

REAL ACADEMIA
DE
CÓRDOBA

COLECCIÓN
T. RAMÍREZ
DE ARELLANO

XV

LA MUERTE EN CÓRDOBA: CREENCIAS, RITOS Y CEMENTERIOS (3)
**EL ARTE DE MORIR EN ÉPOCA
BAJOMEDIEVAL Y MODERNA**

ANA
RUIZ OSUNA
COORDINADORA



2022

ANA RUIZ OSUNA
COORDINADORA

LA MUERTE EN CÓRDOBA: CREENCIAS, RITOS Y CEMENTERIOS (3)



EL ARTE DE MORIR EN ÉPOCA BAJOMEDIEVAL Y MODERNA

REAL ACADEMIA DE CÓRDOBA

2022

ANA RUIZ OSUNA

Coordinadora

**LA MUERTE EN CÓRDOBA:
CREENCIAS, RITOS Y CEMENTERIOS (3)**

**EL ARTE DE MORIR EN ÉPOCA
BAJOMEDIEVAL Y MODERNA**

**REAL ACADEMIA
DE CIENCIAS, BELLAS LETRAS Y NOBLES ARTES DE
CÓRDOBA**

2022

LA MUERTE EN CÓRDOBA:
CREENCIAS, RITOS Y CEMENTERIOS (3)
Coordinador general: José Manuel Escobar Camacho

EL ARTE DE MORIR EN ÉPOCA BAJOMEDIEVAL Y MODERNA
Coordinadora: Ana Ruiz Osuna
(Colección *T. Ramírez de Arellano XV*)

© Portada: Epitafio del siglo XVI. Catedral de Córdoba. Fotografía: Antonio J. González Torrico

© De esta edición: Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba

ISBN: 978-84-126734-1-8
Dep. Legal: CO 2147-2022

Impreso en Litopress. Edicioneslitopress.com. Córdoba

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopias, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito del Servicio de Publicaciones de la Real Academia de Córdoba.

TEORÍA Y PRÁCTICA, ACADEMIA Y RITUAL: LA MUERTE “BARROCA” EN LA CÓRDOBA MODERNA*

M^a SOLEDAD GÓMEZ NAVARRO
Real Academia de Córdoba
Universidad de Córdoba

1. Introducción

Esta colaboración pretende reflexionar sobre la historiografía y la realidad de la muerte barroca, en clara correspondencia con las dos partes que la constituyen –teoría y academia; práctica y ritual, respectivamente–. De ahí que partiendo de elaboraciones previas a las que remitimos para evitar innecesariamente las referencias (Gómez Navarro 1996: 7-36; 1998a: 5-27, 31-51; 1998b: 52-65; 2004: 333-380; 2005: 272-302), en la primera parte, planteemos los mimbres indispensables con los que la investigación ha construido los estudios historiográficos sobre la muerte desde las aportaciones más relevantes y sólidas al respecto –es la teoría, la Academia, de esta contribución–; y, en la segunda, cómo se plasma y puede conocer la muerte “barroca” en la realidad histórica sociocultural, qué la caracteriza y en qué tiempo –esto es, la praxis, el ritual concreto–, ingredientes que tienen mucho que ver, sobre todo los dos últimos indicados –rasgos y cronología–, con el entrecomillado que desea enfatizar el adjetivo que intitula este texto. Comencemos, pues, y según lo expresado, por la teoría, por la Academia.

* Este trabajo forma parte del Proyecto PID2019-106735GB-C22 (“Avanzando en la modelización: Fuentes catastrales y paracatastrales en el Antiguo Régimen. Territorio, población, recursos, funciones”), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, y de quien es IP quien este texto suscribe.

2. La muerte en la historiografía modernista

Como es sabido, la muerte fue una de las inquietudes predilectas y más prontamente frecuentadas por la llamada Historia de las Mentalidades; heredera de ésta, incluso ha alcanzado ya tanta madurez, que ha generado historia propia, como ahora veremos. Pero la muerte tarda en entrar en el ámbito de la Historiografía.

En efecto, de moda desde el punto de vista científico quizás porque sea de esos “tournant” que siempre vuelven coincidiendo con crisis general de valores como la que parece vivirse en los últimos tiempos, pero productor sin duda de toda una floración de trabajos, tanto más llamativa o sorprendente cuanto, desde hace tiempo, se constata una denunciada actitud de la industrializada sociedad occidental por su ocultamiento, olvido o escamoteo, como sugería la sugestiva tesis de Gorer en su trabajo “La pornografía de la muerte”. De enfoques muy diversos y atribución geográfica casi diferencial, pues en América han predominado los sociológicos; en Francia o España, los historiográficos; en Alemania, los filosóficos y hasta los religiosos. Y preocupación universal como avalan estudios antropológicos, etnográficos, sociológicos, literarios, médicos, psicológicos y parapsicológicos, teológicos, filosóficos por supuesto, saber que ha hecho de la muerte *“el centro arquimédico de cualquier concepción del mundo, la razón o sinrazón de la vida, la síntesis superadora de todos los valores”* (Pérez del Río 1983: 78), la muerte entre las preocupaciones del historiador es, sin embargo, y como decíamos, relativamente reciente. Pese a ello, actualmente la vieja y lapidaria proposición de Febvre de que *“no había historia de la muerte”* (1953: 221-238), ha quedado ya obsoleta. Con la perspectiva que da el paso del tiempo, hoy sabemos que la historiografía de la muerte se ha beneficiado directamente del nacimiento y desarrollo de dos componentes esenciales de la denominada “Nueva Historia”, lo vital y lo social, al surgir del encuentro entre la Demografía y las Mentalidades.

En efecto, lo que empezó como preocupación básica de la Demografía Histórica –factores de la muerte física, peso de la mortalidad, lucha social por sacudir el yugo del ciclo demográfico antiguo, etc.: Estudios de Meuvret, Goubert, Henry, Fourastié, o Flinn– y de la Historia Social –análisis regionales de los comportamientos sociales ante la muerte, aunque a medio camino ya entre lo demográfico y lo “ges-

tual” porque atendían también a las manifestaciones externas de la mentalidad colectiva: Aportaciones de Lebrun sobre Anjou y Croix sobre Bretagne, básicamente—, terminó por convertirse en atracción preferente de la Historia de las Mentalidades, al interesarse ésta, como su específica y genuina vocación, por el examen de las formas de pensamiento y modos de expresión que, en conexión con lo social y lo material, manifiesta la colectividad ante los grandes radicales de la vida humana, entre los cuales, y obviamente, también está la muerte, singular observatorio y espejo a través del cual explorar y analizar ideas, sentimientos, actitudes y comportamientos, “*reflejos inconscientes de las sensibilidades, expresión de lo imaginario*” (Vovelle 1985: 192), hasta llegar “*a lo más secreto y a lo más profundo del hombre*” (Carbonell 1986: 141-142).

