

# **Libros para la buena muerte en el Río de La Plata tardo- colonial: el “Dispertador” de Fray José de San Alberto.**

Roca, Facundo.

Cita:

Roca, Facundo (2017). *Libros para la buena muerte en el Río de La Plata tardo-colonial: el “Dispertador” de Fray José de San Alberto*. XVI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad Humanidades. Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-019/185>

Mesa 33: Muerte y poder en América Latina entre los siglos XVIII-XXI.

Roca, Facundo (UNLP)

### **PARA PUBLICAR EN ACTAS**

## **Libros para la buena muerte en el Río de La Plata tardocolonial: El “Dispertador” de Fray José de San Alberto.**

### **Introducción: Los libros para la buena muerte.**

En 1789 el carmelita Fray José de San Alberto, arzobispo de Charcas, publica en Buenos Aires un extenso libro titulado *Voces del pastor en el retiro. Dispertador, y ejercicios espirituales para vivir y morir bien con la asistencia del glorioso patriarca San Joseph*. Tratados similares habían sido editados en diferentes ciudades de España y en la América colonial<sup>1</sup>, aunque este era el primero y único en su tipo escrito y publicado en el Virreinato del Río de La Plata.

El texto de San Alberto se sitúa como uno de los últimos eslabones de una larga tradición devocional que hacía de la muerte un motivo central de la reflexión religiosa y un momento crucial en la vida del hombre. Desde mediados del siglo XV, la preparación para la muerte era objeto de una vasta literatura que buscaba dar cuenta de las instrucciones que debían seguir tanto los fieles como los ministros eclesiásticos ante tan duro trance. El sentido pedagógico de estos libros era instruir a los religiosos en la asistencia espiritual de los enfermos y moribundos, así como brindar a éstos un conjunto de indicaciones que les permitieran prepararse para el momento de la agonía.<sup>2</sup> El primero de estos tratados, llamados *Ars moriendi*, escrito en Alemania durante las décadas iniciales del siglo XV y provisto de un conjunto de ilustraciones grabadas en madera, se propagaría rápidamente a

---

<sup>1</sup> La primer obra impresa en territorio indiano que aborda esta problemática es la *Regla cristiana breve* del obispo mexicano Fray José de Zumárraga, publicada en esa ciudad en 1547.

<sup>2</sup> Cabe señalar que estos manuales no eran los únicos en fijar un deber ser sobre la muerte. Tanto los sermones fúnebres, como los ejemplos de martirio contenidos en las hagiografías y otros textos devocionales ofrecían modelos edificantes que incitaban la imitación de los fieles.

partir del desarrollo de la imprenta, dando inicio a todo un género devocional que se prolonga por lo menos hasta comienzos del siglo XIX.<sup>3</sup>

El desarrollo de estos tratados reconoce diferentes etapas, que van dando cuenta tanto de las sucesivas modificaciones en las actitudes ante la muerte, como así también en el discurso eclesiástico. Una síntesis sumaria de este proceso nos permite distinguir por lo menos cuatro momentos: una primera etapa que se corresponde con la aparición y propagación de las *Ars moriendi* a fines del Medioevo, un segundo período signado por la influencia humanista a principios del siglo XVI, una tercera etapa centrada en el desarrollo del modelo barroco de muerte en el marco de la Contrarreforma, así como un último momento ligado a la influencia ilustrada, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XVIII.

Las *Ars moriendi* otorgaban un rol fundamental al momento de la muerte (*hora mortis*), en tanto instancia decisoria que determinaba el destino final del alma del difunto, objeto de una feroz “batalla” en la que se sometía al moribundo a un conjunto de tentaciones, rodeado de una multitud de ángeles y de demonios, congregados al pie de su lecho. A esta muerte pública y espectacular se le contraponen a principios del siglo XVI, bajo la influencia humanista, un modelo muy diferente. La idea de una “batalla final” por el destino del alma pierde peso y se atenúa considerablemente el carácter decisivo de las postrimerías. La mejor preparación para la muerte ya no pasará por el arrepentimiento final ni por la perfección de los sacramentos, sino por haber llevado una “buena vida”. Estos autores, entre los que sobresale el propio Erasmo de Rotterdam (cuyo *Preparatio ad mortem* no era desconocido en la Buenos Aires del siglo XVII<sup>4</sup>), serán duramente condenados a partir del Concilio de Trento y en el contexto de la Contrarreforma, reivindicando la Iglesia romana muchas de las viejas creencias y prácticas de raigambre medieval, que los humanistas habían tachado de supersticiosas. Esta recuperación parcial de la tradición de las *ars*

---

<sup>3</sup> Sobre las *Ars Moriendi*, cfr. Tenenti (1951) y Haindl Ugarte (2013). Para una perspectiva más general sobre los “libros de la buena muerte”, cfr. Morel d'Arleux (1990), Chartier (1976) y García Fernández (1993).

<sup>4</sup> Con respecto a la influencia erasmiana en el Río de La Plata, E. Saguier (1984) señala: “Ambos, el Obispo Pedro de Carranza, un fraile Carmelita influido por la Reforma Teresiana (...), y el cabildante Juan de Vergara, dos de los más influyentes individuos en el entourage político del Río de la Plata (que a propósito eran primos), tenían entre sus libros las obras completas de Fray Luis de Granada, incluida su famosa Guía de Pecadores (que de acuerdo con Marcel Bataillon tenía una clara semejanza con el Enchiridion de Erasmo), y que antes de ser expurgada en 1561 había sido incluida en el Index. Además, Juan de Tapia de Vargas, un comerciante, terrateniente y político, (...) también tenía en su biblioteca privada la "Agonia del Tránsito a la Muerte", de Venegas del Busto, que siguiendo a Bataillon, tomaba prestado capítulos enteros de la "Preparación para la Muerte" de Erasmo”.

*moriendi* se entronca a partir del siglo XVII con el auge de la religiosidad barroca, que otorga un rol central a las mediaciones materiales y sus efectos salvíficos. A su vez, esa muerte barroca, pública y espectacularizada, empieza a sufrir, ya desde mediados del siglo XVIII, el efecto del pensamiento ilustrado, su rechazo a la “teatralización” y escenificación” de la fe y su prédica en favor de una religiosidad más interior y despojada. A partir del siglo XVIII, los tratados para la buena muerte comienzan a desdeñar la vieja creencia en el carácter decisivo de la *hora mortis* y a remplazar la idea de una batalla final por la imagen de un juicio, concepto fácilmente asimilable en el marco de la tendencia racionalista imperante.

El *Dispertador* de Fray José de San Alberto, publicado en 1789, se sitúa en el punto culminante del largo derrotero de estos “manuales”, dando cuenta de la dispar recepción de cada una de estas tradiciones y de la yuxtaposición de diferentes creencias y prácticas sobre la muerte, que, más que sucederse, se solapan y se superponen unas sobre otras. Asimismo, siendo el único tratado de su tipo escrito en el Río de la Plata el texto del obispo carmelita nos permite adentrarnos en los modelos y arquetipos de “buena muerte” que primaban hacia fines del período colonial, en el contexto de una aguda contraposición entre dos modelos de piedad y de muerte, el barroco y el ilustrado. En resumen, el objetivo de este trabajo consiste precisamente en contribuir a una aproximación al panorama general de ideas sobre la “buena muerte” en el Río de la Plata hacia fines del período colonial.

### **San Alberto y el “dispertador espiritual”.**

Fray José de San Alberto, nacido en España en 1727, era un religioso carmelita que había arribado al virreinato en 1780, luego de haber sido designado obispo de Córdoba. Su estrecha relación con el Rey Carlos III, a quien había conocido mientras se desempeñaba como predicador de la corte, le había valido ya un fallido nombramiento como obispo de Cádiz, dignidad que se había negado a aceptar. En 1778 el monarca lo promueve a la mitra de Córdoba y cinco años más tarde lo designa arzobispo de Charcas, cargo que ejercería hasta su muerte en 1804. De formación ilustrada y tendencia marcadamente regalista, San

Alberto va a llevar a cabo una activa tarea en ambas diócesis, especialmente en el ámbito educativo y devocional.

