testamentos de los años 1507-1508, 1599-1601, 1661 y 1676-1684.

(204) *Ibidem*, prot. 3383, Diego Volante, 8 febrero 1661.

do según la frecuencia, se dedicaban misas al marido o la esposa, los hijos y hermanos, primos y tíos, abuelos y suegros, e incluso madrinas y padrinos. Nuestra ya famosa vendedora de pescados, cuyo negocio no debía ir nada mal, ordenó 3.500 misas por las ánimas de sus familiares y 1.000 por cada uno de los tres maridos que había tenido (205); y doña Catalina de Valdivielso, 25 por los dos cónyuges que había enterrado (206). Caso muy curioso es el del trabajador del campo Blas Gómez, que debía adorar a su mujer hasta el extremo, pues no conformándose con ofrecerle 12 misas, destinó el mismo número a sus suegros y otras tantas a los anteriores maridos de su recordada esposa (207). También había casos en que se dedicaba la misa a alguien en concreto, citándose incluso su nombre, que podía corresponder al de un amigo o un criado (208).

Una de las misiones principales de los sufragios era la de ayudar a las ánimas que penaban en el Purgatorio. Quien así obraba podía tener la seguridad de que más tarde otras personas harían lo mismo con su alma. Decía fray Luis de Rebolledo que «cosa buena y saludable es orar por las Animas de Purgatorio y hazerles sufragios porque son para ellas prouechosos y para nosotros meritorios» (209). El problema surge cuando se quiere orar o dedicar misas a alguien en concreto, no sabiendo con seguridad si se halla en el Purgatorio o no, pues en el Cielo no las necesitan y en el Infierno no las pueden aprovechar por la eternidad de las penas de los que allí padecen. Sería pecado mortal rezar por el que sabemos condenado; pero sí ha de hacerse por todos aquellos cuyo paradero es dudoso.

Digo que no nos toca a nosotros el hazer ese examen (...) sino que

(205) *Ib.*, prot. 3383, 8 febrero.

(206) *Ib.*, prot. 3772, C. Ramírez, 8 enero 1661.

(207) *Ib.*, prot. 2079, Alonso de Alcocer, 3 septiembre 1599.

(208) La doncella religiosa Margarita de Meneses dedica 3 misas a las almas de los criados de sus padres. Prot. 2079, A. Alcocer, 19 agosto 1599; Inés de Meneses, 100 a sus padres y difuntos y a Ángela, su criada. Prot. 2732., E. Sotelo, 15 octubre 1599.

(209) *Ob. cit.*, f. 331. Para lo que sigue, ff. 330-333.

hemos de orar a bulto por todos los fieles que mueren en la obediencia de la yglesia; y por cada uno en singular como ella ruega.

Y Rebolledo explica su método casero para dilucidar la cuestión. Si no nos podemos quitar de la cabeza a un difunto o soñamos con él, es señal de que está en el Purgatorio y necesita de nuestros sufragios. Dios se ha servido del Espíritu Santo para informarnos de este modo.

De todas formas no había por qué malgastar misas con quien no las necesita. Doña Beatriz Descarramad ofrece en su testamento unas cuantas por su hermano, su marido y sus padres, pero, «si alguno de los dichos no las ubiere menester por estar gozando de la diuina magestad de Dios nro. señor las aplico por mi ánima» (210).

Cuando en un testamento, sin embargo, se disponían misas para las ánimas del Purgatorio, se hacía en general para todas ellas. A veces se precisaba más y se declaraba querer socorrer a las «ánimas más solas» o a las «más próxima a salir y que no tubiere quien bien le aga», y hasta a «la del sacerdote que la ubiere (la ayuda) menester» (211).

Para no exponerse a tener un olvido que, dejando un pecado no confesado involuntariamente, pudiera poner en peligro la salvación, los testadores incluían unas misas para «descargo de su conciencia» y para las personas a quienes pudieran tener «algún cargo». Su número dependería seguramente de la tranquilidad de conciencia o los remordimientos de cada cual en su trato con los demás, pues aquí se incluían deudas no pagadas, daños a otras personas, fraudes, robos... Todo, hasta la más pequeña falta, debía ser remediado. Ya se encargaba el moribundo de pagar sus morosidades y de restituir lo que no era suyo, pero no siempre podía hacerlo, unas veces por imposibilidad y otras por olvido. Las misas de descargo tenían esta misión de taponar todos los inadvertidos agu-

(210) AHPT. Prot. 2079, A. Alcocer, 29 marzo 1599.

(211) Testamento de Mariana Hernández, prot. 3383, D. Volante, 10 noviembre 1661.

jeros que podían hacer naufragar la preparación encaminada a la salvación. La potentada vendedora de pescados destinó 1.000 misas a estos menesteres, la quinta parte de las que dedicó a su ánima (212); el genovés Bartolomé Ansaldo reservó 400, un tercio de las suyas (213). Más grave parece el caso de Francisco Muñoz, guarda del puente de San Martín, que, habiendo dejado solamente 32 misas a otras finalidades, aplicó a ésta 700 (214).

Algunas otras misas se disponían en honor del ángel de la guarda, de la Virgen, de las cinco llagas de Cristo o de los santos del nombre o de la devoción del testador (215), esperando sin duda que actuasen como mediadores ante Dios.

Tal cantidad de misas tenía que preocupar por fuerza a la Jerarquía eclesiástica. De una parte, se traducían en dinero y los intermediarios, como albaceas o clérigos, podían verse tentados al fraude y a las malas cuentas; de otra, la estancia del alma en el Purgatorio dependía del estricto cumplimiento de las cláusulas testamentarias. Las Constituciones sinodales de 1660 reconocían que

Por mucho cuidado que se ha puesto en las Synodos desta Diócesis, para que con toda puntualidad se cumplan las voluntades de los difuntos, y se les digan las Misas, y sufragios, que dexaron en sus testamentos, y últimas disposiciones: la experiencia ha mostrado que es necesaria mayor cautela, assí para el cumplimiento, como para que conste dél con certeza (216).

(212) Prot. 3383, D. Volante, 8 febrero 1661.

(213) Prot. 2399, P. de Galdo, 21 julio 1599.

(214) Prot. 2732, E. Sotelo, 10 enero 1600.

(215) Veamos dos ejemplos: Juan de Aguilera ofrece 4 misas a cada uno de los siguientes: Ángel de su guarda, Ntra. Sra. de la Antigua, de la Concepción y de la Soledad, y a s. Francisco. Prot. 3738, F. Gallego, 10 marzo 1683; Margarita de Meneses dedica 15 a los 15 misterios del rosario, 7 a los 7 dolores de Cristo, 9 a las 9 fiestas de Ntra. Sra. y 1 a S. Miguel, al ángel de su guarda, a S. José, a Ntra. Sra., S. Juan Bautista, S. Juan Evangelista, S. Francisco y Todos los Santos. Prot. 2879, A. Alcocer, 19 agosto 1599.

(216) Constituciones Sinodales de 1660, tit. V, const. I, pág. 91.

Efectivamente, había clérigos que decían menos misas que las que se les pagaban o que despachaban con una sola dos intenciones que deberían haber supuesto sendas misas. Las Sinodales ordenaron, pues, que los clérigos dijeren «las missas que así se les libren, por solos aquellos que dexaron la limosna que reciuen, y tantas en número, quantas se les encargan» (217).

Si se querían controlar los testamentos y su cumplimiento, había que enterarse, en primer lugar, de sus cláusulas. Por eso se ordenó a los curas que no saliesen a por los difuntos con la cruz y los clérigos de la parroquia si antes no hubiesen recibido de los albaceas testimonio notarial en el que estuvieran declaradas las misas, limosnas, obras pías y sufragios que el testador había estipulado (218).

Luego debería atarse corto a los encargados de decir las misas para que se celebrasen todas y cada una. Para ello se mandaba conservar en cada parroquia un arca con dos llaves donde se guardasen todas las limosnas que habrían de pagar las misas. Complemetaría el sistema de control un libro en el que se asentaran las misas que cada difunto había dejado y la limosna que por ellas daba. El colector de la parroquia se encargaría de llevar las cuentas del libro y de ir dando las limosnas a los clérigos a medida que oficiaban las misas correspondientes (219).

Cuando un colector tenía en su libro más misas que las que podían decirse en su parroquia, debía avisar al Consejo de Gobernación del arzobispado, que repartía el sobrante entre los conventos de la ciudad respetando las misas que los clérigos parroquiales pudieran decir en cincuenta días. El salario —o eufemísticamente, la limosna— de clérigos y frailes dependía en buena parte del número de misas que conseguían. Muchos testamentos establecían que parte de sus sufragios fuesen cele-

(217) Constituciones Sinodales de 1622, const. VII, f. 44.

(218) Constituciones Sinodales de 1660, tit. V, const. I, pág. 95.

(219) Constituciones Sinodales de 1601, const. I, f. 44. Los mismos en 1622 y 1660.

brados por tal o cual clérigo, tal o cual comunidad, y repartían el total entre altares y capillas, reservando a la parroquia la cuarta parte (220). La adjudicación de misas por parte del testador, los albaceas o el colector, era seguida de cerca por los interesados, que cayeron frecuentemente en picarescas acaparadoras. No importaba si luego no se podían decir tantas como se hubiesen conseguido. Ya se «subarrendarían» a otros clérigos reteniendo parte de la limosna o se dirían menos de la cuenta por igual precio. La Jerarquía se veía incapaz de atajar estos abusos y, como siempre, se lamentaba del –valga el contrasentido– materialismo espiritual:

Grande desconsuelo causa la voz, que comunmente corre contra los Eclesiásticos, de que se cargan de más número de Missas de las que pueden cumplir, que parece imposible poderlas dezir todas, sin reduzirlas a menor número, tassando la limosna de cada Missa a su modo, o cumpliendo con una por muchas, sin que para el remedio desto basten las determinaciones Pontificias, que con tanta claridad lo prohiben, y declaran ser pecado grave (221).

Para tratar de terminar con esta situación, la Jerarquía ordenó al Consejo de Gobernación que no adjudicase misas a ningún religioso en particular, sino a los conventos en general. El Superior de cada uno debía solicitarlas declarando con cuántos religiosos contaba para decir misas. Debía testificar también el número de misas que en su convento podrían decirse en cincuenta días y garantizar el exacto cumplimiento de las mismas en relación con la limosna que se le entregaba por ellas. Difícil era, sin embargo, solucionar el problema por cuanto la subsistencia de muchos miembros del bajo clero dependía en parte de las misas que buenamente pudieran conseguir. En un memorial que san Juan de Ribera presentó al concilio de Santiago de 1565 se lamentaba del «grandísi-

(220) El mismo Venegas aconsejaba al testador que eligiese a los religiosos «que más se allegaren en vida y en doctrina a la orden sacerdotal», pues «aprouecha más la missa que celebra el honesto y recogido sacerdote que el dissoluto». Ob. cit., ff. CVIIv. y CXIV.

(221) Constituciones Sinodales de 1660, tit. V, const. I, f. 100. Para todo lo concerniente a los colectores y a los abusos en la distribución de misas, véanse los ff. 94-102.

mo desorden de que los sacerdotes digan cada día misa sin dejar un solo día por tener que comer, como los que ejercitan oficios mecánicos» (222). Tal era la necesidad que estaba en el origen de este comercio de las misas.

No sólo los religiosos se desmandaban. Algunos colectores tenían que ser llamados al orden por su demora en pagar las libranzas, que luego satisfacían a su capricho «gratificando al que más le contenta, y se dize, que les dan menos Missas de las que contiene la carta de pago que reciben» (223).

Picaresca y devoción mezcladas, yuxtaposición de intereses y caridades, de hambre material y sed de vida eterna, cientos de misas conformaban a diario una parcela de la vida cotidiana en nuestras ciudades del Siglo de Oro. Frailes y clérigos se disputaban las misas como los negociantes los ducados y los hidalgos la honra. Con todas sus miserias, sus ansiedades, su indefensión ante la muerte, el hombre elevaba los ojos al cielo sin levantar sus pies bien asentados en la tierra. Y si todos los días resonaban las preces en el interior de conventos e iglesias, la Cuaresma y la Semana Santa eran un hervidero de misas que, desde «altares privilegiados», trataban de sacar el máximo jugo de unas fechas privilegiadas, porque

... las missas que se celebran en tiempo que están los christianos más recogidos a sus conciencias: aprouechan más e acéptalas dios para conceder más por ellas: que las que se dizen en tiempo de disolución. Exemplo desto parece en la semana sancta y en la semana de carnestollendas (224).

Aquí, en la Semana Santa, cobraba todo su valor la grandeza del cristianismo. El hombre recordaba que el sacrificio de la misa renovaba la Pasión, y que tras ella Cristo había vencido a la muerte con la Resu-

(222) Domínguez Ortiz: *La sociedad...*, II, pág. 61.

(223) Constituciones Sinodales de 1660, f. 99.

(224) Venegas: Ob. cit., f. CVIIv.

rección. Gracias a las misas los vivos vivían y los muertos resucitarían algún día.

15. El gasto de los entierros: algunas cuentas

Todo el curso del proceso que venimos narrando importaba unos gastos que llegaban a ser considerables. Como ha escrito Domínguez Ortiz, «en forma de capellanías, aniversarios y misas por las almas del Purgatorio, los muertos consumían una porción no despreciable de la renta de los vivos» (225). Estos gastos experimentaron con el paso del tiempo una evolución acorde con la situación económica que les llevaría en un continuo alza en el XVI y una más moderada subida en el XVII.

Veamos por ejemplo algunas tasas del entierro propiamente dicho. Por su labor el cura podía cobrar a fines del XVI dos reales y cuatro en la segunda mitad del XVII. El sacristán, por llevar la cruz parroquial y dar los clamores de campanas, percibía un real en la primera de las fechas y dos desde 1601, permaneciendo estancada la tasa ya durante todo el siglo. Los beneficiados que asistían con sobrepelliz cobraban un real en 1583 y 1601, y dos en 1660 y 1682; misma cantidad que la que correspondía a cada uno de los diáconos.

En cuanto a las misas cantadas de funeral, la evolución de las tasas correspondió a lo que se observa en el siguiente cuadro (226):

(225) *El Antiguo Régimen: Los Reyes Católicos y los Austrias*. Madrid, 1973, pág. 231.

(226) *Constituciones Sinodales de 1583*, cons. 106, f. 63; 1601, const. IV, ff. 46v.-47; 1661 y 1682, libr. 3.º, tit. 7.º, const. VII, págs. 137-138. En el caso de que fuese invitado al entierro un clérigo de fuera de la ciudad se le darían 3 reales y la comida, que en 1660 subirían a 6. Si no se le daba de comer, habría de ser retribuido con 1 real más para que comiesen él, su criado y su cabalgadura. En 1601 ya eran 3 reales, y en 1660 la comida suponía 6.

	Cura oficiante	Diáconos (cada uno de los dos)	Clérigos
1583	2 reales	1 real	1/2 real
1601	2 reales	1/2 real	1/2 real
1660	4 reales	1 real	1 real
1682	4 reales	1 real	1 real

La tasa de las misas rezadas siguió un desarrollo parecido. Examinando diversas Sinodales, Domínguez Ortiz ha construido la siguiente evolución (227):

- 1500 7 mrs. por misa
- 1552 25 mrs. (Astorga)
- 1575 1 real (Burgos)
- 1604 2 reales (Sevilla)
- 1654 2 reales (Salamanca)

A estos datos podemos añadir que en Barcelona, en 1651, la limosna establecida era también de dos reales (228), y la misma regía en el arzobispado de Toledo desde que se estableciera oficialmente en la Sinodal de 1660.

y el mismo estipendio de dos reales señalamos a todas las Missas, que se dixeren en nuestro Arzobispado, de testamentos, votivas, o en otra forma, para que los lleve enteros el sacerdote que las dixerre (229).

Pero no sólo cobraba el oficiante. El colector se quedaba con 4 mrs.

(227) *La sociedad...*, II, pág. 62.

(228) Jaime Ferrán, Federico Viñas y Cusi, Rosendo de Grau: *Datos históricos sobre las epidemias de peste ocurridas en Barcelona*. Barcelona, 1907 (ed. facsímil: Barcelona, 1965), pág. 511.

(229) Constituciones Sinodales de 1660, tit. V, const. I, págs. 92-93.

por sus derechos de colecturía y contabilidad; otros 4 iban a parar a la fábrica de la iglesia «por los ornamentos, y lo demás que se gasta»; y 6 maravedís correspondían al sacristán «por el vino, hostias y dos velas de cera». «De manera que lo que se ha de cobrar han de ser dos reales y catorze maravedís por cada Missa».

Dado el elevado número de misas que se encargaban, eran motivo de grave preocupación social los intentos de los Sínodos de subir las tasas. En 1648, así, el Ayuntamiento cordobés apeló al Sínodo consiguiendo que se revocase la subida de 1,5 a 2 reales por cada misa (230).

Conociendo el número de misas que se anotaban en los testamentos y las tasas que las regulaban, podemos hacernos una idea de lo que solía gastar una familia en el entierro de uno de sus miembros. Tomemos unos casos de 1661, fecha para la que conocemos la limosna exacta que exigía una misa. Un apuntador de lancetas se gastó solamente 87 reales; la viuda de un maestro de cerrajería, 120; un tratante, 192; las viudas de un hortelano y de un escribano, en torno a los 700; y un maestro mercader del arte de la seda, solamente 265. La viuda de un mercader de libros llegó a los 1.254 reales, y la rica pescadera pagó 24.200 (231). Pero más interesante es el testamento de doña Josefa Jiménez porque nos ha llegado la relación de todos los gastos de su entierro, desde los originados por los acompañamientos hasta lo que importaron todas las misas. A doña Josefa la acompañaron 96 frailes, 24 de cada orden, y se dijeron por su alma unas 2.000 misas. Extractamos a continuación la totalidad de los gastos (232).

- Entierro y honras (cura párroco).....	233,5 rs.
- Entierro y honras (cabildo curas)	409
	(suma y sigue)

(230) Domínguez Ortiz: *La sociedad...*, II, pág. 62.

(231) AHPT. Los ejemplos están tomados de los protocolos 3383, D. Volante, y 3772, C. Ramírez, correspondientes a 1661.

(232) *Ibidem*, prot. 3772, C. Ramírez, 14 marzo 1661. En las cantidades, al parecer, no van incluidos los mrs. para el colector, sacristán y fábrica de la parroquia o iglesia.

(suma y sigue)

- 150 misas y 24 religiosos que acompañaron entierro (San Juan de los Reyes)	348
- 50 misas y acompañamiento 24 religiosos (convento de la Trinidad).....	148
- 100 misas y acompañamiento (Carmen)	248
- 100 misas y acompañamiento (S. Agustín)	248
- Acompañamiento Niños de la Doctrina	14
- Acompañamiento religiosos Corpus Christi	22
- 500 misas y recado dellas en la parroquia de San Nicolás (colector)	1.205 y 30 mrs.
- 50 misas clérigos menores	100
- 24 misas dichas por un clérigo presbítero	48
- 100 misas dichas por el presidente de los clérigos menores.....	200
- 50 misas en S. Bernardino de Colmenar Oreja ..	100
- 50 misas dichas por fray Antonio de Ros	100
- 50 fray Juan Antonio de Villas	100
- 50 fray Bartolomé de la Concepción	100
- 50 fray Gregorio Correas	100
- 100 fray Juan de San Bernardo	200
- 12 maestro Alvaro Ramírez	24
- 108 fray Pedro Orozco	216
- 6 licenciado Juan de Matanzas	12
- 50 fray Martín de Santa María	100
- 50 fray Bernardino de Estrada	100
- 100 fray Gregorio Correas	200
- 150 fray Pedro de los Angeles	300
- 50 fray Andrés Carrillo	100
- 100 fray Juan de Salazar	200
- Cera para el entierro	412
<hr/>	
TOTAL	5.388 reales y
y 13 maravedís =	183.204 mrs.

Podremos ponderar bien lo que suponían estas cantidades si las comparamos con algunos precios y salarios. Hacia esta época un trabajador no especializado percibía 4 reales al día, un artesano 6, un médico de pueblo 8 y un teniente de arcabuceros 14. Solía costar 1 kg. de pan unos

16 mrs., un litro de vino 1 real, y dos reales el litro de aceite (233). En la partición de bienes que se realizó a la muerte de la misma doña Josefa Jiménez se valoraba una cama en 600 reales, una tabla de Ntra. Señora en 300, un vestido de raso con tafetán negro en 500, un manto de seda en 70, un par de medias en 12, una mula parda con silla y freno en 800, dos sortijas de diamantes en 1.500. El entierro, por tanto, costó a la familia mucho más que todos estos objetos juntos. Los muertos consumían así grandes cantidades de un capital que, salvo si tenemos en cuenta que sustentaba a legiones de frailes famélicos, quedaba inutilizado para otros fines más provechosos en el mundo de los vivos.

No faltaron críticas a este derroche, críticas que nos resume Venegas dirigiéndolas no a las misas, sino al lujo y al boato de los entierros.

Unos dicen que fuera mejor aquel gasto para casamientos de huérfanas. Otros para repartir a los pobres de la parrochia. Otros dicen que ya que se gasta que más le aprouechara de missas que de grandes andamios (234).

16. Ultimas disposiciones

Había otras clases de sufragios además de las misas. Oraciones, limosnas, ayunos y disciplinas, ornamentos de cera y aceite, incienso y hachas encendidas sobre las sepulturas... todo podía beneficiar a las ánimas que esperaban en el Purgatorio.

Los testadores no se olvidaban de las limosnas. La criada Leonor de la Cruz dispuso que el día de su entierro se repartiesen cuatro reales entre los pobres; Mariana de Palencia, 100 reales entre los pobres vergonzantes del Niño Perdido (235). Doña Beatriz Descarramad dejó ordena-

(233) Antonio Domínguez Ortiz: *Alteraciones andaluzas*. Madrid, 1973.