De esta forma empiezan a publicarse al filo de los años setenta del pasado siglo los primeros trabajos sobre las actitudes ante la muerte —Ariès, solitario pionero durante muchos años en esas lides, justo es reconocerlo, empeñado en despertar el tema de su largo letargo; Vovelle; Chaunu; Favre; Cruysse; Lorcín; Chiffolleau; Le Goff..., y tantos otros—, resultados ante los que, con razón, Vovelle afirmaría al principio de los ochenta que la historia de la muerte no había hecho más que comenzar. El panorama actual es verdaderamente alentador. Desde nuestra posición de historiadora de las mentalidades ante la muerte, podemos decir que aún hoy, en nuestro país, la muerte es centro de inquietud historiográfica, como lo demuestran las muy recientes aportaciones sobre Baeza o Sevilla; que hay historiografía de la muerte, por tanto, historia demográfica de la muerte; historia de las actitudes colectivas ante la muerte, e historia de los problemas conceptuales e interpretativos con los que el historiador se enfrenta a la muerte.

Este creciente interés por la muerte, y sobre todo la madurez de sus conocimientos en la historia de las mentalidades, probablemente obedezcan a que en la compleja red de inquietudes de ésta —vida, familia, infancia, temor, amor..., en realidad diferentes expresiones de una misma indagación—, la muerte mantiene un valor ejemplar y específico, porque, crisol cultural y radical inexcusable, en la aventura de los hombres sigue siendo un invariable ideal y esencial de observación.

A juicio de Vovelle, lo que hace tan fascinante el estudio de ese universal destino es que permite “descodificar” la relación que se es-

tablece entre el hombre del Antiguo Régimen y su muerte, cuando el hombre la descubre en su cotidianidad. Esa frontera o radical, al venir envuelta en ropaje religioso durante gran parte de la, en terminología gala, llamada “época clásica” –esto es, nuestro Antiguo Régimen, época moderna o “barroca”–, aparece, además, y precisamente por eso, indisolublemente unida al mundo de la religiosidad y trascendencia, lo que también explica la inserción de esta parcela en la historia de las mentalidades –en realidad, historia cultural–. Para el historiador, se trata de dar vuelta a los datos del problema, de tomar al revés ese intercambio de miradas. En palabras otra vez del mismo Vovelle, es partiendo de la muerte y de las actitudes colectivas que la acogen como “*la historia quiere reencontrar a los hombres y captarlos en su reacción ante un pasaje que no tolera que se trampee*” (1985: 101).

Pero es que, además, tiene sentido estudiar la muerte en la historiografía, hay un significado o sentido de la muerte en la historiografía. De las varias lecturas que pueden hacerse sobre la muerte desde su perspectiva historiográfica, dos merecen detenimiento: La que defiende Chaunu, la que propugna Vovelle.

Para Chaunu, el interés o desinterés histórico por la muerte vendría avalado por una explicación demográfica, ya que el cambio o inversión de lo mental colectivo sobre la muerte sería un reflejo de la derivación de esperanza de vida. Esta interpretación no satisface a Vovelle, quien considera que en el interior de un mismo y determinado modelo demográfico se producen mediaciones más complejas entre los condicionamientos demográficos y la sensibilidad colectiva, por lo que, a su juicio, aquella interpretación es demasiado simplista y mecanicista.

Por el contrario, para Vovelle la realidad es mucho más compleja. A su parecer, la imagen de la muerte entra de plano en esa esfera superior –“éter particular, iluminación general”–, que determina el peso específico de todas las formas de existencia. La muerte así concebida sería un reflejo privilegiado de la visión del mundo, un reflejo, pero reflejo ambiguo y complejo, de todo el sistema social. Queda pendiente el saber cómo cambia el sistema de representaciones colectivas sobre la muerte, según qué ritmos y qué modalidades, que ya conoceremos, pero su forma de entender la historia de la muerte sugiere un

proceso a saltos, en el seno de crisis de sensibilidad colectiva, aquélla entendida de forma muy amplia, esto es, momentos de movilidad en los que todo se anuda y cristaliza dentro de un cuestionamiento global. Esas grandes sacudidas de la sensibilidad colectiva no afectan únicamente a la representación de la muerte; esas crisis son también crisis de sociedad en sus estructuras profundas y aparentemente más arraigadas. Si Chaunu considera que la carga colectiva y espiritual sobre la muerte es una derivación de la esperanza de vida, Vovelle cree que la muerte es “*un revelador metafórico del mal de vivir*”, una “*derivación de la esperanza de felicidad*” (1985: 117-118). Desvelar cuál sea esa, el porqué y el cómo de este redescubrimiento de la muerte, precisamente en la actualidad, es justamente la tarea de la historiografía de la muerte.

Por lo demás, el historiador de las mentalidades ante la muerte llega a ésta de dos formas, por lo general, presentes en casi todos los trabajos históricos al respecto: Una, encontrándose de manera particular con el psicólogo. Otra, adquiriendo naturaleza de sociólogo. En ambos casos, las nociones de conducta y actitud son siempre esenciales, pero singularmente esta última “contaminación” no debe sorprender, si tenemos en cuenta que el interés por el estudio de los comportamientos nace en el seno de la Historia Social; debe mucho al contacto con la Sociología —modelos de Durkheim y Mauss—; y, sobre todo, tiene referente obligado en las indagaciones de sociología religiosa de Le Bras, cuya mejor contribución fue la conversión de los comportamientos religiosos en objeto de investigación histórica a partir de sus aportaciones sobre la práctica religiosa del campo francés, y cuyas observaciones se transformaron, curiosa y paradójicamente, en especial punto de arranque de la investigación de Vovelle sobre la muerte en Provenza, al plantearse éste, en principio, la sola comprobación de varias hipótesis mantenidas por Le Bras, y desembocar después en la interpretación del proceso y en su famosa tesis de la descristianización, valorando la modulación de respuestas sociales y sexuales diferenciales ante determinadas variables de la práctica religiosa testamentaria (Russo 1976: XXXV-XXXVI, CXII-CXIII, CXVI-CXIX). Así fue también punto de partida, para nuestro país al menos, de todos los estudios historiográficos sobre la muerte.

Situados en esta senda historiográfica, lo que interesa conocer es el peso de diversos factores —económicos, sociales, políticos, culturales,

religiosos, etc.— en el diseño de distintas actitudes ante la muerte. Desembocamos así en una “sociología retrospectiva” de los comportamientos colectivos ante la muerte, en un análisis de los “gestos de la práctica”, en expresión vovelliana, al que la historia cuantitativa ha prestado y sigue prestando grandes apoyos.

Asimismo, la historia de las mentalidades se enfrenta a la muerte fundamentalmente con el bagaje de una triple herencia que vertebra todos los estudios realizados hasta el presente, a saber: Por un lado, la muerte en el tiempo: El papel de la *longue durée*, no como playa inmóvil, sino abierta a las grandes evoluciones seculares o pluriseculares. Por otro, el peso de lo colectivo: Lo singular da paso a lo general, aunque sin despreciar el perfil enriquecedor que aquél puede brindar a éste, porque, como afirma Braudel, “*a lo colectivo hay o que separarlo de lo individual o que reencontrarlo en lo individual [...]*”, pero “*la dicotomía debe ser siempre replanteada*” (1974: 116). Por último, el instrumento de la cuantificación: El asalto al “tercer nivel” que llamó Chaunu. Las actitudes ante la muerte pueden medirse, pesarse y valorarse a través del análisis de sus correspondientes tests —cláusulas declaratorias, sobre todo cláusulas decisorias del documento de última voluntad, como veremos en su momento—, que traducen determinados aspectos de las creencias colectivas ante aquel destino y que ayudan a justificar las respuestas sociales que este momento origina.