Sin embargo, su estrecha relación con la Corona y su espíritu profundamente reformista lo enfrentaron recurrentemente a los oidores de la Audiencia de Charcas y le valieron la animadversión de las elites locales, que cuestionaban su “desafecto y oposición a los criollos”.<sup>5</sup> Incluso el propio rey, que recompensaría su labor designándolo como obispo de Almería en 1800, le recomendaba en una carta de 1786 que “atempere su celo a las circunstancias del país”<sup>6</sup>. Su perfil intelectual y su desempeño en la mitra se correspondían plenamente con el modelo de letrado y burócrata ilustrado promovido por la Corona.

El *Dispertador* se inscribe dentro de una larga serie de libros, folletos y sermones publicados por San Alberto como parte de su labor pastoral de más de dos décadas en el virreinato. Escritor y traductor prolífico, el religioso carmelita fue autor de diversas obras abocadas tanto a cuestiones religiosas, como así también políticas y pedagógicas.<sup>7</sup> Publicadas muchas de ellas tanto en América como en España, la obra de San Alberto gozó de una vasta difusión dentro del ámbito hispánico, mientras que algunas fueron incluso difundidas en otras regiones europeas y traducidas al latín y al italiano.<sup>8</sup>

En el “Dispertador” nuestro autor retoma un viejo tópico de la literatura devocional hispánica, el despertar del pecador, sumido en los “deseos de la carne” y en un “sueño engañoso de falsa seguridad” (1789: 40)<sup>9</sup>. Inspirándose en la obra del obispo y moralista español José de Barcia y Zambrana (1693), autor del primer “despertador christiano”, el religioso carmelita exhorta a sus fieles a salir de su peligroso letargo, para “vivir bien” y preparar el momento de su muerte, “el negocio más importante y necesario”. El despertar del hombre a la fe, clave de la salvación, es precisamente lo que se propone el autor a través

---

<sup>5</sup> Carta del arzobispo de La Plata a S. M., agosto de 1785, citada en Gato Castaño, P. (1987, p. 54).

<sup>6</sup> Carta de S. M. Carlos III, al arzobispo de La Plata, 3 de octubre de 1786, citada en Gato Castaño, P. (1987, p. 65).

<sup>7</sup> Entre los temas tratados por San Alberto se encuentran la condena a la revolución francesa y a la rebelión de Tupac Amaru, la defensa del regalismo borbónico y sus propuestas para la educación de las niñas huérfanas.

<sup>8</sup> Cfr. San Alberto, J. A. (1793). *Lettere pastorali ed altre opere ascetice*. Vol. I-III Roma: Lazzarini. Para una descripción detallada de las demás traducciones al latín y al italiano, cfr. Medina, J. T. (1927)

<sup>9</sup> En la edición original de la obra la letra “s” ha sido remplazada por la “f”. Para favorecer la agilidad en la lectura hemos decidido modificar en cada cita esta sustitución de caracteres, manteniendo el sentido fonético del texto.

de doce “golpes” (capítulos) que emularían el “gran golpe” dado por San Pablo en su Carta a los romanos (San Alberto, 1789: 2-3).

San Alberto recuerda a sus fieles que la salvación es el fin último del hombre y que ésta debe ser para él la cosa más deseable y necesaria. Pero a diferencia de las *ars moriendi* y de los manuales de matriz “tridentina” de los siglos XVI y XVII, que promovían “un clima optimista, de tranquilidad y confianza en la Salvación” (Haindl Ugarte, 2013), en el *Dispertador* se destaca su carácter incierto y excepcional. Aunque todo hombre puede salvarse si quiere, como reconoce el obispo, esta no deja de ser una empresa difícil, que apenas logran cumplir unos pocos escogidos. Por ello el hombre debe prepararse llevando una “buena vida”, trabajando para su salvación, “valiéndose de todos los medios que Dios le presenta sin omitir alguno; y velando, y cooperando constantemente á sus gracias hasta merecer la herencia de los buenos” (San Alberto, 1789: 53). La preparación para la muerte no se limita al instante final de la existencia terrena sino que abarca toda una vida, porque una vez que la muerte llega y se decide el destino del alma ya no hay alivio posible para el pecador.<sup>10</sup> Lo que el autor nos dice es que no basta con un arrepentimiento de último momento, por simple temor al infierno: “¡Que no todos los que se arrepienten, lloran, se hieren los pechos y dicen: *Señor, Señor*, entraràn en el Reyno de los Cielos!” (San Alberto, 1789: 56).

Uno de los aspectos más destacados en la prédica de San Alberto es su profunda desconfianza y relativización del poder salvífico tradicionalmente atribuido a los elementos y ritos clásicos de la muerte barroca: el arrepentimiento final, la extremaunción, las indulgencias, las misas *pro anima*, el lugar de entierro, la profesión de fe, los legados de caridad. Si en la piedad barroca clásica las acciones y decisiones del hombre *in articulo mortis* cobraban una relevancia inobjetable y se transformaban en la clave de su salvación, el nuevo espíritu ilustrado, representado por el religioso carmelita, desdeña las conversiones súbitas y pone en primer plano la trayectoria vital del fiel, en tanto suma de acciones, sean éstas virtudes o pecados. De acuerdo a San Alberto el simple arrepentimiento del moribundo nunca puede ser equiparable, a los de ojos de Dios, con los méritos que comporta una vida virtuosa:

---

<sup>10</sup> Como veremos más adelante, el purgatorio desempeña un papel muy secundario dentro de la concepción albertiana del más allá.

Vosotros confesáis, y la fè lo enseña así, que si el hombre despues de una vida la mas larga, y la mas disoluta, estando ya en el mismo lecho de la muerte, hiciese un acto de perfecta contricion, ò una sincèra confesion de su culpa, este solo acto lo pondria y lo trasladaria à la eterna posesion del Parayso. ¿Pues por què no decís aqui: donde està la equidad? ¿Donde està la justicia? ¿Donde està la proporcion entre una eternidad de gloria, y una conversion, obra que fue de solo un momento? (1789: 103).

En nuestro autor, el concepto de “buena muerte” se diluye a lo largo de la vida y ya no evoca la imagen tradicional del hombre tentado por los demonios congregados al pie del lecho del moribundo. La muerte asume un carácter ubicuo, progresivo e indefinido:

tu mismo que ahora vives , puede decirse, y lo dice San Agustín, que ya en parte has muerto; porque si eres anciano, ya muriò en ti la mocedad ; si eres mozo, ya muriò en ti la niñez ; si eres niño, ya muriò en ti la infancia. En una palabra: desde que naciste han ido muriendo en ti las edades, los años, los meses , los dias , las horas y los instantes (1789: 66-67).

San Alberto da cuenta de los riesgos que supone una “mala muerte” y de los “peligros del infierno” que entraña ese momento crítico, pero éstos no desempeñan el rol fundamental que les asignaba la vieja piedad barroca. Aunque “la eternidad infeliz y espantosa, pende de la hora y momento de la muerte” (San Alberto, 1789: 84), está ya se encuentra prefigurada en la vida del difunto: “esta es, amados hijos, una providencia ordinaria y regular: que se muere, como se vive; y que la muerte del hombre corresponde siempre á la vida del hombre, del mismo modo, que el eco de una voz corresponde á la misma voz que se profiere” (1789: 121). De acuerdo al autor, asegurarse una “buena muerte” supone necesariamente haber “vivido bien.”

Sin embargo, perviven aún algunos elementos tradicionales en la concepción albertiana. Dice el obispo en un pasaje de su obra: “Qué otra cosa es la muerte, segun San Lucas, que un terrible sitio en que el alma se halla improvisamente cercada, y asaltada de enemigos fuertes é irreconciliables!” (1789: 114-115). Más adelante, el autor invoca la protección de San José frente a este peligroso trance y señala: “¿Pues quando mas necesitada una alma de saber orar, rogar y clamar á Dios, que al tiempo de morir, quando se vé rodeada de dolores de muerte, tentada y convatida por todos lados de los enemigos de su salvación eterna?” (San Alberto, 1789: 157). La idea del combate por el alma del moribundo aún no ha

desaparecido, aunque ha pasado a ocupar un papel secundario dentro del imaginario cristiano ilustrado.

