

El ritual de la muerte barroca: la hagiografía como paradigma del buen morir cristiano

DOMINGO LUIS GONZÁLEZ LOPO

Universidade de Santiago de Compostela

RESUMEN

En este artículo se analizan las posibilidades de la hagiografía como fuente para el estudio de las vías de enseñanza del modelo cristiano de buena muerte en los siglos XVII-XVIII.

Palabras clave: hagiografía, religiosidad, artes moriendi, flos sanctorum, Barroco.

ABSTRACT

In this article we analyse the possibilities of hagiography as source for the study of teaching ways of christian pattern of good death during 17th-18th centuries.

Keywords: hagiography, religiosity, arts moriendi, flos sanctorum, Baroque.

Vivir mal y morir bien
No lo podré conseguir.
Como se vive se muere;
Si vivo mal, ¡ay de mí!

Esta cuarteta fijada en el exterior de la portería del convento franciscano de San Antonio de Herbón (Padrón), recoge en su aparente ingenuidad uno de los pilares básicos de la doctrina de la Iglesia acerca de la muerte; pero refleja también la fuerte tensión existente entre clero –sobre todo regular– y fieles a la hora de valorar el papel que pueden jugar en la salvación espiritual del cristiano los últimos instantes de su vida. De un lado una teoría objetiva y de fundamentos teológicos irreprochables; del otro, la

existencia humana, plena de pasión, sensibilidad, paradojas e imperfecciones. La lucha entre ambas realidades contribuirá a delinear con precisión el ritual de la muerte Barroca, al tiempo que colmará de complejidad y contradicciones uno de los aspectos más relevantes del renovador mensaje tridentino.

1. EL IDEAL CRISTIANO DE BUENA MUERTE

La muerte adquiere una nueva consideración para el cristiano en el período bajo-medieval. Las novedades que en el terreno escatológico trae consigo lo que J. Le Goff bautizó como el nacimiento del Purgatorio, en el tránsito del siglo XII al XIII, unido al impacto espiritual de la crisis de los siglos XIV y XV, irán otorgando paulatinamente al instante final de la vida una gran relevancia al encumbrarlo como trance decisivo en el que el individuo se juega su salvación o su condenación eterna, convicción que arraiga con el triunfo a partir del siglo XV de la idea del juicio particular del alma inmediatamente después del fallecimiento, creencia sancionada oficialmente por el Concilio de Florencia en 1439¹.

Es a partir de entonces cuando la obsesión por alcanzar una buena muerte se apodera del ánimo de los cristianos, llenando de angustia sus últimos instantes así como sus prolegómenos, el período de enfermedad. Esto explica la atención que de manera progresiva van dedicando los autores sagrados a las postrimerías del ser humano y a las circunstancias que deben rodearlas; reflexiones y consejos que están presentes, no sólo en obras de carácter menor, sino también en los grandes compendios de teología escritos por autores de prestigio. Todo ello acaba desembocando en la parición de un nuevo género de literatura ascética, el *Ars moriendi*, los libros que enseñarán a morir bien². A partir de entonces el final del cristiano se ve rodeado de manera progresiva de un complejo ritual, haciéndose habituales en torno a la cama del agonizante toda una serie de pasos, gestos, actos, palabras y oraciones, que deben realizarse y decirse en momento oportuno, sin errores ni omisiones, pues de la habilidad en su ejecución depende su eficacia salvadora. Incluso los iletrados tendrán acceso directo a la enseñanza gracias a los grabados que comenzarán a acompañar al texto y que dieron origen, a su vez, tanto a ediciones abreviadas de *Artes* en que la imagen predominaba sobre la letra, como a estampas sueltas, destinadas, probablemente, a ser colgadas de la pared en compañía de otras representaciones piadosas de la misma inconsistencia; recordatorio permanente de la actitud a

1 Estas cuestiones, sobradamente conocidas a estas alturas gracias a los trabajos de J. Le Goff, A. Gurievich, M. Vovelle, P. Chaunu, Ph. Ariès, J. Delumeau, J. Chiffolleau, A. H. Bredero, J. Faci, y otros, las hemos tratado detenidamente en nuestro libro, *Los comportamientos religiosos en la Galicia del Barroco*, Santiago 2002, pp.113 y ss., y 475 y ss. Allí puede encontrarse un amplio análisis del tema, que nos autoriza ahora a no extendernos en exceso en su desarrollo.

2 E. Mitre Fernández, *La muerte vencida. Imágenes e historia en el Occidente medieval (1200-1348)*. Madrid 1988, pp. 89-128.

observar en el examen final y guía tangible y eficaz una vez llegado éste³. Por eso la muerte se clericaliza, pues la presencia del sacerdote a la cabecera de la cama se convertirá en garantía de éxito.

El ansia de renovación religiosa que recorre la Europa del Renacimiento, puso en el punto de mira de los teólogos la actitud superficial e irreflexiva a que se había reducido el modo de encarar la vida y concebir la salvación por parte de los fieles, fruto de la excesiva transcendencia que se otorgaba a la conducta observada ante la muerte. El estallido de la Reforma obligó a la Iglesia a cambiar de actitud. Así, acosada por las mordaces críticas de un protestantismo incisivo y dinámico, aquella apostó por rechazar las soluciones fáciles y automáticas que parecían prometer los *Artes*. Sin embargo, y aquí creemos que se equivocan los primeros estudiosos de esta literatura ascética⁴, Roma no diseñó un nuevo discurso a partir de entonces, sino que retornó a sus antiguas raíces doctrinales, que ya los creadores de la *Devotio Moderna* se habían esforzado en recuperar, eliminando las costras y adherencias espúreas que las habían ido infectando y deturpando en el transcurso del tiempo. Por eso, a partir de Trento, la muerte se presenta, no como una realidad autónoma, sino como el resultado final de la vida; según se haya vivido, así se morirá: “*De primo praecepto Arte bene moriendi, bene vivat*”, dirá el cardenal Belarmino en su *De arte bene moriendi*⁵. Este es el mensaje que se repetirá una y otra vez de forma machacona durante siglos y por todas las vías posibles. Sin embargo este proceso de revisión doctrinal no se llevó hasta sus últimas consecuencias y la Iglesia ratificó la existencia del Purgatorio –negado por los protestantes– y mantuvo el miedo a la muerte como tema de reflexión para los fieles y recurso para moldear y controlar sus conductas⁶. Y aquí se encuentra el germen del éxito al tiempo que del fracaso de su mensaje. Del éxito, porque supo dar a los fieles en su ignorancia teológica y escasa formación doctrinal, un medio seguro para acallar sus angustias y ayudarles a entender, de forma clara y directa, el sentido de su existencia y la geografía del Mas Allá. Del fracaso, porque en su afán por no alterar las estructuras sólidamente erigidas después de siglos de teoría y práctica espiritual, creó los medios para que las actitudes ante la muerte no cambiaran en demasía. Mantener abierto el portillo de la misericordia divina, supuso abrir de par en par el portón de la transigencia; anuló con su llamada a la esperanza –que contrasta con el pesimismo de muchos credos protestantes– el efecto catártico que buscaba con las amenazadoras invectivas acerca del pecado, la muerte y la

3 Sobre la aparición y características de los *Artes moriendi*, véanse A. Tenenti, “Ars moriendi. Quelques notes sur le problème de la mort à la fin du XVe siècle », en *Annales* (1951) pp. 433-446; *La vie et la mort à travers l'art du XVe siècle*. Condé-Sur-Noireau 1983 y *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento (Francia e Italia)*. Torino 1989, pp.62 y ss.; R. Chartier, “Les arts de mourir, 1450-1600”, en *Annales* (1976), pp. 51-75 y F. Martínez Gil, “Actitudes ante la muerte e Historia Social en la España Moderna”, en *Historia Social* n° 6 (1993), pp. 19-32.

4 D. L. González Lopo, op. cit., pp. 115-118.

5 R. Belarmino, *De arte bene moriendi*. Ex officina Plantiniana, Antuerpiae 1620, p. 2.

6 Un análisis muy lúcido de esta cuestión en F. Martínez Gil, op. cit., pp. 26 y ss. También D. L. González Lopo, op. cit., pp. 133 y ss.

condenación⁷. Por eso cuando los autores sagrados intenten invertir el superficial mensaje de los *Artes* e insistan sobre la importancia del bien vivir, no podrán librarse del lastre acumulado y seguirán aconsejando con detalle qué hacer para morir bien⁸. Así se explica que el canónigo de Sigüenza D. Pedro Nolasco haya podido incluir, todavía en 1774, este razonamiento en su *Prevención para la hora de la muerte*, que parece arrancado de una obra del siglo XV:

“... y porque del acertar a morir depende todo el negocio de nuestra salvación; pues según el estado en que tuviese uno su conciencia en aquel último instante, se le ha de echar el fallo a su salvación, o condenación. Pues aunque haya vivido en desgracia de Dios toda su vida, si al fin de ella, con verdadero arrepentimiento se volviese a su Magestad pidiendo misericordia, la logrará mediante la Divina piedad; y conseguirá la Gloria como le sucedió a Dimas. Y al contrario, aunque uno hubiera vivido santamente haciendo penitencias, si desconfiara de Dios, o con soberbia le pareciera se le debía la Gloria de Justicia, o cometiera alguna culpa grave, i en ella muriera, se condenará, sin que le aprovechara haver seguido a Christo en sus principios, como a Judas, i así es cierto que en lograr aquel último instante consiste nuestra salvación”⁹.