Junto a ello, la producción bibliográfica sobre la muerte en la historiografía, prácticamente francesa por ser, con diferencia, la más abultada y sin duda la más influyente en España, y lo que, a su vez, explica nuestra especial atención a aquélla —la anglosajona es más reciente, como muestran básicamente los estudios de Manners o Gittings; y la italiana, de más larga tradición ciertamente y en algún modo pionera en los trabajos de Tenenti, roza últimamente casi la Antropología Histórica—, ha propiciado una historiografía y una historia de las visiones o actitudes ante la muerte.

Contemplando la historiografía tanatológica acumulada, marcada por monografías frente a artículos o trabajos en colaboración; las publicaciones realizadas en la década de los setenta, guía por ello de la atención hispana a la investigación historiográfica seriada de la muerte; los análisis regionales frente a las reflexiones relativas a Europa occidental y a algunas localidades o capitales que exigen generalmente

estudios puntuales; la Edad Moderna como periodo favorito de indagación; y la variedad en las fuentes aunque con claro predominio de la testamentaria, puede decirse que dos son las grandes líneas interpretativas de actuación generadas, en realidad, dos modelos historiográficos: Uno representado por Vovelle y sus seguidores; otro encarnado, en casi solitario, por Ariès.

Debemos singularmente a Vovelle el descubrimiento seriado del testamento, su reconocimiento como documento-estrella, la elaboración de una metodología de trabajo y un lenguaje conceptual, y la aplicación de una interpretación (1984: 12). El trabajo pionero de Vovelle, el que abrió brecha y se convirtió en paradigmático –*Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle*, 1978–, tuvo prolongación en otros análisis del mismo autor que pulían, perfeccionaban y definitivamente conformaban su propia argumentación interpretativa, hasta publicar su obra fundamental –*La mort et l’Occident. De 1300 à nos jours*, 1983–, donde, a más de emplear, como armazón teórico y conjugándola, su doble concepción de verticalidad –“la muerte en tres niveles”: Sufrida, meditada, vivida– y horizontalidad de la muerte –muerte en la larga duración pero no inamovible, y muerte como resumen de todo sistema cultural, “*reflejo privilegiado de la visión del mundo*” (1985: 116), “*qui détermine le poids spécifique de toutes les formes d’existence qui ressortent de lui*” (1983: 23)–, sintetiza con maestría todos los aspectos que han constituido su posicionamiento historiográfico ante la muerte: Documentales, metodológicos, y criterios diferenciales encarnados en el espacio, el tiempo y los elementos sociales, económicos y culturales.

El rastro de Vovelle fue rápidamente seguido en una doble dirección: Potenciando el aspecto demográfico sobre el de la neta y pura sensibilidad, aunque sin despreciar ésta –es donde estaría el trabajo de Lebrun, *Les hommes et la mort en Anjou aux 17e et 18e siècles*, 1971, por ejemplo–; ampliando el campo documental a otro tipo de fuentes no exclusivamente notariales y centrando el interés investigador en la indagación de un núcleo urbano –obra de Chaunu, *La mort à Paris XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles*, 1978, que combina el método vovelliano con fuerte apoyo en la historia serial– o de grandes áreas regionales cuya concepción responde a la mixtura de Vovelle y Lebrun –por ejemplo, el libro de Croix sobre *La Bretagne aux 16e et 17 siècles*. La

vie. *La mort, La foi*, 1981; y el de Chiffolleau sobre la Baja Edad Media, *La comptabilité de l'au delà*, 1980–.

Inscribiéndose en una u otra línea, o potenciando más una que otra, ahí estarían las aportaciones de Foisils, Chartier, Roche, Zerner, Berenger, Durand, Lemaitre, Thiriet, Vogler, Goujard, Bardet o Brancourt.

Al margen de esta trayectoria quedan las investigaciones de Ariès reunidas en una magna publicación editada en francés en 1975 y en español en 1983 –*El hombre ante la muerte*–, que recoge su modelo interpretativo de la muerte basado en la noción de “inconsciente colectivo”, y claramente opuesto al vovelliano. Su mérito ha sido, sin embargo, reconocido –no olvidemos que fue uno de los primeros autores en reivindicar el estudio de la muerte tras sus indagaciones sobre familia e infancia– e incluso algunas de sus teorías son bastante sugestivas.

En cuanto a la creación de una historia de las visiones o actitudes ante la muerte, mejor dicho, de una forma historiográfica de entender la historia de las visiones o actitudes ante la muerte, ha sido también la Escuela Francesa la que más ha hecho por cubrir este nivel superior de la investigación histórica. Aunque no se trate de explicitar aquí y ahora esa historia desde los tiempos antiguos hasta nuestros días, sí es necesario presentar las dos grandes elaboraciones o posiciones que explican teóricamente la historia de la muerte en la Edad Moderna: Como era esperable, y obviamente deducido de todo lo anteriormente indicado, de nuevo las representadas por Ariès y Vovelle.

De la dispar concepción de cada autor sobre la vocación y orientación que debe seguir la historia de las mentalidades en la concreción de la muerte como uno de sus principales contenidos, se deriva un personal prisma teórico desde el que cada uno aborda la historia de la muerte, y de cuya aplicación surgen, consecuentemente, las principales discrepancias: Básicamente, el que para Ariès la historia de las mentalidades en su manifestación favorita de la muerte navegue exclusiva y únicamente por las altas esferas del “inconsciente colectivo” sin tener necesidad de descender a la realidad, a la concatenación factual; esto es, ausencia casi completa en relación a la muerte de toda referencia a las estructuras económicas, sistemas religiosos, discurso elaborado eclesiástico y peso de la ideología, que es lo que Vovelle le

reprocha. El que, en cambio, y para éste, defensor de que la historia de las mentalidades en su aplicación a la muerte o es la suma de la Historia Social o no es nada, pues, en su opinión, el juego de los factores siempre debe explicar el producto, argumente la combinación de los elementos infraestructurales y superestructurales o ideológicos, cuya interacción, empero, nunca describe una dialéctica mecanicista, sino difícil y compleja (Vovelle 1976: 128-131; Ariès 1982: 181-182).

En efecto, para el caso de Ariès, por su propia naturaleza, resulta un esquema aplicable a cualquier etapa de la historia humana porque se basa en una comprensión de la muerte como fenómeno acrónico y en la combinación de una serie de elementos que se repiten desde tiempo inmemorial, al margen de las separaciones cronológicas habituales, aunque la etapa correspondiente a los siglos modernos comenzaría, según él, en el siglo XII y se extendería, sin solución de continuidad, por lo que denomina la “edad clásica” hasta el final del XVIII.

Para el de Vovelle, contamos con un modelo especialmente diseñado para los siglos modernos, su etapa favorita, la de la culminación y disolución de la “muerte barroca”, por más también que su gran obra de síntesis comience en 1380 y llegue hasta el presente. Su argumento metodológico de oponer muerte barroca-muerte ilustrada nos introduce de plano en la modernidad. Se observará que en ambas posiciones se detecta clara vocación universalista, pero también que entre ambas aparecen, como veremos, muy serias diferencias.