(234) Ob. cit., f. CXXIIIv.

(235) AHPT, Prot. 2399, P. de Galdo, 20 agosto y 21 julio 1599.

do «que luego como yo falleciere a dentro de ocho días lleuen a los pobres de la cárcel real de Toledo una comida de pan y carne y que se gaste en ella asta cantidad de tres ducados y les digan que ruegen a Dios nro. señor por mi ánima (236).

No eran pocos los que destinaban una cantidad para redención de cautivos o la donaban a alguna institución eclesiástica. La hace poco citada Mariana de Palencia dejó 100 reales al monasterio de los franciscanos descalzos, y Leonor de la Cruz un ducado al hospital de la Misericordia y a los franciscanos, además de cuatro reales a las recogidas existentes en la ciudad. El genovés Bartolomé Ansaldo legó 1.000 ducados al hospital del Rey a cambio de que se le dijera una misa por semana (237).

Otro sufragio que tenía efecto en sí mismo eran las indulgencias que el Papa concedía a los muertos, conocidas popularmente como *bulas*. Su eficacia venía de que el Sumo Pontífice no sólo tenía poder sobre los vivos, sino que por vía de sufragio podía relajar las penas del Purgatorio. De ahí la conveniencia de tomarlas para los difuntos cada vez que vinieran, «y aun sería muy gran prouecho al defuncto que lo dexasse él mandado en su testamento: porque el premio esencial ninguno le puede merescer por otro sino por sí» (238). No suelen aparecer en los testamentos de fines del XVI, pero sí en los del XVII, en los que el testador encarga se le tomen varias bulas de composición para él y otras de difuntos a veces aplicadas a personas en concreto.

Otra de las cláusulas que nunca faltan en un testamento es la relativa a las cinco mandas obligatorias, a cada una de las cuales se destinaba una cantidad muy exigua, de 1 a 2 mrs. a comienzos del XVI, 4 ó 5 a finales de la centuria, 6 a mediados del XVII y 8 hacia 1680. En 1507 estas cinco mandas se referían a las obras de la catedral toledana, a las del

(236) Ibidem, prot. 2079, A. Alcocer, 29 marzo 1599.

(237) Prot. 2399, P. de Galdo, 21 julio 1599.

(238) Venegas: Ob. cit., ff. CVIIIv.-CXIr.

monasterio de Guadalupe, y a donativos a Santa Eulalia de Barcelona, a la Santísima Trinidad y a Santa Catalina de la Merced para redención de cautivos (239). A fines del XVII se acostumbraba dejar también medio, uno o dos reales de plata a la Casa Santa de Jerusalén.

De muchas clases más de obras pías podríamos hablar, pues aun en el caso de que tuviera herederos obligatorios, el que testaba podía destinar a ellas, según derecho, el quinto de su hacienda (240).

Mención especial merecen las capellanías, fundaciones sobre una capilla familiar en la cual un capellán debía, siguiendo la voluntad del fundador, decir una misa diaria en beneficio de las almas de los que se iban enterrando en ella. El colector llevaba un libro especial con las capellanías de cada parroquia, el nombre de su fundador, las misas que debían decirse al año, al mes o a la semana, y el nombre del presbítero que las poseía. Como en el caso de las misas normales, el capellán tenía que firmar una a una en el libro del colector, que le pagaba acto seguido (241). Cuando escribe su memorial Luis Hurtado, en la segunda mitad del XVI, había en Toledo 211 capellanías sin contar las de la catedral (242). El número de capellanes era menor porque algunos reunían la titularidad de varias. Así, por ejemplo, el clérigo de menores Pedro García era poseedor de las capellanías de Diego Muñoz en Santo Tomé, de don Baltasar de Yepes en la Magdalena y de Luis de Meneses en Santa María de Ocaña (243).

Para comprender mejor el mecanismo de su fundación, citemos el caso de la que el genovés Bartolomé Ansaldo, residente en Toledo, estableció en la iglesia de San Erasmo en su villa natal de Bultre. Dejó 4.000

(239) AHPT, Prot. 1268. García de Alcalá, 11 marzo 1507.

(240) Venegas: Ob. cit., f. XXIVv.

(241) Constituciones Sinodales de 1660, tit. V, const. I, pág. 96.

(242) La capilla de San Pedro tenía 22; 20 la parroquia de El Salvador, 15 la de San Miguel, 13 la de San Andrés, 12 el colegio de Santa Catalina, etc. *Relaciones...*, III, págs. 559-560.

(243) AHPT, Prot. 368, M. de Galdo, 28 diciembre 1679.

ducados de renta ordenando que se construyese una cueva en la capilla que quedaría en su propiedad para que fuesen enterrados allí sus hermanos. Con 300 ducados debía hacerse un retablo con la Encarnación flanqueada por San Bartolomé y San Juan Bautista. Los primeros capellanes serían sus sobrinos y después clérigos salidos de su linaje (244).

Varios días después de la muerte se celebraban las honras del difunto, a las que seguirían novenarios, aniversarios y fiestas conmemorativas. Las honras acostumbraban acompañarse de una ofrenda que se dejaba sobre la sepultura. Como recordaba Venegas, en la antigüedad se daban grandes comidas en las honras de los muertos, «a las cuales sucedieron después las ofrendas de pan e vino que aora se dan» (245). Parece ser que la cuestión de las ofrendas fue especialmente criticada por los incrédulos. En el auto de fe que se celebró en Toledo el 4 de junio de 1571 se penitenció a Pedro de Yepes, tejedor de estameñas, por «aver dicho mal de las ofrendas y que el cura se aprouechaba dellas y a los finados y a los sanctos no les hacía nada» (246). En Hontanar (Guadalajara) se tenía la costumbre de dejar cada año sobre las tumbas ofrenda de pan, vino y tortas de cera. Pero Alonso del Moral el Viejo tenía por más conveniente que la cera se quemase delante del Santo Sacramento, pues era falsa la creencia de las mujeres de que si se hacía sobre la sepultura calentaba los pies al muerto. Por si fuera poco, los clérigos vendían luego los panes en provecho propio. Eso sí, cada vez que él entraba en la iglesia rociaba con agua bendita la sepultura de su esposa. Alonso del Moral fue condenado por la Inquisición a pagar una multa de seis ducados, menos por su heterodoxia que por el escándalo que habían provocado sus afirmaciones (247).

(244) Ibidem, prot. 2399, P. de Galdo, 21 julio 1599.

(245) Ob. cit., f. CXXVv.

(246) Sebastián de Horozco: *Relaciones históricas toledanas* (prólogo y transcripción de Jack Weiner). Toledo, 1981, pág. 235.

(247) Bartolomé Bennassar: *Inquisición española: poder político y control social*. Barcelona, 1981, pág. 229.

Para terminar recordemos que el 2 de noviembre, día de los difuntos, había sido instituido en la Edad Media, durante el pontificado de Juan XVIII. San Odilón, abad de Cluny, oyó una vez grandes alaridos que salían del volcán Etna lamentándose de la suerte de las ánimas del Purgatorio y de la dureza de corazón de los vivos. Inmediatamente dispuso que en los monasterios bajo su jurisdicción se celebrase cada año la conmemoración de los difuntos después de la de Todos los Santos, práctica que luego se haría universal (248). El Carnaval estaba también muy ligado a las ánimas del Purgatorio, y aún hoy se conserva esta antigua conexión en carnavales actuales (249).

17. El modelo de la buena muerte

Naturalmente que el largo proceso de la buena muerte que he desarrollado es sólo un modelo no aplicable a todos los casos. No todos observaban los consejos que los moralistas ofrecían para el momento de la hora final, no todos podían contar con legiones de clérigos y amigos que les dispusiesen para un buen morir o les acompañasen en su último paseo por las calles de la ciudad. El «poderoso caballero es don dinero» gongorino no se detenía ante la muerte. Dios era el que disponía el tipo de muerte, pero en caso de que ésta fuera lenta se podían comprar los accesorios que harían de ella una mucho más buena muerte. Razón tenía Rebolledo cuando decía que el pobre era tierra hollada antes y después de la muerte. El rico acumulaba sufragios y más sufragios tratando de reblandecer las puertas de San Pedro cerradas ante su alma pecadora. Su afán era asegurarse al menos el Purgatorio, meter un pie dentro del camino de salvación. Luego todo sería cuestión de tiempo y de sufragios, de dinero traducido en misas, claro está que siempre que estu-

(248) Así lo cuentan Vorágine y Venegas en sus obs. cit., pág. 704 y f. CXXVv. respectivamente.

(249) Los de Villafranca, Quero, donde hay una Hermandad de las Animas, y Valdeverdeja, con su danza de los animeros. Consolación González Casarrubios y Esperanza Sánchez Moreno: *Folklore toledano: fiestas y creencias*. Toledo, 1981, págs. 26-28.

viese arrepentido de la vida mundana y poseyese la fe suficiente. Los pobres, sumergidos en la misma mentalidad, ordenaban que sus bienes fuesen vendidos en almoneda para pagar misas y entierro, dejando a veces a su familia privada de unos recursos cuya falta hacía peligrar su subsistencia.

El lujo y la histeria de miles de misas, la picaresca y los abusos, el abismo social en el trato de unos u otros muertos, fueron el precio que una sociedad, una cultura, debió pagar para adaptarse, para sobrellevar el mal supremo de la muerte. Ante ella, frente a ella, contra ella, las respuestas culturales construyeron un sistema bien trabado por la lógica y las creencias. La Resurrección de Cristo era la clave. Aunque la experiencia mostrase que los cuerpos morían y se corrompían, la fe enseñaba que un día resucitarían. La buena muerte llevaría a la resurrección, a la vida eterna y también a la fama, al recuerdo de los hombres.

La buena fama es más poderosa que la muerte, porque a los que ésta esconde en los sepulchros, la fama buena en cierta manera los resucita y saca a vistas para que viuan en las memorias de los hombres (250).

Tal vez haya muchas precisiones que hacer al modelo trazado, precisiones de cambio dentro del tiempo largo, precisiones sobre diferencias sociales, sobre variedades espaciales. Pero tiene la ventaja de que ha sido elaborado por medio de tres instrumentos de aproximación diferentes: los tratados y sermones de los moralistas, las disposiciones de la Jerarquía en las Sinodales y el examen de los testamentos de la época.

(250) Rebolledo: Ob. cit., f. 313.

IV. LA PESTE: ALGUNOS ASPECTOS DEL MIEDO A LA MUERTE

1. La importancia de la peste

Se sale de los límites de este libro el hacer una historia de las epidemias que tocaron en Toledo. Sí conviene, no obstante, trazar brevemente las líneas esenciales para poder abordar luego algunos problemas relacionados con el miedo y los intentos de explicación de ese mal tan temido por las gentes de la época. Ya fuese en su ciudad o cerca de ella, no hubo generación que no viviese alguna de estas situaciones de terror en que el hombre se veía impotente ante la muerte. La realidad cotidiana se sumía en el caos: las ciudades se replegaban sobre sí mismas cerrando sus puertas al exterior, se interrumpía el comercio, la administración se resentía de la huida de funcionarios; y sobre todo Dios, enfurecido a causa de los pecados de los hombres, parecía haberles abandonado a su suerte. Las grandes pestes contribuyeron a incrementar en los hombres el sentimiento de indefensión ante lo desconocido, frente a una muerte no domesticada y que rompía los esquemas del proceso del buen morir. Profundamente influida por las mentalidades del Antiguo Testamento, la sociedad se creía culpable y achacaba la tragedia pestilencial a sus pecados. Esta causa primera de las epidemias no quitaba que hubiera otras, como la corrupción del aire o el contagio, pero la ira de Dios era lo primero que había que aplacar. Luego vendrían otras medidas como

la limpieza de calles, los cordones sanitarios, las cuarentenas, las purificaciones del aire. Lo prioritario era, sin duda, recobrar el favor de Dios, volver a sentirse pueblo elegido frente a herejes e infieles.

Al comenzar la investigación, e influido por lecturas de descripciones casi apocalípticas, me propuse estudiar solamente las repercusiones sociales de la peste, sus implicaciones económicas y el comportamiento del hombre ante una situación límite. Pero, por los datos que poseemos, podemos decir que nunca esta terrible enfermedad azotó a Toledo con una furia extremada. Por fuertes que pareciesen algunos brotes, mucho más lo fueron los que azotaron otras ciudades, especialmente de Cataluña, Levante y Andalucía. La hipótesis de la situación límite perdía así su valor al tiempo que yo iba llegando al convencimiento de que era imprescindible realizar un estudio más amplio de la situación del hombre ante la muerte, y sobre todo ante la muerte natural.

Sin embargo, no hay que descuidar por ello la importancia que tuvo la peste independientemente de que llegara o no a tocar la ciudad. No nos interesa aquí tanto el grado de virulencia de la enfermedad o el número de muertes que produjo, como el saber de qué manera trataron los hombres de explicarla y conjurarla, de adecuar ese terrible mal a su sistema de creencias. Del mismo modo que habían integrado la muerte, había que integrar la peste y sus efectos y racionalizarla para asegurar la estabilidad social.

2. Las epidemias de peste en Toledo

Parece ser que la peste justiniana que azotó a Europa en el siglo VI llegó a España en dos oleadas: una en el año 542 y la otra en 580. Según Gregorio de Tours, esta última se dejó sentir en la Carpetania y en la región de Toledo (251).

(251) Jean-Nöel Biraben: *Ob. cit.*, I, pág. 27.

Tras ella, más de ocho siglos de calma hasta la gran Peste Negra de 1348, epidemia que en menos de tres años pudo producir en Europa unos 25 millones de muertos (252). El contagio no perdonó a España ni a ninguno de sus reinos, pero parece ser que revistió una mayor importancia en la corona de Aragón que en la de Castilla, si exceptuamos Andalucía (253). La peste debió entrar en Castilla posiblemente a fines de 1348 y, también posiblemente, por el camino de Tarazona a Soria o el de Zaragoza a Miranda de Ebro (254), pero es imposible reconstruir su itinerario en el estado de nuestros conocimientos, así como evaluar su mortandad. Únicamente pueden indicarse algunas de sus consecuencias, como el incremento de los despoblados y la necesidad de regular precios y salarios ante su desenfadada subida causada por la disminución de la mano de obra (255). En lo que respecta a Toledo, tenemos contadísimos datos. Sabemos, por ejemplo, que de 25 inscripciones de tumbas judías fechadas entre 1205 y 1415, 9 son del año 1349 y en todas se indica que fueron muertes causadas por peste. En una de ellas se lee: «Sucumbió de la peste que sobrevino con impetuosa borrasca y violenta tempestad» (256). En el libro catedralicio del refectorio se menciona en 1354 la «mortandat» pasada y el «arraval de la mortandat», posiblemente algún barrio tocado de manera especial por la epidemia, y en un pleito de 1381 se cita «la primera mortandat grande ante que moriesse el rey don Alfonso» (257). Nada más sabemos acerca de esta primera oleada que de-

(252) Cipolla: Ob. cit., pág. 157. Entre 1330 y 1340 Europa contaba al menos con 80 millones de habitantes.

(253) I. Sobreques: «La Peste Negra en la Península Ibérica». *Anuario de Estudios Medievales*, 7 (1970-1971), págs. 67-101. Ver págs. 71 y 82.

(254) N. Cacrillana: «La crisis del siglo XIV en Castilla: la Peste Negra en el obispado de Palencia». *Hispania*, XXVIII (1968) págs. 245-258.

(255) Julio Valdeon: «La crisis del siglo XIV en Castilla: revisión del problema». *Revista de la Universidad de Madrid*, XX (1971) págs. 161-184.

(256) Según traducción de Bermejo-Mesa, citada por J. Valdeon: *Los conflictos sociales en el reino de Castilla en los siglos XIV y XV*. Madrid, 1979, pág. 85; «La Muerte Negra en la Península», *Historia 16*, año IV, n.º 56 (dic. 1980), págs. 60-66.

(257) Ricardo Izquierdo Benito: *El patrimonio del cabildo de la catedral de Toledo en el siglo XIV*. Toledo, 1980, pág. 61; «Aspectos de Toledo y su comarca durante la crisis de la segunda mitad del siglo XIV». *Provincia*, n.º 105 (dic. 1978), Toledo.

bió ser importante, pero cuya verdadera intensidad se nos escapa. Si diremos que aún era recordada en el XVI como «la gran pestilencia» que originó la creación de cofradías para paliar la huida de los ciudadanos y las instituciones (258).

A partir de entonces la peste bubónica se hizo prácticamente endémica y reapareció regularmente durante los siglos XIV y XV. Pisa nos informa de que en 1399 hubo en toda la tierra «peste muy general, con que pereció grande número de gente» (259). En el siglo XV habría otros brotes, de los cuales el más importante sería el de 1489, año en que el Ayuntamiento obtuvo permiso para reunirse fuera de la ciudad (260).

Pero la epidemia más importante desde la Peste Negra se produjo en 1507 y en combinación con crisis agrícolas e inestabilidades políticas. En frase conocidísima de Alcocer, se reunieron ese año «las tres lobas rabiosas»: hambre, guerra y pestilencia.

... hambre, a dos ducados la hanega de trigo; pestilencia, cada día morían en Toledo ochenta cuerpos y más; guerra, en toda Castilla peleaban de noche y de día y avía grandes devates (261).

Tampoco tenemos datos para valorar esta mortandad, pero debió ser bastante grave. Tal vez sea significativo el hecho de que los protocolos del escribano Bernardino de Navarra, los únicos que se conservan del año 1507, se interrumpen desde el 20 de mayo al 10 de septiembre, meses en que solían desencadenarse los procesos de peste bubónica (262).

(258) Luis Hurgado: *Relaciones...*, pág. 562. La cofradía de los Santos Angeles, una de las más antiguas de Toledo, fue creada para enterrar a las víctimas de esta mortandad.

(259) Francisco de Pisa: *Descripción de la Imperial Ciudad de Toledo*. Toledo, 1605 (ed. facsímil: Toledo, 1974), f. 199v.

(260) Eloy Benito Ruano: *Toledo en el siglo XV*. Madrid, 1961, pág. 129.

(261) Pedro de Alcocer: *Relación de algunas cosas que pasaron en estos reynos, desde que murió la Reina Católica Doña Ysabel, hasta que se acabaron las Comunidades en la ciudad de Toledo*, manuscrito de la B.N. Ed. en Sevilla, Sociedad de Bibliófilos Andaluces, 1872, con prólogo, notas y apéndices de Antonio Martín Gamero. Véase la pág. 22.

(262) AHPT, Prot. 1222.

Podemos hacernos una idea, sin embargo, de la importancia de la epidemia por el recuerdo que dejó en la memoria colectiva de los pueblos toledanos y que podemos rastrear gracias a las *Relaciones de Felipe II*. Once pueblos del reino de Toledo y cinco de Madrid se refieren a esta peste situándola con precisión en el tiempo y aludiendo casi siempre al «año de siete». Los testimonios nos informan de la despoblación que causó la enfermedad y de las ermitas y fiestas que se dedicaron a san Sebastián, el abogado de la peste. El medio rural sufrió esta vez todo el rigor de un mal del que se dice solía afectar más a las ciudades (263). Algunos pueblos parecen más imprecisos cuando relegan a la epidemia a ochenta u ochenta y cinco años atrás, pero tal vez no se refieran a la misma, sino a la de 1489 o a otra que debió producirse en la última década del siglo XV (264).

Durante el siglo XVI continuaron brotes periódicos de carácter más o menos local, siendo difícil no sólo detectarlos, sino también distinguir las pestes de las «pestilencias», vocablo que tenía una acepción mucho más general que el de «peste». En 1548 hubo una peste general en Castilla que al menos afectó a Talavera de la Reina (265). Respecto a la ciudad de Toledo en concreto, los datos de las Actas Capitulares de la Catedral nos ayudan a descubrir los siguientes brotes epidémicos, algunos de los cuales son claramente pestíferos:

- 1566: Procesión en marzo por el agua y por la salud.
- 1578: Procesión por la salud el 25 de mayo.
- 1579: En mayo se pide por la salud.
- 1582: Novenario *pro salute* en junio.
- 1583: Preces *pro peste* el 12 de junio.

(263) *Relaciones...* En el reino de Toledo hablan de la peste de 1507: Alameda de la Sagra, Arroba, Cabañas de la Sagra, Manzaneque, Mesegar, Miguel Esteban, Montearagón, Puebla de Almoradiel, Puebla de Montalbán, Seseña, y El Viso. En Madrid, véanse las relaciones de Alcorcón, Getafe, Meco, Santorcaz y Valdelaguna.

(264) Véanse los testimonios de El Viso, Alcorcón y Getafe.

(265) M.^a del Carmen González Muñoz: *La población de Talavera de la Reina (siglos XVI-XX)*. Toledo, 1974.

- 1584: Preces y canto por la salud el 18 de febrero.
- 1589: Procesión por la salud del pueblo el 15 de junio.
- 1598: En junio, noticias de peste en la Puebla de Montalbán.
- 1599: Oración por la salud el 7 de junio y procesión el 29 de julio (266).

Así llegamos a la segunda de las grandes pestes del siglo XVI, la del año 1599, oleada general que entró por los puertos del Cantábrico tres años antes y que afectó a toda Castilla de un modo brutal. Bennassar ha estudiado su recorrido y sus repercusiones en Castilla la Vieja, pero nos ha proporcionado también datos preciosos sobre la incidencia de la epidemia en el reino de Toledo (267).