De este modo la sombra de San Dimas, el Buen Ladrón, seguirá planeando por siempre en las alcobas de los moribundos dispensando tranquilidad y consuelo, pero al tiempo entorpeciendo el triunfo de la pastoral emanada de Trento.

Por otra parte cuanto llevamos dicho justifica asimismo otra característica de la publicística religiosa de los siglos XVII y XVIII, el doble lenguaje que emplearán sus autores según se dirijan a los sanos, a los que aún sobra el tiempo para reordenar su conducta, o a los enfermos que están sacando ya en limpio sus cuentas para presentarlas al divino Juez. Un buen ejemplo lo encontramos en dos textos de uno de los escritores eclesiásticos más prolíficos e influyentes del Barroco español, el jesuita Juan Eusebio Nieremberg. En su terrible *De la diferencia entre lo temporal y lo eterno*, con el que atemorizó a generaciones de católicos, el tono que emplea es duro e inmisericorde; agobia al lector con descripciones tremebundas del Juicio y del Infierno, y no le deja resquicio por donde pueda escapar en su intento por lograr su conversión y reforma de costumbres:

7 Sobre las características y función de los aspectos aterradores del discurso eclesiástico, L. C. Álvarez Santaló, “La religiosidad barroca: la violencia devastadora del modelo ideológico”, en *Actas de los VII Encuentros de Historia y Arqueología. Gremios, Hermandades y Cofradías*. San Fernando 1992, I, pp. 77-90.

8 Creemos que este es el matiz que no capta A. Morel, y por eso afirma que en los tratados contrarreformistas sobre la buena muerte hay una vuelta atrás, abandonándose la doctrina del bien vivir, que ella liga a la influencia erasmista. A. Morel D'Arleux, “Los tratados de preparación a la muerte: aproximación metodológica”, en M. García Martín (ed.): *El estado actual de los estudios sobre el Siglo de Oro*. Univ. de Salamanca, 1993, II, p. 728.

9 P. Nolasco, *Prevención para la hora de la muerte. Método breve, fácil, eficaz, i tan necesario para todos, como importante a la salvación de cada uno: que dando útiles y sólidas reglas, dispone con su práctica a conseguir la vida eterna (...)*. Manuel Martín. Madrid 1774, pp. 4-5. (Agradecemos a nuestra colega Julia Cantalapiedra la amabilidad de que nos hizo objeto al facilitarnos el acceso a este libro, que forma parte de su biblioteca particular).

“¡Oh tremendo juicio, donde ningún abogado hay y habrá cuatro acusadores! El demonio te acusará, el ángel te acusará, tu conciencia te acusará, y el mismo juez te acusará aún de muchas cosas con por ventura pensabas defenderte. (...)”

Porque el rigor del Juez en el punto que expire no dará lugar a misericordia! San Juan dice “que de la presencia del Juez huirán la tierra y el Cielo”. ¿Qué podrás tu hacer, que no podrás huir, y eres contra quien es el pleito? Dícese que huirán en aquel punto el Cielo y la tierra, porque ni los santos del Cielo te favorecerán con sus intercesiones, ni los sacerdotes de la tierra podrán acudirte con los Sacramentos de la Iglesia, por que de nada habrá lugar, ni habrá quien te ayude. ¡Qué diera entonces un pecador por poder pedir confesión! Ya no habrá lugar de nada, y lo que entonces te estuviera bien y ahora desprecias, no podrás hacerlo. Prevente en tiempo, cuando te puedes ayudar, y no aguardes al punto donde nadie te ayudará; ahora puedes ayudarte, ahora quieren los santos favorecerte: no aguardes al momento donde ni tú podrás ni los santos querrán”¹⁰.

Por el contrario en su *Partida a la eternidad* el tono, consolador y clemente, es tan diverso, que resulta difícil admitir que haya sido escrito por la misma mano que el libro anterior:

“Aún quando está el enfermo cargado de pecados en que aya gastado toda su vida, no tiene que desmayar, ni por eso se turbe demasiado con el temor de morir, sino considere la grandeza de la misericordia divina, que en un punto le perdonará quanto pecó en todos los años de su vida, aunque fuesen más de mil, si tiene verdadera contrición y assí ponga más su atención en arrepentirse de sus culpas, que en atemorizarse de su peligro (...). Acuérdesse que la misericordia y bondad divina es infinita, y en qualquier tiempo le acogerá (...). Bien tarde se arrepintió el buen Ladrón, pero en muy poco tiempo se vio en el Paraíso aviendo blasfemado de Christo aún no tres horas antes. No desmaye por poco espacio que le queda, porque si aún no tuviesse tiempo de pensar sus pecados, ni de confessarlos, ni tuviere habla para pronunciar alguno, con señas puede pedir la confesión. Y si aún esto no pudiere, con el corazón sólo pida perdón, y tenga verdadera contrición de sus pecados, que si esta tuviere, basta para salvarle”¹¹.

10 J. E. Nieremberg, *De la diferencia entre lo temporal y lo eterno. Crisol de desengaños con la memoria de la eternidad, postrimerías humanas y principales misterios divinos* (1640). Madrid 1957, pp. 70-71 y 79. El profesor Álvarez Santaló juzga así a este autor y a esta obra: “El P. Juan Eusebio Nieremberg era un tratadista sólido y un experto en anonadar almas; para colmo escribía bastante bien y por extenso. De los cinco “libros” de que se compone este tratado, cuatro se dedican mayoritariamente a hacer temblar de diversas maneras y, además, son los cuatro primeros (sobre el tiempo y la eternidad, sobre la muerte y el fin del tiempo, sobre la miseria de la vida temporal y sobre el cielo y el infierno), de manera que cuando el lector alcanza el quinto libro, allá por la página 370, donde podría remansarse en algún sosiego (siempre ascético pero no terrorífico) puede decirse que ha agotado su capacidad de resistencia si no ha muerto en el empeño”. L. C. Álvarez Santaló, “El texto devoto en el Antiguo Régimen: el laberinto de la consolación”, en *Crónica Nova* (1990), pp. 29-30.

11 J. E. Nieremberg, *Partida a la eternidad y preparación para la muerte* (1643), en *Obras Cristianas del P. (...) Lucas Martín de Hermosilla*, Sevilla 1686, I, pp. 661-663.

Todo ello explica que en la literatura religiosa del Seiscientos y del Setecientos ocupen un lugar de privilegio las Preparaciones para la Muerte, en las que, a pesar de la voluntad declarada de superarlos, no es difícil encontrar los ecos de los antiguos *Artes moriendi* en la importancia que otorgan al desarrollo de los mecanismos, actitudes y comportamientos destinados a proporcionar una muerte perfecta. Sólo la aparición en 1758 de la *Preparación para la muerte* de San Alfonso M^a Ligorio marcará un nuevo estilo, que, si bien deja huella en las obras publicadas con posterioridad, es incapaz de desterrar de ellas por completo los viejos resabios de la muerte medieval¹².

De todas maneras, las Preparaciones para la Muerte serán sólo una de las vías de transmisión de la doctrina a los fieles, sin duda la más evidente y llamativa, pero probablemente no la de mayor peso y repercusión si valoramos su impacto desde la óptica de masas en lugar de hacerlo desde el punto de vista individual. Sermones, devocionarios, obras de teatro, estampas y la hagiografía, es decir, los libros encargados de narrar la vida de los santos, han jugado un papel más decisivo a la hora de educar la sensibilidad de los fieles. En concreto, el último de los mencionados es un género que por su difusión en el período que contemplamos, tuvo un protagonismo especial, aunque paradójicamente hasta la fecha ha merecido una atención modesta por parte de los historiadores, que prefirieron centrar sus investigaciones sobre la documentación testamentaria o los impresos que hemos venido mencionando. No obstante, recientemente se ha comenzado a descubrir el inmenso caudal de información que contienen los compendios hagiográficos y su extraordinaria utilidad para el estudio de los comportamientos religiosos de los siglos XVI-XVIII, como han puesto de manifiesto varios trabajos publicados en nuestro país¹³, que se sitúan en la misma línea de otras investigaciones europeas¹⁴.