La lucha postrera contra el demonio ha sido desplazada por otra escena clásica de la tradición cristiana: el juicio de las almas. En este caso no se trata del Juicio Final, que determinaría la resurrección de la carne, sino del juicio individual, que debe afrontar cada hombre luego de su muerte. San Alberto lo expresa con las siguientes palabras: “después de este último arranque y salida del alma, ella será citada ante el Tribunal de Dios, ella será acusada, ella será juzgada, y ella será sentenciada. Ved aquí el juicio particular que se sigue a la muerte” (1789: 254). Este juicio particular e inmediato, que según Ariès (1984) había comenzado a gestarse desde fines de la Edad Media, se articula a partir del siglo XVIII con una nueva noción de individualidad que pone de relieve la biografía del difunto, representada en la imagen del libro vital. De acuerdo al historiador francés este libro de cuentas, en un principio colectivo, “se ha convertido en el siglo XVIII en un librito individual, una especie de pasaporte, de casilla judicial, que hay que presentar a las puertas de la eternidad” (Ariès, 1984: 87).

Aunque la idea del libro vital no se encuentra presente en el *Dispertador*, San Alberto recurre a una metáfora muy similar. En este caso, es el propio Dios quien lleva el registro, aunque en un soporte diferente: “no hay que pensar en ocultar alguno de sus pecados; porque desde el punto que se cometieron los escribió Dios en la tierra con su dedo” (San Alberto, 1789, 257).<sup>11</sup> La idea que sustenta ambas imágenes es exactamente la misma: “cada momento de la vida será un día pesado en una audiencia solemne, en presencia de todos los poderes del cielo y del infierno” (Ariès, 1984: 93). Nada escapa al escrutinio divino, toda la existencia del hombre será sometida a juicio, un juicio inmediato, inapelable, total y sin reservas.

La visión del infierno como castigo eterno que acecha al hombre agonizante también se ha modificado dentro de este nuevo modelo devocional. La evocación de la crueldad de las penas y el uso del realismo macabro como parte de una “pastoral de la intimidación”

---

<sup>11</sup> Esta metáfora alude a una imagen muy similar contenida en un pasaje del Evangelio de Juan: “Pero Jesús, inclinado hacia el suelo, escribía en tierra con el dedo” (Jn. 8: 6). La misma imagen es referida por J. F. Lafitau (1770), quien la relaciona con el “libro de la vida” (p. 105).



(Morel D'Arleux, 1990) ya no tiene lugar en un discurso como el de San Alberto.<sup>12</sup> Aunque el fuego del averno sigue aterrando a los vivos y pende del momento de la muerte, ya no hace falta una descripción detallada del suplicio, dado que el verdadero castigo para el pecador reside en el carácter eterno e inmutable de la condena.<sup>13</sup> Incluso una pena leve resulta intolerable extrapolada a ese plano infinito:

todos los tormentos con que una alma entró en el Infierno, esos mismos, después de millares de años, le atormentarán tan entera y vivamente, como le atormentaron en el principio. (...). La eternidad es incomparable, es interminable y es inmutable. Ella no tiene, ni puede tener fin. Ella no padece, ni puede padecer mudanza. Ella no admite, ni puede admitir comparación. (San Alberto, 1789: 88-89).

Pero si la concepción del infierno había sufrido una profunda transformación bajo el influjo de las ideas ilustradas, en el caso del purgatorio el cambio es aún más pronunciado. Aquel “lugar intermedio”<sup>14</sup>, consagrado a la remisión de las penas del difunto, constituía uno de los elementos centrales de la vieja piedad barroca y se encontraba estrechamente asociado a la necesidad de una preparación para la “buena muerte”. Esta creencia, que franquea el paso de una actitud resignada a una postura más optimista y de mayor confianza en la salvación, gozaba de una extendida popularidad dentro del territorio virreinal y se expresaba en una exponencial proliferación de misas, oraciones e indulgencias (Fogelman, 2004). Sin embargo, la idea del purgatorio como instancia *post-mortem* de expiación de los pecados se encuentra totalmente ausente en el texto de San Alberto. No sólo son extremadamente escasas las referencias al purgatorio en la obra del religioso carmelita (cuatro menciones en un tratado que bordea las 300 páginas), sino que cuando éste aparece es en tanto castigo y

---

<sup>12</sup>San Alberto descrea del miedo al infierno como camino de salvación y profundiza en la doctrina de Trento con respecto a la distinción entre contrición y atrición: “si no alcanzamos a dolernos por puro amor de Dios, que es el dolor perfecto ó de contrición, tal vez nos dolemos por temor al infierno, que es el dolor imperfecto o de atrición. Pero el propósito, amados hijos, no hay escape, ó tenerlo verdadero y perfecto, ó condenarnos para siempre” (San Alberto, 1806: 150-151).

<sup>13</sup> Las descripciones del infierno tienden a simplificarse en el siglo XVIII. La multiplicidad de tormentos de la época barroca es remplazada por el fuego eterno, “que recopila en sí todas las torturas” (Minois, 2005: 308).

<sup>14</sup>A pesar de que el purgatorio era popularmente representado como un espacio físico destinado a la purificación de las almas, tradición que encuentra su máximo exponente en *La Divina Comedia*, en la doctrina católica, por lo menos desde el siglo XVI, este concepto no designa estrictamente un lugar concreto sino un “estado del alma”. Cfr. Haindl Ugarte (2016). Sin embargo, incluso entre los sectores más ilustrados del virreinato, impera una concepción espacial del purgatorio, como la que sostiene el dean Gregorio Funes. En un sermón de 1796, el religioso cordobés se refiere al purgatorio como “aquel lugar tenebroso destinado a pagar la última deuda que contrajeran nuestras faltas” (Citado en Martínez de Sánchez, 1996: 49).

no en clave de promesa o augurio de salvación: “¿No se sentirà mas estar en el Infierno para siempre, ò en el Purgatorio muchos años, por no haberlas hecho [los testamentos] à tiempo, y bien?” (San Alberto, 1789: 203).

Para San Alberto la salvación es una gracia que se gana en vida, a través de las propias obras y de la misericordia de Dios. Lo que le preocupa es que la confianza en la remisión futura de los pecados induzca al hombre a la quietud, que lo aleje de la “buena vida” y lo motive a la dilación de las buenas obras:

¿La sola voluntad, ò la mera disposicion de que se celebren las Misas : de que se cumplan las fundaciones : de que se repartan las limosnas : de que se restituya lo ageno : de que se paguen las deudas : de que se reparen las injurias ; esta sola disposicion no cumplida, y que pudo cumplirle en vida, bastarà à librarlo, ò sacarlo del Purgatorio? (San Alberto, 1789: 205).

A pesar del espíritu ilustrado que impera en la obra, el autor se nutre en su prédica de muchos elementos tradicionales que ya se encuentran en el viejo modelo de muerte barroca. En particular, tres de estos tópicos asumen un papel preponderante en el discurso de San Alberto: el *memento mori* o recuerdo de la muerte, la intercesión o mediación de los santos y la elaboración del testamento. En el primer caso, se trata de un viejo motivo de la literatura y el arte cristiano, que tiene por objeto recordar al hombre su condición mortal y finita. Esta evocación de la muerte, expresada a través de representaciones macabras o de símbolos que connotan el paso del tiempo, tiene para nuestro autor un rol fundamental: difundir la idea de la muerte más allá del momento de la agonía e introducirla plenamente en la vida del cristiano. San Alberto no tiene inconvenientes en apelar a imágenes perturbadoras, como la hediondez, la podredumbre y los gusanos que corroen el cadáver, luego convertido en polvo; en la medida en que esto le permite hacer presente al hombre su destino final e incitarlo así a una meditación sobre su propia condición mortal. Para el religioso carmelita una de las mejores formas de disponerse para una buena muerte es precisamente “pensando siempre en ella” (1789: 123).