Sin lugar a dudas fue la más grave que padeció Castilla desde la Peste Negra. Aceptando cifras de contemporáneos, como el doctor Francisco Ruiz y Parcerio, historiadores como Domínguez Ortiz, Bennassar, Chaunu y Pérez Moreda, se han puesto de acuerdo en aceptar una cifra de medio millón de muertos entre 1596 y 1602 (268), es decir, un 10% de la población aproximadamente. Para darnos cuenta de su importancia respecto a otras epidemias, baste decir que de las 75 obras sobre peste publicadas entre 1475 y 1610, 38 lo fueron en torno a 1599 (269).

La peste llegó a la Puebla de Montalbán en 1598 y se extendió luego a otros pueblos toledanos, afectando con especial intensidad a Fuensalida, Lominchar, Maqueda y Novés. En Talavera, según relato del cura Juan de Arroyo, murieron más de 1.200 personas. Pero la ciudad de Toledo sufrió menos que otros lugares, pudiendo contabilizarse unos 244 muertos entre el 1 y el 26 de agosto, el período más crítico de la enfermedad (270). En junio se dieron los primeros casos aunque el corregi-

(266) Ramón González: «El clima toledano en los siglos XVI y XVII». *B.R.A.H.* tomo CLXXIV; cuaderno II, págs. 305-332.

(267) *Recherches...*

(268) Domínguez Ortiz: *La sociedad...*, I, pág. 68; Bennassar: *Recherches...*, págs. 11 y 62-63; Pérez Moreda: *Ob. cit.*, pág. 248.

(269) Pérez Moreda: *Ob. cit.*, pág. 248.

(270) González Muñoz: *Ob. cit.*, págs. 125-126; Bennassar: *Recherches...*, págs. 30, 39

dor, tratando de minimizarlos, se lamentaba de que algunos pueblos apestados querían infamar a la ciudad «y poner en opinión de mala salud siendo lo contrario y teniéndola muy buena». Pero en julio hubo de rendirse a la evidencia. Se abrió el hospital de la salud para los numerosos apestados y aumentaron los muertos, sobre todo en el arrabal y Covachuelas. La mortalidad más acusada se produjo entre mediados de julio y mediados de agosto, con los rigores del verano, y decreció rápidamente hasta desaparecer a finales de mes. No obstante, razón tenía el corregidor cuando, en carta al rey de fecha 27 de agosto, escribía:

... considerada la mucha vecindad y gente deste lugar y el tiempo que corre de tantas y tan ordinarias y extraordinarias enfermedades por toda la mayor parte destos Reynos parece que se puede decir questa çiudad casi no tiene enfermedad ni enfermos y quel año es de los más sanos de las enfermedades comunes y ordinarias (271).

En lo sucesivo, y como en el siglo XIV, la peste se presentará en oleadas generales. La endemia vuelve a ceder paso a la epidemia. Pero en el siglo que nuestra Historia Moderna considera el *siglo de las pestes*, éstas no entraron en Toledo. La ciudad, sí, se protegió de las que azotaban las costas levantinas y Andalucía, pero no volvió a sufrir en sus carnes la mordedura de tal enfermedad, que fue sustituida por otras, como tabardillos, catarros o garrotillos. Parece probado que la peste, «como tal epidemia, no afectó nunca, durante el siglo XVII, a las zonas castellanas del interior, como no fuera de forma pasajera, débil y muy localizada» (272).

En 1615-1616 se registra una crisis de mortalidad que se ceba sobre

y 49. Según las cartas de los corregidores que cita, la peste azotó al menos a Almonacid, Burguillos, Cadahalso, Cenicientos, El Bravo, El Casar, El Molinillo, Escalona, Fuensalida, La Torre de Esteban Hambrán, Maqueda, Lominchar, Novés, Talavera de la Reina y Toledo.

(271) Bennassar: *Recherches...*, pág. 178. Véanse las interesantísimas cartas del corregidor al rey en las págs. 173-179, sus fechas 25 de abril, 27 de mayo, 5 de julio y 27 de agosto.

(272) Perez Moreda: Ob. cit., pág. 294.

todo en los niños y que quizá fuese debida a la difteria (273). En 1631 se extiende una «calentura maliciosa, continua y contagiosa» de que tenemos noticia gracias al memorial médico que realiza para la ciudad el doctor Juan Vázquez (274). En 1645 y 1646 las Actas Capitulares de la Catedral ordenan una colecta por la salud (275), en 1666 se produce una epidemia de calenturas (276) y en 1684 tiene lugar una «epidemia general de enfermedades», tal vez tabardillo o tifus, que revistió especial gravedad en el arzobispado de Toledo. Las irregularidades del clima y el hambre favorecieron la progresión de esta enfermedad que incidió brutalemente en el medio rural haciendo disminuir la población en algunos pueblos y agudizando la miseria. Este año fue en Talavera el de mayor mortalidad de todo el siglo, sobrepasándose las 400 defunciones diarias, y Toledo, también con una mortalidad elevada, se sumió en una grave crisis (277).

Domínguez Ortiz bautizó a las oleadas pestíferas como *las tres grandes ofensivas de la muerte en el siglo XVII*. La primera fue la que dio la bienvenida a esta centuria; la segunda y la tercera, a diferencia de aquella, entraron por el Mediterráneo y atacaron Cataluña, el Levante y Andalucía.

En 1648 los reinos de Valencia y Murcia estaban contaminados. Toledo hubo de guardarse de un posible contagio y el 22 de abril recibió del Consejo unas normas que debía observar a rajatabla, como la de impedir la navegación por el Tajo, poner guardas en las puertas de la ciudad y registrar todas las mercancías y forasteros para saber de dónde ve-

(273) Ibidem, pág. 297.

(274) Ob. cit. Fue publicada en el mismo año de 1631.

(275) González: Ob. cit., pág. 324.

(276) Rodríguez de Gracia: Ob. cit., pág. 307 y nota 81.

(277) Henry Kamen: Ob. cit., págs. 90-93; González Muñoz: Ob. cit., pág. 262; Sánchez Sánchez: Ob. cit., págs. 75-79; Pérez Moreda: Ob. cit., págs. 304-308. Véase también Antonio Domínguez Ortiz: «La crisis de Castilla en 1677-1687», en *Crisis y decadencia de la España de los Austrias*. Barcelona, 1973, págs. 195-217.



"San Sebastián" por Luis Tristán. Toledo. Catedral. Principal mediador contra la peste, el culto a san Sebastián era el más extendido en el siglo XVI. (Foto: Museo del Prado)

nían (278). En 1652 se reanudaron los cuidados ante la peste que se padecía en Cataluña y Aragón, pero Toledo no se vio inquietada excesivamente.

1648-1652 fue la segunda *ofensiva de la muerte*. La tercera sería más larga, aunque más moderada, y se extendió entre 1676 y 1683. El contagio entró por Cartagena y desde allí ganó Murcia y Orihuela. El Ayuntamiento toledano se apresuró a nombrar una Comisión de la Salud y dictó un bando –que mandó colocar en las plazas del Ayuntamiento y Zocodover, y en Santo Tomé y las Cuatro Calles– ordenando cerrar el comercio con las ciudades apestadas y no recibir a forasteros que careciesen de certificado de salud (279). Al mismo tiempo se emprendió la limpieza de la ciudad y se obligó a los pobres a que se registrasen. Regidores y jurados guardarían por riguroso turno las puertas y puentes cuidando de que no entrasen personas y mercancías sospechosas. La alarma no cesó hasta enero de 1677, pero volvió a producirse en mayo cuando se tuvo noticia de que la peste había regresado a Cartagena y Murcia, extendiéndose luego a Elche. En esta zozobra viviría Toledo durante varios años mientras el peligro renacía cada primavera y cada verano para remitir en otoño. En 1678 y 1679 tocó el turno de guardarse de Málaga, Ronda y Granada; en 1680, de la misma Málaga y de algunos pueblos cordobeses; en 1681, de Ubeda, Baeza, Jaén, Bailén, Montilla, Priego, Cádiz y Puerto de Santa María. Finalmente, en 1682, se tuvo noticia de que la peste arrasaba las villas de Espejo, Castro del Río y la Rambla, en el reino de Córdoba. Incluso corrían rumores de que lugares tan cercanos como Villanueva de los Infantes y Puebla de Alcocer habían sido tocados por el mal. Fue el momento de mayor pánico en todos estos años. Se estrecharon las medidas y la vigilancia en las puertas, al tiempo

(278) «Instrucción que por mandado de los señores de el Consejo se embia a el Corregidor de la ciudad de Toledo, para que guarde lo en ella contenido sobre la peste que ay en la ciudad de Murcia, ciudad de Origuëla, villa de Elche, y ciudad de Valencia, y lugares de sus huertas, y otros de el dicho Reyno de Valencia». AMT. Sanidad (pestes), 1648-1649. El documento está transcrito en su totalidad en la ob. cit. de Sánchez Sánchez, págs. 231-238.

(279) AMT, leg. Sanidad (pestes), 1676-1681. La información que sigue ha sido extraída de ese legajo y de otro que lleva la referencia Sanidad (pestes), 1678-1682.

que se encomendó a los gremios que guardasen día y noche las murallas y las riberas del Tajo para evitar cualquier entrada de forasteros sospechosos. Pero en octubre, como todos los años, la peste desapareció y Toledo pudo volver a respirar. Sería la última amenaza de la terrible enfermedad sobre la ciudad del Tajo, que se había librado durante todo el siglo XVII gracias a su situación en el interior y a la efectividad de sus medidas de aislamiento. Así seguía siendo buena la afirmación de Pisa de que Toledo había sufrido siempre menos que otras ciudades las pestilencias y las hambres:

siendo guardada de todo género de enfermedades contagiosas y horribles, así como lepra, mal de san Lázaro, cáncer, gota coral, y buas, que en ella menos fuerças que en otras han tenido (280).

3. La representación de la peste.

Miré y vi un caballo bayo, y el que cabalgaba sobre él tenía por nombre Mortandad, y el infierno le acompañaba (281).

Así describe san Juan a la peste, que cabalga con la guerra y el hambre arrasando todo a su paso. Pero había otras formas de imaginar la enfermedad. La que más fortuna alcanzó fue la de la lluvia de flechas o rayos o la del ángel con la espada. La peste era un castigo divino por los pecados de los hombres y sus efectos eran producidos por las armas arrojadas desde el cielo. Aunque proveniente del Antiguo Testamento, esta imagen se consolidó a raíz de la peste justiniana. Cuenta la *Leyenda Dorada* que una vez se produjo en Roma una epidemia causada «porque el río arrastró con su corriente a un enorme dragón y a infinidad de serpientes que al llegar al mar se ahogaron; luego las olas arrojaron sus cuerpos al litoral y allí se pudrieron y con su podredumbre corrompieron el aire y originaron una horrorosa peste de esas que llaman bubónicas que se fijan en las ingles y las descomponen». Las gentes creían ver

(280) Ob. cit., f. 11r.

(281) *Apocalipsis*, 6, 8.

rayos del cielo que caían sobre las personas hiriéndolas de muerte. El papa Gregorio dispuso solemnes rogativas públicas llevando la imagen de Nuestra Señora guardada en Santa María la Mayor y la peste fue cesando hasta desaparecer. Entonces fue cuando san Gregorio vio sobre el castillo después llamado de *Santángelo* «a un ángel que tras limpiar la espada ensangrentada que llevaba en su mano la introducía en la vaina, y por este gesto entendió que la peste había terminado» (282). No era otro, como veremos luego, el simbolismo que hizo de san Sebastián el abogado contra la peste.

La imagen no solamente perduró durante la Edad Media, sino hasta que desapareció la peste en Europa. En un cuadro de la escuela alemana realizado hacia 1510 y precisamente titulado *La Peste*, se ve a varias personas que están siendo heridas por flechas provenientes del cielo. Los dardos se clavan en el cuello, la ingle o las axilas, lugares en que solían aparecer los bubones (283).

En España también era corriente representar la peste de este modo. Cuenta Fray Francisco Gavalda, con ocasión de la peste valenciana de 1647, que se tenía especial devoción a una imagen de la Virgen guardada en la parroquia de San Nicolás y en actitud de rogar por los hombres a su Hijo, «que está hiriendo al mundo por sus Angeles con unas lanças, y centellas de fuego» (284).

En el grabado sobre la peste inserto en la *Danza Macabra*, añadido del siglo XVII a la obra de Holbein (aparece una bandera con la fecha 1679), vemos a un esqueleto vestido con sombrero, corbata y golillas de militar, y portando una bandera y una guadaña, quizás una alusión a las enfermedades que acompañaron a la Guerra de los Treinta Años y sus

(282) *Leyenda Dorado*, págs. 187-188.

(283) Este cuadro está en la Alte Pinakothek de Munich y puede verse reproducido en la obra de Jean Delumeau: *La civilización del Renacimiento*. Barcelona, 1977, ilustración 29 frente a pág. 73.

(284) Gavalda: Ob. cit., apartado IV.

secuelas. Frente a él, una especie de matrona romana llora sobre un montón de huesos, junto a un árbol seco sobre el que se posa una lechuzca. Extraña iconografía en la que sí está clara la reunión de los símbolos de la muerte, la guerra y la peste (285).

Pueden citarse otras representaciones que arraigaron en el folklore europeo. En los países germánicos se creía en el «destello de la peste», una llama azulada que, salida de los labios de los muertos, quedaba flotando en el aire. En el Tirol se hablaba del *fantasma de la peste*, hombre de largas piernas y manto rojo que recorría las tierras. En Milán se identificaba a la peste con el diablo vestido de negro y con los ojos brillantes; y en Transilvania era una vieja encorvada vestida de negro que, con los pies deshojados por las zarzas, recorría por la noche los pueblos sollozando y con un saco a la espalda mientras sembraba la enfermedad. Su nombre variaba según las regiones: la *madre viajera*, la *vieja pagana*, la *madre peste*, la *ulcerosa*, la *vagabunda* o la *madre camino* (286). Un cuento eslavo de gran belleza e ingenuidad es el que nos transmite Tylor. Merece la pena copiarlo aquí tal como lo cuenta el antropólogo inglés.

Un ruso se sentó bajo un alerce, y la luz del sol resplandecía como el fuego. El hombre vio algo que venía de lejos: era la Doncella-Peste, enorme de estatura, totalmente envuelta en una mortaja de lienzo, y avanzando en grandes trancos hacia él (...) «¿Conoces tú a la Peste? –dijo ella–. «Yo soy la Peste. Llévame sobre tus hombros y condúceme a través de toda Rusia, sin dejar pueblo, ni ciudad, porque yo debo visitarla toda. Pero no temas por ti, pues tú estarás a salvo entre los agonizantes». Agarrándose con sus largas manos, se encaramó sobre los hombros del campesino; éste echó a andar hacia adelante, veía la sombra sobre él al caminar, pero no sentía peso alguno. Primero la llevó a las ciudades; allí encontraron alegres bailes y canciones; pero la forma agitaba su mortaja de lino, y la alegría y el gozo se apagaban. Cuando el desventurado hombre miraba a su

(285) *Danza Macabra*, pág. 67.

(286) Biraben: Ob. cit., II, pág. 20.

alrededor, veía duelos, escuchaba el tañido de las campanas, venían cortejos funerales, las tumbas no eran suficientes para albergar a los muertos. El hombre siguió y, al llegar a cada pueblo, escuchaba los gritos de los moribundos, veía todas las caras blancas en las casas desoladas. Pero, en lo alto de la montaña, está su propia aldea: su mujer, sus hijitos están allí, y los padres ancianos, y su corazón desfallece según se va acercando. Con fuerte agarrón mantiene firmemente prendida a la doncella, y se arroja con ella al fondo de las olas. El hombre se hundió: ella salió de entre las olas, pero, acobardada ante un corazón tan valeroso, huyó lejos, hacia el bosque y la montaña (287).

La peste se aparecía así bajo formas diversas que trataban de hacerla comprensible. En algunos lugares lograron verla como algo ajeno al comportamiento del hombre, como un poder misterioso que recorría los países de forma fatalista. Pero la mayoría subordinó su existencia a la culpabilidad humana y la consideró un castigo de Dios. De nuevo topamos con la relación enfermedad-pecado. Con un rasgo propio, sin embargo. Si una calentura o una sífilis podían ser producto de un pecado individual, la peste era la respuesta divina a los pecados colectivos.

4. La peste y el pecado

A lo largo de los tiempos se han dado infinidad de explicaciones sobre el origen de la peste. Los astrólogos le hacían depender de los eclipses o de la conjunción de los planetas y frecuentemente el paso de un cometa se tenía por anuncio de una peste inminente. Pero en los siglos XVI y XVII las teorías más en boga fueron las del aerismo y el contagionismo.

La primera creía que la causa de las epidemias era la corrupción del aire. De ahí remedios como el de disparar salvas de pólvora o quemar

(287) E. B. Tylor: *Cultura primitiva*. 1.—Los orígenes de la cultura. Madrid, 1977, pág. 281.

plantas aromáticas. Durante la gran peste que azotó Londres en 1665 los ricos usaban perfumes para purificar sus casas y los pobres quemaban azufre, alquitrán y pólvora; luego dejaban que el aire se lo llevase todo haciendo estallar una carga de pólvora. También se acostumbraba hacer hogueras con carbón, pues

se decía que las partes sulfurosas y nitrosas que a menudo se dan en el carbón, así como la sustancia bituminosa que arde, contribuyeron a limpiar y purificar el aire y hacerlo más sano y apto para ser espirado, una vez que estas partículas hayan quedado dispersas y consumidas (288)

En España era corriente quemar romero, ciprés, jara o tomillo (289). El vinagre era considerado un elemento purificador y se aconsejaba rociar con él a personas y objetos. Pero el fuego era el mejor instrumento para purificar el aire descompuesto.

La segunda teoría fue ganando progresivamente mayor número de adeptos hasta que logró imponerse no sin grandes esfuerzos. Si la peste se transmitía por contagio había que bloquearla y el Estado tomó cartas en el asunto durante el siglo XVII para formar cordones sanitarios en torno a las ciudades apestadas. Chaunu considera el bloqueo de la peste como una de las mayores victorias de la Europa Clásica (290). Muchas ciudades se salvaron del desastre gracias a los cordones sanitarios, entre ellas Toledo. Para mayor seguridad se cerraban varias puertas bajo la vigilancia constante de regidores y jurados, que debían impedir la entrada de cualquier sospechoso. A todo recién llegado se le exigía el correspondiente billete de salud. Si venía de lugar dudoso, era rechazado; si de lugar sano, se le ponía en cuarentena a él y a sus mercancías para mayor seguridad. Los que morían de forma sospechosa eran sepultados bajo cal

(288) Daniel Defoe: *Diario del año de la Peste*. Barcelona, 1983, págs. 328 y 298.

(289) Juan Ballesteros Rodríguez: *La Peste en Córdoba*. Córdoba, 1982, pág. 154; Bennassar: *Recherches...*, pág. 47.

(290) Pierre Chaunu: *La civilización de la Europa clásica*. Barcelona, 1976, páginas 246.

y sus ropas quemadas. Se eliminaban los muladares y se barrían las calles porque «la limpieza es uno de los mayores enemigos que tiene la peste» (291). Finalmente se expulsaba a los vagabundos y se trataban de evitar las aglomeraciones de gente que tan favorables eran al contagio, no solo espectáculos públicos sino hasta procesiones. Tal sentido tiene la observación de Gavaldá en la Valencia de 1647 cuando escribe que en época de epidemia

concurros numerosos se auían de euitar, porque si en ellos concurren muchos heridos, ya con el aliento, con el trato, o refriego de la ropa, es fácil apegarle el mal a los sanos. Noté que a las Processiones de mayor concurso el día siguiente amanecían muchos heridos. Quando estos concursos se euitaran se atajaría algún daño y no faltaría a la deuoción que cada qual a sus solas puede tener (292).

Pero el aerismo y el contagionismo no eran incompatibles con las causas religiosas, con el castigo divino que Dios había enviado a su pueblo pecador. El cristiano, pese a los remedios médicos o sociales que se ponían en juego, no debía por eso dejar de levantar sus ojos al cielo y solicitar piedad, como lo haría fray Martín de Villanueva para preservar a Toledo de la peste de 1648:

Piedad, Señor, que se va desmoronando el edificio que os costó tanto. Clemencia, Señor, que está el mundo para dar un estallido (293).

La causa primera era, efectivamente, la obstinación de los hombres en el pecado. El *Dietari* barcelonés, por ejemplo, hacía recaer la causa de la peste de 1652 en este factor, siendo la segunda causa «la comunicación de la ropa» contagiada que no había podido destruirse debida-

(291) Gavaldá: Ob. cit., apartado XXII.

(292) *Ibidem*, apartado V.

(293) *Christe audi nos. Exclamación a Iesu Christo muerto en la cruz, en la rogativa que por la preservación de la peste de la Ciudad, y Reyno de Toledo hizo, acompañada de la Imperial, la muy Observante, y Religiosa Comunidad de la Santísima Trinidad, de Redempción de Cautivos*. 1.ª impresión en 1649. Reimpresión en Alcalá en 1676, cuando amenazaba una nueva peste.

mente por razón de la guerra (294). Incluso Defoe, que durante su relato de la peste londinense de 1665 se muestra tan racionalista, no deja de decir que la mano de Dios fue la que envió el castigo y luego la que hizo cesar la epidemia, y no una medicina nueva ni la experiencia de médicos y cirujanos

... por más que los filósofos investiguen en la naturaleza de las cosas para explicárselo, y se esfuercen todo lo que quieran para reducir la deuda que tienen con su Creador, los médicos más desprovistos de religión se vieron obligados a reconocer que todo aquello había sido sobrenatural, que había sido algo extraordinario, y que no se podía explicar de ningún modo (295).

Y la razón de la cólera divina, dice Defoe, no es otra que los pecados de los hombres, especialmente los vicios escandalosos de la corte, que contribuyeron no poco a «atraer sobre toda la nación tan terrible azote» (296).