Ariès sostiene lo que denomina el “inconsciente colectivo”, noción suficientemente plástica “en el límite de lo biológico y lo natural”, dotada de gran autonomía, que evoluciona en función de su propio dinamismo, y voluntariamente imprecisa para poder cubrir ese intermedio de las actitudes y de los comportamientos colectivos que se expresan en gestos o simplemente en sueños como reflejo inconsciente de representaciones arraigadas” (Vovelle 1985: 85-99). Este instrumento, muy criticado por Vovelle tanto en su definición como en su fundamentación, está concebido como un trend general en lo que concierne a las actitudes ante la muerte, despojado de condicionamientos socioeconómicos e ideológicos, y elaborado en base a una holgada panoplia documental –*corpus*, en palabras de Ariès (1983; 499): Testimonios literarios, litúrgicos, testamentarios, epigráficos, iconográficos...–, reunida sin afán de exhaustividad y criticada en la pureza me-

todológica de su utilización por Fontana, quien considera que los planteamientos históricos del investigador francés conducen a lo que denomina “adocctrinamiento moral reaccionario” (1982: 175), porque ofrece algunas observaciones correctas sobre la muerte en un montaje meramente literario y falto de todo rigor, con fuentes discutibles, y sin ningún intento de pasar de la mera descripción a la indicación de causas que puedan dar sentido a los cambios de actitud; e interrogada simultáneamente según el cuestionario que sus primeros estudios le habían sugerido: La hipótesis, tomada de Morin, de que existe una relación entre la actitud ante la muerte y la conciencia de uno mismo, de su individualidad. Este ha sido siempre su hilo argumental. En opinión de Vovelle, esta personalización creciente y esta valoración de la aventura individual son tan generales que no se las sabría discutir, y además ese inconsciente colectivo “sobre colchones de aire” se presta al juego de las pulsiones intemporales o de las fáciles extrapolaciones (1985: 95-97).

A lo largo de sus investigaciones, Ariès fue completando ese primer principio, que designa como “la conciencia de sí”, su pieza maestra en el itinerario que ha seguido hasta el final, con otros tres elementos psicológicos unidos al anterior –la defensa de la sociedad contra la naturaleza salvaje; la creencia en la sobrevida; y la creencia en la existencia del mal–, de cuyas simples variaciones y combinaciones resulta la ordenación de un inmenso espacio o paisaje milenario que el autor contempla en la distancia y después de muchos años de trabajo sin desmayo. De las modificaciones de esos cuatro parámetros, del dominio de uno sobre otro según distintas etapas, surge la sucesión de los modelos defendidos por Ariès para entender la historia de las actitudes ante la muerte distribuidos en cinco grandes fases, cuyos cambios se producen en la medida en que uno o varios de esos elementos de base han variado también, a saber (1982: 21-65 y 137-162; 1983: 499-509; Le Roy Ladurie 1989: 39-42):

Primera, “todos hemos de morir” o la “muerte domada”, extendida desde la Antigüedad hasta el siglo XI-XII y la única que relaciona los cuatro criterios psicológicos. Segunda, “muerte propia”, desde el siglo XII hasta el final del XVIII, correspondería, en sentido amplio, a la Edad Moderna. Tercera, “muerte lejana y próxima” o “la muerte salvaje”, coexistente con la anterior en el XVIII. Cuarta, “muerte ajena”, la del Romanticismo del XIX. Y quinta, “muerte invertida”, el mo-

mento actual, detectado a partir de los años veinte del siglo XX, y simbolizada, en particular, con la cultura americana y, en general, con las zonas más industrializadas y urbanizadas del mundo occidental.

Por su parte, Vovelle concibe la muerte en su totalidad, desde la muerte biológica o demográfica hasta las producciones más elaboradas del sentimiento ante la muerte, una investigación que sólo se puede mantener en la aventura de la larga duración. Parte de un doble criterio: Por un lado, una historia total o vertical, siguiendo de abajo a arriba, de la agonía al más allá, de la demografía a la historia de las ideas, el recorrido de la muerte. Es lo que aquél denomina la “muerte en tres niveles” (1976: 123-124; 1983: 7-26; 1985: 100-118): “Muerte sufrida”, la demografía, los índices de mortalidad. “Muerte vivida”, el mensaje testamentario tanto en el formulario religioso del preámbulo como en los “gestos” de las demandas concretas y particulares de cada otorgante. El “discurso” o los “discursos” sobre la muerte, los de la religión, filosofía, literatura, plano de mayor elaboración que correspondería al nivel ideológico y que, al colocarse por encima del anterior, puede llegar a modificarlo. Esta concepción de la muerte en tres niveles se mantiene por una dialéctica compleja y cambiante difícil de asir y explicar: El gesto, de alguna manera, aunque no siempre ni necesariamente, reproduce la representación colectiva de la muerte y el discurso elaborado de la misma, pero a veces esa “reproducción” tampoco es mecánica, y aquí es dónde reside la interesante dificultad.

Por otro lado, y sería el segundo criterio metodológico vovelliano, una historia desplegada en el tiempo, no inmutable ni acrónica, sino sujeta a sus propias transformaciones pues, para Vovelle, la muerte es, ha sido y será siempre histórica; inscrita en largas oleadas de evoluciones seculares; surcada también por convulsivas sacudidas de golpes brutales de una etapa a otra; de explicación compleja, porque se trate de meros epifenómenos o nudos de cambio a otra etapa, ya sabemos que estas crisis no afectan únicamente a la representación de la muerte, sino a toda la escala de valores de la sociedad, en un panorama como el que así se dibuja con fases alternativas de bajada y empuje, con sus momentos, entrando de esta forma el tiempo corto en la larga duración de la historia de la muerte, ya que en la interpretación del cambio que afecta a todo sistema de representación colectiva sobre la muerte Vovelle no se opone a largas fases de evolución lenta, pero sí a

una historia inmóvil; y cuya sucesión establece así (1983: 11-12; 1985: 105-108):

Primera, surgimiento de lo macabro en la decadencia de la Edad Media, siglos XIV-XV, tras la peste negra.

Segunda, crispación de la época barroca o “muerte barroca”, 1580-1660, caracterizada por formulismo fuertemente religioso, exteriorización y ostentación de la vivencia religiosa, inversión en la profusión de actos multiplicados, orquestación de las pompas fúnebres, y despliegue de todo el rico ceremonial barroco –el dominio de los “gestos”–, observable en una serie de indicativos como son: Magnificencia del cortejo funerario; eclosión de las sepulturas eclesiásticas; gran número de misas ordinarias; auge en la fundación de capillas; e institución de memorias perpetuas (Vovelle 1985: 48). El decaimiento de estos elementos o la presencia de otros contrarios, tales como abandono de la inhumación eclesiástica por la construcción de cementerios extramuros; silencio voluntario o refutación expresa hacia la solicitud de amplio cortejo fúnebre, sustituido por el casi completo abandono del cuerpo muerto hasta la sepultura; y, sobre todo, significativo descenso en el número de servicios litúrgicos, junto a la aparición simultáneamente de un discurso literario que pone de moda las visitas al cementerio, el sentimiento fácil –“el poder de las lágrimas”–, o el gusto por las flores, señalan la siguiente fase o “muerte ilustrada”, que en Francia se anuncia hacia 1770 y en España no antes de la segunda o tercera década del Ochocientos (Vovelle, 1983: 367-503).