-
- 12 Es el caso por ejemplo de la *Preparación para la muerte* del canónigo leridano D. Antonio Vallcendrera, en quien se combinan los elementos típicos del género bien desarrollados por Vascones, Ortigas, Villacastín, Bosch y Centellas y otros, con las aportaciones del P. Ligorio. A. Vallcendrera y Pons, *Preparación para la muerte o sea el alma deseosa de salvarse, dedicando un tríduo a aprender la importante ciencia de morir en gracia de Señor*. Pablo Riera, Barcelona 1854.
 - 13 J. L. Sánchez Lora: *Mujeres, conventos y formas de religiosidad barroca*. Madrid 1988; M. Lara Ródenas: *Contrarreforma y bien morir. El discurso y la representación de la muerte en la Huelva del Barroco*. Huelva 2001; T. Egido: "Mors sanctorum: Ritual y Hagiografía", en D. González Cruz (ed.): *Ritos y Ceremonias en el Mundo Hispano durante la Edad Moderna*. Huelva 2002, pp. 29-41 y L. C. Álvarez Santaló: "La muerte santa con largo exordio. Un ejemplo gótico aderezado en Barroco"; en M. García Fernández y M^a A. Sobaler Seco (Coords.): *Estudios en homenaje al profesor Teófilo Egido*. Valladolid 2004, II, pp. 139-151.
 - 14 M. Lauwers; "La mort et le corps des saints, la scène de la mort dans les Vitae du haut Moyen Âge", en *Le Moyen Âge*, XLIV (1988) pp. 21-50. J. Dalarun, "La mort des saints fondateurs de Martin à François", en *Les fonctions des saints dans le monde occidental*. Roma 1991, pp. 161-172; P. Henriet; "Les paroles de la mort dans l'hagiographie monastique des XIe et XIIe siècles", en *Moines et moniales face à la mort. Histoire et archéologie*. Univ. Paris XIII 1993, pp. 75-85 y "Chronique de quelques morts annoncées: les saints abbés de Cluny (Xe-XIIe siècles)", en *Médiévales* n° 31 (1996), pp. 93-108, y P. A. Sigal, "La mort des saints dans les Vies et les procès de canonisation du Midi de la France (XIe-XIVe siècles)", en *La mort et l'au-delà en France méridionale (XIe-XVe siècles)*. Toulouse 1998.

2. HAGIOGRAFÍA Y BUENA MUERTE

Las vidas de santos, que ya habían tenido una gran popularidad durante el bajo medievo, ven aumentar su demanda de forma creciente a raíz de la reforma tridentina¹⁵, fenómeno que se vio favorecido por la aparición de autores que renovaron el género a partir del último tercio del Quinientos. Nos referimos especialmente a los *Flores sanctorum* de A. Villegas y del jesuita P. de Rivadeneyra, a los que se añadió más tarde el *Año Cristiano* del también jesuita francés J. Croiset, que llegó a los lectores españoles gracias a diferentes traducciones, la primera de ellas, con gran éxito de público, a cargo del P. Isla¹⁶. Estos libros serán reeditados con frecuencia al tiempo que se iban actualizando con la incorporación de santos nuevamente canonizados o pertenecientes al martirologio hispano. Paralelamente a estos compendios aparecerán otras obras –tanto de contenido individual como colectivo–, que como las anteriores gozarán de una amplia difusión, y no sólo por la lectura directa que de ellas hicieron los fieles, sino porque sus historias se deslizaron a modo de ejemplos en los sermones, los devocionarios y en los libros de formación sacerdotal, y a través de ellos pasaron a enriquecer la doctrina con que confesores, párrocos y predicadores aleccionaban al pueblo desde el púlpito, la soledad del confesionario, en las tardes de tertulia en torno a las jícaras de chocolate o a la cabecera del enfermo, cuando el consuelo espiritual iba preparando, con paso lento, el camino al combate del tiempo de la agonía.

En el presente trabajo nos disponemos a analizar una obra que si bien no puede competir en popularidad con las recopilaciones ya mencionadas, indirectamente ejerce una influencia incontestable, pues no es difícil encontrar sus huellas, por ejemplo, en el *Flos* del P. Rivadeneyra –en sus reediciones del XVIII–, que le toma como fuente de información para redactar las vidas de muchos miembros de la dilatada familia benedictina. Nos referimos al libro del cisterciense fr. Antonio de Heredia, titulado *Vidas de Santos bienaventurados y personas venerables de la Sagrada Religión de N. P. San Benito, patriarca de Religiosos, los cuales han florecido en todas las congregaciones que guardan la Santa Regla en todos los reynos y provincias del mundo (...)*, que fue vulgarmente conocido con el nombre de *Flos Sanctorum benedictino*¹⁷. Su autor, natural de Daimiel, fue un personaje importante dentro de la orden; abad de los monasterios de Montserrat de Madrid, Irache y Sopetrán (de éste dos veces), ostentará también los cargos de Definidor de su orden y General de la Congregación de España e Inglaterra.

15 Sobre las raíces y evolución de los santorales hispanos, J. Aragües Aldaz: “El santoral castellano en los siglos XVI y XVII. Un itinerario hagiográfico”, en *Analecta Bolandiana*, 118 (2000), pp. 329-386 y “Tendencias y realizaciones en el campo de la hagiografía en España (con algunos datos para el estudio de los legendarios hispánicos)”, en *Memoria Ecclesiae*, XXIV (2004), pp. 441-560.

16 D. L. González Lopo, *Las mentalidades religiosas de Antiguo Régimen en la Galicia occidental*. Tesis doctoral inédita en el capítulo de referencia, que bajo la dirección del Dr. D. Antonio Eiras Roel, fue defendida en la Universidad de Santiago en Diciembre de 2001. II, pp. 486-499.

17 Estaba distribuido en 4 tomos, que se publicaron en Madrid entre 1683 y 1686 en las imprentas de Melchor Álvarez y Francisco Sanz.

Como historiador buscó buenas fuentes de información, pues confiesa haber recurrido, no sólo a las propias de su orden –el *Menologio Benedictino* del P. Gabriel Bucelino–, sino también a las oficiales de la Iglesia –las *Notas* del cardenal Baronio al *Martirologio Romano* y el *Epítome* de sus *Anales*–, así como a las más actuales y populares de su época –los *Flos Sanctorum* de Villegas y Rivadeneyra–, las más eruditas –el *Martirologio Hispano* de Juan Tamayo de Salazar–, sin desdeñar las últimas aportaciones de la crítica histórica, como es el caso de las obras del cartujo L. Surio y del P. Bollando de la Compañía de Jesús. Con todo, a la hora de declarar los principios que inspiran su trabajo, no dejará de curarse en salud citando a Cicerón cuando afirma que al historiador, “*satis esse non esse mendacem*”, y recurriendo a argumentos teológicos para fundamentar la veracidad de sus relatos, demostrándonos su clara adhesión al probabillismo: “por lo menos basta para que se llame historia, seguir opinión probable en lo que se dice, como es suficiente la probabilidad de opiniones en otras facultades para que pertenezcan a ellas las verdades que se disputan”¹⁸. No puede extrañar, después de tales argumentos, que pida al lector de su obra, “que lea con pía afectación (...), porque en faltando ésta en la voluntad, estará ciego el entendimiento”¹⁹.

Pero no nos interesa aquí el historiador, sino el hagiógrafo, es decir el escritor religioso que publica para transmitir a los fieles una enseñanza doctrinal y un paradigma que imitar a partir de las vidas de los santos, como bien expresaba uno de los censores de la obra, el P. Maestro fr. Bernardo de Estúñiga:

“... y assi juzgo han de ser estos libros de grande utilidad y enseñanza. De mi puedo decir que quando leía la vida de los Santos, que escribe con tanta devoción, fervor y espíritu, se encendía mi corazón en ansias de aspirar a la perfección y imitarlas, y espero en la gran piedad de Dios, y en la intercesión de mi Padre San Benito, que como San Agustín se convirtió leyendo la vida de San Antonio, Santo Tomás la de Santo Domingo, San Ignacio la de otros Santos, assi los que leyeren estas vidas tan prodigiosas, mejorarán de vida, [y] reformarán costumbres...”²⁰.