Todo pecado tiene su castigo, como lo tuvo la herejía alemana cuando quiso Dios que una villa friburguesa, cerca de Basilea, pagase por todas con un incendio que la arrasó en el espacio de una hora (297). Hasta los pliegos de cordel veían la manos de Dios en las epidemias, como aquél que, refiriéndose a la peste granadina de 1680, suplicaba de este modo a la Virgen:

De tu Amantísimo Hijo
viendo la desnuda espada,
con tu invencible clemencia
sangriento el filo repara (298).

(294) Ferrán, Viñas Cusi. Grau: Ob. cit., pág. 547.

(295) Defoe: Ob. cit., pág. 333.

(296) Ibidem, pág. 27.

(297) Venegas: Ob. cit., f. CXIIr. Es la villa de Schilishac.

(298) M.^a Cruz García de Enterría: *Sociedad y poesía de cordel en el Barroco*. Madrid, Taurus, 1973, pág. 215.

Si así lo veían los seglares y la conciencia popular, no tiene nada de extraña la mentalidad de los clérigos. Gavaldá achaca el «açote de la justicia diuina» sobre Valencia a la deshonestidad, profanación de sagrarios, venganzas, muertes violentas y pérdida de respeto a la justicia, a Dios en su templo y a los santos «a quienes más propicios deuiamos conseruar» (299). Se implicaba así a la divinidad en una dialéctica del bien por bien y mal por mal que tenía por origen el sentimiento de culpabilidad de los hombres. Dios justiciero estaba en guerra con su pueblo. ¡Qué otra cosa, si no, era la gran peste de 1648!

Qué vemos oy, sino una batalla sangrienta entre Dios y el hombre? Guerra le haze el hombre a Dios con el pecado: y guerra le haze Dios al hombre con la muerte. Ya suenan los instrumentos bélicos de parte de el hombre contra Dios en el vicio; y ya Dios contra el hombre toca al arma con mortandad y pestilencia (300).

Por medio de la sugestión, como un nuevo Savonarola, el trinitario fray Martín de Villanueva trataba de que Toledo adoptase unos remedios contra la peste que no eran ya purificar el aire o impedir el contagio. La penitencia y el arrepentimiento. He aquí la más eficaz medicina contra las flechas que ya estaban en los tensados arcos del cielo dirigidas hacia la ciudad. Imaginémonos el efecto que sobre su concurrencia ejercían estas terribles palabras:

Dios está castigando muchas Provincias, y lugares de Christiandad con una peste maliciosa, con venenoso contagio. La causa de su ira es el quebrantamiento de sus diuinas leyes, y preceptos. Qué esperas tú (Toledo), que te vees con los mismos, y aun con mayores pecados? (...) Dexa la ocasión en que viues obstinado; restituye la hazienda mal ganada, buelve la honra que has quitado; sal de el árbol del vicio, mira, que anda Dios castigando pecadores, y créeme, y agradéceme con la enmienda este desengaño, que Dios, que tiene la

(299) Ob. cit., apartado XXVIII.

(300) Villanueva: Ob. cit., 14.

espada ensangrentada en unos, la tiene levantada, y fulminante para otros (301).

La salud sobra de momento en Toledo y no hay enfermedades, «pero ay cuchillo, y es ceguedad no conocer que Dios, que tiene espada para quitar la vida a tantos, no tiene espadas y cuchillos para que perezcamos nosotros. Por esso, quando allá castiga, acá amenaza» (302). Sólo la enmienda puede conjurar el enojo de Dios y hacerle envainar, como otrora hiciera el ángel en Roma, su cuchillo ensangrentado.

Sermones como el de Villanueva sembraban el terror en las conciencias, que siempre se sentían culpables. De ahí que las ciudades enteras, con su Ayuntamiento al frente, se lanzaran hacia medidas cuyo único objetivo era el de aplacar la ira divina. Las rogativas eran uno de los instrumentos más frecuentes. Cuando la peste andaluza amenazaba en 1680 a la corte y a Toledo, el rey envió una carta al cabildo de la catedral para que hiciese rogativas por la peste ante la Virgen del Sagrario. Así lo hicieron los canónigos y, no contentos con eso, acordaron realizar una procesión hasta San Pedro Mártir llevando la cabeza de santa Rosalía. Pero faltaba implicar al poder municipal. «Para que la procesión vaya con la decencia debida» solicitaron la asistencia del Ayuntamiento, que en sesión extraordinaria aceptó gustoso (303). Otras veces la iniciativa partía de los regidores, que solicitaban la colaboración del cabildo. En sesión de 10 de junio de 1682, cuando se creía muy cercano el contagio,

el señor Don Gonzalo Hurtado Regidor dijo que ponía en consideración de la ciudad la aflicción que se padece con el contagio de peste que a corrido en tantas partes y que se acerca tanto a esta ciudad

(301) *Ibidem*, 9.

(302) *Ib.*, 11. Caso contrario es el de Martínez de Leiva al referirse a Sevilla maravillándose de que una ciudad tan obediente a Dios y a su rey, y en la que la justicia extirpa convenientemente los pecados públicos y en que cada año se celebran autos de fe, se vea también tocada del castigo divino. Carreras Panchon: *Ob. cit.*, pág. 120.

(303) AMT, Libro de acuerdos n.º 100, año 1680, sesión de 2 agosto.

y porque las diligencias humanas no bastan a la resistenzia es forçoso recurrir a las Divinas y asi propone se agan Rogativas ynterponiéndose la ciudad con el Cavildo de la Santa Iglesia y prelados de los conventos para que las agan pues se deve esperar concurrirán a materia tan de vida y piadossa y de conveniencia general y oydo por la ciudad acordó se dé Cédula de convite para tratar qué rogativas se an de hazer (304).

Quince días más tarde se enviaban billetes a 34 comunidades religiosas toledanas pidiendo su colaboración. Las contestaciones de priores y abadesas no se hicieron esperar ofreciendo oraciones, rogativas y procesiones (305).

Ya desde la Peste Negra los poderes municipales, como si de un particular que espera la muerte se tratase, recurrían a las limosnas a pobres vergonzantes para propiciar la misericordia de Dios (306). Otras veces predominaba el miedo al contagio y se les expulsaba, al menos a los forasteros. Así ocurrió en Toledo en junio de 1681, y lo curioso es que se delegó la ejecución en los caballeros comisarios de la peste (307).

Diversos médicos también aconsejaban la confesión general y las penitencias como principal remedio contra la peste (308), lo que nos hace comprender mejor que los *consellers* barceloneses y la *dotzena del morbo* dictasen recomendaciones como ésta durante la peste de 1651:

En primer lugar, se exhorta a todos los vecinos a que limpien sus conciencias de vicios y pecados, haciendo una buena y santa confesión y poniéndose en gracia de Dios, a quien suplicarán se sirva por

(304) AMT, Libro de acuerdos, 102, año 1682.

(305) AMT, leg. Sanidad (pestes), 1676-1681.

(306) Agustín Rubio Vela: *Peste Negra. crisis y comportamientos sociales en la España del siglo XIV. La ciudad de Valencia (1348-1401)*. Granada, 1979, pág. 128, doc. XXI.

(307) AMT, Libro de acuerdos, 101, año 1681, sesiones 13 y 16 junio.

(308) Alonso de Burgos en su *Tratado de peste* (1651) y el maestro Laguna en su *Discurso sobre la cura y preservación de la pestilencia* (1600). Ballesteros: Ob. cit., página 71.

su infinita misericordia apiadarse de esta ciudad y levantar la mano del castigo con que nos amenaza (309).

La mayoría de las veces los poderes públicos eran más expeditivos. En 1597 nombró el Ayuntamiento santanderino en cada calle a la «persona más celosa en el servicio de Dios» para que se informasen de los pecados públicos y diesen razón cada viernes a los regidores, que así tendrían conocimiento de los excesos causantes de la persistencia de la epidemia (310). Uno de estos excesos, claro está, solía ser el pecado carnal, y por eso el justicia criminal de Valencia ordenó en 1647 que las ramerías fuesen desterradas (311). La razón era doble. Decía el médico Pedro Círuelo en 1519 que la peste «se pega de unos a otros mayormente con el escalentamiento carnal» y éste, a su vez, debilita el cuerpo y le hace propenso a la enfermedad. Menos mal que «a refrenado la diuina prouidencia el desordenado apetito carnal; y así se an guardado algún poco los hombres por no recibir daño corporal en su persona tanto y más que por no offender a Dios y escapar daño espiritual del alma» (312). Como diría Rebolledo, la muerte es lo único que no entraña ocasión de pecar (313).

Pero no era tan sencillo. Elizabeth Carpentier observó, a propósito de la Peste Negra en Orvieto, que ante la proximidad de la muerte se producía una grave alteración de la mentalidad, una decadencia de costumbres que llevaba a las gentes a aprovecharse avidamente de los bienes de este mundo (314). Autores españoles han notado que con la peste se producía a veces una exaltación de la libido. Porcell cuenta que en la peste de Zaragoza de 1564 las mujeres llamaban desde las ventanas a los hombres que pasaban por las calles; y Gavaldá relata las dificultades que

(309) Ferrán, Viñas Cusi, Grau: Ob. cit., pág. 516.

(310) Bennassar: *Recherches...*, pág. 26.

(311) Gavaldá: Ob. cit., apartado IX.

(312) Carreras Panchón: Ob. cit., págs. 118-120.

(313) Ob. cit., f. 169v.

(314) Elisabeth Carpentier: Ob. cit., pág. 197.

se tuvieron en Valencia para aislar a las convalecientes de sus fogosos rondadores. Hasta el hacerlas señas se penó con la cárcel, en el caso de que el gesticulante no fuese ni padre, ni marido, hermano o amo. Una relación amorosa suponía el cepo para ella y tres años de galeras para él (315). La rigidez de estas medidas se debía más al peligro de contagio que a la condena moral del hecho, pero nos ilustra sobre la idea de que no todo el mundo renunciaba a los placeres cuando sentía próxima la muerte.

Pero volvamos a la represión del pecado. Unas ordenanzas que cita Daniel Defoe lo dicen claramente al referirse a «la embriaguez manifiesta en tabernas, cervecerías, cafés y bodegas». La persona que fuese sorprendida en tal estado no sólo sería severamente castigada, sino que también se la consideraría «un grave pecado de nuestro tiempo y causa principal de la propagación de la peste» (316). Es decir, la idea de pecado colectivo de una sociedad, por un curioso desplazamiento de culpas terminaba concretándose en cierto sector de ella y a él y solo a él se hacía responsable de la cólera divina. El procedimiento a seguir era, pues, la represión de los pecados de ese sector social formado por rameras y borrachos, alcahuetas y tahures, ladrones y sodomitas. Agustín Rubio lo ha sabido ver al estudiar la Peste Negra en Valencia (317), pero en las obras sobre las pestes de los siglos XVI y XVII no se ha prestado al tema la suficiente atención. La hipótesis de trabajo quedaría planteada de este modo: los períodos de peste o amenaza de peste trajeron consigo una mayor represión del delito y del vicio, en un intento por parte de las clases rectoras de desprenderse de parte de una culpa que proyectaban sobre otros.

Recordemos finalmente otro aspecto de la peste como consecuencia del pecado: la suspensión de espectáculos públicos. Es verdad que a veces la medida se debía a los intentos de evitar las aglomeraciones favora-

(315) Carreras Panchón: Ob. cit., pág. 118; Gavalda: Ob. cit., apartado XXIII.

(316) Ob. cit., pág. 67.

(317) Ob. cit., págs. 95-101.

bles al contagio, como lo fue la súplica del Consell a don Juan de Austria para que renunciase a procesiones, fiestas, torneos y toros, en celebración de la toma de Barcelona (318). Motivación parecida tuvieron, al parecer, las ordenanzas londinenses en 1665:

Que todo espectáculo, ya sea de representaciones teatrales, de combates de osos, de juegos, de cantos de baladas, de luchas con espada y escudo, u otros semejantes, que den motivo a reuniones públicas, quedan totalmente prohibidos, y los transgresores serán severamente castigados por el correspondiente regidor de la demarcación (319).

Las razones eran muy otras en el caso de Toledo. Un documento del Consejo Real dirigido a la ciudad y fechado en junio de 1682 nos hace ver claramente que los espectáculos no eran del agrado de Dios y que había que suspenderlos para aplacar su ira. Las corridas de toros, tan criticadas por las Constituciones Sinodales, eran otro de los obstáculos para la salud pública. Merece la pena transcribir en su integridad esta breve orden:

Su Majestad Dios le guarde con el Santo y piadoso celo que le assiste con las seguras noticias que llegan de que cada día creçe el contagio en el Reyno de Córdoba y se ba estendiendo a otros lugares, se a seruido mandar çessen las representaciones de comedias y fiestas de toros para que obligado nro. señor con esta moderación y con las Rogatibas y oraciones públicas ussando de su misericordia ponga término al contagio, de que adbierte a V.m. el Consejo para que lo tenga entendido y lo haga obserbar puntualmente en esse distrito no permitiendo la representación de comedias ni corridas de toros (320).

Un panorama sombrío se cernía sobre la ciudad que tenía la peste o que estaba amenazada por ella. La muerte normal, si se quiere, era algo

(318) Ferrán, Viñas Cusi, Grau: Ob. cit., pág. 559.

(319) Defoe: Ob. cit., págs. 66-67. Se cerraron las casas de juego, y las obras de teatro y entremeses a la moda francesa fueron prohibidos. Cómicos, bufones, titiriteros y volatineros se quedaron sin trabajo. Ibidem, págs. 44-45.

(320) AMT, leg. Sanidad (pestes), 1676-1681.

natural, pero la peste suponía un castigo, y ello implicaba que el hombre pecador había perdido la estimación de Dios. Qué bien describió Elliott la crisis castellana de finales del siglo XVI con este párrafo que ya es un clásico de nuestra Historia Moderna:

Luego, para coronarlo todo, llegó la peste. La ininterrumpida sucesión de desastres desequilibró a Castilla. Los ideales que la habían sostenido durante los largos años de lucha se habían hundido sin remedio. El país se vio traicionado, traicionado quizá por un Dios que de un modo inexplicable había retirado su favor al pueblo elegido. Desolada y diezmada por la peste, la Castilla de 1600 era un país que había perdido de repente su sentido de destino nacional (321).

5. La peste y el desplazamiento social de las culpas

Ya hemos visto que la explicación de la peste requería una causa, un algo que la produjera. Los pecados de los hombres eran los culpables, pero a veces no los de toda la sociedad, sino los de «otros hombres», los de malhechores y viciosos, los de la hez social. Pero había también minorías poco integradas y compactadas en torno a costumbres y creencias diferentes, minorías que eran despreciadas u odiadas, minorías que eran «los otros».

En el siglo XIV la histeria se desencadenó así contra los judíos. Ya hacia 1320, antes de la Peste Negra, habían corrido en algunos lugares rumores de que los judíos se valían de los leprosos para propagar la lepra y otras enfermedades. No eran ya los pecados los que involuntariamente causaban enfermedades; eran los judíos, que de forma deliberada las provocaban. En 1348 volvieron a surgir estos rumores en torno a la peste. Las sospechas que al principio habían recaído sobre mendigos errantes y peregrinos, poco a poco fueron centrándose en los judíos, so-

(321) J. H. Elliot: *La España Imperial. 1469-1716*. Barcelona, 1974, pág. 324.

bre los cuales se llegó a tejer la leyenda de que sufrían menos la epidemia. Los *pogroms* y matanzas se sucedieron alcanzando su mayor amplitud en 1349. Bélgica, Luxemburgo, Alemania, Suiza, Francia, Austria, Silesia, Polonia... en todas partes se registraron persecuciones. Ahora bien, éstas, aunque numerosas, no fueron generales, sino localizadas, y algunas se produjeron antes de los brotes epidémicos. Jean-Nöel Biraben estima que el tema del desplazamiento de culpa hacia los judíos debe ser estudiado más detenidamente para saber hasta qué punto la acusación de provocadores de la peste de que fueron objeto determinó las matanzas que se produjeron en la segunda mitad del siglo XIV (322). Tal vez habría que relacionar esta cuestión, dice este autor, con el odio de clase agudizado en tiempo de epidemia, alusión a un famoso artículo de René Baehrel (323). Nos informa Baehrel de que cuando el cólera se propagó en París en 1832 los pobres se creyeron envenenados por los ricos, creencia ratificada por la menor mortalidad en las familias potentadas. «La población parisina acusó a los ricos, nobles y burgueses, no solamente de no morir, sino de envenenar a los pobres». La *haine de classe* se acrecentó de esta manera a causa de una epidemia.

Algo parecido pudo suceder en la Edad Media con los judíos, minaría que si por algo se distinguió fue por su dinamismo económico. Su condición de prestamistas, de usureros, de arrendadores de impuestos, pudo hacerles víctimas del odio de clase, —sin entrar en lo que esta última palabra tiene de problemática en esta temprana época—, cuando la Peste Negra trastocó la estabilidad social y sembró el terror entre los hombres impotentes.

Sabemos que en España hubo algunos casos claros. En Valencia las clases populares utilizaron la peste como arma ideológica para encauzar su odio contra los moros y judíos (324), y en Cataluña se atribuyó la

(322) Ob. cit., I, págs. 58-65.

(323) «La haine de classe en temps d'épidémie». *Annales E.S.C.*, (1952), págs. 351-360. Véase especialmente la pág. 356.

(324) Rubio Vela: Ob. cit., pág. 97.

gravedad de la Peste Negra a la maldad de los hebreos, cuyas aljamas fueron asaltadas (325). En Barcelona se asaltó el *Call* en 1348, y lo mismo ocurrió en Cervera y Tárrega, en Lérida y Gerona. Como ha escrito Julio Valdeón:

En la Baja Edad Media castellana el antisemitismo fue una válvula de escape por donde pudo tener salida buena parte de la carga explosiva acumulada en las masas populares cristianas (326).

En 1391 tuvo lugar en Castilla el *pogrom* más violento, que en Toledo cobró una especial virulencia. ¿Cabría relacionarlo con la peste? La principal dificultad estriba en llegar a saber las fechas de las oleadas de peste que azotaron Castilla en la segunda parte del siglo XIV, después de la Peste Negra de 1348. Tenemos esta información en otros reinos, como el de Valencia, pero no en Castilla ni por supuesto en Toledo, de donde solamente conocemos la existencia de un brote en 1399, ocho años después de las matanzas de judíos, gracias al dato que nos proporciona Francisco de Pisa (327).

No fueron los judíos, sin embargo, las únicas víctimas de este «desplazamiento de culpabilidad» generado por las epidemias. En Rusia se acusó a los tártaros y en Centroeuropa a los bohemios. En el XVI abundaron los que creyeron en la influencia de personas mal intencionadas, como brujos o *engordadores* (328).

Un caso curioso fue el de la peste milanesa de 1631, aquélla que Manzoni describió en *Los Novios*. Se levantó el rumor entre los españoles de que los franceses habían provocado la peste en los territorios ita-

(325) J. A. García de Cortazar: *La época medieval*. Historia de España Alfaguara II, Madrid, 1973, pág. 427.

(326) *Los conflictos sociales...*, pág. 36; Sobreques: Ob. cit., págs. 80-81.

(327) El *Dietario del Capellán de Alfonso el Magnánimo* cita para Valencia seis mortandades, incluida la de 1348. Son éstas las de 1362, 1375, 1384, 1395 y 1401. RUBIO VELA: Ob. cit., pág. 16. Respecto a la peste toledana de 1399, véase supra, pág. 86, nota 259.

(328) Son los *engraisseurs* citados por Biraben: Ob. cit., II, págs. 23-24.

lianos de la monarquía española mediante el esparcimiento de unos polvos malignos. La increíble noticia no lo fue tanto en su época, pues se tomaron medidas para evitar la entrada de extranjeros, así como para controlar a los que residían en España (329).

La cuestión era culpar a «los otros». Así se conseguía no solamente utilizar la peste en contra de los enemigos y de los sectores sociales odiados, sino también sentirse libre de la responsabilidad de haber propiciado la mortandad con los pecados propios.

6. La peste, una enfermedad social

La suerte de la gente que murió fue ésta, Caualleros ninguno, porque menos los oficiales Reales y uno o otro, todos vaciaron la tierra: Iuristas ninguno: Notarios uno ó otro. A los entretenidos y gente de paseo dexó Dios para que se sazonaran. Los muertos fueron oficiales, labradores, y regularmente toda gente de trabajo, a los quales hallaua el mal cansados y mal alimentados. Lo proprio sucedió en las mugeres (330)

Si nos atenemos a este magnífico párrafo de Gavalda está muy claro que la peste no utilizaba la guadaña niveladora en sus correrías. Igual que la gota era una enfermedad de los ricos bien alimentados, la peste lo era de los pobres, más propensos al contagio por la debilidad de la alimentación (331). No voy a profundizar en la polémica sobre las relaciones entre hambre y enfermedad. Sin negarlas, Biraben no está de acuerdo en que la primera provoque o agrave la virulencia de la segunda (332). La peste se extendería siguiendo un proceso propio independientemente de la situación económica de los lugares que visitaba, como

(329) Pérez Moreda: Ob. cit., pág. 299.

(330) Gavalda: Ob. cit., apartado XXXII.

(331) Carreras Panchón: Ob. cit., pág. 90.

(332) Ob. cit., I, pág. 153.

ocurrió al parecer en la Valencia de 1348 (333). Cualquiera que sea esta relación, sin embargo, científicamente hablando, los corregidores y médicos contemporáneos creyeron tener la evidencia de que las crisis de subsistencias provocaban las sobremortalidades epidémicas. En 1599 el corregidor de Toledo escribía que la salud de la ciudad dependía del pan (334). Así pudo decir Martínez de Leiva que «hambre y peste andan unidas como hermanas» (335).