Básicamente coincidente con la Edad Moderna como vemos, en su auge como en su declive, y con la “socialización-desocialización” de Chaunu, o la última etapa de la “muerte propia” de Ariès; y pensando fundamentalmente en el documento de última voluntad, dentro de esta misma etapa se inscribe todo un modelo cronológico y también interpretativo basado en la modulación que ofrece el análisis seriado del testamento para el estudio de las actitudes colectivas ante la muerte y su religiosidad, y cuyos ritmos de periodización dependen no tanto de los nombres del cambio y sus motivaciones observado en Francia a lo largo del XVIII –laicización/descristianización, fijándonos en los dos más famosos de Chaunu y Vovelle, respectivamente–, cuanto de la premura o tardanza por manifestarse en cada uno de los ámbitos estudiados.

Así, según Chaunu, París describe una trayectoria en tres hitos: 1670-1720; 1720-1770; 1770-1790, situando hacia 1740-1750 el inicio del proceso que aquél califica y denomina “desocialización de la muerte”, esto es, derrumbe de las formas barrocas en la capital (Le Roy Ladurie, 1973: 393-394). Vovelle, en cambio, distancia algo más sus cesuras: Hasta 1680: Ascenso del gran ceremonial de la muerte barroca; 1680-1750: Estabilidad de las formas, colocando el giro hacia el proceso descristianizador en 1730; 1750-1770: Descenso de todos los elementos o indicativos señalados de muerte barroca y su derrumbe, de manera que la Revolución sólo remataría un proceso comenzado mucho antes; 1770-1820: Fase constitutiva de lo que también denomina “muerte burguesa” (1984: 23; 1985: 116-117).

Si bien con algunas reservas este modelo resulta aplicable a otras regiones francesas desde el punto de vista tanatológico, no sucede así, sin embargo, para nuestro país, donde, como ya hemos apuntado, es necesaria cierta corrección en sus fisuras y duración, hasta el punto de que los conocimientos actuales sobre el pormenor permiten hablar de peculiaridad del caso español: Aunque las conclusiones obtenidas en los estudios hispánicos al respecto centrados en el siglo XVIII apuntan cierta cronología diferencial dependiendo de cada área particular, existiendo incluso apuestas concretas (1646-1656, esplendor barroco; 1700-1720, transición; 1760, momento del cambio; 1790-1800, término del cambio, su consumación), como se ha esgrimido (González Lopo 1984: 126), no obstante, hasta el presente, y que nos conste, todos coinciden en señalar la moderada y lenta incidencia del cambio en el siglo XVIII, y la conveniencia de recorrer bastante el XIX para hallarlo, datarlo, denominarlo y conocerlo bien en todas sus manifestaciones y efectos.

Las dos últimas fases vovellianas de la historia de las actitudes de la muerte serían la del regreso de las ideas negras en el crepúsculo de las Luces, a fines del siglo XVIII, en el momento en que se despliega el teatro de la crueldad del marqués de Sade, la novela negra y la muerte prerromántica; y la complacencia en la muerte, finalmente, época de simbolistas y decadentes que sitúa en el tránsito del XIX al XX.

Todas esas etapas pueden resumirse en dos, como hace Chaunu, por lo general, al margen del debate que acabamos de comentar, y

defensor de que todo es más sencillo al creer que toda esa sucesión de fases se concreta o resume para la sociedad occidental en dos fundamentales, a saber: Una en que aprendió a morir, y otra en que aprendió a vivir para la muerte (1978: 275); o, si se quiere, en dos tiempos fuertes de muerte, el barroco y el contemporáneo (1979: 122-123). E incluso en la sugerente tesis de quien halla curiosa vinculación entre idea de propiedad y de muerte, como hace Attali, para quien, detrás de cada concepción de la propiedad que históricamente se ha sucedido, lo que siempre se ha ocultado ha sido el miedo a la muerte (1989: 14, 131-133, 165-170, 248-250).

3. La muerte en la realidad de la Córdoba moderna

Y de la teoría a la práctica, de la Academia al ritual; esto es –y según lo que indicamos al comenzar este texto–, cómo se expresa la muerte “barroca”, cómo podemos conocerla, cuándo se produce, cómo en las casas y calles de la ciudad que nos contempla.

Como hemos visto, en la historiografía tanatológica vovelliana fundamental fue el descubrimiento del acta de última voluntad –mejor que “testamento”, porque hay varias clases de testamentos– como documento-estrella a partir del cual, del análisis de sus cláusulas declaratorias o expositivas y, sobre todo, de las decisorias o dispositivas de contenido funerario-religioso, desde la mortaja a las fundaciones perpetuas, pasando por el acompañamiento fúnebre, la sepultura, los legados píos libres y, sobre todo, las misas, siempre las más reactivas a los factores económicos, sociales y culturales; así como del juego de las variables diferenciales, como son espacio, tiempo y elementos socioprofesionales –sexo, estamento y ocupación laboral–, poder obtener toda una gama y red de respuestas variadas ante la muerte. El examen de las peticiones de mortaja, cortejo fúnebre, sepultura, misas, legados píos libres, y, en su caso, fundaciones perpetuas, en sí mismas, o en combinación a los indicados factores diferenciales, por ser tales demandas las más sensibles a su contraste, como decíamos, ofrece, en sus varias vestiduras como mortaja, en sus muchos acompañantes hasta la sepultura, en sus varias opciones para ésta, o en los muchos, a veces, beneficiarios de mandas de libre disposición, y, sobre todo, en las misas por cientos, por miles, o mejor aún, si son para siempre, lo que Vovelle llama “muerte barroca”, rótulo que sirve para

todas las expresiones de última voluntad de su “edad clásica”, pero, especialmente cuando nos hallamos ante lo que aquél denomina “bellos testamentos” (1978: 234-257). Esto es, aquellos, ciertamente pocos, y por lo general unidos a elementos sociales significativamente notorios de la comunidad como notables locales, profesionales liberales de cierto nivel –casi siempre hombres de leyes o de pluma–, y sobre todo alto clero –canónigos catedralicios por lo común–, pero extraordinariamente ricos y jugosos, que destacan clara y palmariamente sobre el conjunto de otros muchos por la enjundia, fastuosidad y largueza de sus contenidos funerario-religiosos más reactivos, es decir, las ya mencionadas cláusulas de mortaja, acompañamiento fúnebre, sepultura, legados píos libres, misas y fundaciones, en su caso. Pero, qué es “muerte barroca”, qué es lo “barroco” en la muerte.

Sintetizando una cuestión cultural compleja podemos decir que es una traslación, adecuación o aplicación al trance de morir y, sobre todo, a su celebración pública, de algunos de los valores de la “cultura barroca”, esto es, masificación, dirección, conservadurismo, extremosidad, teatralidad, artificio, exteriorización, publicidad (Maravall 1983: 129-306 y 419-498). Tal cultura suele asociarse y manifestarse, singularmente, al muy preciso tiempo del Seiscientos. Pero cuando los indicativos más útiles y sonoros de la “muerte barroca” alcanzan su cénit en el Setecientos, como sabemos (máximo de mortajas religiosas, en general, y de franciscanas, en particular, por ejemplo, por citar uno de los más conocidos: Gómez Navarro 1998b: 93-96), debemos colegir que seguimos hallando “barroco” en pleno corazón del siglo de la Ilustración, porque parece que, efectivamente, la denominación y caracterización de los tiempos históricos no son unívocos, sino que dependen de las cuestiones culturales que examinemos. Pues bien, todo esto se daban en los lechos –por la extremada proximidad entre última enfermedad en cama y en casa y defunción– y calles de la Córdoba moderna. Para lo primero, veremos varios “bellos testamentos”, todos ellos, curiosamente, de la segunda mitad del siglo XVIII, lo que cuadra perfectamente con lo que acaba de indicarse sobre los “tiempos” culturales; para lo segundo, un testimonio único, y también del mismo *tempus*, de cómo la ciudad toda celebró la muerte de una persona tenida por especialmente virtuosa. Y, en ambos casos, todo muy ampuloso, excesivo, exteriorizante, “barroco”.