No sólo hay retórica en las palabras de fr. Bernardo, realmente el impacto que causaba en la conciencia de los fieles la lectura de determinados pasajes de estas piezas literarias era considerable, llenándolos de escrúpulos. Una de las cartas contenidas en el *Epistolario* del P. Nieremberg –la LXVIII– está dedicada a consolar a un devoto que le expresa sus temores de que Dios no lo estima porque es incapaz de llevar a cabo las penitencias que “lee en las vidas de los santos”²¹. Por eso no puede extrañar que el P. Heredia

18 A. de Heredia, *Vidas de Santos* (...), Prólogo, sin paginar.

19 Ibidem. No estaban de más estas prevenciones, sobre todo cuando entre sus referentes se encontraba Tamayo y Salazar, que había aceptado sin dudar las patrañas contenidas en los falsos cronicones. A. López, *Los falsos cronicones en la Historia de Galicia*. Santiago 1923, p. 16.

20 A. de Heredia, op. cit., sin foliar.

21 J. E. Nieremberg, *Epístolas del reverendo Padre* (...). Alonso de Paredes, Madrid 1649, pp. 293-296.

se sienta obligado a incluir una advertencia del tenor siguiente en la parte final del prólogo con que inicia su libro:

“Pero advierta el lector que no todo lo que se escribe en la vida de los Santos se pone para que se imite. Muchas cosas obraron los Santos con Divina inspiración, que en ellos fueron lícitas, y loables, y en nosotros no lo serían. Unos estaban sin comer mucho tiempo, otros se exponían a manifiestos peligros de la vida contra los tyranos, otros se estaban muchas horas de la noche desnudos y metidos en estanques y ríos elados en el rigor del invierno (...) y todas estas cosas obraba Dios en ellos para que conociéramos la eficacia de su gracia (...). Ni debemos, ni podemos imitarlos ni condenarlos”²².

Aún así el Barroco en sus extremos llevará a algunos a sobrepasar ampliamente los límites de lo razonable, y no vacilarán en seguir a pies juntillas el ejemplo dado por aquellos a cuya compañía se aspiraba. Los dos textos que siguen –no aptos para lectores sensibles– son muy aleccionadores. El primero está tomado de la vida de San Goderano, obispo²³. Un leproso había sido acogido en el monasterio donde aquel residía; enfermó de muerte y el abad ordenó que le dieran el viático:

“La enfermedad que tenía el leproso era tan vehemente, que entonces no pudo retener el Santísimo Sacramento, y assi le trocó con algunas flemas e inmundicias. Cosa maravillosa, que San Goderano se arrojó luego al punto al bómto del leproso, y tomando las especies Sacramentales, bebió a bueltas toda aquella vascosidad y podre, con espanto de quantos vieron aquella tan gran mortificación, la qual admiró al mismo San Hugo; y assi dixo que le parecía más fácil sufrir las parrillas y fuego de San Lorenzo, que acometer una cosa tan penosa como la que se ha referido”.

El segundo tiene por protagonista a D. Martín Castello-Branco, Conde de Villanova, noble de origen portugués residente en la Corte española, quien

“asistiendo al Smo. Sacramento, como lo tenía de costumbre, para darle por Viático a un enfermo, sucedió que le echase de sí, con lo demás que le embarazaba el estómago. Viendo esto se turbaron todos los presentes, sólo el Conde, con un ímpetu superior y celo cristiano, se arrojó a recibir aquellas heces y consumirlas todas. Esto hizo, porque juzgó que no había allí otro que tuviese mayores obligaciones por su sangre y calidad; por eso quiso ser el más fino en respetar a su Criador”²⁴.

Después de lo que acabamos de leer, no puede caber duda de la capacidad de los textos hagiográficos para influir en la conducta de los fieles, y de lo presente que debieron estar sus enseñanzas en las habitaciones de muchos moribundos.

22 A. de Heredia, op. cit., página final del Prólogo.

23 Ibidem, III, p. 215.

24 J. E. Nieremberg, *Epístolas...* cit., nº XXVIII, p. 134 (ed. de 1957).

El libro que nos disponemos a estudiar se estructura como un menologio, es decir, disponiendo la biografía de los santos siguiendo la distribución de sus fiestas en el calendario. Consta de cuatro tomos, el primero de los cuales comprende los meses de Enero y Febrero; el segundo Marzo, Abril, Mayo y Junio; el tercero Julio, Agosto y Septiembre y el último los tres meses finales del año. Cada día se recoge por extenso la vida del santo principal, poniéndose a continuación una breve sinopsis, bien de la de otros santos de los que se hace conmemoración en aquella jornada, bien de la de beatos, venerables o personas fallecidas en opinión de santidad. Dado que estas últimas son muy irregulares en su contenido y carecen de la coherencia expositiva y la amplitud informativa de las primeras, prescindiremos de ellas para evitar sesgos en nuestras valoraciones, dejándolas para futuros análisis. Así pues son 365 los bienaventurados cuyo comportamiento haremos objeto de nuestro interés.

La primera lección que se desprende de la muerte de estos santos es la forma en que se debe encarar este trance. En apariencia los bienaventurados gozan de un privilegio al que es ajeno el común de los mortales: suelen conocer con antelación el instante de su óbito, circunstancia que se aprecia en algo más de un tercio —el 33,97%— de los biografiados²⁵. En principio puede parecer que este hecho más que aspectos positivos encierra aspectos negativos de cara a los fieles, pues de entrada los sitúa en un plano diferente respecto a aquellos dejando claro su carácter sobrenatural, incluso cuando eran mortales. Era, sin duda, una ventaja envidiable, pues cualquiera guarda su casa si sabe cuando va a venir el ladrón. Sin embargo la realidad es mucho más compleja y son varias las enseñanzas que para el fiel se desprenden de este hecho, en apariencia singular. Si los santos mueren sabiendo el cuándo, es porque su vida ha sido una continua preparación para la muerte²⁶. Si conocen de antemano la llegada del ladrón, es porque lo han estado esperando a pie firme día tras día y noche tras noche sin desmayar. Esta es una reflexión que repiten hasta la saciedad cuántos han cultivado el género hagiográfico, y debe movernos a penetrar la verdadera intención con que se han escrito muchos de los textos como el que hoy comentamos. En efecto, de lo que se trata es de que el lector tome conciencia de la importancia de acomodar su existencia a los principios del credo cristiano para alcanzar una muerte dichosa, que en el caso de la vida de perfección de los santos les permitió llegar a conocer de antemano el día en que tendría lugar. No fue pues un raro privilegio, sino un premio. Pero, y aquí continúa el adoctrinamiento, ni siquiera en este caso tan favorable estaba todo hecho, pues la muerte sigue siendo un momento terrible y decisivo, incluso para ellos. Por eso los santos, lejos de recibir la noticia con alivio, la aceptan como un mensaje que les obliga a perseverar todavía más en sus penitencias y oraciones.

25 Por tomos la proporción es como sigue: I, 23,7%; II, 45%; III, 32,6% y IV, 27,1%. Coincide esta proporción con la de otros santorales. La del *Flos* de Ribadeneyra es del 32%. D. L. González Lopo, *Las mentalidades...* cit., I, p. 152, nota 165.

26 Refiere el autor cómo S. Fulgencio, después de renunciar a su obispado, vivió seis años “ocupándolos en santos y devotos ejercicios, previniéndose y disponiéndose para la última hora; como si toda su vida no hubiera sido una disposición para la muerte. Tuvola dichosa (...)”. A. de Heredia, op. cit; I, p. 323.

Así hicieron, entre otros, San Benito, San Rosendo, Santa Waldetruda, quien “para ella se dispuso como si entonces entrara en el principio de la carrera”, San Silvestro, Santa Ubalburga, San Ultano, San Juan Meda, San Iosio, San Cipriano, abad, etc.²⁷. Este comportamiento resulta tan habitual, que de algunos santos dedujeron sus próximos que habían recibido la revelación de la inmediatez de su muerte, por haber redoblado con inusitada energía sus mortificaciones en sus últimos días, como hizo San Adelardo, confesor²⁸. Un caso extremo es el del abad San Amato, que avisado un año antes de su fallecimiento, hizo tan duras penitencias que, “por muchas partes se le veían los huesos, comidas ya las carnes, desollado ya casi todo y patente la composición y engazamiento de los huesos”²⁹.

Este vivir aparejado para la muerte trae consigo otra enseñanza, y es que la muerte repentina, tan temida como peligrosa, en nada perjudica al que siempre está bien dispuesto. Así el P. Heredia escribe respecto al obispo San Birstano: “Sus diocesanos no le tuvieron por Santo por averle cogido la muerte de repente, sin recibir los Santos Sacramentos, y aún debieron dudar de su salvación, ignorando que no puede morir mal quien vivió bien”³⁰.