Desde luego, si no era a causa del hambre, los pobres se veían más expuestos también por otras razones. El más eficaz remedio contra la peste está perfectamente explicado en un proverbio de la época: «Huir con tres eles: luego, leños y largo tiempo» (336). Testimonios de todas las epidemias nos ilustran sobre la literalidad con que era seguido este proverbio. Las cortes regias huían, se marchaban los nobles a sus casas de campo y las autoridades y funcionarios abandonaban a su suerte a las ciudades apestadas hasta que remitía el contagio (337). Pero no todos podían hacerlo. Los trabajadores dependían de sus trabajos para su subsistencia y no se atrevían a abandonarlos. A veces, incluso, la necesidad les llevaba a aceptar empleos peligrosos, como los de cuidar enfermos, vigilar casas clausuradas y enterrar a los muertos (338). Estos riesgos, unidos al hambre y a las miserables condiciones de sus viviendas, faltas de aire y de cualquier exigencia higiénica, hacían a los pobres más vulnerables a los embates de la peste. El grueso de las víctimas solía, pues, pertenecer a sus filas. La peste de Londres se cebó en los barrios más

(333) Rubio Vela: Ob. cit., pág. 53.

(334) Bennassar: *Recherches...* págs. 32-33.

(335) Carreras Panchón: Ob. cit., pág. 75.

(336) Citado por Sorapán de Rieros en su *Medicina Española*, publicada en Granada en 1616. Ballesteros: Ob. cit., págs. 51-52.

(337) Rubio Vela: Ob. cit., págs. 57-60 y 114-115; Bennassar: *Recherches...* pág. 24, ob. cit., pág. 206.

(338) Defoe: Ob. cit., págs. 25, 126 y 284-286. Había otros oficios que entrañaban riesgos muy elevados, como los carniceros o los relacionados con la industria textil. Jacques Revel: «Autour d'une épidémie ancienne: la peste de 1660-1670». *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*. Paris (1970), págs. 953-983.

humildes y la de Toledo de 1599 incidió especialmente sobre los arrabales de la ciudad, mientras que en Talavera la «gente forastera y pobre» era la más perjudicada (339). Inútil sería multiplicar los ejemplos para probar algo tan evidente (340). Convencido de la injusta desigualdad ante la muerte pestilencial, bien podía imprecarse Baltasar Gracián a los contagios y pestes acusándolos de parcialidad:

Sólo las habéis con los pobres desdichados y no atreviéndolos a los ricos y poderosos que todos ellos se os escapan, con aquellas tres alas de las tres eles: «luego, lejos y largo tiempo», esto es, luego en el huir, lejos en el vivir y largo tiempo en el volver; de modo que no sois sino matadesdichados, aceptadores de personas y no ministros fieles de la divina justicia (341).

(339) González Muñoz: Ob. cit., págs. 178-179.

(340) Véase por ejemplo Pérez Moreda: Ob. cit., págs. 270 y 224-231.

(341) *El Criticón*. Cit. S. Granjel: Ob. cit., págs. 103-104.

V. LOS SANTOS DE LA ENFERMEDAD Y DE LA MUERTE: APROXIMACION A LA PIEDAD POPULAR DE UNA EPOCA

1. La piedad popular en el campo

Aunque relacionados funcionalmente, los calendarios agrícola y religioso eran cosas distintas. El campesino estaba inmerso en el ciclo cristiano del nacimiento y la muerte del Redentor, pero seguía con más atención el ciclo de las estaciones que aseguraba su subsistencia. La piedad popular fue el nexo que trató de conciliar ambos calendarios, los principios doctrinales con las preocupaciones derivadas de una buena o mala cosecha, los misterios divinos con los misterios naturales. Como escribe Kamen, la religión acrecentó el sociocentrismo de las sociedades rurales. La devoción a la fe católica era universal, «pero la forma práctica que adoptaba era la devoción a la parroquia local y a su santo patrono. Todos los *rites de passage*, desde el nacimiento hasta la muerte, se desarrollaban en el templo local» (342). En todas partes se observaban la misma doctrina y el mismo ritual, pero cada lugar acentuaba la devoción hacia uno u otro santo relacionado con sus necesidades más perentorias. Las parroquias, las imágenes de los santos o las advocaciones diferentes de la Virgen, las hermandades y cofradías, creaban entre los ve-

(342) Ob. cit., pág. 17.

cinos un tejido de lealtades que solidificaba la cohesión social de la comunidad, pero que de la misma manera reforzaba el localismo y la diferencia del grupo frente a otros grupos. Tanto es así que las parroquias rivales llegaban con frecuencia a la violencia física para defender los méritos respectivos de sus santos y cofradías (343).

La piedad popular suponía la aplicación de un cuerpo de doctrina general a la idiosincrasia y las necesidades de una comunidad concreta sumergida en un determinado contexto económico y social. Esta adaptación popular del cristianismo permitía a sus practicantes enfrentarse a la naturaleza dentro de la ortodoxia y con el beneplácito de la Jerarquía. Podían así conjurarse el mal tiempo y la mala salud mediante rogativas e invocaciones a los santos; se podía practicar abiertamente el culto a parajes dotados desde tiempos remotos de un halo mágico y sobrenatural, con sólo erigir una ermita e institucionalizar una romería. Poco costaba a las autoridades eclesiásticas pasar por alto algunas manifestaciones sospechosas de paganismo o de irrespetuosidad. Todo lo demás era perfectamente compatible con la ortodoxia, pues la piedad popular se apoyaba en el culto a los santos y a las reliquias, algo en lo que insistió y que fomentó el concilio de Trento. Si conocemos los santos más venerados en una región sabremos también cuáles eran las preocupaciones vitales de sus gentes, ya que cada uno tenía para los hombres y mujeres de la época unas connotaciones perfectamente reconocibles y que le hacía ser invocado con ocasión de los problemas con ellas relacionados. En los santos se imponía la especialización, la parcelación de sus áreas de influencia, y ello no contravino las exigencias conciliares. Todavía antes de la terminación del cónclave tridentino, Venegas explicaba que Dios

Ordenó que pues él solo tiene todas las gracias que diuersos sanctos tuiessen gracias diuersas e priuilegios assí para sí mismos: como para socorro de los viadores fieles (...) Unos son patrones y defensores de ciertas prouincias. Otros de ciertas ciudades. Otros de ciertas

(343) Ibidem.

personas que los tienen por abogados. Otros son para alcanzar ciertos beneficios apropiados a tal o tal gracia. Otros son más propicios en un lugar que en otro y en un tiempo alcanzan lo que no alcanzan en otro (344).

Cada santo poseía, pues, una gracia especial que hacía eficaz su mediación para curar una enfermedad o propiciar una cosecha. Así, por ejemplo, al santo Job se le tenía por abogado contra la lepra, a santa Apolonia contra el dolor de muelas, a santa Lucía contra las enfermedades oculares y a san Blas contra las afecciones de garganta (345). Santa Casilda fue especializada en los flujos de sangre, y a san Cosme y san Damián, san Pantaleón y san Lucas, se les consideró santos terapeutas. san Ramón Nonato, que había nacido gracias a una cesárea, fue el abogado de las mujeres grávidas, a las que ayudaba a tener un buen parto (346). Las tormentas eran cosa de santa Bárbara; el ganado, de san Antón. Y la peste estaba regentada por san Sebastián y san Roque.

Me propongo estudiar la piedad popular en el reino de Toledo a partir de la rica información que nos proporcionan las *Relaciones de Felipe II*. Cada lugar consignó en ellas las fiestas que, fuera de las establecidas por la Iglesia con carácter universal, los distintos pueblos instituyeron por algún voto, problema o sucesos particulares. Se nos ofrece así la posibilidad de conocer el grado de devoción que a cada santo se profesaba, especialmente a los relacionados con las enfermedades y con la peste.

El cuestionario de las *Relaciones* está lleno de alusiones a santos abogados, unos dotados de una misma especialización en todas partes; otros, de especializaciones distintas en cada localidad. Las fiestas surgían con ocasión de una epidemia, de una sequía pertinaz o de una grave llu-

(344) Ob. cit., f. Clr.

(345) Rafael Sancho de San Román: «San Sebastián y la peste». *Fiestas de San Sebastián en Belvis de la Jara*. Toledo, 1962, pág. 27.

(346) Antonio Castillo de Lucas: «La medicina popular y su proyección en el folklore español». *El Folklore español*, ed. por Gómez-Tabanera, Madrid, 1968, págs. 142-143.

via de pedrisco. Entonces se invocaba al santo abogado caracterizado por su competencia en uno u otro fenómeno o, a veces, se sacaba por suertes el nombre del que en adelante sería el especialista que se invocaría cuando se repitiese una situación semejante. En Alcañizo, de este modo, se venera a san Julián «porque echan sus suertes por las langostas qué santo se había de guardar, y le cupo por suerte a señor san Julián» (347). Frecuentes son las referencias a fiestas instituidas recientemente y cuyo origen recuerdan perfectamente los informantes; en otras, de fundación más lejana, no se conservan ya en la memoria los sucesos concretos que las motivaron, pero sí se sabe la finalidad con que se hicieron; unas terceras, si bien lejos en el tiempo, son recordadas por la trascendencia de la calamidad conjurada mediante la fiesta, como ocurrió con la «pestilencia del año de siete».

La principal forma de la fiesta rural es la de la romería a una ermita, romerías a lugares casi mágicos en que una imagen fue hallada misteriosamente y adonde ésta se empeñaba en volver cuantas veces era llevada a la parroquia, romerías a parajes milenariamente distinguidos por la devoción de los campesinos, romerías, en fin, a cualquier sitio donde se hallaren las ermitas dedicadas a los santos especialistas.

Las cofradías eran las organizadoras. La víspera se ayunaba o se guardaba abstinencia, pero el concejo solía dar una *caridad* de pan, vino y queso (348). El día señalado se celebraba una procesión y todo el pueblo —a veces varias localidades de una comarca— se reunía en la ermita, donde tenía lugar una misa cantada. A continuación se bendecían los campos, las semillas, las hierbas o el ganado, y ya la gente podía dedicarse a comer en pleno campo, a correr toros y a bailar, como decía el informante de Huecas, «con demasiado negocio».

Los problemas fundamentales de los lugareños eran los derivados de

(347) *Relaciones...*, reino de Toledo, I, pág. 45.

(348) En el Sínodo de 1682 se prohibieron estas caridades en días de ayuno porque lo quebrantaban. *Synodo Diocesana...*, libr. 3.º, tit. 16.º, const. I, pág. 181.

las enfermedades epidémicas y de sus actividades agropecuarias, y ello estaba perfectamente reflejado en sus celebraciones.

En las fiestas agrarias pueden apreciarse también las características de la agricultura castellana. Dos cultivos preocupaban especialmente: los cereales y la vid. Los primeros se veían afectados con frecuencia por las plagas de langosta. Las Actas Capitulares de la Catedral registran grandes plagas en 1550, 1551, 1586, 1591, 1668, 1691, 1692 y 1694 (349). A mediados del siglo XVII la ciudad de Toledo tenía a san Agustín por abogado y realizaba solemnes conjuros para salvar a los campos del desastre. En 1668 el cabildo catedralicio y el Ayuntamiento en pleno se dirigieron en procesión al convento de San Agustín y desde allí, con acompañamiento de mucha gente, se dirigieron al campo en una especie de *picnic* con merienda en toda regla, pero con el objetivo de extirpar la plaga. Se colocó la cruz del conjuro en lo alto de un monte mientras los jornaleros contratados para tal efecto, armados de buitrones, azadones y espuertas, se dispersaban en busca de la langosta. Se recogieron cerca de 200 fanegas para emplearlas en la ceremonia del conjuro, que tenía como uno de sus requisitos el de esparcir por el aire al animal dañino y arrojarle al agua y al fuego (350). La ciudad entera participaba con esta solemnidad en ceremoniales que trascendían así la piedad popular, a la cual poco importaba que el conjuro fuese dirigido por frailes agustinos o por brujos y hechiceros.

En cuanto a la vid, la preocupación fundamental era «una plaga muy grande que hay en esta tierra en las viñas que acontece dejallas abrasadas como si las hubiesen echado lumbre por debajo, y llamámoslo que-resa y arrevedor y cuquillo, que son tres malas cosas, y algunos años hay otra que llaman rosquilla que es peor que no estas otras» (351). Las

(349) Gonzálvez: Ob. cit.

(350) A. Paz y Meliá: «El conjuro de la langosta en el siglo XVII». Revista de la Universidad de Madrid, 2.ª época, tomo VI (dic. 1875), n.º 3, págs. 356-360. En 1550 se habían sacado 560.700 fanegas de langosta en canutillo y 390.000 de langosta viva. Gonzálvez: Ob. cit., pág. 312.

(351) *Relaciones...*, Madrid, pág. 298. Se trata de las respuestas de la villa de Getafe.

alusiones al pulgón, al cuquillo o coco y al gusano de las viñas son innumerables en las *Relaciones*, siendo corriente reunirlos con la langosta bajo el vocablo de «sbandijas del pan y de las viñas».

Había en el santoral auténticos especialistas en la lucha por la «preservación de los frutos» y contra la langosta y el pulgón. El más importante era san Gregorio Nacianceno o san Gregorio de mayo, pues se celebra el 9 de este mes. Fue el santo más invocado en el reino de Toledo después de san Sebastián. De 36 fiestas que se citan a él dedicadas, 32 eran guardadas por este motivo. También eran especialistas en pulgones y langostas san Pantaleón, del que se citan 16 fiestas; san Agustín, con 5 alusiones; santa Brígida, con 11, 6 de ellas del pulgón; santa Catalina y santa Perpetua, con 2 cada una.

Otros santos menos especializados aparecen frecuentemente en las fiestas populares. 16 referencias hay a san Juan Ante Portam Latinam, advocación que nos remite al episodio en que san Juan, ante esa puerta romana, fue arrojado a una tinaja de agua hirviendo, de la que salió ileso sin quemaduras y sin sentir ningún dolor (352). Otras fiestas numerosas eran las dedicadas a santa Ana, Nuestra Señora de la Paz, la Concepción, la Revelación de san Miguel y la Exaltación de la Cruz. La bendición de los campos solía hacerse coincidiendo con la fiesta de la Cruz de Mayo (353), que encontramos en 9 ocasiones en las *Relaciones*. Estas fiestas fueron instituidas por motivos diversos, la mayoría de las veces relacionados con los cultivos, que, más que de la ausencia de plagas, dependían del clima. Oportunas lluvias producidas después de una grave sequía habían sido ocasión de la creación de un sinfín de fiestas en honor de Nuestra Señora o de algún santo. Las rogativas *ad petendam pluviam* eran algo habitual en comunidades que cifraban en el agua su subsistencia. Pero otras veces el problema era el contrario. Riadas, inundaciones, heladas, pedriscos, obligaban a los campesinos a solicitar de sus

(352) *Leyenda Dorada*, pág. 295.

(353) P. Gabriel Llompart: «La religiosidad popular. *El Folklore español*, pág. 244.

santos el cese de los temporales. Santa Bárbara, abogada contra las tempestades, nos aparece en 6 ocasiones.

En cuanto al ganado, san Antón era el abogado general y en su fiesta se bendecían las caballerías y demás animales. Sus 8 fiestas son seguidas por las 7 dedicadas a santa Quiteria, santa local que de 7 alusiones 6 la consideraban abogada contra la rabia.

2. Los abogados de la enfermedad y de la peste

Dejando ya a un lado los santos del clima, las plagas y las cosechas, es preciso que nos fijemos ahora en la otra gran preocupación de las sociedades del pasado: la salud. Una gran parte de los santos especialistas se dedicaba a preservar a los pueblos de las enfermedades y epidemias. Los dolores no peligrosos no tenían tanta importancia como para originar el establecimiento de una fiesta, y así no encontramos citadas ni una sola vez a santa Lucía o a santa Apolonia (354). Las enfermedades más temidas eran otras. Sería interesante averiguar si las enfermedades más comunes en el XVII, como los tabardillos, tuvieron su santo abogado. En las *Relaciones* hay un lugar que cita a san Esteban como «abogado de las ciciones» (355), que ya sabemos era el nombre con que en tierras de Toledo se conocía al tabardillo o tifus. Muy temidas eran las afecciones de garganta, de las que san Blas era el indiscutido abogado. Cuenta la *Leyenda Dorada* que en una ocasión el Santo fue abordado por una mujer portadora de un niño que no podía respirar y estaba a punto de morir asfixiado por una espina de pescado que se le había clavado en la garganta. San Blas accedió a sanarle milagrosamente y, tiempo después, cuando iba a ser martirizado,

(354) Santa Apolonia era abogada de los males de dientes porque ofreció a Dios sus dolores cuando en su martirio le fueron arrancadas las muelas violentamente. Castillo de Lucas: Art. cit. en *El Folklore español*, pág. 141. Zurbarán la representó con unas pinzas que sostienen un diente. *Santa Apolonia*. París, Louvre.

(355) Se trata del lugar de Valaguera, t. III.

Blas aprovechó los instantes que le quedaban de vida para orar y para pedir a Dios que todos cuantos tuvieran cualquier mal de garganta, o padecieran alguna enfermedad, obtuvieran su curación si se encomendaban a él y solicitaban su intercesión. En seguida oyó una voz procedente del cielo que decía: «Lo que acabas de pedir queda concedido» (356).

La iconografía de san Blas es muy clara. En un cuadro que Luis de Carvajal realizó para la iglesia parroquial de Yepes, lo representó revestido de obispo y en actitud de bendecir a un niño que se lleva la mano a la garganta. San Blas es otro de los santos que contaban con mayor número de fiestas en el siglo XVI. 12 son las que registran las *Relaciones*.

Pero las epidemias por antonomasia, las más temidas y las que hicieron sentir mayor necesidad de santos protectores, fueron las pestes y las pestilencias en general. San Sebastián, san Roque y la Virgen eran sus principales abogados, aunque en ámbitos locales se solía además invocar a otros nombres del santoral. En 1503 las autoridades santanderinas nombraban a san Matías abogado contra la peste (357). San Miguel, san Nicolás, santa Ana, son citados en epidemias diversas. San Cosme y san Damián cuentan con 6 fiestas en las *Relaciones*, 4 «por las pestilencias». San Jorge, debido a las connotaciones de su historia, era un santo fácilmente relacionable a la peste si nos atrevemos a identificar al dragón con la bestia de la enfermedad. En efecto, la *Leyenda Dorada* describe al monstruo en unos términos que nos hacen pensar en esta identificación:

El monstruo era tan sumamente pestífero, que el hedor que despedía llegaba hasta los muros de la ciudad y con él infestaba a cuantos trataban de acercarse a la orilla de aquellas aguas (...) Con la podre-

(356) *Leyenda Dorada*, págs. 165-167.

(357) Bennassar: *Recherches...*, págs. 54-55; Carreras Panchón: Ob. cit., pág. 23; Ballesteros: Ob. cit., pág. 42.



"San Blas" por Luis de Carvajal. Yepes. Iglesia parroquial. Como lo indica el gesto del niño, san Blas era el santo mediador contra las afecciones de garganta. (Foto: Museo del Prado)

dumbre de su hediondez, contaminaba el ambiente y causaba la muerte a muchas personas (358).

San Jorge vencedor del dragón podía trocarse con facilidad en san Jorge vencedor de la peste, y, sin embargo, en tierras toledanas no era titular más que de 3 fiestas, y solamente una a causa de la pestilencia.

Tres fueron, como antes se dijo, los abogados principales, y generales en toda la cristiandad, contra el terror de la peste: san Sebastián, san Roque y la Virgen. También fueron los tres que en Toledo se invocaron cuando había peligro de epidemia, aunque a fines del XVII se menciona a otra: santa Rosalía. Cuando la peste amenazó la ciudad en junio de 1682, el cabildo organizó una procesión con la reliquia de esta santa y una gran misa cantada. A esto seguirían otras tres misas cantadas *consubtium presidium* y otras demostraciones si la necesidad lo exigía (359).

La mediación de la Virgen fue solicitada en multitud de epidemias. Fray Martín de Villanueva, en su exhortación a Toledo durante el peligro de peste de 1648, la invocaba nada más empezar su discurso:

Vos Madre Virgen, fuente de nuestra salud, árbitro de nuestra vida, esperanza de afligidos, y madre de peccadores, rogad por nosotros a Dios, y pedid que aplaque su justísima ira, que por nuestros pecados en el maligno contagio de la peste castigando otras Ciudades amenaza a la nuestra (360).

En la peste barcelonesa de 1651 el *Consell de Cent* acordó entregar las llaves de la ciudad a la Purísima Concepción para que intercediese ante Dios y ayudase a Barcelona contra la peste y contra el enemigo castellano (361). En Toledo se recurría a la Virgen del Sagrario, como ocu-

(358) *Leyenda Dorada*, págs. 248-250. Otros santos de la peste: San Averrano, san Vicente Ferrer en Valencia, santa Epila en Zaragoza, san Nicolás Tolentino en Lyon, san Carlos Borromeo y san Antonio en Italia. Biraben: Ob. cit., II, págs. 80-82.

(359) AMT, Libro de acuerdos, 102, año 1682, sesión de 17 junio.

(360) Villanueva: Ob. cit., I.

(361) Surgió así la fiesta de la Virgen de las Llaves, que se celebra el 19 de julio. Ferrán, Viñas Cusi y Grau: Ob. cit., pág. 538.

rrió en el ya citado mes de junio de 1682. Antes de realizarse la procesión con la reliquia de santa Rosalía el Ayuntamiento había acordado pedir al cabildo que organizase las rogativas que le pareciera a la Virgen del Sagrario «para templar la hira de su santísimo hijo» (362).