La invocación al santo como guía y auxilio en el momento de la muerte es otro tópico muy tradicional dentro del imaginario cristiano, como reconoce el propio obispo: “tan antigua, como esto [época de Job], es en los fieles la invocación de los Santos, y tan fundada la

esperanza que podemos tener en su intercesion y valimiento para con Dios” (San Alberto, 1789: 140). En el caso particular del *Dispertador*, la apelación se dirige a San José, patrono de los moribundos. San Alberto sustenta la elección de José en la santidad y ejemplaridad de su propia muerte, en el patrocinio universal que Dios le ha concedido y en la efectividad de su mediación, demostrada con ejemplos concretos. La invocación al santo se encuentra estrechamente asociada a la imagen del juicio individual, que había comenzado a desarrollarse, según Aries, a partir del siglo XIII. Dentro de esta “corte celestial”, corresponde al santo el papel de abogado o patrono, encargado de interceder a favor del alma del difunto. Sin embargo, en nuestro autor la función del santo se encuentra mucho más limitada. A pesar de que él también se refiere a San José como “abogado y protector”, la capacidad de éste para inclinar la balanza a favor del fiel se ha reducido considerablemente. El papel del santo se limita al “acompañamiento” del alma, pero sin posibilidad de una incidencia efectiva en el resultado final del juicio. Esta nueva sensibilidad ilustrada no tolera que la rectitud del veredicto pueda quedar comprometida.

El testamento es otro de los elementos tradicionales que cumple un papel fundamental en la predica de San Alberto. Al igual que la mayoría de los autores cristianos de su época, el obispo exhorta a los fieles a hacer testamento antes de morir, sin esperar hasta el instante final de sus vidas. Para el autor, “lo mejor es hacer el testamento en sana salud” (1789: 202) y disponer de las cosas de “este mundo” con tiempo suficiente. El modelo descrito se corresponde plenamente con la concepción tradicional de la última voluntad. El testamento mantiene su carácter de instrumento jurídico-religioso, con sus elementos característicos: la profesión de fe, la elección de sepultura y la disposición de bienes. Sin embargo, nuestro autor desconfía de la efectividad de las clausulas piadosas y de sus efectos salvíficos. Para San Alberto, estas disposiciones *post-mortem* podrían haber sido ejecutadas en vida con mucho mayor provecho:

Misas celebradas en vida, fundaciones hechas en vida, limosnas repartidas en vida, caudales restituidos en vida, deudas pagadas en vida, injurias reparadas en vida. Estas son luces que van delante, que se gozan mejor, que alumbran mas, y que merecen y satisfacen mas y mejor , que las que vienen detrás, y se cumplen despues de la muerte. (1789: 205-206).

El momento de la muerte ha perdido su centralidad y eficacia. Para el autor, la salvación se gana en vida y no con disposiciones de último momento ni con sufragios póstumos. Consecuentemente, el testamento, aunque imprescindible, ha visto reducido su poder salvífico.

### **Las fuentes de San Alberto: la influencia jesuítica y erasmiana.**

El perfil ilustrado de nuestro autor nos permite comprender muchos de los cambios y modificaciones introducidos en el modelo de muerte barroco. El espíritu transformador que San Alberto demostraba en materia devocional estaba acompañado por un conjunto de iniciativas análogas en distintos planos de su ministerio, como la reforma de las instituciones educativas, la creación de colegios de niñas huérfanas y la propagación del discurso regalista hacia dentro de la Iglesia.<sup>15</sup> Su formación intelectual en España, las relaciones personales que había cultivado en su paso por la corte de Carlos III, como así también la influencia del entorno ilustrado altoperuano, en que se desenvuelve durante sus últimos años, permiten situar a San Alberto como el exponente de un clima intelectual modelado por las ideas de la ilustración católica. La ciudad de Chuquisaca, donde el obispo carmelita escribe el “*Dispertador*”, era a fines del período colonial uno de los principales polos culturales del virreinato, a la par de Córdoba y Buenos Aires. A diferencia de esta última, Chuquisaca contaba además, desde el siglo XVII, con su propia universidad y era el epicentro de un vasto flujo de ideas, libros y folletos. El propio secretario de San Alberto, el canónigo Matías Terrazas, era un letrado formado en las ideas ilustradas y poseedor de la que sería una de las mayores bibliotecas privadas del virreinato, entre cuyos libros se encontraban ejemplares de Rousseau, Locke y Montesquieu.

Sin embargo, en muchos aspectos el obispo de Charcas se mostraba más conservador que su entorno y más distante de las ideas de los *philosophes* que sus discípulos y figuras más jóvenes, como Terrazas. Como señala Gato Castaño (1996), San Alberto “adopta una postura de equilibrio, entre unos principios tradicionales que mantiene y defiende, y una apertura incondicional a ese despliegue difusivo de los mismos que lleva implícito este movimiento [la Revolución Francesa]” (p.165). Esta tensión entre innovación y tradición recorre toda la obra de nuestro autor. Aunque en el *Dispertador* el nuevo modelo

---

<sup>15</sup> Sobre la obra de San Alberto en materia educativa, cfr. Corbella (2008) y Lionetti (2014).

devocional se impone sobre la imagen tradicional de la “buena muerte”, aún perviven muchos elementos de viejo cuño en la prédica del obispo carmelita. El discurso reformista, característico de este período, tampoco era exclusivo de San Alberto. Su modelo devocional también se nutría de la relectura de diversos autores y fuentes tradicionales, como él mismo reconoce:

“confesamos de buena fe, que nada hemos dicho en ellos, que pueda llamarse nuevo en la substancia, y que no se halle en los diferentes Autores que tratan los mismos puntos; y solo si nos hemos tomado el gustoso trabajo de abreviar, reducir, buscar, y elegir lo mejor y mas propio de quanto ellos han escrito” (San Alberto, 1789: 274).

Este curioso apego a la tradición se constata en las referencias bibliográficas introducidas por el religioso carmelita en el *Dispertador*. Si exceptuamos las fuentes bíblicas, las citas consignadas por San Alberto son escasas y en su mayoría aluden a la patrística y a autoridades medievales, como San Bernardo, San Buenaventura, Santo Tomás de Aquino, Juan Gerson, San Bernardino de Siena, Tomás de Kempis y San Vicente Ferrer. Las pocas referencias a textos posteriores recaen sobre todo en autores españoles, como el dominico Luis de Granada (1504-1588) y el barnabita Gálvez de Valenzuela (1680-1751), así como en religiosos carmelitas, como la propia Santa Teresa de Ávila (1515-1582) y el obispo zaragozano Raimundo Lumbier (1616-1691). Otras cuatro menciones completan la breve nómina de referencias de nuestro autor, el dominico italiano Isidoro Isolani (1480-1550) y tres religiosos franceses: San Francisco de Sales (1567-1622) y los jesuitas Dominique Bouhours (1628-1702) y Joseph François Lafitau (1681-1746). A esta lista debemos sumarle la obra del moralista y teólogo José de Barcia y Zambrana (1643-1695), cuya influencia se transparenta en el título de la obra.

Dentro de este contexto, el humanismo del siglo XVI ejerce un rol fundamental en el discurso de San Alberto, ya que es el puente que le permite conectar la tradición antigua y medieval, que nuestro autor reivindica, con la crítica a la exterioridad y teatralidad de la piedad barroca. Uno de los autores que más influencia ejerce en la obra de San Alberto es precisamente un humanista, el español Luis de Granada. En este fraile dominico confluía una tradición de oración mental y ascetismo que seguía la línea inaugurada por Savonarola a fines del siglo XV, junto con una fuerte influencia del pensamiento erasmiano, muy

difundido en la España de la época.<sup>16</sup> El influjo del filósofo de Rotterdam, que promovía una espiritualidad más interior y menos mediatizada, es decisivo en la obra del religioso granadino, especialmente en su concepción de la “buena vida” y de la preparación para la muerte. La mención de Granada confirma a su vez la influencia erasmiana que inspira muchas de las tesis de San Alberto. Aunque nuestro autor no hubiese leído el *Funus* ni el *Preparatio ad mortem* de Erasmo, muchas de sus ideas le habían llegado a través de ciertos humanistas peninsulares, como el toledano Alejo Venegas o el propio Granada, cuya obra siguió publicándose regularmente durante los siglos XVII y XVIII, a pesar de los reparos interpuestos originalmente por la Inquisición española.