La tercera advertencia de que deben tomar nota los lectores es que la muerte, y como consecuencia su compañera, la enfermedad, deben recibirse, no con dolor y pesar, sino con conformidad y alegría. Esta postura se advierte muy bien en la vida de Santa Gertrudis³¹, pero igualmente en la de muchos otros santos, y de ella encontramos un reflejo en los testamentos; en efecto, una de las fórmulas habituales de sus encabezamientos conecta con esta enseñanza cuando asegura que el otorgante se encuentra “enfermo de enfermedad natural que Dios Nuestro Señor tuvo por bien de me dar”, fiel expresión de la resignada actitud que debe observar un cristiano ante la voluntad divina.

Precisamente la llegada de la enfermedad permite ya al individuo adoptar un comportamiento activo e iniciar el desarrollo de una estrategia cuyo fin es alcanzar la gloria. El primer paso consiste en resistir con resignación los sufrimientos causados por la dolencia. Estos no deben considerarse como una molestia, sino como una oportunidad que Dios regala para hacer méritos ante sus ojos. En la vida de San Adilo –también llamado San Odilón–, se cuenta cómo peregrinó a Roma para visitar las reliquias de San Pedro y San Pablo. Llegado aquí pidió a estos Apóstoles que intercedieran ante el Señor para que lo llevara de esta vida, pero se negaron y a cambio le hicieron mayor merced, “que fue dilatarle los trabajos y enfermedades, pues para los que saben sufrir y aprovecharse de ellos con paciencia, no ay ganancia que se les iguale”³².

27 Ibidem, op. cit., I, p. 168; II, pp. 6, 288, 323, 440 y 466; III, p. 411 y 473; IV, pp. 395 y 342.

28 Ibidem, IV, p. 496.

29 Ibidem, III, p. 407.

30 Ibidem, II, p. 652.

31 L. C. Álvarez Santaló, “La muerte santa... cit., p. 142.

32 A. de Heredia, op. cit., p. 253.

El franciscano fr. Buenaventura Tellado, en su *Nuevo manojito de flores*, devocionario que alcanzó un notable éxito durante el siglo XVIII, cifraba en cuatro “los requisitos que se han de procurar para que el moribundo ó enfermo se prevenga y disponga para una muerte feliz”³³:

- 1º Una confesión verdadera de sus culpas.
- 2º El comulgar y recibir dignamente a su Majestad.
- 3º Hacer legítimo testamento.
- 4º Recibir el sacramento de la Extremaunción.

La vida de los santos que estamos considerando se ajusta con enorme exactitud a este programa. Más del 56% de ellos no fallecieron sin haberse fortalecido espiritualmente con los Sacramentos. Son muchos los avisos que se deslizan en las biografías de los bienaventurados para convencer al lector a que los imite, bien destacando la importancia y reverencia que les demostraron aquellos tan privados de Dios; bien haciéndoseles severas advertencias acerca de los perjuicios que pueden sobrevenirles de no seguir su ejemplo. En la vida de Santa Fara se narra el desastrado fin que tuvieron dos monjas del convento en que era abadesa por no querer confesar pecados ocultos, y eso a pesar de que veían a los demonios que esperaban para llevarlas al Infierno, a donde finalmente fueron arrastradas, “y así permitió [el Señor] que acabasen en aquella impenitencia, siendo escarmiento para muchos que viendo este ejemplo no imitarán sus acciones”³⁴.

Durante toda su obra el P. Heredia no deja de insistir en la importancia que los santos concedieron a la recepción de los sacramentos durante su última enfermedad, en especial la Eucaristía y la Extremaunción. Su postura estaba plenamente justificada, pues los fieles eran remisos a la hora de solicitarlos; ese gesto les causaba temor por considerarlo de mal agüero. Puede parecer un contrasentido, pero su actitud no carecía de justificación. En el siglo XVII hacía ya mucho tiempo que los fieles, a consecuencia de barreras surgidas poco a poco, habían perdido su familiaridad con la Eucaristía, hasta el punto de que ya el Concilio de Letrán de 1215 se viera obligado a imponer unos mínimos que rara vez se sobrepasaban: la comunión por Pascua y en peligro de muerte. No es extraño que el enfermo al que se daba el viático se considerase desahuciado, de ahí su rechazo a recibirlo.

Desde finales del siglo XVI y durante la primera mitad de la centuria siguiente, surgió en el seno de la Iglesia una corriente de opinión que abogaba por adoptar una postura más tolerante respecto a la administración frecuente del pan eucarístico, a la que el Concilio había demostrado su apoyo. Iniciada por los jesuitas fue pronto secundada por miembros de otras órdenes religiosas y sacerdotes seculares, provocando que el número de impresos a favor de este parecer se multiplicara de manera extraordinaria durante la primera mitad del Seiscientos. Su triunfo habría contribuido sin duda alguna a cambiar

33 B. Tellado, *Nuevo Manojito de Flores* (...). Salamanca 1740 (1ª ed. 1725), p. 499. De esta obra se hicieron 18 ediciones entre 1725 y 1860.

34 A. de Heredia, op. cit., II, p. 243.

la mentalidad de los fieles respecto a la comunión, privando de dramatismo la recepción del viático. Sin embargo, la publicación en 1643 del libro de A. Arnauld, *De frequenti comunione*, en que se defendían posturas extremadamente rigoristas, dio origen a un agrio debate que hizo surgir en el horizonte la amenaza de un cisma. Es cierto que la Iglesia condenó las tesis de Arnauld, pero mantuvo en adelante en este tema una postura poco firme y plena de indecisiones a la hora de señalar la periodicidad con que legítimamente podían participar los fieles del banquete eucarístico³⁵. Por eso la actitud de éstos no cambió, y dado que el viático –al igual que la Extremaunción– no podía llevarse al enfermo sin que de manera voluntaria lo solicitase previamente, fue necesario redoblar los esfuerzos para persuadirlo de los beneficios de este gesto, tal como se aprecia en las constituciones sinodales de los concilios gallegos del Seiscientos y del Setecientos³⁶. De lo arduo y duradero de la lucha dan cuenta las advertencias del ya citado P. Nolasco, que señalaba a los sacerdotes la necesidad de aconsejar a los enfermos con suavidad y buenas palabras, que comulgasen, “para quitar el horror que la gente vulgar tiene a recibir este Santo Sacramento pareciéndoles que por eso se han de morir”³⁷. No puede extrañar, por tanto, que en la obra que estamos analizando, los santos, no sólo lo soliciten, sino que hagan muestras extraordinarias de júbilo, respeto, devoción y alegría cuando se les administra. Es el caso, entre otros, de San Benito, San Willebaldo, Santa Romula, San Goderano o San Eloy³⁸. Algunos incluso llevan a cabo un gesto heroico celebrando misa a las puertas de la muerte con tal de robustecer su espíritu con el Corpus Domini³⁹, y no falta el milagro que sirve para reforzar la trascendencia del gesto; a San Maglorio son los propios ángeles los que le traen la comunión a su celda⁴⁰. Es de reseñar que en el libro que nos ocupa, el tema de la Eucaristía estaba tratado por la pluma de un religioso que, como buen benedictino, apoyaba con convicción y entusiasmo la causa de la comunión frecuente⁴¹.

35 D. L. González Lopo, “Las paradojas de la Contrarreforma: el debate sobre la comunión frecuente”, en X. Balboa López y M. Pernas Oroza: *Entre nós. Estudos de Arte, Xeografía e Historia en homenaxe ó profesor Xosé Manuel Pose Antelo*. Univ. de Santiago 2001, pp. 359-378.

36 D. L. González Lopo, *Los comportamientos...* cit., p. 189.

37 P. Nolasco, op. cit., p. 198.

38 A. de Heredia, op. cit., I, p. 168; III, p. 36; III, p. 139; III, p. 216 y IV, p. 354.

39 Así obraron San Ruperto, San Wulferio, San Alferio, abad y San Udalrico. En el caso del segundo y el tercero el gesto fue especialmente meritorio, pues ambos eran de edad muy avanzada; el primero tenía 120 años y el segundo 93. Sin duda se ofrece aquí un ejemplo dirigido a los sacerdotes encareciéndoles la importancia de celebrar el santo sacrificio, cuestión que no era ociosa por cuanto en los libros de Teología Moral, todavía en el siglo XIX, se plantea la cuestión del número mínimo de misas que debía oficiar un presbítero a lo largo del año para no incurrir en pecado. A. de Heredia, op. cit., II, p. 200; II, p. 309; III, p. 20 y IV, p. 405.

40 Ibidem, IV, p. 138.

41 En la vida de Santa Lutgarda refiere cómo su costumbre de comulgar semanalmente era mal vista por el resto de las monjas y la abadesa de su convento, quien finalmente se lo prohibió imponiéndole la comunión mensual “como era costumbre en la Religión”. Lutgarda obedeció, pero las murmuradoras murieron y la abadesa enfermó gravemente, la cual entendiendo que era un castigo divino, le levantó el veto. Ibidem, III, p. 784.