San Roque y san Sebastián, que aparecen juntos y con el santo Job como protectores contra la peste en muchos cuadros italianos, eran los abogados oficiales. En 1679 el rey podía ordenar así que los lugares del reino que no tuviesen como fiestas de guardar las de san Roque y san Sebastián, abogados de la peste, las instituyesen o, al menos, celebrasen una misa cantada con su rogativa (363). Cuando escribe Hurtado ya existía la de san Sebastián, pero no la de san Roque, la extensión de cuyo culto debió producirse en el siglo siguiente.

Había nacido san Roque en Montpellier a finales del siglo XIII o en la primera mitad del XIV. Abandonando su hacienda, marchó en peregrinación a Roma y allí se consagró al servicio de los apestados, con tanto celo que él mismo cayó enfermo en Plasencia a causa de una saeta que se le clavó en la pierna izquierda, según relata la *Leyenda Dorada*. Después de indecibles sufrimientos y gracias a los cuidados de un ángel y un perro que para él robaba pan a diario, sus bubones sanaron y pudo morir apaciblemente varios años más tarde. La leyenda dice que junto a su tumba se halló la siguiente inscripción:

Se hace saber que toda persona amenazada de epidemia que se encomiende a san Roque, se librará, por su intercesión, de contraer la pernicioso enfermedad (364).

Su culto comenzó a extenderse en el siglo XIV, desde que gracias a su intercesión la ciudad de Constanza, en donde se estaba celebrando el concilio de 1415, se libró de una terrible peste. Inmediatamente comen-

(362) AMT, Libro de acuerdos, 102, año 1682, sesión de 15 de junio.

(363) «Séptimas beredas de la peste de Málaga y Cartama». AMT, leg. Sanidad (pestes), 1678-1682.

(364) *Leyenda Dorada*, págs. 954-955; Biraben: Ob. cit., II, págs. 78-80.

zaron a construirse basílicas, capillas y ermitas bajo su advocación (365), y el Santo comenzó a figurar en tallas y pinturas. Carlo Crivelli, en un cuadro de la *Galleria de L'Accademia*, le representó en ropaje de peregrino, con báculo y señalando un bubón que visiblemente tiene en la ingle.

En el reino de Toledo su culto no estaba muy extendido, al menos en el siglo XVI. En las *Relaciones* no se citan más que 5 fiestas, eso sí, todas ellas instituidas con ocasión de pestilencias. Tampoco eran frecuentes sus ermitas, solamente 4 en todo el reino, contando la existente en la ciudad. Pero su culto debió propagarse algo más durante el XVII a raíz de su canonización en 1623 y la fijación de su fiesta el 16 de agosto. A fines de siglo el Ayuntamiento celebraba este día nombrando unos comisarios que, en representación de la ciudad, acudían a la misa de rogativa que tenía lugar en San Pedro Mártir (366).

San Sebastián fue el primer santo que, con carácter de especialista, fue invocado contra la peste. Ocurrió el hecho en Roma en el año 680 (367). Como refiere la *Leyenda Dorada*, Sebastián curó a varias personas milagrosamente a lo largo de su vida (368), pero no es esto lo que le llevó a ser considerado abogado de la peste. Todo se explica si recordamos la concepción de las epidemias y, por ende, de la peste como una lluvia de flechas disparadas por la divinidad enfurecida. Soldado de las cohortes de Diocleciano, Sebastián fue condenado por el emperador a ser aseteado a causa de su declarada militancia en el cristianismo.

El emperador mandó que lo sacaran al campo, que lo ataran a un árbol y que un pelotón de soldados dispararan sus arcos contra él y lo mataran a flechazos. Los encargados de cumplir esta orden se ensañaron con el santo, clavando en su cuerpo tal cantidad de dardos

(365) *Leyenda dorada*, pág. 955; Bollandus: Acta Sanctorum, agosto, t. III, pág. 383.

(366) Para adornar la iglesia y para los gastos de la misa el Ayuntamiento entregaba al prior 150 reales. AMT, Libros de acuerdos n.º 100, 101 y 102, sesiones de 9 de agosto 1680, 11 agosto 1681 y 14 agosto 1682.

(367) Biraben: Ob. cit., I, pág. 47.

(368) *Leyenda Dorada*, pág. 114.

que lo dejaron convertido en una especie de erizo, y creyendo que ya había muerto, se marcharon. Pero Sebastián, pese a la gravedad del tormento a que fue sometido, no llegó a fallecer; después que los soldados se ausentaron, alguien lo desató del árbol y lo liberó (369).

San Sebastián sobrevivió a las flechas y éstas eran un sinónimo de peste. «Por eso, la piedad cristiana eligió de entre los santos como protector contra el mal pestífero a san Sebastián», dice Bollandus (370). El teólogo contrarreformista Johannes Molanus lo explicaba de este modo:

así como las llagas de toda persona enferma reclaman nuestra compasión, así las muchas heridas y flechas de Sebastián piden a Dios misericordia para nosotros (371).

La iconografía de este santo es muy semejante en todas partes. Joven musculoso –tal vez así representado, como se dice en el *Acta Sanctorum*, para expresar su invulnerabilidad ante los dardos con la «juvenil y robusta forma del cuerpo» (372)–, se nos muestra atado a un poste con varias flechas clavadas en su cuerpo. Su expresión no es de dolor, sino de ausencia y hasta de ensoñación. Nunca aparecen los verdugos; lo que interesa destacar son las flechas y su impotencia para hacerle daño (373).

El culto a san Sebastián se remonta en Toledo al menos al año 602, en que Liuva II levantó en su honor una iglesia que, transformada evidentemente, aún subsiste (374). En las *Relaciones* es el santo que cuen-

(369) Ibidem, pág. 115.

(370) *Acta Sanctorum*, enero, t. II, 20 de enero, pág. 259.

(371) Cit. William B. Jordan: Catálogo de la exposición de *El Greco de Toledo*, pág. 230.

(372) Enero, t. II, 20 de enero, pág. 259.

(373) Véanse por ejemplo los cuadros del Greco, uno en la catedral de Palencia (pág. 141 del catálogo antes citado), otro en col. particular (pág. 200 catálogo) y el del Museo del Prado. A comienzos del XVII son frecuentes los cuadros con este tema: Doroteo Ramírez (1610, Barcelona, col. particular), Luis Tristán (1616, iglesia parroquial de Yepes), Pedro Orrente (1616, catedral de Valencia). Angulo-Pérez Sánchez: Ob. cit.

(374) Fernando Jiménez de Gregorio: «El culto a San Sebastián en Toledo y su provincia en el siglo XVI». *Fiestas de San Sebastián en Belvís de la Jara*, pág. 13.

ta, con mucho, con mayor número de fiestas, nada menos que 73 de un total de 177 pueblos. De ellas, al menos 46 fueron creadas por voto ante una pestilencia. También figura a la cabeza de las ermitas, unas 42 distribuidas por todo el reino toledano (375). En la mayoría de los casos, los votos a san Sebastián deben remontarse a la peste de 1507, fecha en la que surgieron multitud de ermitas y celebraciones motivadas por la gran peste que sería recordada durante todo el siglo. A comienzos del XVII, y refiriéndose a la iglesia que tenía el Santo en Toledo, escribía Francisco de Pisa:

... y por ser este glorioso mártir abogado contra la peste se le hace en esta ciudad una muy solemne y devota procesión que sale de la iglesia de Santa Justa, donde reside la cofradía de la Santa Caridad, y viene a esta iglesia acompañándola gran parte de la ciudad (376).

Al igual que se hacía con san Roque, el Ayuntamiento nombraba a fines del XVII comisarios para que asistieran a una misa de rogativa que se celebraba cada 23 de enero en el convento de la Trinidad (377).

El culto a san Sebastián nos refleja la inseguridad de la época con respecto a las enfermedades y a la peste en particular. Dejando a un lado a la Virgen y a los tres grandes santos locales san Idelfonso, san Eugenio y santa Leocadia, el culto al abogado de la peste es probablemente el más importante en Toledo. El temor a la peste y a la mala muerte que solía traer consigo elevó un culto terapéutico por encima de otros más relacionados con la subsistencia económica. San Sebastián era un trasunto inconsciente de la Resurrección o al menos de la tendencia del hombre a la inmortalidad; era el triunfo de la Vida sobre la Muerte.

(375) Según recuento de Jiménez de Gregorio habría por el contrario: 2 iglesias parroquiales, 36 ermitas, 64 fiestas, 3 reliquias y 13 cofradías, 3 hospitaes; en 18 lugares se guardaba ayuno y en 6 se repartían limosnas. *Ibidem*, pág. 13-14.

(376) *Apuntamientos para la II parte de la Descripción de la Imperial ciudad de Toledo*. Toledo, 1976, págs. 74-75.

(377) AMT, Libros de acuerdos n.º 100 y 101, sesiones de 7 y 13 de enero de 1681; n.º 102, sesión de 8 de enero de 1683.

3. San Francisco y la muerte

Uno de los cultos que gozaron de mayor vigor en los siglos XVI y XVII fue el de san Francisco, pero curiosamente el *Poverello*, el redescubridor de la naturaleza y la alegría de vivir, era asociado a la muerte y a la meditación de la muerte. Los frailes franciscanos, como los de otras órdenes, eran llamados con frecuencia a los entierros y ya vimos como estaba muy en boga ser amortajado con el hábito del *Seráfico*. Pero es que además la iconografía nos le presenta claramente ligado a la muerte. En la pintura toledana san Francisco es un personaje escuálido con barba descuidada y hábito holgado. Sus facciones recuerdan las de un loco o de un miembro del bajo pueblo, y el rictus de su cara demacrada nos recuerda la extraviada expresión de un moribundo. Diversos atributos le hacen inconfundible: las llagas que le fueron impresas en el monte Avernía, el largo capucho de penitente, la cruz de palo, el cordón, los libros y siempre la calavera, la meditación sobre la muerte en forma que recuerda a Hamlet frente a los despojos de Yorick, como ya observara Cossío (378). Así aparece en los cuadros del Greco, que tantas veces tuvo que repetir ante la incesante demanda de la sociedad toledana, espoleada tal vez por el miedo a la muerte; así aparece también en las obras de Luis Tristán y de Blas Muñoz, acompañado a veces del inevitable reloj de arena que vimos nunca faltaba en los grabados holbeinianos del *Triunfo de la Muerte* (379).

¿Quiere esto decir que la relación san Francisco-muerte fue un rasgo diferencial de la Pintura toledana? Está claro que no. San Francisco penitente con la calavera es una iconografía barroca que ya advertimos incluso en las obras de los Carracci, de Guercino o de Caravaggio. Además, los atributos de los libros y la calavera no son exclusivos del *Poverello*, sino que aparecen en otros santos penitentes, como san Bruno (Sánchez Cotán), san Antonio Abad y santo Domingo (Luis Tristán), san

(378) Ob. cit., pág. 200.

(379) Véase un amplio muestrario de cuadros en los catálogos de las exposiciones *El Toledo de El Greco* y *El Greco de Toledo*, y en la ob. cit. de Angulo-Pérez Sanchez.



"San Francisco de Asís" por Luis Tristán. Toledo. Palacio Arzobispal. Tema eminentemente barroco, la meditación de la muerte fue una y otra vez asociada por El Greco y su escuela a la iconografía franciscana. (Foto: Museo del Prado)

Jerónimo (Correa de Vivar, Tristán), san Pedro de Alcántara y la Magdalena (Luis de Carvajal, El Greco) (380). La meditación sobre la fugacidad de la vida y la hora incierta de la cierta muerte fue algo en lo que quiso hacer hincapié la Contrarreforma, en el marco de la cual surgió toda esta serie de obras. Ya san Ignacio había recomendado en sus *Ejercicios espirituales* el uso de la calavera para ayudar a la meditación, y la influencia de los jesuitas contribuyó a que la calavera como símbolo fuese tratada con un cierto dramatismo en la pintura de finales del siglo XVI y comienzos del XVII (381).

San Francisco medita su propia muerte, pero ante todo la muerte de Cristo en el Calvario simbolizada en la calavera que solía aparecer al pie de las Crucifixiones. Así parece indicarlo el hecho de que el Santo sea representado a veces contemplando una escena de la Piedad o abrazando a Cristo en la cruz (382). A veces, incluso, la calavera se ve sustituida por un crucifijo. No en vano recibió los estigmas de la muerte de Cristo y parte de la literatura franciscana, al menos desde San Buenaventura, trató de convertirle en un segundo Cristo acomodando su biografía a la de éste en una especie de *Vidas paralelas*.

La recepción de los estigmas se convierte de este modo en un equivalente a la Crucifixión, a la muerte y su éxtasis agónico. Fueron los temas que, por ejemplo, abordó El Greco a la hora de pintar sus *San Franciscos*: la meditación de la muerte, los éxtasis y la recepción de los estigmas. Si los unimos, hallaremos su verdadero sentido.

Hay quien dice que en el Barroco hubo intentos, como el de la Santa Teresa del Bernini, de expresar el éxtasis acudiendo a los rictus del acto

(380) Véanse las láminas reproducidas en la obra de Angulo-Pérez Sánchez.

(381) William B. Jordan: Catálogo de la exposición El Greco de Toledo, n.º 38, pág. 246.

(382) Los ejemplos son innumerables: Rubens, Cima da Conegliano, Carracci, Murillo, Tristán... Para hacerse una idea de la evolución iconográfica en los temas franciscanos puede consultarse la obra del P. Victorino Facchinetti: *San Francisco de Asís, en la Historia, en la Leyenda, en el Arte*. Barcelona, 1925, 2 vols.

amoroso. Era la misma conexión que hicieron vida los alumbrados, promovedores de meditaciones y rezos «que terminaban en un verdadero espasmo erótico, al que ellos llamaban derretirse en amor de Dios» (383). Si pueden tomarse como ciertas estas relaciones entre religión y erotismo, también podría hablarse de las que existieron entre éxtasis y muerte, y un caso claro es el de la iconografía sobre san Francisco.

Demacrado y consumido, el *Poverello* medita ante la calavera o experimenta un éxtasis cuando recibe los estigmas, preludio de su muerte y simbolismo de la de Cristo.

El rictus del éxtasis no es ya el del amor, sino el de la muerte, el de la agonía. En un *San Francisco estigmatizado*, obra de Piazzetta, vemos al Santo con los brazos inertes, como muerto, sostenido por un ángel (384). La estigmatización, el éxtasis, es la muerte.

La culminación de esta conexión entre el santo de Asís y la muerte es la iconografía, abundante en el XVII, de los *San Francisco difunto*. De importancia capital desde este punto de vista es el cuadro de Alejandro de Loarte fechado en 1626 y hoy conservado en el convento de las Capuchinas de Toledo. A pesar de su título, el Santo se nos muestra en pie, embutido en su capucho, en manera que nos recuerda las posteriores pintura de Zurbarán (Museo de Lyon, 1640-45) y escultura de Pedro de Mena (Toledo, Catedral, 1663). Pocas pinturas de la escuela toledana inspiran la inquietud y el desasosiego que invade a quien contempla el cuadro de Loarte. Su extraordinario y desconcertante realismo puede deberse a que el pintor tal vez tomó como modelo a un cadáver en su ataúd, efecto que se acentuaría si tumbásemos el cuadro. El difunto estaría así echado, con las manos juntas sobre el pecho como se acostumbraba a colocar a los muertos, y con dos lámparas encendidas en la cabece-

(383) Deleito y Piñuela: Ob. cit., pág. 294.

(384) El cuadro se halla en el Museo Cívico de Vicenza. Puede verse su reproducción en la ob. cit. de Facchinetti.



"San Francisco difunto" por Alejandro de Loarte. Toledo. Convento Capuchinas. ¿Tomó Loarte como modelo a un verdadero difunto embutido en su mortaja franciscana? (Foto: Museo del Prado)

ra del féretro. Puede que la obra aludiera al descubrimiento del cuerpo incorrupto del Santo por el papa Nicolás V, pero lo que aquí nos interesa es que Loarte representó a un difunto cualquiera de su tiempo, un difunto que, como pedían tantos testamentos entonces, había sido amortajado con el hábito franciscano.

San Francisco en meditación, pues, recordaba la muerte propia al espectador del siglo XVII no sólo por la presencia de la calavera, sino también por la del Padre franciscano cuyo hábito, que guardaba para esa ocasión, habría de vestir en el momento de su muerte. He aquí el éxito de la iconografía franciscana en Toledo y la extraordinaria demanda de que gozó el taller del Greco. El esqueleto de la muerte que proliferó en el Renacimiento fue sustituido por esta forma indirecta de recordar la incierta hora de la muerte propia que, como lo reflejan los inventarios de bienes, gustaban de tener presente las gentes de la época en las paredes de sus casas o en los muros de sus iglesias.

VI. CONCLUSION

El fenómeno de la muerte, pese a su universalidad, pese a su aparente intemporalidad, es un hecho cultural en cuanto que el hombre ha tratado de darle una explicación, de asumir su inevitabilidad y de hacerle comprensible gracias a un sistema de creencias basadas en la negación del aniquilamiento total y en la exaltación de una vida futura. Esos intentos han partido de un bagaje cultural y se han convertido ellos mismos en instrumentos culturales que han creado formas distintas, modelos distintos y respuestas variadas al fenómeno de la muerte.

La *buena muerte* es uno de estos modelos nacidos del intento de integrar la muerte en la vida. Tomada como un nacimiento a la vida eterna, todos sus pasos se orientaban hacia esta meta, y tal vez por eso algunos de ellos nos pueden parecer hoy cargados de insensibilidad e inmisericordia hacia los sufrimientos del moribundo. También puede chocarnos el enorme capital que, desviándose de los negocios lucrativos y generadores de riqueza, era consumido por los muertos sin aprovechar a los vivos. Esta incomprensión de las costumbres del pasado nos reafirma en la creencia de la culturalidad de la muerte y, por añadidura, de su historicidad. No sólo puede historiarse la muerte catastrófica, sino toda la idea de la muerte, la muerte natural y la muerte violenta, las actitudes y temores del hombre, las manifestaciones de resignación y dolor. La

universalidad del fenómeno no hace más que demostrar su importancia en el seno de todo libro de Historia.

Es claro que la presente obra se resiente de muchas lagunas. Habría que precisar más la evolución seguida por las mentalidades en ese tiempo largo que he escogido por marco, habría que estudiar a fondo los archivos inquisitoriales y aumentar bastante la muestra de testamentos, habría que resolver hipótesis que con los datos disponibles no han hecho más que formularse, habría que estudiar, en fin, más a fondo la piedad popular y los comportamientos colectivos. Pero contentémonos con que sirva de aproximación a una serie de temas que tan descuidados han sido en los tratados históricos globales.

Hasta ahora han sido abundantes solamente los estudios sobre la muerte catastrófica. Las crisis de mortalidad, las crisis agrarias, las epidemias de peste, son cada vez más frecuentemente materia del historiador. Pero en la investigación de la muerte ocurre lo que en la Historia en general hace unos decenios: se estudia la coyuntura, el período epidémico, pero no se ha llegado a la estructura, la muerte normal. El *cuánto* ha de dar paso al *cómo*, la anormalidad a la normalidad.

En lo que se refiere a las epidemias, aún sucede que «no se ha puesto de relieve suficientemente la conexión entre las grandes epidemias y la historia política y social de España» (385). Pero tampoco se ha profundizado en problemas psicológicos o sociológicos que pueden arrojar mucha luz sobre los comportamientos colectivos. Tal es la explicación de la peste partiendo de la culpabilidad del hombre y el intento de desplazar esa culpabilidad a «otros», no ya judíos, sino enemigos e incluso sectores marginados o mal vistos de la sociedad.

Las diferencias sociales ante la muerte constituyen otro de los temas

(385) Mariano y José Luis Peset: *Muerte en España* (política y sociedad entre la peste y el cólera). Madrid, 1972, pág. 12.

capitales si pretendemos historiarla. La peste hacía estragos entre los pobres mientras los ricos huían; los humildes carecían de lo necesario para llegar a una buena muerte con todos los requisitos exigidos, y los ricos derrochaban su hacienda comprándose los instrumentos de salvación. Esta divergencia tuvo por fuerza que provocar dos actitudes diferenciales ante la muerte en las que es preciso ahondar. Es la dualidad social de *La Celestina*, los dos mundos enfrentados pero estrechamente imbricados entre sí.

La muerte pierde su sentido sin la vida, su contrario. Por eso merece la pena estudiarla, porque conociendo la actitud de los hombres ante ella conoceremos también su idea de la vida; examinando su idea de la vida eterna tendremos un reflejo de lo que pensaban debía ser la vida en este mundo.

Cada una de las muertes que se han producido en la historia ha sido un hecho irreplicable y, sin embargo, todos los hombres han muerto. La muerte es a la vez única y repetición. Por ello su estudio puede ensamblar perfectamente los dos polos que componen la Historia: lo individual y lo colectivo, es decir, el Hombre que vive en Sociedad.

VII. APENDICE DOCUMENTAL

I

Alexo Venegas: *Agonía del tránsito de la muerte con los avisos y consuelos que cerca della son prouechosos*, Toledo, Juan de Ayala, 1553. Punto segundo, capítulo XIX: «De lo que los circunstantes harán antes del tránsito de la muerte y en la misma agonía», folios XXVIIIr. y v. - XXIXr.