Las similitudes entre el pensamiento de Erasmo y el de Granada, y entre éste último y San Alberto, son numerosas. Como señala Marcel Bataillon (1950), tanto en el *Libro de la oración* como en la *Guía de Pecadores*, incorporados al *Indice de libros prohibidos* en 1559, la influencia erasmiana resulta fundamental. En ambos autores se hace presente una misma preminencia del culto interior por sobre las ceremonias y las formas de exteriorización de la piedad, al igual que la insistencia en la gracia y en “la idea de la salvación por la sola fe” (Bataillon, 1950: 197). Según Aurelio Miró Quezada (1982), “hay dos temas de raíz erasmiana que en forma directa o indirecta se insertan” en las reflexiones del religioso dominico: la oración y la preparación para la muerte (p. 14-15). Con respecto al segundo de estos temas, Granada, al igual que Erasmo, insiste en la preparación a lo largo de toda la vida y se muestra escéptico de los sufragios y arrepentimientos de último momento:

En la vida servimos al mundo; y en la muerte llamamos a Dios. Pues ¿qué respuesta esperamos en aquella hora, sino la que tiene él ya respondido en semejante causa? qué tienes tu que ver conmigo; pues que nunca me serviste? Corre, ve a los consejeros que seguiste, y a los idolos a quien amaste y serviste y adoraste, y diles que te den el pago de tu servicio. (Granada, 1786, t. III: 252-253).

La similitud con San Alberto es evidente en este punto. El arrepentimiento póstumo no es garantía de salvación, nos dicen ambos. Tampoco lo es el sacramento de la extremaunción, aunque en este aspecto tanto nuestro autor como el fraile dominico se muestran mucho más

---

<sup>16</sup> Sobre la influencia erasmiana en la obra de Luis de Granada, cfr. Bataillon (1950: 191-200), también Alonso (1958).

cautelosos que Erasmo. A diferencia del filósofo de Rotterdam, para el cual la extremaunción no es un requisito indispensable de toda “buena muerte”, Granada reconoce el papel fundamental de los sacramentos, otorgándole a este último un apartado específico dentro de su *Libro de oración*. San Alberto también destaca el papel del viatico y de la confesión, pero introduce una prevención típicamente erasmiana: éste debe ser recibido con fe para que surta real efecto: “pocos son los que mueren, sin haber recibido el sagrado Viático; pero quan pocos son los que lo reciben con piedad y devoción” (1789: 225).

La idea de una muerte que no se limita al instante final de la existencia, sino que se extiende a lo largo de toda la vida, es otro motivo presente en los tres autores. En este punto, el discurso de San Alberto y el de Granada se vuelven indistinguibles. Ambos destacan la inevitabilidad e incertidumbre de la muerte y buscan introducir el recuerdo de la finitud humana a lo largo de toda la existencia. Contra la idea de una muerte concentrada en el momento de la agonía, tanto el dominico como el carmelita destacan su carácter progresivo e imprevisto.

La idea de una “batalla” que se suscita en el momento de la muerte, motivo legado de las *ars moriendi*, también pervive en los tres autores, aunque con rasgos muy diferentes. En Erasmo las tentaciones del demonio deben ser enfrentadas con serenidad, con confianza y con fe en la gracia de Dios. Por el contrario, aunque Luis de Granada alude reiteradamente a “esta última batalla” (1786, t. III, 229 y 255), en su caso ésta no evoca la tentación de los demonios sino el temor al juicio y el dolor que implica la pérdida de la vida y la separación entre cuerpo y alma, motivo que también se encuentra presente en San Alberto (1789: 245 y ss.). En este último, como hemos visto, la batalla por el alma del difunto aparece revestida de todos sus rasgos característicos<sup>17</sup>, aunque subordinada y prefigurada en su resultado por el recorrido vital del difunto. Esta pervivencia del “combate póstumo” en nuestro autor puede ser interpretada como un legado de la tradición barroca, que desde un inicio se había apropiado de esta vieja imagen de las *ars moriendi*.

---

<sup>17</sup> Dice San Alberto (1789) de esta “última batalla”: “allí es donde se verifica aquella sentencia de Job, de que van y vienen los horribles, esto es, los demonios, viendo ya el poco tiempo que les queda, para combatir y ganar si pudiesen aquella alma” (p. 158).

Las representaciones del más allá constituyen otro punto fundamental en la predica de los tres autores, aunque con algunos matices diferentes. En Erasmo, el destino inmediato del alma es el juicio individual o personal, que acontece luego de la muerte del hombre y se encuentra ya perfectamente delimitado del Juicio Final:

todos aquellos avisos del Señor nos avisan del dia del juyzio, pero poca diferēcia ay, pues a cada uno su postrero dia es como ultimo dia del mūdo. En el fin del mūdo sera publico el juyzio universal, pero entretāto cada anima luego q dexa el cuerpo, passa por su juyzio aunq a nosotros oculto (1555: 21).<sup>18</sup>

Esta idea de un desdoblamiento del juicio, uno particular e inmediato y otro definitivo y colectivo, reservado para el fin de los tiempos, aún resulta confusa en la obra del dominico Granada. Por el contrario, como hemos señalado, San Alberto no duda en este punto. Deudor de una doctrina mucho más firme a este respecto, el religioso carmelita enfatiza reiteradamente el carácter inmediato del juicio individual. El Juicio Final, por el contrario, se ha visto relegado dentro del modelo devocional ilustrado, perdiendo la centralidad que había ocupado hasta entonces en el imaginario cristiano. La visión del infierno también suscita discordancias. Mientras en Granada el infierno designa un lugar concreto, “oscuro y tenebroso” (p. 196) y lleno de toda clase de suplicios y de castigos personalizados de acuerdo a las características del pecador, en San Alberto ya no hay lugar para esta “pastoral del miedo”. Para el religioso carmelita el mayor castigo del infierno es su carácter eterno, idea que ya se encuentra en el propio Granada. En este aspecto, San Alberto se encuentra más cerca de la concepción erasmiana, aunque sin llegar a la radicalidad del filósofo de Róterdam, para quien “todas las penas del infierno, las llamas y los gusanos, no son más que alegorías, imágenes o incluso invenciones poéticas” (Minois, 2005: 267).

Frente a estas distintas visiones del infierno, un punto común aúna a los tres autores: el papel menor o subalterno que desempeña el purgatorio en esta topografía del más allá. En este punto, San Alberto se muestra deudor de la tradición erasmiana, al mismo tiempo que se distancia de la piedad barroca que aún impera en su época y de la “economía espiritual de la salvación” (Fogelman, 2004) que se practicaba en el virreinato.

---

<sup>18</sup>La edición consultada (1555) se encuentra impresa en letra gótica. Hemos decidido modificar algunos caracteres para favorecer la agilidad en la lectura.



Las múltiples coincidencias que presentan estas tres obras entre sí demuestran la fuerte influencia que había ejercido el humanismo español del siglo XVI en la conformación del modelo devocional elaborado por San Alberto. Autores erasmistas como Granada constituyeron una de las principales fuentes en las que se basó el religioso carmelita para componer su propia concepción de la “buena muerte”, especialmente en aquellos puntos en que su visión se distanciaba de la tradición barroca imperante. Sin embargo, en muchos aspectos, San Alberto se encontraba más cercano a las creencias de sus fieles que a las posiciones espiritualistas de Erasmo. Su obra era también deudora de una visión más tradicional de la “buena muerte”, desarrollada por los autores pos-tridentinos del siglo XVII.