En efecto, encontramos dobles mortajas en quien pidió el hábito de los Dolores y el de la Santísima Trinidad, o el de san Francisco y el del Carmen, como hicieron doña María Gómez y Losada, o don Antonio Sotomayor, Ana Josefa Cana y doña María de Ribera y Cuenca, respectivamente (Gómez Navarro 1998b: 92).

Velatorios muy llenos y concurridos y no solo por la comparecencia de muchos y varios visitantes al mismo, sino, sobre todo, por la reacción del público ante la “fama” del difunto, o sus “miedos” a ser falsamente inhumado. Es lo que sucedió, para lo primero, con el velatorio del fundador del hospital de Jesús Nazareno, el venerable Padre Cristóbal de Santa Catalina, cuya gran fama de santidad, ya expuesto, *“hizo que todos los cordobeses acudieran a ver su cadáver y tocar en él sus rosarios, disputándose como reliquia cualquier objeto que le hubiese pertenecido”*. Del asimismo venerable y muy reputado predicador dominico fray Francisco de Posadas, quien, *“cuando murió, fue preciso trasladarlo de noche al convento de San Pablo, que inundaron los cordobeses, ansiosos de contemplar por última vez al que tantos ejemplos les había dado de santidad”*. En el del Padre Roa, de quien, *“así como se divulgó en la ciudad su fallecimiento, concurrió en confuso tropel el pueblo y la nobleza a venerarle en los términos que a la fe humana lo permite la religión, besándole los pies, las manos y los vestidos, y procurando conseguir por reliquia alguna parte de su ropa o alhaja que le hubiese pertenecido”*. En el del religioso alcantarino fray Domingo Sánchez, en cuya vela y posterior entierro *“hubo grande concurso por ser muy grande el concepto de virtud en que era tenido, tal, que a porfía le cortaban pedazos de su mortaja para conservar sus despojos, como reliquias apreciables”* (Gómez Navarro 1998b: 111-112). O en el del presbítero don Rafael de Soto y Camacho, a quien, en fecha ya tan avanzada como 1852, y dado que el vulgo lo tenía por santo y le atribuía el don de hacer milagros, en tal grado, que, muerto, *“acudió tanta gente a tocar los rosarios en el cadáver y arrancarle pedazos de la ropa”*, que fue *“preciso mandar una pareja de la Guardia civil”* (Ramírez de Arellano y Gutiérrez 1985: 50). Porque para cautela de ser falsamente enterrado, y por tanto prolongar al máximo la vela del cadáver, ningún caso tan expresivo, si bien exageradamente al respecto, como el encarnado por el teniente de caballerizo mayor de las reales caballerizas de Córdoba don Tomás

de Zeraín, pidiendo “*hasta cuatro ó siete días, según las circunstancias de mi muerte*”, esto es, muerte natural o repentina, y no solo por

“deseo de vivir, sino para evitar una muerte violenta y tal vez desesperada porque apenas habrá pueblo donde no se diga que a fulano se le halló a la puerta de la bóveda comidas las puntas de los dedos, etc.; ¿pues qué arbitrio le queda para hacer la menor demostración al que desde luego le meten debajo de tierra?, y aunque no hubiera más que un ejemplar de los muchos que se citan, cierto bastaba para la precaución”, y a que se “observe si hace algún movimiento o da muestra de vida y avisar” (Gómez Navarro 1998b: 115).

Cortejos fúnebres asimismo muy numerosos y concurridos, como solicitaron el licenciado Matías Enríquez –cruz parroquial nueva y desnuda, cera, cinco capas (curas), plata, doble de campana de vuelta, música, asistencia de dos o tres comunidades religiosas, vigilia y oficios, pobres y paradas–, José de Dios Rodríguez –asistencia de los franciscanos de la Casa Grande de san Francisco, frailes de san Pedro de Alcántara, recoletos de la Arruzafa, Madre de Dios, capuchinos, y trinitarios descalzos–, o doña María de Eguiluz Landa y Mesa, porque pese a pedir un entierro sin ostentación ni pompa, su esposo decidió justo lo contrario,

“porque aunque la mucha virtud de dicha señora, mi mujer, quiso fuese con la mayor humildad, no obstante, según el arbitrio que me dejó y a los demás albaceas, dispuse fuese con la mayor solemnidad, para que, con la más concurrencia de personas, fuesen más los sufragios y oraciones que se hicieren, como se hicieron por el ánima de dicha mi mujer” (Gómez Navarro 1998b: 125, 127, 129).

Opciones de varias sepulturas para elegir lugar definitivo de inhumación, como hizo el familiar del Santo Oficio Diego Sánchez de Santa Ana Camacho y Estaquero, sin duda uno de los casos más complejos al respecto, cuando propuso el hueco que está en el altar de los dos San Juanes, a la entrada de la capilla de la Vera Cruz, en el cenobio de san Francisco de la Observancia, que lo hizo y labró el tío del otorgante, también familiar del Santo oficio; o bien en las dos sepulturas terrazas que en la iglesia de dicho convento están a la entrada de la capilla del Buen Pastor, que ambas tienen una losa blanca rotulada en cabeza de dicho pariente, donde están grabadas sus armas y enterrados el padre, abuelo paterno y primera esposa del testador, así como dos

hijas de la segunda; o bien en la sepultura terriza que tiene en la iglesia parroquial de san Pedro, que está en el cuerpo de ella, con una losa negra rotulada con el nombre de su abuelo materno, también familiar del Santo Oficio, en donde, de las tres indicadas, mejor pareciera a sus albaceas (Gómez Navarro 1998b: 136). Y, por supuesto, misas ordinarias de tiempo medio y corto, por una vez, por cientos –seiscientas, exactamente, como determinó el presbítero, caballero de la Orden de Santiago y racionero entero de la catedral cordobesa don José Roncali y Estefaniz– o miles, como decidió el fabricante y comerciante de tejidos de sedas don José Díaz y Escobar (Gómez Navarro 1996: 166); generosos legados píos libres, y fundaciones perpetuas para siempre en favor del alma, como hizo doña María López de Sotomayor al elegir al convento montillano de san Agustín como su heredero para tal cometido,

“con la obligación y carga perpetua para siempre de aplicar por mi alma y las de mis padres y hermanos difuntos la misa cantada que todos los jueves del año acostumbra celebrar dicho convento, renovando en ella el Santísimo Sacramento, la cual ha de ser con toda solemnidad y diáconos, y al fin de dicha misa un responso cantado, con doble de la campana mayor de dicho convento” (Gómez Navarro 2000: 372).

Pero tenemos algunos ejemplos, en todo su conjunto y plenitud, verdaderamente excepcionales, “bellos testamentos”, como decíamos.