Todo lo sobredicho pertenece a la diligencia e cuydado del enfermo que está de partida. Queda agora de saber qué será el officio y el beneficio de los circunstantes: que suelen y deuen acompañar al enfermo. Porque es gran crueldad dexar los amigos que padezca solo en la muerte al que los estraños en mediano peligro se combidarían a socorrer en la vida. Y si los miembros del cuerpo humano se prestan las vezes: y se ayudan unos a otros / mucha más razón es que los miembros espirituales en Christo se ayuden unos a otros. Y si en todo tiempo corre esta obligación: en la muerte se dobla. Porque es la mayor necessidad: que el próximo puede tener / porque los que están en purgatorio / aunque tienen necessidad de nuestros suffragios: por estar seguros e ciertos de su saluación: no están tan ansiosos esperando nuestro socorro: como los que están en el artículo de la muerte que con la opresión de las tentaciones están en las mayores ansias del mundo. De más desto mayor propin-

quidad ay de biuos a biuos: que de biuos a muertos. Por lo qual ordenó la yglesia que primero se hiziesse en la missa el memento de los biuos: que el de los muertos. Luego casi necessario es que tenga el agonista que muere / amigos que le ayuden en sus grandes trabajos: a quien en alguna manera pueda dezir Vosotros aueys sido los que permanecistes conmigo en mis tentaciones. Estos amigos no se entiende que sean la muger y los hijos y familiares / ni aun padre ni madre. Porque estos no solamente muchas vezes no ayudan a quitar las tentaciones: mas aun con la pasión que toman con la presencia de los que han de dexar se urde materia para augmentar las passiones del agonía. De donde dizen los doctores contemplatiuos / que una de las grandes passiones de Christo nuestro redemptor fue: ver a nuestra señora al pie de la cruz / quando dixo. Mulier ecce filius tuus. Porque si la llamara allende que pudiera ser: que fuera excessiua el angustia de la sacratissima madre: por el affecto que resultara del nombre tierno de madre. Si la llamara madre: fuera casi bastante materia: para acabar él de espirar en la cruz: con el affecto filial con que llamara a su sacratissima madre. Y no conuenia que ni en todo ni en parte muriesse por pasión y congoxa particular: el que moría uniuersalmente por todos los peccados del mundo. Conuiene luego que todos aquellos a quien mucho ama el enfermo se le quiten delante. Por el peligro que de la presencia dellos se le puede recrescer. Y si esto se haze con la muger e hijos legítimos / cuanta mayor diligencia se deue poner en quitar delante al paciente los hijos adulterinos y sobre todo a sus madres. En lugar de todos estos que se deuen quitar delante / le traerán dos o tres amigos muy cathólicos e discretos y charitatiuos que le amonesten quando está en su seso / que se disponga a morir / y que haga testamento y se confiesse / y reciba los sacramentos. Y sobre todo de que vieren que de su salud desconffian los médicos: le quiten la esperanza de la vida corporal. Porque dar esperanza de vida / quando los médicos pronostican la muerte es un consuelo muy peligroso. Porque con la falsedad con que por una cortesía muy nescia todos a una mano le encubren la muerte pronosticada: viene el enfermo en descuydo de no aparejar la vida del alma. Y por una salutación y esperanza afeytada que so color de no poner mal coraçon al enfermo introduxo el diablo en los

hombres / corren muchos peligros de perder la vida perpetua. Por lo qual los amigos le dirán a la clara. Mirad amigo disponed de vuestra familia y curad de vuestra ánima / porque sabe que agora o después auays de morir: e quiça desta hecha no biuireys. Demás desto le traygan a la memoria los insultos e ardidés de sathanás: los quales diremos luego en el tercero punto. Porque no se halle nouicio en la nueua pelea / y sobre todo le amonestarán muchas vezes una regla que allí diremos. Que en ninguna manera so pena de ser vencido: se tome a disputar con el diablo. Mas a todo quanto delante le pusiere: cierre firmemente con las tres virtudes / fe / esperança / e caridad / como allí más largamente lo especificaremos. Y guarde se por ninguna vía se tome a braço partido con el diablo / lo qual haría si estuuiesse con él a demanda y respuesta. Luego digan le que tenga firme en la fe biua y espere en dios / y sepa que dios le ayudará: si con la voluntad eficaz él quisiere ser ayudado / y tuuiere firme esperança en la misericordia diuina / y en los méritos de su sagrada passión: junto con la charidad: con que de razón deue amar al mayor bien de todos los bienes con el amor que suba sobre todas las cosas. Allende desto le digan que resciba de voluntad lo que le ha de venir por fuerça / que es la muerte del cuerpo / quando Dios quiere que muera. Item le dirán que dende entonces suplique a la diuina magestad con la mayor deuoción que pudiere / que acepte las oraciones que sus amigos e próximos hizieren por él / assi en el tiempo del agonía / como después para la remisión de la pena de purgatorio. Y esta plegaria es muy prouechosa y substancial. Porque en ella pretendió el mérito ante la mano de todos los suffragios que en tiempo de necessidad hizieren sus amigos por él. Como en el quinto punto diremos hablando de los suffragios. Porque lleuando él ante mano la rayz de poder merescer por la plegaria / que en grazia haze a la misericordia diuina: todo lo que por él en charidad rogaran a dios sus amigos lo alcançará: casi como si estuuiesse en tiempo de merescer y él lo rogasse. Y no se ponga esto en oluido / porque demás que le aprouechará mucho para remisión de las penas de purgatorio / serále muy grande aliuio para vencer facilmente con la plegaria de muchos las rezias tentaciones del enemigo / que en celada le están aguardando a la puerta. Y sobre todo procure el enfermo

de arrepentirse lo más que pudiere de sus peccados que ya confessó: y en general de todos aquellos que no se acordare / teniendo firme confiança en la misericordia inmensa de dios: y en la justicia e merecimientos de su pasión sacratissima / a cuya redempción copiosa dende entonces se acoge / y con ella cierra a todas las acusaciones y embaucos que sathanas le pusiere en el agonía que ya se apareja.

II

EL TEMOR DEL CONTAGIO

Carta de la ciudad de Toledo al Rey notificándole dificultades en la guarda de la ciudad ante la peste de Cartagena y Murcia, julio 1677.
AMT, leg. Sanidad (pestes), 1676-1681.

Señor.—El Corregidor y Comisarios nombrados por el ayuntamiento de Toledo para cuydar de la guardia y custodia del contagio que padecen las ciudades de carthagenia murzia y orán y villas de Tottana y elche decimos que de las diligencias y cuydados que se an hecho en dha. guarda se an adquirido noticias de que las villas de Tembleque y pastrana no se guardan como se debe siendo estas dos Villas de gran Comercio con murcia y Cartagena por componerse la mayor parte de sus vezinos de mercaderes arrieros y trajinantes y que en ellas se almacenan y juntan dibersidad de mercaderías y seda para introducirla en esa corte y en esta ciudad Como en otras ocasiones semejantes se a experimentado con gran riesgo y próssimo por la cercanía de introducirse al contagio siendo nro. prinzipal cuydado la guarda de la corte donde asiste la Real y Cathólica persona de V.M. y consiguientemente la desta ciudad que está honrando con su Real presencia la Reyna nra. S.^a y aunque es... que el corregidor con su celo y vigilanzia a echo por sí otra consulta sobre esta misma materia por medio de Miguel Fernández de Noriega no a llegado a sus manos. Resolución que suplicamos a V.M. tome en la forma que más combenga a su Real Serbizio. guarde Dios la Real y Cathólica Persona de V.M. como la cristiandad a menester. Toledo y julio 1677.

III

PERTURBACIONES EN EL COMERCIO

Carta a don Francisco de Barradas, corregidor de Toledo, por parte del Consejo Real. 13 de julio de 1677. AMT, leg. Sanidad (pestes), 1676-1681.

Auiendo llegado a la Real noticia de su Magestad, Dios le guarde, que por auer baxado mucho el precio de la seda en la ciudad de Murcia y en otros lugares, donde se padeçe contagio, por falta de comercio se han animado con la codicia de la ganancia los circunvecinos, y particularmente del Reino de Granada ha ir a comprar esta mercadería, atropellando por el riesgo de la salud pública, ha sido seruido de cometer y encargar al Consejo el remedio y el reparo de este daño y aunque teniéndole preuisto auía dado el Consejo órdenes para impedir el comercio generalmente con la ciudad de Murcia y demás lugares donde se padeçe contagio, que por aora son Murcia, Cartagena y sus huertas la v^a de Totana, y la de elche que es del Reino de Valencia, por el peligro tan evidente que de él se puede seguir a todo el Reino me ha ordenado que como superintendente de la preseruación del contagio encargue de nuevo a V. m. que applique todo el desvelo que la materia requiere para impedir la entrada de la seda de Murcia y su huerta, de Cartagena y su campo, de la v^a de Totana, que está entre las dos ciudades, y de la villa de Elche, haciendo todas las preuenciones que conuengan para que se reconozca por los Vedores de la seda de la que fuere de criança o labor de estas partes pues se puede reconocer por su calidad, de suerte que no se mezcle con las que vinieren de lugares no sospechosos, haciéndose este reconocimiento antes de dar guías para las entradas en las partes que conuenga y haciendo quemar las partidas de seda que constare ser o venir de Murcia y de los demás lugares sospechosos, para que con esta demonstración pública no se atreuan a introducirla de por sí ni mezclada, que así lo confía el Consejo del cuidado y prouidencia de V.m. quien se seruirá de avisarme del reciuo de esta carta y de todo lo demás que se

ofreciere y del seruicio de V.m. a quien guarde Dios largos años. Madrid y jullio a 13 de 1677.

IV

RIGOR EN EL CASTIGO A LOS CONTRAVENTORES DE LAS MEDIDAS CONTRA LA PESTE

Cumplimiento de la justicia en la persona de dos hombres que habian venido de Córdoba, ciudad contagiada, con documentos falsos, 16 de junio de 1682. AMT, leg. Sanidad (pestes), 1678-1682.

En la ciudad de Toledo a diez y seis de junio de mill y seiscientos y ochenta y dos años, en cumplimiento de esta otra parte y en execución dél bajaron a dicha puente (Alcántara) Matheo López de Melgar fiscal por su Magestad de la Justicia Real desta ciudad con diferentes Ministros de Justicia y Francisco González executor de la justicia, el qual sacó de la prission a los dichos Sebastián Ximénez y Francisco Xorge y los puso y afianzó en dos bestias de albardas y como a las diez y media de la mañana poco más o menos con asistencia de mí el escriuano partieron en dicha puente con los dichos Seuastían Ximénez y Francisco Jorge pregonando el dicho Francisco González en altas e ynteligibles voces ésta es la justicia que manda hacer el Rey nuestro señor y el señor Corregidor desta ciudad en su nombre a estos hombres por auer entrado en esta ciudad viniendo de la de córdoua que está contagiada y baliéndose para ello de testimonios falsos por lo qual les manda dar a cada uno doscientos azotes y que ninguno lo ympida pena de la vida y perdimiento de sus bienes quien tal hace que tal page. empezando a darles dichos azotes en las espaldas que lleuaban desnudas asta el medio cuerpo. y en esta forma se continuó lleuádoles por las calles públicas y plaças de çocodober y santo Tomé y se boluío a bajar a dicha puente de san Martín donde abatiéndoles apeado de los pollinos se bolbieron entrar en la torre y prission en que estauan y se les puso dos pares de grillos y una cadena de todo lo qual yo el escriuano doy fee cuya execución se acaua

como a las doce del día poco más o menos y para que conste lo firmé.—
Cebrián Soriano.

V

UN CERTIFICADO MEDICO DE LA EPOCA

Certificado médico de un regidor que no pudo acudir a la guarda de la puerta de la ciudad que le había tocado. AMT, Causas criminales (1631-1680). Auto de prisión contra don Francisco Sanz Thenorio, 26 de mayo de 1679.

Zertifico yo el Doctor Don Juan panadero, médico vº de esta ciudad, que estoy asistiendo actualmente a la curación de D. Fco. Sanz Thenorio, vº y Rexidor de esta ciudad al qual e visitado y uisito, y ayer beinte y cinco deste mes de mayo, le uisité y por hallarle yndispuesto y calenturiento ordené se rrecogiese temprano y no cenase, y auiéndole buelto a uisitar oy beinte y seis de el corriente, le he hallado con calentura y precisado a que se sangre o heche sanguijuelas, y de dilatarlo podrá sobrevenirle mayor achaque del que padeze, y para que conste, doy esta firmada en toledo, en beinte y seis de mayo de mil seiscientos y setenta y nueve años.—Don Juan Panadero.

VI

LOS MEDIOS HUMANOS YA NO BASTAN

Orden del Consejo Real en 22 de julio de 1681. AMT, leg. Sanidad (pestes), 1678-1682.

Su Magestad Dios le guarde con su santo celo en las aflicciones que se experimentan con la duración del contagio pestilencial que se a padecido y padece en estos Reynos desde el año de 1676 sin que ayan bastado a atajarle los medios umanos que se an aplicado, siendo el único re-

currir a nro. Señor ymplorando su Divino auxilio, se ha serbido resolver que a este fin se hagan rogativas generales en todo el reino y que mientras durare el contagio se suspendan las representaciones de comedias públicas y secretamente assi en esta corte como en todas las demás ciudades, villas y lugares y que se ponga especial cuidado en la más recta y entera administración de justicia y en que se excusen pecados y escándalos públicos que es de lo que más se agrada nro. Señor para usar de su misericordia y aplacar su justo enojo. De que os adbierte el Consejo para que lo tengáis entendido y en lo que toca a ese distrito obserbéis y hagáis observar puntualmente lo que su Magestad se a seruido resolver como se fia de uro. celo y hiréis dando cuenta de lo que fuereis obrando en esta manera. Madrid y julio 22 de 1681. Por mandado del Consejo. Fdo.: Miguel Fernández de Noriega.

VII

LAS ROGATIVAS, EL MEJOR REMEDIO CONTRA LA PESTE

Billete que el Ayuntamiento envió a los conventos de la ciudad solicitando rogativas y algunas de las contestaciones, junio de 1682. AMT, leg. Sanidad (pestes), 1676-1681.

Billete a los conventos

Habiéndose continuado el contaxio y dilatándose de suerte que está introducido ya en este arzobispado y aunque ponemos todos los medios que podemos alcanzar para la buena guarda y custodia desta Ciudad el único y más ynportante es rrecurrir la diuina misericordia y así suplicamos a uuestra paternidad rreberendíssima se sirba de disponer se aga oración particular por la salud de los lugares que están contagiados por la preserbación de los libres. y porque el rremedio que emos acordado es que se cuide de la limpieza en toda esta ciudad y por lo que mira a el sitio de ese conbento suplicamos a Vuestra Paternidad R^a se ponga todo cuidado que esperamos que mediante las oraciones de esa Religiosísima

Comunidad se aplacar a la divina xusticia. guarde Dios a V. R.^a muchos años. de nro. ayuntamiento de Toledo, y junio 28 de 1682 años.

Contestación de la Priora de las Carmelitas Descalzas

Por obedecer a V. S.^a suplicaremos las rogatibas y oraciones que a echo la comunidad desde que sabemos la nezesidad que ay dellas para que aplaque Dios su enojo y enbaine la espada que tan justamente la desnuda contra mis pecados; prozesiones y letanías por los claustros emos echo y aremos por la obediencia de V. S.^a. el cuidado de la limpieza de la pertenenzia que nos toca se aze todas las mañanas y no tengo que inobar en esto, sino pedir a Dios. guarde a V. S.^a q.s.p.b.– Madre D. Maurizia de Sza.

Contestación del padre prepósito de la casa profesa

Días ha que está a nro. cuidado el encomendar a nro. Señor lo que V.m. me manda en su papel, y en el punto de la limpieza de la calle que va a S. Pedro Mártir tocará a los vezinos que la ensucian, porque de esta casa ni una paja se echa en dicha calle, porque la basura la recogemos en el corral de nuestra puerta falsa, y de allí se saca quando ay cantidad, con las cabalgaduras al campo y así V.m. me ha de favorecer en hazer con la justicia que como lo han hecho otras vezes, mande a dichos vecinos, que son todos los que viven desde mi puerta asta el Hospital de la misericordia, que lo limpien y en adelante, no lo ensucien. Guarde me Dios a V.m. muchos años. Seruidor de V.m. q.s.m.b. –Francisco Miño.

VIII

LOS SANTOS EN LA PIEDAD POPULAR

El culto a los santos en el reino de Toledo según el número de fiestas y ermitas a ellos dedicadas. Fuente: Relaciones de Felipe II, reino de Toledo, 3 vols.

Fiestas

- S. Sebastián	73 (46 por pestilencia)
- S. Gregorio (mayo).....	36 (32 por langosta y pulgón)
- S. Juan Porta Latina	16 (aguas, peste, pulgón, etc.)
- S. Pantaleón	16 (pulgón, langosta)
- Sta. Ana	13
- S. Blas.....	12 (5 por gargantas)
- Sta. Brígida	11 (6 por pulgón)
- Ntra. Sra. Paz	10
- Cruz de Mayo	9
- Concepción	9
- Revelac. S. Miguel	8
- S. Antón.....	8 (2 por el ganado)
- Exaltación Cruz	8
- Sta. Quiteria	7 (6 por la rabia)
- Translac. S. Benito.....	6
- Sta. Bárbara	6 (1 por tempestades)
- S. Cosme y S. Damián.....	6 (4 por pestilencias)
- Sta. Catalina	6 (2 por langosta)
- S. Agustín	5 (langosta, pulgón)
- S. Marcos.....	5
- Sta. Perpetua.....	5 (2 por langosta)
- S. Roque	5 (5 por pestilencias)

Ermitas

- San Sebastián	42
- Magdalena	11
- San Juan	8
- San Bartolomé	7
- Santiago	7
- San Pedro	6
- San Benito	5
- San Antón	5
- Santa Ana	5
- San Roque	3

VIII. FUENTES Y BIBLIOGRAFIA

1. FUENTES DOCUMENTALES

Archivo Histórico Provincial de Toledo (AHPT): Protocolos n.º 1222 (Bernardino de Navarra, 1507), 1268 (García de Alcalá, 1507-1508), 2078-2079 (Alonso de Alcocer, 1599), 2399 (Pedro de Galdo, 1599), 2751 (Jerónimo Osorio, 1599), 36 (Pérez de las Fuentes, 1599), 2321 (Ruiz de los Arcos, 1599), 2732 (Eugenio Sotelo, 1599), 3383 (Diego Volante, 1661), 3772 (Cristóbal Ramírez, 1661), 368 (Melchor de Galdo, 1679-1684) y 3738 (Francisco Gallego, 1674-1691).

Archivo Municipal de Toledo (AMT): *Libros de acuerdos* n.º 100 (año 1680), 101 (1681), 102 (1682), 103 (1683) y 104 (1684).

- Leg. *Sanidad (peste)*. 1676-1681.

- Leg. *Sanidad (peste)*. 1678-1682.

- *Causas criminales: Toledo*. 1631-1680 y 1680-1698.

2. FUENTES IMPRESAS Y OBRAS LITERARIAS DE LA EPOCA

ALCOCER, Pedro de: *Hystoria, o descripción de la Imperial cibdad de Toledo. Con todas las cosas acontecidas desde su principio y fundación. Adonde se toca, y refieren muchas antigüedades, y cosas notables de la Hystoria general de España. Agora nueuamente Impressa*. Toledo, Iuán Ferrer, 1554. Ed. facsimil: Toledo, IPIET, 1973.