Muchos de los escritores “barrocos” que San Alberto había leído, ya habían comenzado a incorporar la idea de la “buena vida” en sus obras, suavizando el carácter decisivo tradicionalmente conferido a las postrimerías del moribundo. A pesar de mantener muchos de los rasgos característicos de la concepción tradicional legada de la Edad Media, en estos tratados el “ars bene moriendi” había comenzado a transformarse muy lentamente en un “ars bene vivendi”. Estos autores, especialmente jesuitas, tuvieron una influencia decisiva en el modelo de muerte propuesto por el obispo de Charcas. Entre sus escasas referencias, San Alberto menciona dos autores pertenecientes a esta línea doctrinal y además miembros de la Compañía: los franceses Bouhours y Lafitau.

El padre Bouhours, misionero, gramático y erudito del siglo XVII, era autor de diversas obras devocionales, entre las que se encontraban los *Pensamientos Christianos para todos los días del Mes* (1720), traducidos al español y dedicados en gran medida a la meditación sobre la muerte y la “otra vida”. Joseph-François Lafitau era otro misionero jesuita, pero de la primera mitad del siglo XVIII, reconocido por sus estudios etnológicos sobre los pueblos aborígenes norteamericanos, como así también por sus escritos religiosos. San Alberto se basa en sus sermones y especialmente en una obra traducida al español y titulada *Retiro de algunos días para una persona del mundo* (1770). En esta obra, el religioso francés aborda la cuestión de la muerte y del más allá desde una perspectiva que combina elementos barrocos junto con otros mucho más novedosos.

A diferencia de Bouhours, que retoma íntegramente la doctrina de Trento, como la había expresado San Carlos Borromeo en el siglo XVI, Lafitau se aleja en distintos aspectos del modelo propuesto por la Contrarreforma. Aun así, éste último se muestra cauteloso en sus críticas a la concepción barroca y mantiene la idea tradicional de que “en el lecho mismo de la muerte (...) podemos (...) concebir un arrepentimiento sincero de nuestros pecados” (1770: 36). Sin embargo, al igual que San Alberto, el obispo francés destaca la excepcionalidad de estos casos y urge reiteradamente a sus fieles a no esperar hasta ese último momento y a ganarse su salvación a través de una “buena vida”. Para Lafitau, el pecador por lo general no tiene tiempo ni “está en disposición de convertirse en la muerte”, ya que en ese momento se enfrenta a “mil dificultades” y se lo impiden las penas a las que se ve sometido tanto el cuerpo como el alma (1770: 70 ss.). Aunque la posición de San Alberto en este punto es aún más radical, esta desconfianza de la salvación *in articulo mortis* ya se encontraba prefigurada en algunos autores del siglo XVIII, que combinaban elementos muy tradicionales de la concepción devocional barroca junto con nuevos planteos e inquietudes, que se inscribían dentro de la fuerte influencia del racionalismo cartesiano.

La necesidad por dotar de un orden racional a las descripciones del más allá incentivaban la reflexión del jesuita francés en torno a la “otra vida”. En estos aspectos el discurso de San Alberto es deudor de la obra de Lafitau, especialmente en lo que respecta a su concepción del infierno<sup>19</sup> y de la justicia divina. El juicio particular, del que no dicen nada las escrituras, ya se encontraba perfectamente definido en Lafitau, al igual que lo estará en nuestro autor. Aunque el jesuita francés, a diferencia de San Alberto, mantiene las referencias al Juicio Final, éste ocupa un papel secundario, dado que el destino del difunto

---

<sup>19</sup>En Lafitau y en Bouhours perviven algunos rasgos de la imagen mística y barroca del infierno (que los jesuitas retoman directamente de los ejercicios de San Ignacio): “una carcel inmensa, y oscura; un abysmo cabado en las entrañas de la tierra; un estanque de azufre encendido; un mar de fuego” (Lafitau, 1770: 123). Sin embargo, ambos autores distinguen entre las “penas de sentido” y la de “daño” y le otorgan a ésta un lugar central: “Los condenados serán privados de la felicidad de vér á Dios: veis ahi el mayor de todos sus castigos” (Lafitau, 1770: 124). “Nada, los afligirá tanto, quanto el no poderse olvidar de aver perdido yá para siempre a Dios” (Bouhours, 1720: 20) Ambos insisten además en el carácter eterno de la condena (Lafitau, 1770: 134; Bouhours, 1720: 22-23) en términos muy similares a los que utiliza San Alberto (1789: 84 ss.). La delimitación de las características y clasificación de las penas infernales comporta un intento de racionalización del más allá. Como señala Minois (2005), “el infierno de los siglos XVII y XVIII es una obra maestra cartesiana. Es un infierno implacablemente lógico, necesario, ineluctable y sin escapatoria” (p. 299).

ya se encuentra decidido desde el momento de su muerte.<sup>20</sup> Por otro lado, el carácter eterno de la condena en comparación a la fugacidad del pecado, tema recurrente en la discusión doctrinal cristiana, también debe ser justificado de forma racional. Esta discusión sobre la eternidad de las penas, presente tanto en Lafitau como en Bouhours (1720: 22 ss.), sirve a San Alberto para reforzar su idea de la salvación a través de la “buena vida”, dado que sería imposible esperar una gloria eterna a cambio de un arrepentimiento de último momento.

Pero las coincidencias con Lafitau no se limitan a los aspectos formales de su discurso teológico. En el *Dispertador*, San Alberto transcribe como propios párrafos enteros del jesuita francés<sup>21</sup>. Comparemos dos fragmentos de ambas obras:

Vosotros sabéis, que despues de una vida la mas larga, y la mas disoluta, basta un solo acto de Contricion perfecta, una sincera confession en el lecho mismo de la muerte, para ponernos en possession del Paraiso. Pues por qué no decimos tambien, donde está la proporcion? Donde la Justicia? Donde la conformidad, entre una eternidad de Gloria, y una conversion que avrá sido obra de un momento? (Lafitau, 1770, p. 138).

Vosotros confesáis, y la fe lo enseña así, que si el hombre despues de una vida la mas larga, y la mas disoluta, estando ya en el mismo lecho de la muerte, hiciese un acto de perfecta contrición, ò una sincera confesion de su culpa, este solo acto lo pondria y lo trasladaria à la eterna posesion del Parayso. ¿Pues por què no decis aqui: donde està la equidad? Donde està la justicia? ¿Donde està la proporcion entre una eternidad de gloria, y una conversion, obra que fue de solo un momento? (San Alberto, 1789, p. 103).

Si exceptuamos algunas pequeñas modificaciones e interpolaciones efectuadas por nuestro autor, la estructura de ambos textos se revela idéntica. Sin embargo, no en todos los casos esta influencia es tan explícita ni tan directa. Algunos de los motivos que aparecen tanto en Lafitau como en San Alberto tienen un origen mucho más remoto e incierto. Las mismas metáforas, formulas fijas y citas, especialmente de autoridades medievales y antiguas, se repiten recurrentemente en toda la literatura sobre la “buena muerte”, a largo de los siglos XVII y XVIII. En este aspecto, el peso de la tradición sigue jugando un rol fundamental.

---

<sup>20</sup>San Alberto recurre a la misma fórmula que usa Lafitau para expresar la inmediatez del juicio: “apenas salido el alma de entre los labios” o “en los labios mismos” (San Alberto, 1789: 256; Lafitau, 1770: 87).

<sup>21</sup>Es necesario señalar que ésta era una práctica frecuente en la época, dado que aún no se había afirmado el concepto moderno de autoría y de propiedad intelectual. Cfr. Woodmansee (1984).