Y así el platero y comerciante del mismo arte don Pedro de la Vega y Negrete quien testando sano y tras decidir para mortaja el hábito de san Francisco, ser inhumado en el hueco de la cofradía del Rosario del convento de san Pablo como miembro de tal entidad, y un entierro a voluntad de sus albaceas pero con humildad, echa el resto en sus mandas pías libres donde se acuerda de las reliquias de los Santos Mártires de san Pedro, de los santos mártires Acisclo y Victoria, de Nuestra Señora del Socorro, de Nuestra Señora de Belén; del religioso que cuida de dicha imagen; de los pobres que se juntan por las mañanas junto a la puerta del convento de san Pablo; de Nuestra Señora de Belén y san José venerados en su parroquia de san Pedro; del Santo Cristo de las Ánimas del campo de la Verdad; de los conventos de capuchinos, trinitarios descalzos, de Madre de Dios; de las religiosas capuchinas de san Rafael; de los pobres incurables del hospital de San

Jacinto; de los pobres del hospital de la Misericordia; de las mujeres recogidas en el hospital del Amparo; de los pobres de la Real Cárcel de Córdoba; y de los pobres más necesitados y vergonzantes de su parroquia, para que se les dé, a cada uno de todos esos beneficiarios, dinero o limosnas en especie de diversa cuantía y consideración.

El presbítero y prebendado de la Catedral don Fernando de Areco y Meléndez Vargas Bonrostro y Villavicencio solicita mil misas rezadas, de las que, sacada la obligada correspondiente cuarta parroquial, las demás se distribuyan, de cincuenta a cien, entre los conventos cordobeses de san Pablo, san Francisco, Madre de Dios, mercedarios, carmelitas calzados, carmelitas descalzos, trinitarios calzados y descalzos, capuchinos, alcantarinos, agustinos, dominicos de los Santos Mártires, y colegio de san Basilio.

O el también presbítero, juez comisario, subdelegado apostólico y real del Tribunal de la Santa Cruzada de Córdoba, y deán y canónigo de su catedral, quien tras elegir un ampuloso preámbulo testamentario donde citó todos los misterios y dogmas, desde la Trinidad a la Pasión y Resurrección de Nuestro Señor Jesucristo, pasando por su Natividad y Transfiguración, dejó uno de los más hermosos “*Considerandos*” sobre la muerte y la necesidad del testamento cuando dijo que

“conociendo que soy mortal, frágil y miserable, formado del polvo y que en él se ha de convertir este mi cuerpo corruptible; y que siendo sacerdote, me siento más obligado a observar con exactitud sus apreciables preceptos y evangélicos consejos; y siendo uno de estos que vivamos con la continua memoria de la muerte a que quedó sujeta gravemente, según la expresión de san Pablo, la humana naturaleza por el pecado de nuestro primeros padres, y aunque no podemos dudar de su certeza, pero sí ignoramos la hora, sitio y momento en que nos acaecerá; por lo cual debemos estar siempre despiertos para cuando Dios Nuestro Señor nos llame a aquel terrible juicio en que, según el Real Profeta, aun el más justo será reo convicto; y por esto nuestro Amabilísimo Maestro Jesús, como tan deseoso de nuestra eterna felicidad, repetidas veces nos encarga por medio de todos sus cuatro evangelistas que, para que las tinieblas no nos comprendan, caminemos mientras tenemos luz, velemos, oremos y estemos dispuestos porque ignoramos cuándo vendrá el Señor, si por la tarde o a media noche o al canto del gallo o por la

mañana, pues en la hora en que menos pensamos será su venida; con atención a lo cual he resuelto, valiéndome de tan saludables consejos, disponerme para cuando su Divina Majestad sea servido sacar el tesoro de mi alma del fictible vaso en que se contiene por ahora; y, entre otras prevenciones, hacer la que el profeta Isaías encargó al rey Exequias cuando habiéndole visitado en su última enfermedad le dijo: ‘Dispone domi tua, quia morieris, et non vives’, que es lo mismo que prevenirle que hiciera testamento” (Gómez Navarro 1996: 146, 154 y 166).

Pero también muerte barroca en su dimensión pública, esto es, en la calle y en las reacciones de los demás.

Y así, en cuanto a la manifestación de la muerte en las calles cordobesas, paradigmático es el caso de la respuesta de su sociedad al fallecimiento de la sierva de María Santísima María Salvadora Álvarez, señora que, con fama de virtuosa, cuidaba del culto de Nuestra Señora de Ribagorda; de tal repercusión y calibre el efecto de su óbito entre sus convecinos, como para que un escribano levantara acta del entierro que recibió. Dice así el testimonio:

“Habiendo acabado la fiesta que anualmente se hace a dicha santa imagen en la Pascua de Espíritu Santo en este año de 1760, que el último día de ella fue el veintisiete de mayo, en el día veintiocho, habiendo colocado en su altar a la Señora, le asaltó a la referida María un recio dolor de costado, del que fallecía en el día tres de junio, y en el día cuatro se enterró en la iglesia parroquial de santa Marina con entierro solemne de esta forma: A la parroquia [se refiere a la cruz parroquial, siempre en cabeza por correspondiente jurisdicción] se seguía el cuerpo, y a éste una multitud grande de mujeres devotas rezando a voces el santísimo rosario con cirios encendidos en las manos, y cerraba este coro el estandarte de Nuestra Señora, y luego se siguió un singular concurso de señores eclesiásticos seculares y un gran número de religiosos de todas sagradas religiones, con mucho acompañamiento de seculares, que no cabían en la iglesia de santa Marina; habiéndose extendido la procesión de entierro, para dar lugar al concurso, desde la puerta del Rincón a la plaza de la Fuenseca, y desde ésta seguir hasta la Puentezuela que llaman de doña Mariana, y desde allí seguir en derechura hasta dicha iglesia parroquial de santa Marina; sea todo para gloria de

Dios descanso del alma de su sierva, Amén” (De Bernardo Ares *et alii* 2007: 291).

Similar, aunque ahora en las casas mortuorias, fue el balance, en cuanto a multitud y publicidad ante la muerte ajena, que recibió el cadáver de doña María Mexía y Morillo cuando falleció el veintiséis de diciembre de 1760, conocida en la Córdoba de aquel mediado el siglo de la Ilustración como “la hermana María”, pues “desde su niñez” fue “*muy aplicada a la virtud y buenas costumbres, siguiendo la buena educación que le dieron sus padres*”. Como colofón a todo lo indicado –y especialmente ser caso singular y espectacular por tratarse de una mujer, no haber llegado a los altares, y además laica–, veamos la reacción popular al respecto, a través del relato notarial correspondiente. Dice así: Con su muerte y exposición,