- *Relación de algunas cosas que pasaron en estos reynos, desde que murió la Reina Católica Doña Ysabel, hasta que se acabaron las Comunidades en la ciudad de Toledo*. Ms. de la B.N. n.º 11.503. Ed. en Sevilla, Sociedad de Bi-

- bliófilos Andaluces, 1872, con prólogo, notas y apéndices de Antonio Martín Gamero.
- ALEMAN, Mateo: *Guzmán de Alfarache* (Madrid, 1599). Barcelona, Ramón Sopena, 1960.
- ANONIMO: *Lazarillo de Tormes* (Burgos, 1554). Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1966. Col. Austral n.º 156.
- BOLLANDUS, Iohannes: *Acta Sanctorum quotquot toto orbe coluntur, vel a catholicis scriptoribus celebrantur, quae ex antiquis monumentis latinis, graecis, aliarumque gentium collegit, digessit, notis illustravit JOHANNES BOLLANDUS, societatis Iesu Theologus, servata primigenia scriptorum phrasi operam et studium contulit GODEFRIDUS HENSCHENIUS eiusdem societatis theologus*. Antuerpiae, apud Ioannem Meursium, anno M. DC. XLIII.
- CERVANTES SAAVEDRA, Miguel: *Don Quijote de La Mancha* (1605-1615). Barcelona, Pareja, ed. 1981.
- CONSTITUCIONES Sinodales hechas por el Illustrissimo y Reverendissimo señor, Don Gaspar de Quiroga. Madrid, casa de Francisco Sánchez, M. D. LXXXIII.
- CONSTITUCIONES Sinodales del arzobispado de Toledo, hechas, compiladas y ordenadas por el Ilustrissimo y Reverendissimo señor D. Bernardo de Rojas y Sandoval... y publicadas en la Sinodo Diocesana que celebró su Señoría Ilustrísima en la ciudad de Toledo, a treze de Junio de 1601. Toledo, Pedro Rodríguez, M. DC. I.
- CONSTITUCIONES Sinodales del Smo. señor Don Fernando Cardenal Infante. Madrid, Bernardino de Guzmán, 1622.
- CONSTITUCIONES Sinodales del Eminentissimo y Reverendísimo señor Don Baltasar de Moscoso y Sandoval. Toledo, Francisco Calvo, M. DC. LX.
- DEFOE, Daniel: *Diario del año de-la Peste* (1722). Barcelona, Bruguera, 1983.
- GAVALDA, Fray Francisco: *Memoria de los sucesos particulares de Valencia y su Reino, en los años mil seiscientos quarenta y siete y quarenta y ocho, tiempo de peste*. Valencia, Silvestre Esparsa, 1651. Ed. facsímil: Valencia, Librerías París, 1979, con presentación de Mariano Peset.
- HOLBEIN: *La Danza Macabra de Holbein* (1538). Madrid, ERISA, 1980, col. ERISA ilustrada.
- HOROZCO, Sebastián de: *Relaciones Históricas Toledanas* (prólogo y transcripción de Jack Weiner). Toledo, IPIET, 1981.
- MONCADA, Sancho de: *Restauración política de España*. Madrid, Luis Sánchez, 1619. Ed. facsímil: Madrid, Instituto de Estudios Fiscales, 1975, con estudio de Jean Vilar.
- PISA, Francisco de: *Descripción de la Imperial ciudad de Toledo, y historia de sus antigüedades, y grandeza, y cosas memorables que en ella han acontecido, de los Reyes que la han señoreado, y governado en sucession de tiempos; y de*

- los Arçobispos de Toledo, principalmente de los más celebrados. Primera parte.* Toledo, Pedro Rodríguez, 1605. Ed. facsímil: Toledo, IPIET, 1974.
- *Apuntamientos para la II parte de la Descripción de la Imperial Ciudad de Toledo.* Según la copia manuscrita de D. Francisco de Santiago Palomares, con notas originales autógrafas del Cardenal Lorenzana. Estudio preliminar, transcripción y notas de José Carlos Gómez-Menor Fuentes. Toledo, IPIET, 1976.
 - QUEVEDO Y VILLEGAS, Francisco de: *Los sueños.* Madrid, Pérez del Hoyo ed., 1969.
 - REBOLLEDO, Fray Luis de: *Primera parte de cien oraciones fúnebres en que se considera la vida, y sus miserias: la muerte y sus prouechos.* Madrid, Herederos de Iuán Iñiguez de Lequerica, año de M. DC.
 - ROJAS, Fernando de: *La Celestina* (Burgos, 1499). Madrid, Espasa-Calpe, 1957, col. Austral n.º 195.
 - SYNODO *Diocesana del Arzobispado de Toledo, celebrada por el Eminentísimo y Reverendísimo señor D. Luis Manuel, del título de santa Sabina presbytero cardenal Portocarrero protector de España, Arzobispo de Toledo, primado de las Españas, chanciller mayor de Castilla, del Consejo de Estado de su Majestad, etc. en la ciudad de Toledo los días XXII, XXIII y XXIV del mes de abril del año de M. DC. LXXXII.* Madrid, Atanasio Abad, 1682. Nueva ed.: Madrid, Imprenta de D. José C. de la Peña, 1849.
 - VARIOS: *Autos sacramentales eucarísticos.* Barcelona, Cervantes, 1952.
 - VASQUEZ, Juan: *Juizio de la enfermedad que estos días comunmente aflige nuestra ciudad de Toledo y sus regnos.* Toledo, De Pereda impr., 1631.
 - VENEGAS, Alexo: *Agonía del tránsito de la muerte con los auisos y consuelos que cerca della son prouechosos.* Toledo, Juan de Ayala, 1553.
 - VILLANUEVA, Fray Martín de: *Christe audi nos. Exclamación a Iesu Christo muerto en la cruz, en la rogativa que por la preservación de la Peste de la Ciudad, y Reyno de Toledo hizo, acompañada de la Imperial, la muy Observante, y Religiosa Comunidad de la Santísima Trinidad, de Redempción de Cautivos.* 1649. 3.ª impresión: Alcalá, casa de Francisco García Fernández, 1676.
 - VILLEGAS, Alonso de: *Flos Sanctorum. Segunda parte. Vida de nuestra señora y Historia general en que se escriben las vidas de los sanctos patriarchas y profetas.* Toledo, Impr. de Iuán Rodríguez, 1589.
 - *Flos Sanctorum. Tercera parte. Vidas de santos y varones ilustres.* Madrid, 1674?
 - *Flos Sanctorum. Quarta y última parte. Discursos, o sermones, sobre los Evangelios de todas las Dominicas del año, Ferias de Quaresma, y de santos principales...* Cuenca, casa de Miguel Serrano de Vargas, 1599.
 - *Fructus Sanctorum* (sin lugar ni fecha por faltar la 1.ª pagina).

- *Vitoria y Triunfo de Iesu Christo, y libro en que se escriven los hechos y milagros que hizo en el mundo... sexta parte de sus obras*. Madrid, Luis Sánchez, M. DC. III.
- VINIÑAS, Carmelo y Ramón Paz (transcriptores): *Relaciones histórico-geográfico-estadísticas de los pueblos de España hechas por iniciativa de Felipe II. Reino de Toledo*. 3 vols. Madrid, C.S.I.C., 1951-1963.
- VORAGINE, Santiago de la: *La Leyenda Dorada*. Madrid, Alianza ed., 1982. Col. Alianza Forma n.º 29, 2 vols.

3. BIBLIOGRAFIA

- ANES ALVAREZ, Gonzalo y Jean-Paul Le Flem: «La crisis del siglo XVII: producción agrícola, precios e ingresos en tierras de Segovia». *Moneda y Crédito*, 93 (junio 1965), págs. 3-55.
- ANES, Gonzalo: *Las crisis agrarias en la España moderna*. Madrid, Taurus, 1970.
- ANGULO IÑIGUEZ, Diego y A. E. Pérez Sánchez: *Pintura toledana. Primera mitad del siglo XVII*. Madrid, Instituto Diego Velázquez (C.S.I.C.), 1972.
- ARIES, Philippe: *La muerte en Occidente*. Barcelona, Argos-Vergara, 1982.
- BAEHREL, René: «La haine de classe en temps d'épidémie». *Annales E.S.C.* (1952), págs. 351-360.
- BALLESTEROS RODRIGUEZ, Juan: *La Peste en Córdoba*. Excma. Diputación Provincial de Córdoba, 1982, col. de Estudios Cordobeses, 24.
- BEALS y HOJER: *Introducción a la Antropología*. Madrid, Aguilar, 1976.
- BELVIS DE LA JARA (Toledo): *Fiestas de San Sebastián en Belvis de la Jara (Toledo)*. Toledo, Editorial Católica Toledana, 1962.
- BENITO RUANO, Eloy: *Toledo en el siglo XV*. Madrid, C.S.I.C., 1961.
- BENNASSAR, Bartolomé: *Recherches sur les grandes épidémies dans le nord de l'Espagne a la fin du XVI siècle*. Paris, SEVPEN, 1969.
- *Los españoles. Actitudes y mentalidad*. Barcelona, Argos Vergara, 1976.
- *Inquisición española: poder político y control social*. Barcelona, Crítica, 1981.
- BIRABEN, Jean-Nöel: *Les hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranéens*. Paris, Mouton, 1975 y 1976, 2 vols..
- BRAUDEL, Fernand: *La Historia y las ciencias sociales*. Madrid, Alianza editorial, 1970.
- CABRILLANA, N.: «La crisis del siglo XIV en Castilla: la Peste Negra en el obispado de Palencia». *Hispania*, XXVIII (1968), págs. 245-258.
- CARDOSO, Ciro Flamarion S. y Héctor Pérez Brignoli: *Los métodos de la Historia. Introducción a los problemas, métodos y técnicas de la historia demográfica, económica y social*. Barcelona, Crítica, 1977.

- CARO BAROJA, Julio: *Ensayos sobre la cultura popular española*. Madrid, Dosbe, 1979.
- CARPENTIER, Elisabeth: *Une ville devant la peste: Orvieto et la Peste Noire de 1348*. París, SEVPEN, 1962.
- CARRERAS PANCHON, Antonio: *La peste y los médicos en la España del Renacimiento*. Universidad de Salamanca, 1976.
- «La Peste Negra: aspectos médicos». *Historia* 16, año V, n.º 56 (diciembre 1980), págs. 48-53.
- CHAUNU, Pierre: *La civilización de la Europa clásica*. Barcelona, Juventud, 1976.
- CIPOLLA, Carlo María: *Historia económica de la Europa preindustrial*. Madrid, Revista de Occidente, 1976.
- COSSIO, Manuel B.: *El Greco*. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1965, col. Austral n.º 500.
- DELEITO Y PIÑUELA, José: *La vida religiosa española bajo el cuarto Felipe*. Madrid, Espasa-Calpe, 1963.
- DELUMEAU, Jean: *La civilización del Renacimiento*. Barcelona, Juventud, 1977.
- DOMINGUEZ ORTIZ, Antonio: *La sociedad española del siglo XVII*. Madrid, C.S.I.C., 1963, 2 vols.
- *Crisis y decadencia en la España de los Austrias*. Barcelona, Ariel, 1969, col. Ariel quincenal n.º 14.
- *Las clases privilegiadas en la España del Antiguo Régimen*. Madrid, Istmo, 1973.
- *El Antiguo Régimen: los Reyes Católicos y los Austrias*. Madrid, Alianza, 1973. Vol. III de la «Historia de España Alfaguara».
- *Alteraciones andaluzas*. Madrid, Narcea, 1973.
- ELLIOTT, J. H.: *La España Imperial*. Barcelona, Vicens Vives, 1974.
- FACHINETTI, P. Victorino: *San Francisco de Asís, en la Historia, en la Leyenda, en el Arte*. Barcelona, Biblioteca Franciscana, 1925, 2 vols.
- FERNANDEZ ALVAREZ, Manuel: *La sociedad española del Renacimiento*. Salamanca, Anaya, 1970.
- FERRAN, Jaime y Federico Viñas y Cusi y Rosendo de Grau: «Datos históricos sobre las epidemias de peste ocurridas en Barcelona», separata de la *Memoria de la epidemia de Porto de 1899 y epidemias de peste ocurridas en Barcelona*. Barcelona, Sánchez, 1907. Nueva edición: Barcelona, Instituto Municipal de Historia, 1965.
- GARCIA DE CORTAZAR, J. A.: *La época medieval*. Madrid, Alianza editorial, 1973, vol. II de la «Historia de España Alfaguara».
- GARCIA DE ENTERRIA, M.ª Cruz: *Sociedad y poesía de cordel en el Barroco*. Madrid, Taurus, 1973.

- GOMEZ-MENOR FUENTES, José: «Los médicos toledanos del Siglo de Oro y su clase social». *Cuadernos de Historia de la Medicina Española*, XII (1973), págs. 369-392.
- GONZALEZ CASARRUBIOS, Consolación y Esperanza Sánchez Moreno: *Folklore toledano: fiestas y creencias*. Toledo, IPIET, 1981, col. Temas toledanos, extra I.
- GONZALEZ MUÑOZ, M.^a del Carmen: «Epidemias y enfermedades en Talavera de la Reina (siglos XVI y XVII)». *Hispania*, 126 (1974), págs. 146-168.
- *La población de Talavera de la Reina (siglos XVI-XX). Estudio socio-demográfico*. Toledo, IPIET, 1974.
- GONZÁLEZ, Ramón: «El clima toledano en los siglos XVI y XVII». *B.R.A.H.*, t. CLXXIV, cuaderno II, págs. 305-332.
- GOUBERT, Pierre: *100.000 provinciaux au XVII siècle*. París, Flammarion, 1968.
- GRECO DE TOLEDO, El: Catálogo de la exposición *El Greco de Toledo*. The Toledo Museum of Art –Ministerio de Cultura–. Fundación Banco Urquijo, 1982.
- IZQUIERDO, Ricardo: «Aspectos de Toledo y su comarca durante la crisis de la segunda mitad del siglo XIV». *Provincia*. Toledo, Diputación Provincial, n.º 105 (diciembre 1978).
- *El patrimonio del cabildo de la catedral de Toledo en el siglo XIV*. Toledo, C.A.P.T., 1980.
- JIMENEZ MUÑOZ, J. M.: «Noticias sobre pestes en el reino de Castilla (1478-1494)». *Cuadernos de Historia de la Medicina Española*, XIII (1974), págs. 347-356.
- KAMEN, Henry: *La España de Carlos II*. Barcelona, Crítica, 1981.
- LAIN ENTRALGO: *Enfermedad y pecado*. Barcelona, Toray, 1961.
- LE ROY LADURIE, E.: *Histoire du climat depuis l'an mil*. París, Flammarion, 1967.
- LEVI-STRAUSS, Claude: *Anthropologie structurale*. París, Plon, 1974.
- LIZARRAGUE Y LEGUE: «Sobre la peste bubónica en el siglo XVI». *Boletín de la Sociedad española de historia de la Farmacia*. Madrid (diciembre 1961 y marzo 1962), págs. 178-183 y 31-35 respectivamente.
- LOPEZ DE AYALA y ALVAREZ DE TOLEDO (CONDE DE CEDILLO): *Toledo en el siglo XVI después del vencimiento de las Comunidades*. Madrid, Impr. de los hijos de M. G. Hernández, 1901.
- LYNCH, John: *España bajo los Austrias*. Barcelona, Península, 1970-1972, 2 vols.
- MAIR, Lucy: *Introducción a la Antropología Social*. Madrid, Alianza editorial, 1975, col. Alianza Universidad n.º 67.

- MARIAS, Fernando y Agustín Bustamante: *Las ideas estéticas de El Greco*. Madrid, Cátedra, 1981.
- MARTIN GAMERO, Antonio: *Historia de la ciudad de Toledo, sus claros varones y monumentos*. Toledo, Impr. de Severiano López Fando, 1862. Ed. facsímil: Toledo, Zocodover, 1979.
- MARTZ, Linda y Julio Porres: *Toledo y los toledanos en 1561*. Toledo, IPIET, 1974.
- MITRE FERNANDEZ, Emilio: «La Peste Negra: la epidemia arrasa Europa». *Historia 16*, año V, n.º 56 (diciembre 1980), págs. 54-59.
- MORIN, Edgar: *L'homme et la mort*. París, ed. du Seuil, 1970.
- NADAL, Jordi: *La población española (siglos XVI al XX)*. Barcelona, Ariel, 1976, col. Ariel quincenal n.º 56.
- PARRO, Sixto Ramón: *Toledo en la mano o descripción histórico-artística de la magnífica catedral y de los demás célebres monumentos y cosas notables que encierra esta famosa ciudad, antigua corte de España, con una explicación sucinta de la misa que se titula Muzárabe, y de las más principales ceremonias que se practican en las funciones y solemnidades religiosas de la santa Iglesia Primada*. Toledo, Impr. y librería de Severiano López Fando, 1857. Ed. facsímil: Toledo, IPIET, 1978, 2 vols., con biografía de Sixto Ramón Parro e índices de la obra a cargo de Esperanza Pedraza Ruiz.
- PEREZ MOREDA, Vicente: *Las crisis de mortalidad en la España interior. Siglos XVI-XIX*. Madrid, Siglo XXI, 1980.
- PEREZ PASTOR, Cristóbal: *La Imprenta en Toledo. Descripción bibliográfica de las obras impresas en la imperial ciudad desde 1483 hasta nuestros días*. Madrid, Impr. y fundición de Manuel Tello, 1887. Nuevas eds.: Amsterdam, Gérard Th. Van Heusden, 1971; y Toledo, IPIET, 1984.
- PESET, Mariano y José Luis: *Muerte en España, política y sociedad entre la Peste y el Cólera*. Madrid, Seminarios y Ediciones, 1972.
- PORRES MARTIN-CLETO, Julio: *Historia de las calles de Toledo*. Toledo, Zocodover, 1982, 3 vols.
- REVEL, Jacques: «Autour d'une épidémie ancienne: la peste de 1660-1670». *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*. París, A. Colin (1970) págs. 953-983.
- RODRIGUEZ DE GRACIA, Hilario: *Asistencia social en Toledo. Siglos XVI-XVIII*. Toledo, C.A.P.T., 1980.
- ROMANO, Ruggiero y Alberto Tenenti: *Los fundamentos del mundo moderno*. Madrid, siglo XXI, 1972. Historia Universal siglo XXI, 12.
- RUBIO VELA, Agustín: *Peste Negra, crisis y comportamientos sociales en la España del siglo XIV. La ciudad de Valencia (1348-1401)*. Universidad de Granada, 1979.

- SAN ROMAN, Francisco de Borja: *El Archivo Histórico Provincial de Toledo. I. Los protocolos de los antiguos escribanos de la Ciudad Imperial*. Madrid, Cuerpo Facultativo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos, Impr. Góngora, 1934.
- *Los gremios toledanos en el siglo XVII*. Toledo, Organización Sindical, 1970.
- SANCHEZ GRANJEL, Luis: «Las epidemias de peste en España durante el siglo XVII». *Cuadernos de Historia de la Medicina Española*, III, n.º 1 (1964), págs. 19-40.
- *La medicina española del siglo XVII*. Universidad de Salamanca, 1978.
- SANCHEZ SANCHEZ, Juan: *Toledo y la crisis del siglo XVII. El caso de la parroquia de Santiago del Arrabal*. Toledo, C.A.P.T., 1981.
- SOBREQUES, I.: «La Peste Negra en la Península Ibérica». *Anuario de Estudios Medievales*, 7 (1970-1971), págs. 67-101.
- TENENTI, Alberto: *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento*. Turín, Einaudi, 1957, col. Francia e Italia.
- TOLEDO DE EL GRECO, El: Catálogo de la exposición *El Toledo de El Greco*. Toledo, Ministerio de Cultura y Dirección General de Bellas Artes, Archivos y Bibliotecas, 1982.
- TUÑÓN DE LARA, Manuel (director): *Historia de España. Tomo V. La frustración de un imperio (1476-1714)*, con la colaboración de Le Flem, J. Pérez, Pelorson, López Piñero y Fayard. Barcelona, Labor, 1982.
- TYLOR, Edward Burnett: *Cultura primitiva. I. Los orígenes de la cultura*. Madrid, Ayuso, 1977.
- VALDEON BARUQUE, Julio: «La crisis del siglo XIV en Castilla: revisión del problema». *Revista de la Universidad de Madrid*, XX (1971), n.º 79, págs. 161-184.
- *Los conflictos sociales en el reino de Castilla en los siglos XIV y XV*. Madrid, siglo XXI, 1979, col. Historia de los movimientos sociales.
- «La murte Negra en la Península». *Historia 16*, año V, n.º 56 (diciembre 1980), págs. 60-66.
- «El impacto de la peste». *Historia 16*, año V, n.º 56 (diciembre 1980), págs. 67-71.
- VARIOS: *La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie*. Roma, Edizione Liturgiche, 1975. Conférences Saint-Serge XXI Semaine d'études liturgiques. Paris, 14 juillet 1974.
- VERLINDEN, Ch.: «La grande peste de 1348 en Espagne. Contribution à l'étude de ses conséquences économiques et sociales». *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, XVII (1938), págs. 103-146.
- VILAR, Pierre: «El tiempo del Quijote», en *Crecimiento y desarrollo*. Barcelona, Ariel, 1976, col. Ariel Historia n.º 2, págs. 332-346.
- VILLALVA, Joaquín: *Epidemiología española o Historia cronológica de las*

pestes, contagios, epidemias y epizootias que han acaecido en España desde la venida de los cartagineses hasta el año 1801. Madrid, Impr. Mateo Repullés, 1802, 2 vols.

VOVELLE, M.: *Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux XVII et XVIII siècles.* Paris, Julliard-Gallimard, 1974.

INDICE

I. TOMA DE CONTACTO.....	7
1. Por una Historia antropológica	7
2. La elección del tema de la muerte.....	12
II. LOS TIPOS DE MUERTE Y SUS REPRESENTACIONES	19
1. La representación de la muerte.....	19
2. La representación de la vida.....	24
3. La buena muerte	25
4. La mala muerte	29
5. Las muertes violentas y epidémicas.....	31
6. La muerte de los niños.....	35
III. EL PROCESO DE LA BUENA MUERTE	39
1. La enfermedad	39
2. El testamento	43
3. Los últimos preparativos antes de la muerte	49
4. La agonía vista por los vivos.....	52
5. La agonía interior	55
6. El juicio del alma.....	60
7. El destino del alma: cosmología.....	62
8. El duelo	64
9. El ritual del entierro: el cortejo.....	67
10. Las cofradías y el entierro de los pobres	72
11. Enterramiento y funeral	76

12. El entierro del señor de Orgaz	77
13. La sepultura	82
14. Misas y sufragios	87
15. El gasto de los entierros: algunas cuentas.....	95
16. Últimas disposiciones.....	99
17. El modelo de la buena muerte.....	103
IV. LA PESTE: ALGUNOS ASPECTOS DEL MIEDO A LA MUERTE....	105
1. La importancia de la peste	105
2. Las epidemias de peste en Toledo	106
3. La representación de la peste	115
4. La peste y el pecado.....	118
5. La peste y el desplazamiento social de las culpas.....	128
6. La peste, una enfermedad social.....	131
V. LOS SANTOS DE LA ENFERMEDAD Y DE LA MUERTE:	
APROXIMACION A LA PIEDAD POPULAR DE UNA EPOCA.....	135
1. La piedad popular en el campo.....	135
2. Los abogados de la enfermedad y de la peste.....	141
3. San Francisco y la muerte.....	149
VI. CONCLUSION.....	155
VII. APENDICE DOCUMENTAL	159
VIII. FUENTES Y BIBLIOGRAFIA.....	169
1. Fuentes documentales.....	169
2. Fuentes impresas y obras literarias de la época.....	169
3. Bibliografía.....	172

Copia digital realizada por el
Archivo Municipal de Toledo



FERNANDO MARTINEZ GIL.— Nació en Toledo en 1956. Es licenciado en Historia Moderna y en Antropología de América por la Universidad Complutense. En 1979 le fue concedido el Primer Premio Nacional de Literatura Infantil por su obra **El río de los castores**. Realizó la tesis de licenciatura sobre el tema **Toledo en las Comunidades de Castilla** y actualmente trabaja sobre el tema **La muerte en la España de los Austrias**.



Edita el Excmo. Ayuntamiento de Toledo