Muchas de las coincidencias entre estos textos se deben a que tanto San Alberto como Lafitau recurren a las mismas fuentes y citas de autoridad. Ambos, por ejemplo, aluden a la metáfora del “árbol caído”, basada en el siguiente pasaje del Eclesiastés: “si un árbol cae hacia el sur o hacia el norte, queda en el mismo lugar donde cayó” (11: 3). Inspirándose en este versículo, Lafitau señala: “en el tiempo todo pecador puede aun obrar su salvacion: mas en el momento en que la muerte le dà entrada, en la eternidad, que el arbol haya caído à la derecha, ó à la izquierda, el no puede mas levantarse. Ni podrà mas hacer mutacion à su destino” (1770: 85). La interpretación que nos ofrece San Alberto es muy similar: “Ultimamente despertad porque de esta suerte depende una eternidad, que jamas tendrá mudanza alguna, pues donde cayere el arbol, alli permanecerà para siempre” (1789: 5). Sin embargo, estos autores no son los primeros en advertir en este pasaje una enseñanza para la “buena muerte”. El origen de esta interpretación es mucho más antiguo y se remonta a las epístolas de San Jeronimo. Los autores de los siglos XVI y XVII también habían retomado esta imagen, insertándola dentro de un discurso general sobre el “bien morir”. Uno de ellos es José de Barcia y Zambrana (1687: 407), de cuyo famoso *Despertador Crhistiano* pudo haber extraído la referencia tanto el jesuita Lafitau como el propio San Alberto. En cualquier caso, muchas de las similitudes entre estos tratados se explican por esta apelación recurrente a las fuentes clásicas de la cristiandad antigua y medieval, resignificadas en el contexto de este nuevo género devocional.

De la obra del padre Bouhours, San Alberto retoma otro de los motivos clásicos de la preparación para la muerte, la invocación al santo protector. Bouhours apela a la protección del ángel guardián y dedica un apartado entero de su tratado a la “devoción para con San Josef”, recomendando a sus fieles que le encomienden su alma y pidan “a Dios todos los dias la gracia de una buena muerte, por los meritos de aquel que tuvo dicha de morir entre los brazos de Jesus y de Maria”. La intercesión del santo, uno de los rasgos característicos de la muerte barroca, sitúa a San Alberto no solamente en la línea de autores más tradicionales, como Bouhours, sino también, en consonancia con el modelo de piedad practicado en el virreinato. El culto de los santos, altamente popular a fines del período colonial, constituía una de las pervivencias más fuertes de la vieja religiosidad barroca.

Otra manifestación de la influencia jesuítica en los tratados de preparación para la muerte, y particularmente en la obra de San Alberto, es la idea de la meditación y del retiro, que se inscribe dentro de la tradición inaugurada por los Ejercicios espirituales de San Ignacio. Sobre la base de la prédica ignaciana, los autores jesuitas del siglo XVII incorporaron la meditación y las oraciones como instancia ineludible de preparación para la muerte. En el *Retiro de algunos días para una persona del mundo*, el padre Lafitau plantea la necesidad de este momento de reflexión y recogimiento para ayudar al hombre a “bien vivir” y ganar su salvación: “la causa de haver tan pocas personas, que se salven, dice el Espíritu Santo, es, porque hay muy pocas que mediten las verdades de la salvación” (Lafitau, 1770: 2). Basándose en este modelo, San Alberto ofrece, en los apartados finales de *Voces del pastor en el retiro*, una guía de nueve días de ejercicios espirituales para la “buena muerte”, que él mismo había puesto en práctica con sus fieles de la diócesis de Charcas. Para el religioso carmelita, los ejercicios espirituales constituían una de las principales ayudas para “bien morir”, ya que “así como la demasiada distraccion y trato continuo con las gentes del mundo, relaxa el espíritu, y hace olvidar la muerte, así el retiro y abstraccion de criaturas renueva el fervor, y hace acordar del último fin” (1789: 130).

### **Consideraciones finales:**

En la oración fúnebre pronunciada en la catedral de Charcas, con motivo del fallecimiento del obispo San Alberto, el canónigo Matías Terrazas destaca la labor de éste como incansable estudioso y autor prolífico. Entre los libros publicados por el prelado, Terrazas destacaba por sobre cualquier otra obra al “Despertador”:

Ello es cierto, católicos, que si el sábio San Alberto es grande en todos sus escritos; (...) pero en la obra del Despertador debemos confesarlo un ascético profundo, un perfecto contemplativo. Este libro de oro, cuyas repetidas ediciones no han bastado, para satisfacer la piadosa solicitud de los fieles en Europa y América, nos descubre el fondo de religion, el carácter de christiandad, el santo temor de Dios de que estaba animado su espíritu; y debemos confesar, que esta sublime obra mas fué parto de su sólida piedad, que de su elevado ingenio.<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> Terrazas, M. (1804). *Oración fúnebre que en las solemnes exequias con que el ilustrísimo y venerable Deán...*, p. 21.

Para Terrazas en el “Despertador” se expresaba la cumbre de la espiritualidad albertiana, las líneas fundamentales del modelo de piedad practicado y promovido por el obispo carmelita. El gusto del ilustrado secretario por esta obra en particular devela el complejo equilibrio entre tradición e innovación en el que se asentaba la concepción devocional y el modelo de muerte propuesto por nuestro autor.

En el elogio fúnebre se alude a las “repetidas ediciones” del libro como prueba de la calidad de la obra. La historia editorial del “Despertador” corrobora las aseveraciones de Terrazas. A la publicación original, efectuada por la Real Imprenta de Niños Expósitos de Buenos Aires (1789), se le suman en las décadas siguientes por lo menos siete ediciones entre España y América, dos en vida del autor (1791 y 1803) y cinco póstumas (1814, 1822, 1849, 1854 y 1867).<sup>23</sup> Las diversas y continuas reediciones dan cuenta de que el libro de San Alberto seguía leyéndose más de sesenta años después de su primera publicación y a cincuenta de la muerte del autor.

Resulta complejo determinar las causas de la extendida popularidad y aceptación de esta obra en particular. Las vastas redes de difusión de la orden carmelita y los propios contactos del autor, forjados a lo largo de una trayectoria ya consolidada a ambos lados del Atlántico, probablemente contribuyeran a la popularización del “Despertador”, pero no podrían explicar por sí solos el extendido alcance de esta obra. Más allá del contexto, creemos que las cualidades intrínsecas del libro jugaron un rol fundamental. Parte de este éxito se debía a que el texto de San Alberto se situaba en ese difícil equilibrio entre tradición e innovación que había sabido apreciar el canónigo Terrazas.

En San Alberto confluía una tradición devocional que encontraba sus raíces en el humanismo del siglo XVI y en la espiritualidad jesuita del XVII, pero también en una nueva sensibilidad ante la muerte, que se expresaba en el racionalismo ilustrado del siglo XVIII. El religioso carmelita recuperaba el espiritualismo y la sencillez de la tradición

---

<sup>23</sup> Las ediciones españolas identificadas son las siguientes: 1791, Madrid: Imprenta de Don Joseph Doblado; 1803, Madrid: Benito Cano; 1814, Zaragoza: Imprenta de Heras; 1822, Ibid.; 1849, Madrid: Imprenta y Librería de Matute; 1854, Madrid: Librería de D. Ángel Calleja y Burgo de Osma; Imprenta de José R. Calleja; 1867, Burgos: Imprenta y Estereotipia de P. Polo. La edición de Calleja de 1854 fue impresa simultáneamente en Lima y Santiago de Chile. A éstas se suma una edición parcial publicada en Lima, por la Imprenta de San Jacinto en 1824. Todas estas ediciones, exceptuando la de 1867, se encuentran referidas en Medina, J. T. (1927).

erasmiana, conformando las ansias de simpleza y racionalidad de los ilustrados y de los reformadores del siglo. Pero, al mismo tiempo, mantenía el papel crucial de algunos elementos clave de la vieja piedad barroca, muy arraigados en la devoción popular, como la invocación a los santos. El discurso de San Alberto era lo suficientemente tradicional para no despertar las sospechas de los cristianos más ortodoxos y lo suficientemente racional para evitar la crítica de los detractores de la teatralidad y espectacularidad barroca.