Cuanto hemos dicho para el viático vale asimismo para la Extremaunción, si bien en este caso los recelos se acrecentaban atizados por muchas supersticiones, que no sólo tenían que ver con la muerte, sino con la aparición de toda una serie de ataduras y tribulaciones que condicionarían seriamente la vida del oleado que consiguiera recuperar la salud. El teólogo francés Juan Bautista Thiers ofrece un buen catálogo de ellas en su *Traité des superstitions*: que en adelante no se podría cohabitar con mujeres, ni comer carne, ni andar descalzo, ni hacer testamento, ni disponer libremente de los bienes; ni bailar en plazo de un año porque se moriría; ni lavar los pies en ese mismo lapso de tiempo. Igualmente, disminuiría el calor corporal; caería el cabello; la embarazada tardaría en parir y la criatura que alumbrase padecería ictericia; morirían las abejas del sacramentado y sus tentaciones serían mucho más fuertes. Asimismo ya no se podría hilar en su presencia, pues moriría si se rompiese el hilo o se interrumpiese el trabajo y además, en adelante, siempre debería tenerse una lámpara encendida en la habitación del enfermo hasta el desenlace final⁴², un serio dispendio para muchas familias humildes.

La Iglesia combatió tales creencias por todos los medios a su alcance, tanto represivos⁴³ como persuasivos. En esta última línea jugaron un papel importante ciertos relatos semejantes a los que sirvieron para afianzar la devoción a las almas del Purgatorio, el empleo de hábitos religiosos como mortaja o la solicitud de sepulturas en el interior de los templos. Entre ellos hay uno que gozó de especial divulgación, pues aparece repetido en las artes de buen morir y en los manuales para confesores desde la primera mitad del XVII hasta la segunda mitad del XIX:

“Asegurando, que aviendo dicho a un moribundo: Si quería recibir la unción, respondió. No me ablen de eso, que quantos la reciben mueren luego. Dicho esto expiró. I quando lo amortajaron abrió los ojos, i dijo: Porque no recibí la uncion estoi condenado a cien años de Purgatorio. I si la uviera recibido sanara de la enfermedad de que e muerto. Porque la Santa Uncion de salud a veces, i jamas quita la vida”⁴⁴.

En la obra del P. Heredia no se incluye ningún relato semejante, aunque la necesidad de morir administrado de este sacramento aparece defendida claramente con la actitud positiva de varios santos. En la vida del obispo San Malaquías se cuenta que en

42 J. B. Thiers, *Traité des superstitions qui regardent les sacraments selon l'Écriture Sainte, les Décrets des Conciles, et les Saintments des Saints Pères et des Théologiens*. Louis Chambeau, Avignon 1777 (1ª ed. c. 1679), IV, pp. 341-348. Menciona también otras supersticiones. Por ejemplo, algunos creían que si alguien permanecía a los pies de la cama mientras ungían al enfermo, se le aceleraba la muerte. También pensaban algunos que la orientación de la cama podía influir en la evolución de la enfermedad; en efecto, creían que si el lecho estaba perpendicular a las tablas del suelo, el paciente tardaría más en morir que si tenía una orientación longitudinal.

43 En las constituciones del Sínodo de Astorga de 1553 se afirmaba rotundamente en referencia a la unción que el enfermo “si por menosprecio lo dexase de rescebir no podrá ser salvo”. A. García y García (dir.): *Synodicum Hispano. III. Astorga, León y Oviedo*. Madrid 1984, p. 55.

44 M. Ortigas, *Arte de bien morir, guía del cristiano para el cielo* (1644) en *Tomo Primero de las Obras del P. Manuel Ortigas*. Agustín Verges, Zaragoza 1678, p. 662.

cierta ocasión lo llamaron para asistir a una mujer en peligro de muerte. Dada su situación quiso administrar los santos óleos, “mas importunado de los presentes, se dilató a otro día para agradecerles, no creyendo que la necesidad fuese tanta; aquella noche murió la mujer sin este sacramento”. El santo tuvo un gran disgusto y pasó la noche orando y regando el suelo con sus lágrimas, “Y a la mañana, la que estaba fría y elada, bolvió en sí. Recibió calor y se assentó con vida en la cama”. De esta manera pudo confesarse, recibir la Extremaunción, cumplir la penitencia y morir en paz⁴⁵. En este caso la importancia de recibir el sacramento quedaba subrayada no por un castigo infligido al fiel, sino por un milagro extraordinario, la resurrección de un muerto fallecido sin garantías de salvación; la advertencia resultaba evidente: no te pongas en esa situación porque tú no vas a tener un santo a la cabecera de la cama.

Otro de los pasos inexcusables para alcanzar una buena muerte era el de hacer testamento. Es un aspecto que, como cabía esperar, no está presente en los relatos que analizamos, pues la condición de religiosos y penitentes amantes de la pobreza de nuestros protagonistas convertía en inútil para ellos su redacción, sin embargo, en su afán por ofrecer un modelo global de comportamiento no dejando ningún hueco sin cubrir, el autor deslizará también un ejemplo que pueda aplicarse a este caso. Lo encontramos en la vida de San Rosendo, quien

“...hizo un modo de escritura que llamavan en aquel siglo testamento, y asi le llamamos oy (...). Allí promete de ayudarles y defender la casa de malos sucesos, y tomar vengança de los enemigos de Dios que le inquietasen su Santuario (...)”⁴⁶.

El mensaje que se quiere transmitir con el gesto del abad de Celanova adquiere una dimensión importante, por cuanto, como recuerda el P. Heredia, “el Religioso no puede testar”; sin embargo para entonces se estaba asentando firmemente la idea de que una buena muerte debía ir acompañada inexcusablemente de la elaboración de un testamento, independientemente de la condición del enfermo. Esto explica que pocas décadas después un jesuita, el P. Pavlowski, elaborara un modelo de testamento espiritual para religiosos, cuya lectura diaria les recomendaría como parte integrante de sus devociones para alcanzar una muerte cristiana⁴⁷.

Los *Artes moriendi* habían desarrollado con minuciosidad el tema del enfrentamiento entre el alma y el demonio durante la agonía, pero lo que en principio debió concebirse como una mera pugna espiritual, pronto acabó convertido en una pelea física, consecuencia de un mensaje doctrinal explicado con vehemencia y distorsionado por las estampas y grabados que pretendían facilitar su asimilación, y en las que el demonio, que de suyo se movía en el plano inmaterial, aparecía de forma corpórea compartiendo el espa-

45 A. de Heredia, op. cit., IV, p. 194.

46 Ibidem, II, p. 7.

47 D. Pavlowski, *Locución de Dios al corazón del Religioso en el retiro sagrado de los Exercicios espirituales*. D. Juan Francisco Montero y Frayz. Santiago 1823 (1ª ed. 1730), pp. 104-108.

cio con seres humanos y ángeles en la alcoba del enfermo. Los delirios provocados por la fiebre en unas mentes obsesionadas desde la infancia con la presencia real del maligno en su entorno, dieron visos de verosimilitud a tal circunstancia convirtiéndola en uno de los aspectos más temidos por los fieles que veían acercarse el fin de su vida. Además, la variada literatura sobre temática religiosa hizo cuanto pudo, empleando argumentos muy diversos y persuasivos, para demostrar y convencer que la presencia de Lucifer y sus secuaces en torno a la cama del enfermo no era ni simbólica ni fantástica, sino un hecho tan cierto como la propia muerte, el juicio posterior y su sentencia inapelable.

La descripción de estas escenas no falta en las hagiografías, transmitiendo una información poco tranquilizadora, pues si a los santos, tan favorecidos por Dios, no se les había ahorrado el tener que sufrir la presencia demoníaca ni sus tentaciones en la hora de la muerte, qué no aguardaba a individuos que carecían por completo de sus virtudes y perfección. El P. Heredia no es pródigo en reflejar las tentaciones de Satanás durante las enfermedades de los bienaventurados sobre los que escribe –poco más de media docena de casos–, pero todos ellos están cargados de honda significación. En dos –la vida de Santa Fara y de San Romualdo– se liga a confesiones mal hechas; en la de San Adilo, se indica claramente que ningún mortal se verá libre de ellas y para confirmarlo están el caso de Santa Gertrudis la Magna, santa entre las santas, cuya relación con Dios era íntima y cotidiana, pero que tuvo que soportar su visión en la celda donde adolecía –si bien en este caso eran los demonios los atemorizados–, y en un episodio que se narra en la vida de San Hugo, es el más excelso de los mortales, el propio Papa, el que se ve acosado por las huestes demoníacas, de cuyas insidias quedará libre gracias a la presencia del santo en su alcoba⁴⁸. Este hecho sirve al autor para mostrar la importancia de tener una buena compañía para aquella hora tan peligrosa, circunstancia que encarece con la siguiente reflexión, después de relatar cómo Santa Lutgarda ahuyentó al demonio que acosaba a una de sus monjas durante la agonía, “para que conozcamos quanto importa en aquel punto tener en nuestra compañía personas de conocida perfección”⁴⁹.