“y con el motivo de su vida singular, se movió el pueblo; y viendo el cadáver de un aspecto alegremente serio, y al tacto flexible, aunque se había citado, y aun hecho señal para el funeral a la tarde del sábado veinte y siete de dicho mes, se presentan piadosamente sublevados muchos sujetos distinguidos representando que, en atención a que el cadáver no instaba por su enterramiento y que en sólo un día, y tan festivo, no había llegado a noticia de la mayor parte de este pueblo la muerte de una tal sierva de Dios, parecía competente a gloria suya diferirlo, como se difirió para el día siguiente domingo veinte y ocho de dicho mes por la mañana; que pasó a ser empeño cristiano sobreto-carle (sic) rosarios, besarle sus pies, manos y cabeza. Ya habían pasado cuarenta y cuatro horas, cuando sucesivos dos médicos tantearon a toda inspección sus miembros, y contestaron en que era preternatural su flexibilidad, como su color y aspecto. Y hechas las exequias con aparato solemne, clamó la piedad, que en la preparada, no rota antes, sepultura, a la entrada de la capilla del Santísimo, inmediata al hueco, se formase bóveda y se solemnizase (a su costa) dicho funeral con música, como se ejecutó, encaminando la devoción no vía recta, sino rodeando por otro camino su cadáver. Aunque se acabaron las exequias a más de las doce del domingo, se suspendió sepultarlo a causa de no haberse acabado la dicha bóveda, retirándolo a una de las sacristías, donde a expensas de la misma piedad vinieron tres pintores a sacar retratos. Concluida la bóveda a las seis y media de la noche del domingo se colocó en ella el cadáver y se cerró el arco, dejando para el siguiente lunes el cubrirla de tierra; los enterradores no llegaron el

lunes, sino el martes por la mañana, maltratan de un golpe la tumba de ladrillo, de suerte que, rehundida, fue forzoso fabricarla de nuevo; con esta ocasión fue igualmente preciso sacar el ataúd de su lugar por el espacio de cerca de una hora y a más de cien horas de difunta. Púsose (sic) el cadáver en sacristía reservada, y se halló con el semblante algo distinto, pero nada alterado y de color de rosa seca, y sus manos, cuello y pies, con la misma flexibilidad que el domingo en la noche” (Gómez Navarro 1998b: 112-113).

Es tan gráfico y tan elocuente, de tal y tanta plasticidad, que poco más se puede añadir.

En definitiva, muerte barroca, y muerte “barroca” en pleno siglo XVIII. Muerte barroca que, como hemos visto, es llena, masiva, exagerada, intensa y pública. Y parece que “lo barroco” sigue siendo signo de nuestra cultura cordobesa/andaluza, como revela cualquier procesión semanasantera, por citar una expresión cultural bien conocida y presente y teniendo en cuenta el evidente desplazamiento de los objetos en la calle, que ya no son los funerarios –y que es por donde empezamos, la “pornografía de la muerte” propia de las sociedades actuales occidentales industriales y postmodernas–, pero sí aún religiosos, o, mejor dicho, de ciertas manifestaciones religiosas.

Bibliografía

ARIÈS, Ph. (1982): *La muerte en Occidente*, Barcelona, Argos Vergara.

____ (1983): *El hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus.

ATTALI, J. (1989): *Historia de la propiedad*, Barcelona, Planeta.

BERNARDO ARES, J. M. de et alii (2007): *Recuperar la Historia. Recuperar la Memoria. Edición crítica de textos para el aprendizaje de Historia Moderna*, Córdoba, Universidades de Castilla-La Mancha, Córdoba, Málaga.

BRAUDEL, F. (1974), *La Historia y las Ciencias Sociales*, Madrid, Alianza.

CARBONELL, Ch.-O. (1986): *La Historiografía*, Méjico, FCE.

CHAUNU, P. (1978): *La mort à Paris XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles*, París, Fayard.

- ____ (1979): *Memoria de la eternidad*, Madrid, Rialp.
- FEBVRE, L. (1953): *Combats pour l'Histoire*, París, Armand Colin.
- FONTANA, J. (1982): *Historia: Análisis del pasado y proyecto social*, Barcelona, Crítica.
- GÓMEZ NAVARRO, M^a S. (1996): *La muerte en la provincia de Córdoba. Inventario de escrituras notariales de Córdoba, Montilla y Fuente Ovejuna (1650-18433)*, Sevilla, Ilustre Colegio Notarial.
- ____ (1998a): *Materiales para la experiencia del morir en la Córdoba del Antiguo Régimen. Historiografía, Heurística, Metodología*, Córdoba, Universidad.
- ____ (1998b): *Una elaboración cultural de la experiencia del morir. Córdoba y su provincia en el Antiguo Régimen*, Córdoba, Universidad.
- ____ (2000): “Una práctica singular: Herencias de Derecho Canónico en la España del Antiguo Régimen”, *Anthologica Annua*, 47, pp. 363-387.
- ____ (2004): “Un territorio sugestivo y sugerente: Historiar la muerte”, *Revista Anuario de Investigaciones de los miembros de la Asociación de Profesores de Geografía e Historia de Bachillerato de Andalucía “Hespérides”*, XII, pp. 323-387.
- ____ (2005): “Entre el Barroco y la Ilustración: las actitudes ante la muerte en la España Moderna”, en SANZ CAMAÑES, P. (Coord.), *La Monarquía Hispánica en tiempos del Quijote*, Madrid, Sílex, pp. 271-304.
- GONZÁLEZ LOPO, D. (1984): “La actitud ante la muerte en la Galicia occidental de los siglos XVII y XVIII, en *Actas del II Coloquio de Metodología Histórica Aplicada. La Documentación Notarial y la Historia*, II, Santiago de Compostela, Universidad, pp. 125-137.
- LE ROY LADURIE, E. (1973): *Le territoire de l'historien*, París, Gallimard.
- ____ (1989): *Entre los historiadores*, Méjico, FCE.
- MARAVALL, J. A. (1983): *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*, Barcelona, Ariel.

- PÉREZ DEL RÍO, E. G. (1983): *La muerte como vocación en el hombre y en la literatura*, Barcelona, Laia.
- RAMÍREZ DE ARELLANO Y GUTIÉRREZ, T. (1985): *Paseos por Córdoba, ó sean Apuntes para su Historia*, Córdoba-León, Luque-Everest.
- RUSSO, C. (1976): “La storiografia socio-religiosa e i suoi problemi”, en *Società, Chiesa e vita religiosa nell’Ancien Régime*, Nápoles, Guida editori, pp. XIII-CCXLIV.
- VOVELLE, M. (1976): “Les attitudes devant la mort: problèmes de méthode, approches et lectures différentes”, *Annales E.S.C.*, 1, pp. 120-132.
- (1978): *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle*, París, Seuil.
- (1983): *La mort et l’Occident. De 1300 à nos jours*, París, Gallimard.
- (1984): “Minutes notariales et histoire des cultures et des mentalités”, en *Actas del II Coloquio de Metodología Histórica Aplicada. La Documentación Notarial y la Historia*, II, Santiago de Compostela, Universidad, pp. 9-26.
- (1985): *Ideologías y mentalidades*, Barcelona, Ariel.

"La asunción de la propia muerte como un hecho individual fue un sentimiento en auge paulatinamente. En el plano real hay que tener en cuenta concausas coyunturales, tales como la Peste Negra que había asolado a Europa, la Guerra de los Cien Años (1337-1453) entre Francia e Inglaterra y otras múltiples calamidades de distinto tipo que habían acentuado la conciencia de la fragilidad de los seres y el temor a una desaparición prematura.

La suma de todos estos factores originó en la sociedad una sensación de indefensión ante un hecho ineluctable. El mejor remedio consistiría en conocer los medios para alcanzar la salvación eterna, a título individual, en el momento de la muerte".

Elisa Ruiz García

El Ars Moriendi: Una preparación para el tránsito (2011)