La aceptación y éxito editorial de este tratado es aún más notable si tenemos en cuenta el contexto en el que se inserta su publicación. Para la época en que nuestro autor escribe su libro sobre la “buena muerte”, este género había comenzado a desaparecer y a suscitar cada vez menos interés entre sus potenciales lectores. La pérdida de confianza en la salvación *in articulo mortis* y en los ritos y sufragios póstumos implica una pérdida de interés por el momento de la muerte. Si el contexto y las circunstancias de la muerte ya no afectaban el destino final del alma, la preparación previa para el momento de la agonía se volvía innecesaria. De acuerdo a estos autores, sólo una “buena vida” podía salvar al cristiano. Este tipo de tratados dejará de escribirse a fines de siglo, aunque algunos clásicos se seguirán vendiendo. La lectura de estas viejas obras también cobra un nuevo sentido: la muerte comporta un motivo edificante para la vida del hombre, pero no una instancia decisiva en sí misma.

En el momento de la agonía ya no se busca asegurar la salvación del difunto, sino hacerle compañía y aliviar su dolor. Por este motivo las obras del siglo XIX ya no tratan de la “buena muerte” sino del acompañamiento del enfermo. La medicina desplaza a la religión cada vez más lejos del lecho del moribundo.

Un anuncio aparecido en un diario porteño a principios de la década de 1820 da cuenta de las nuevas preocupaciones que conciernen al momento de la muerte. El aviso ofrecía la traducción de una “obrita” titulada “*El sistema de tratamiento de enfermos y muertos*”. De acuerdo al periódico, este manual, “necesario en todas las casas”, instruía sobre el modo de asistir a un enfermo (precauciones, uso y clasificación de remedios) y sobre “el modo de tratar a los moribundos y muertos para llenar con acierto los últimos deberes sociales y de

humanidad”<sup>24</sup>. Lo que preocupaba a los suscriptores, al igual que a los destinatarios de este aviso, no era el combate contra las fuerzas del demonio ni tampoco el destino del alma, sino el sufrimiento del cuerpo. Perdido su carácter decisorio, la muerte había abandonado el plano de la religión para centrarse en su aspecto estrictamente biológico. Esto no significaba que la “otra vida” y el más allá hubiesen dejado de preocupar a los hombres del siglo XIX, sino que estas inquietudes ya no se concentraban exclusivamente en el momento de la agonía.

Aunque San Alberto mantiene muchos de los rasgos tradicionales del modelo barroco, el *Dispertador* marca la transición hacia una nueva sensibilidad, caracterizada por la pérdida de la centralidad atribuida hasta entonces a la *hora mortis* y por el paulatino abandono del complejo aparato simbólico y de mediaciones materiales que había imperado a lo largo del período colonial. La racionalización y privatización de la agonía, la medicalización de la muerte y el repliegue del modelo barroco se encuentran prefigurados en esta obra. El texto de San Alberto da cuenta del impacto de las ideas ilustradas en el discurso sobre el “bien morir” en el Río de La Plata y actúa como bisagra entre dos concepciones de las postrimerías, una que había caracterizado a la sociedad europea y americana por lo menos desde el siglo XVI y otra que comienza a imponerse a principios del XIX. La publicación del *Dispertador* señala el comienzo del fin de la muerte barroca y los albores de una nueva sensibilidad.

### **Bibliografía y fuentes:**

Obras antiguas

Barcia y Zambrana, José. *Compendio de los cinco tomos del despertador christiano*. Barcelona: Joseph Llopis, 1687.

Bohus [Bouhours], Dominico. *Pensamientos Christianos para todos los días del Mes*. Viena: Emprinta de Juan B. Schilgen. Impresor de la Universidad, 1720.

---

<sup>24</sup>*El Espíritu de Buenos Aires*, Nro. 4, 6 de febrero de 1822.



Erasmus Roterodamo, Desiderio. *Preparacion y aparejo para bien morir, compuesto por el famoso y excelente doctor Desiderio Erasmo Roterdamo*. Amberes: Casa de Martín Nucio, a la enseña de las dos Cigüeñas, 1555.

Granada, Luis. *Obras del venerable P. Maestro F<sup>a</sup> Luis de Granada de la Orden de Santo Domingo*, t. III. Madrid: Antonio de Sancha, 1786.

Lafitau, Pedro Francisco. (1770). *Retiro de algunos días para una persona del mundo*. Gerona: Miguel Bró, Impresor y Librero.

San Alberto, José Antonio. *Voces del pastor en el retiro. Dispertador, y ejercicios espirituales para vivir y morir bien con la asistencia del glorioso patriarca San Joseph*. Buenos Aires: Real imprenta de los Niños Expósitos, 1789.

San Alberto, José Antonio. *Voces del pastor en su visita que dirige a todos sus diocesanos...*, Imprenta de Agapito Fernández Figueroa, 1806.

Terrazas, Matías *Oración fúnebre que en las solemnes exequias con que el ilustrísimo y venerable Deán y Cabildo de la Iglesia Metropolitana de Charcas honró la memoria del Ill.<sup>m</sup>y Rever.<sup>m</sup> Señor D. Fr. José Antonio de S. Alberto...* Madrid: Imprenta de Villalpando, 1804.

#### Publicaciones periódicas

*El Espíritu de Buenos Aires*, Nro. 4, 6 de febrero de 1822.

#### Bibliografía

Alonso, Dámaso. "Sobre Erasmo y Fray Luis de Granada". En: *De los siglos oscuros al de oro. Notas y artículos a través de 700 años de letras españolas*, pp. 218-225. Madrid: Gredos, 1964.

Ariès, Philippe. *El hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus, 1984.

Bataillon, Marcel. *Erasmus y España: Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica, 1950.

Chartier, Roger. “Les arts de mourir, 1450-1600”. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 31, 1 (1976): 51-75.

Corbella, Elsa Clara. “Fray José Antonio de San Alberto: una opción para América latina”. *Diálogos Pedagógicos* 12, 4 (2008): 22-45.

Fogelman, Patricia. “Una economía espiritual de la salvación. Culpabilidad, Purgatorio y acumulación de indulgencias en la era colonial”. *Andes*, 15 (2004).

García Fernández, Máximo. “Atractivo historiográfico de las postrimerías. Repertorio bibliográfico en el Antiguo Régimen”. *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea* 13 (1993): 71-94.

Gato Castaño, Purificación. “Rasgos que configuran la personalidad de José Antonio de San Alberto”. *Monte Carmelo: Revista de Estudios Carmelitanos* 34 (1987): 35-72.

Gato Castaño, Purificación. “Aproximación a la figura del ilustrado aragonés, José Antonio de San Alberto, 1727-1804”. *Anuario del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia* (1996): 163-178.

Haindl Ugarte, Ana Luisa. *Ars bene moriendi: el Arte de la Buena Muerte*. *Revista Chilena de Estudios Medievales* 3 (2013): 89-108.

Haindl Ugarte, Ana Luisa. “La Idea del Purgatorio en la Edad Media: Organización y definición de una tradición”. *Revista de Historia* 23, 1 (2016): 53-72

Lionetti, Lucia “Instruir a las niñas para salvarlas de la indigencia que aflige su cuerpo y la ignorancia que llena su espíritu”. La experiencia de la Casa de Niñas Huérfanas Nobles. Córdoba en el siglo XVIII”. *Anuario SAHE* 15, 1 (2014): 99-117

Martínez de Sánchez, Ana María. *Vida y “buena muerte” en Córdoba durante la segunda mitad del siglo XVIII*. Córdoba: Centro de Estudios Históricos, 1996.

Medina, José Toribio. Nota preliminar, biografía y bibliografía. En: *Carta a los indios infieles chiriguanos*, San Alberto, J. A, t. IV., III-LX, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, 1927.

Minois, G. (2005). *Historia de los infiernos*. Barcelona: Paidós.

Morel D'Arleux, Antonia. Los tratados de preparación a la muerte: aproximación metodológica. (*AISO. Actas II*, 1990), 719-734.

Saguié, Eduardo. "Church and State in Buenos Aires in the Seventeenth Century". *Journal of Church and State* 26, 3, (1986): 491-515.

Tenenti, Alberto. "Ars moriendi. Quelques notes sur le problème de la mort à la fin du XVe siècle". *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 6, 4 (1951): 433-446.

Woodmansee, Martha. "The Genius and the Copyright: Economic and Legal Conditions of the Emergence of the Author". *Eighteenth-Century Studies* 17, 4 (1984): 425-448.