En efecto, la muerte no se sufre a solas, sino en compañía. Si algo contrasta en la comparación de las muertes contemporáneas respecto a las de antaño, es el carácter público que aquellas tenían, abiertas a la presencia de familiares, amigos y vecinos, que a cambio de sus oraciones recibían una lección de cómo comportarse cuando les llegara el momento de pasar por aquel trance. Cuando los criados del arzobispo San Wolfango estorbaban la entrada en su habitación de sus diocesanos, fueron reprendidos por el prelado, quien les dijo que de pecar debían recatarse los hombres, pero de morir no había cuidado, pues Cristo también había muerto a vista de todos, y desnudo⁵⁰. Los santos que

48 A. de Heredia, I, p. 253 y 537; II, p. 243, 456 y 785 y IV, 260. Sobre Santa Gertrudis, L. C. Álvarez Santaló, op. cit., p. 149 y también del mismo autor “La aparición visionaria conventual: Anatomía sugerente del “Paisaje con figuras” revelado (siglos XII-XVII)”, en D. González Cruz (ed.): *Ritos... cit.*, pp. 61 y ss.

49 A. de Heredia, III, p.785.

50 Ibidem, IV, p. 169.

mueren a solas son una excepción –Santo Domingo de Soro, San Romualdo y Santa Amalburga⁵¹–, si bien su soledad sólo fue respecto a los hombres, ya que los tres tuvieron compañía celestial. Con esta actitud significaban que la presencia humana no siempre es deseable y debía ser regulada. Ya A. Venegas, maestro de tratadistas sobre buenas muertes, había indicado los perjuicios, incluso físicos, de la excesiva frecuencia de visitas al enfermo, que sólo debería ocuparse en descansar de su mal y meditar sobre su fin⁵². En efecto, la presencia de amigos y familiares de forma prematura en torno al lecho del doliente, más que de ayuda podía suponer un serio estorbo, e incluso dar lugar a que el enfermo cometiera un error irreparable. Por eso alababa el P. Heredia el tránsito de los religiosos “en la celda de un monasterio, libre de los embaraços de parientes e impertinentes lloradores y rodeado de Sacerdotes y gente embegecida en el servicio de Dios, [sin] lágrimas de hijos, suspiros de matrimonios y robos de parientes ni criados (...)”⁵³. De ahí la importancia de tener gente santa y experimentada a la cabecera, que supiese guiar al enfermo y recordarle las oraciones y gestos a desarrollar, tomándole firmemente de la mano en el momento supremo de separación de alma y cuerpo, como hizo San Notkero con su sobrino Uvoló⁵⁴. San Fulgencio llamó a San Braulio y a San Laureano para que le asistiesen; San Goar llamó a los sacerdotes Eusebio y Agripino, “que por ser personas tan exemplares eran importantes en tal hora”; el obispo San Arnulfo mandó venir a San Romarico, “a quien pidió le encomendase en aquel punto que era el de su salvación, siempre tan temida como deseada”, y Santa Edita a San Dunstano, que al llegar vio en espíritu como San Dionisio la tenía cogida de la mano⁵⁵.

Sin embargo toda prudencia es poca y el menor descuido puede pagarse caro. Ni siquiera los santos y experimentados están libres de incurrir en ellos. Este hecho queda muy bien reflejado en la vida del abad San Esteban:

“Estando pues el santo en lo último de su vida, fortalecido con las armas de la Iglesia, que son los Sacramentos, rodeado de Sacerdotes, algunos que estaban distantes, comenzaron a dezir, pensando que el Santo no lo oía, muchas alabanzas suyas, con

51 Ibidem, I, p. 414 y 541 y III, p. 52.

52 “Todas las visitas (...) quasi son por demás: allende que muchas vezes impiden que no demande el enfermo el servidor tan ayna como querría. Impiden que la ventosidad que sirve de ayuda, se retenga en el vientre por vergüença de los circundantes. Acuérdaseme aquí de una pregmática que escribe Suetonio Tranquilo en el cap. XXXII del libro quinto, que el emperador Claudio César ordenó: que lícita y claramente en los combites a oído de las circunstantes, pudiesen soltar las ventosidades del vientre los que tuviessen dolor de tripas, porque halló que por retener la ventosidad por vergüença avía muerto uno en un solemne combite. Nosotros daremos otro mejor remedio, algo más secreto que el desta pregmatica para el enfermo que tuviere necesidad de desaguar el zurrio del vientre sin que venga a las orejas de los circunstantes, y es: que con el colchón o con la mano aparte la una asentadera de la otra, que el estruendo que suele hazer la bexiga hinchada quando saltan sobre ella, no se siente quando se le afloxa la boca y poco a poco sale el viento que tiene dentro. Esto se ha dicho aquí para el remedio de la vergüença contra el fastidio de las visitas (...)”. A. Venegas, *Agonía del tránsito de la muerte con los avisos y consuelos que acerca della son provechosos* Juan Gracián, Alcalá 1574, pp. 320 y 320 vto.

53 Ibidem, II, p. 339.

54 Ibidem, II, p. 272.

55 Ibidem, IV, p. 55; III, p. 31; III, p. 121 y III, 424.

crédito de la seguridad que llevaba para el último y riguroso juicio; mas el Santo, aunque se decía con voz baja y no inteligible, a los mismos que conversaban respondió reprendiendo su juicio: “Que conversación es la vuestra? Puedoos asegurar que voy a parecer delante de aquel Supremo Iuez ansioso y congojado como si nunca hubiera hecho obra buena alguna; y si acaso ay alguna de consideración en que Dios me aya tomado por instrumento, obra suya es, y a mi solo me queda que temer y por qué temblar si no obré con la gracia de Dios como debía”. Y bolviendo a su Divina Magestad le pidió perdón, y abraçando un Crucifixo dio a Dios su alma (...)”⁵⁶.

Las líneas finales del texto anterior nos introducen en otra de las cuestiones que no debían descuidarse en la estrategia del bien morir, los últimos actos y las palabras postreras. Morir con un crucifijo en la mano, como San Esteban o San Mateo, se considerará un gesto muy positivo⁵⁷, al tiempo que es necesario escuchar o pronunciar santas palabras. San Lesmes, San Ansgario y San Walberto murieron recitando salmos; San Frodoberto mientras le leían la Pasión de Cristo –las Preparaciones recomendarán el texto de San Juan– y San Amato escuchando la Epístola del papa León a Fabiano, donde se expresaban los artículos de la fe, de los que San Roberto hizo profesión de rodillas antes de rendir su alma. En otra línea de comportamiento, pero no menos piadosa, San Adelardo murió diciendo: “¡Alegre muero, alegre muero!” y “Sed tuvo mi alma de Dios, ¿quando me veré en su presencia?”⁵⁸.

De la repercusión que tales ejemplos ejercieron sobre los fieles, unidos a las enseñanzas que recibían por otras vías, tenemos abundantes pruebas en la documentación testamentaria. D. Blas Pérez Balverde, canónigo compostelano, al igual que San Roberto, se hincó de hinojos para dictar el encabezamiento de su última voluntad, donde figuraba su profesión de fe⁵⁹. Asimismo, durante la primera década del siglo XVIII, más del 43% de los vecinos de Compostela y un 50% de los habitantes de su entorno rural, fallecieron después de haber testado, y no sólo eso, sino que además la proporción de testadores sanos, es decir, de aquellos que van adelantando el momento de la redacción de su última voluntad sin aguardar a última hora, casi se duplica a lo largo del Setecientos⁶⁰. Igualmente, tanto en las ciudades de Tui y Santiago como en sus entornos rurales, el

56 Ibidem, II, p. 339. Este era el motivo por el que A. Venegas aconsejaba esperar a que el enfermo, perdida la consciencia, entrase en agonía, entonces “todos quantos quisieren pueden entrar a la pieça donde estuviere para hazer un cuerpo de yglesia y rogar todos a uno por el agonizante, que Dios le ayuda contra las tentaciones del enemigo, y sepan que así tiene necesidad de padrinos a la salida desta yglesia por la muerte del cuerpo, como la tuvo a la entrada por la regeneración del bautismo (...)”. Op. cit., p. 321.

57 A. de Heredia, op. cit., IV, p. 492. Todos los reyes de la Casa de Austria murieron abrazados al mismo crucifijo, que se fueron legando unos a otros junto con la Corona, el que acompañara a Carlos I durante su agonía, quien a su vez lo había recibido de su esposa, la emperatriz Isabel. E. Calderón, *El rey ha muerto (Cómo y de qué murieron los reyes de España desde Fernando el Católico hasta Alfonso XIII)*. Madrid 1991, pp. 39, 50, 62 y 82.

58 Ibidem, I, p. 463 y 494; II, p. 470; I, p. 292; III, p. 407 y I, p. 260.

59 Archivo Histórico Universitario de Santiago, protocolo 6.696, fol. 41, 18 de Marzo de 1797.

60 D. L. González Lopo, *Los comportamientos...* cit., pp. 180-181.

porcentaje de individuos que fallece después de recibir los sacramentos durante aquella centuria, se sitúa en torno al 89/90 %⁶¹. No se puede albergar ninguna duda acerca del triunfo de la pastoral tridentina, ni tampoco de la parte que de este éxito corresponde a obras como la que hoy analizamos.

No podemos terminar este trabajo, sin embargo, sin hacer una última reflexión en torno al contenido de esta obra. El P. Heredia, como muchos otros autores que pusieron su pluma e ingenio al servicio de la hagiografía, se encontró con un grave problema al desarrollar su labor, sobre todo en el plano pedagógico al proponer la muerte de los santos como ejemplo para los fieles. La dificultad estribaba en que debía trabajar con personajes que en su inmensa mayoría habían vivido en el periodo altomedieval y cuyas biografías, que en ocasiones eran muy breves, habían sido concebidas, no para ser imitadas, sino para ser admiradas y demostrar al fiel la gran influencia que ejercían sobre Dios, lo que les facultaba para obtener cuantos milagros les pidiesen⁶². En ellas el espacio dedicado a su óbito era muy breve o, simplemente, no existía, pues para los que habían mostrado su perfección desde la infancia, aquel instante prácticamente carecía de significado. De hecho, más del 72% de los santos que figuran en el *Flos sanctorum* benedictino, viven y fallecen antes del siglo XI, momento en que ni la vida del santo se concebía como regla de conducta para los hombres, ni se había elaborado la doctrina cristiana sobre la muerte que acabamos de describir en las páginas anteriores. P. Henriet señala que en el siglo X las *Consuetudines antiquiores* de Cluny “ne s'intéressent encore qu'au déroulement de l'anne liturgique. Dans les années 1030, en revanche, le *Liber tramitis* accorde une place centrale à la spécificité funéraire monastique”⁶³. Asimismo comenta acerca de este tema P. A. Sigal que “on retrouve assez peu cette liturgie de la mort dans les Vitae méridionales des XI^e et XII^e siècles et même dans celles du XIII^e”⁶⁴. De todas maneras, y a pesar de eso, la proporción de santos historiados por A. de Heredia que ajustan sus últimos instantes al paradigma de buena muerte, como ya vimos, es muy elevado –y aún se incrementaría más si al realizar el cálculo descontásemos los mártires y aquellos que por diversas razones han tenido un fin violento. ¿Cómo se explica esta contradicción? Es muy simple; nuestro buen cisterciense, de forma consciente –o inconsciente por haberlo hecho ya con anterioridad los autores de quien toma la información– lleva a cabo una labor de mixtificación en aras de sus objetivos. De hecho la frase “y dio su alma al Señor después de recibir los Sacramentos”, que se repite una y otra vez como un estereotipo, suena a interpolación interesada. Y es que ningún escritor eclesiástico del Seiscientos o del Setecientos podía concebir que un santo hubiera muerto de otra manera que ajustán-

61 Ibidem, pp. 195-196.

62 Al respecto vid. A. Vauchez, “Saints admirables et saints imitables: les fonctions de l'hagiographie ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen Âge?”, en *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir sur-naturel au Moyen Âge*. Madrid 1999, pp. 56-66.

63 P. Henriet, *La parole et la prière au Moyen Âge. Le verbe efficace dans l'hagiographie monastique des XI^e et XII^e siècles*. Bruxelles 2000, p. 319.

64 P. A. Sigal, op. cit., pp. 24-25.

dose escrupulosamente a los principios marcados por la doctrina y la práctica de la Iglesia, pues siquiera se planteaban que en el pasado hubiera podido existir una mentalidad diferente a la que era propia de su tiempo en éste como en otros asuntos. Es esta actitud la que también nos explica, por ejemplo, que en esa época se hayan aceptado como auténticas reliquias absurdas, tales como casullas, cálices o corporales usados por los Apóstoles cuando oficiaban misa.

Por tanto, con el ejemplo de los santos, se riza el rizo de la pedagogía de la buena muerte. Como tales no se podía albergar ninguna duda de que habían tenido una muerte perfecta, entendiendo como tal el desarrollo minucioso de los gestos que hemos venido comentando, aunque documentalmente no constase; por ese motivo los hagiógrafos de los siglos XVII o XVIII, como el P. Heredia, no consideran incorrecto introducir su presencia en la narración de sus vidas, corrigiendo lo que estimaban un descuido. Pero a su vez, estos relatos, de cuya autenticidad nadie osaría desconfiar, se convertían en modelo incuestionable para los fieles, que a la hora de organizar su propia muerte debían de tomarlos forzosamente como guía obedeciendo ciegamente sus enseñanzas si querían alcanzar, como sus maestros, el Paraíso. El estudio comparado de las *Vitae* medievales y los textos hagiográficos del Barroco, que deberá acometerse en un futuro inmediato, deparará grandes sorpresas y nos ayudará a entender mejor el modelo de santidad contrarreformista, así como a matizar esa aparente inercia del santoral en el que parece que poco cambia de unos siglos a otros. Para el tema que nos ocupa y para demostrar hasta qué punto la realidad se ve tergiversada en servicio de la piedad y la instrucción de los fieles, contamos con un buen ejemplo, que además nos resulta muy próximo, el de San Froilán de Lugo.

San Froilán es uno de los pocos santos altomedievales del que nos ha llegado una biografía no legendaria escrita hacia el año 920, poco después de su muerte, por un monje que lo había conocido y tratado, el diácono Juan. En ella la única referencia a su óbito es ésta:

“Cuando conoció (*sensisset*) que se acercaba el fin de su vida, reunió a todos sus discípulos, monjes y clérigos, y les exhortó a que guardasen los preceptos de Dios y las reglas de la disciplina, anunciándoles el día y la hora de su muerte. Les ordenó a cada uno que se mantuvieran en el estado y gracia a que fueran llamados (...). Aquella santa alma salió del cuerpo, penetrando en el cielo entre coros de ángeles”⁶⁵.

65 C. Gil Atrio, *Santos gallegos*. Santiago 1976, pp. 30-31. También, M. Risco, *España Sagrada. Tomo XXXIV. Contiene el estado antiguo de la Santa Iglesia exenta de León* (...). Pedro Marín, Madrid 1784, p. 422-425. Esta descripción forma parte de una versión más extensa de la vida de San Froilán escrita en el llamado Breviario gótico de la catedral de León, que completa la que aparece firmada por el monje Juan en la Biblia gótica y está sin concluir. De todas maneras estamos convencidos de que este fragmento sufrió importantes interpolaciones en el siglo XII, pues fue elaborado en pleno proceso de consolidación de la santidad de San Froilán. Nos basamos para hacer esta afirmación en el cambio de estilo literario, que contrasta con el empleado por el autor hasta este momento, y en la forzada inclusión de la frase “anunciándoles el día y la hora de su muerte” en medio de una admonición a sus discípulos sobre

El texto no va más allá ni ofrece otros detalles. Heredia, sin embargo, lo narra así:

“El señor, que hablaba con él como suelen dos amigos en ocasiones, le reveló su muerte y día futuro para premio de sus trabajos: convocó su Cabildo con asistencia de los Monjes, que siempre le acompañaban, y díxoles su vezina muerte, que sería para el tres de Octubre (...). Llegó el señalado día, y aviendo recibido los Sacramentos fue con señales de Santo para ciudadano de la Gloria (...)”⁶⁶.

Se inspira, sin duda, para redactar estas líneas, en la obra de su hermano de orden fr. Atanasio de Lobera⁶⁷, y aunque parezca lo contrario, con gran comedimiento, pues ahorra los discursos que éste pone en boca del santo obispo de León en su lecho de muerte, si bien le añade la referencia a los sacramentos, que allí falta⁶⁸.

Otro aspecto digno de ser destacado a la hora de examinar el libro que nos ocupa, es el papel otorgado a la enfermedad y sus sufrimientos como acto meritorio a los ojos de Dios. Esta cuestión, muy valorada durante el Barroco como medio de redención de los pecados y de la remisión de las penas del Purgatorio, no se aborda de manera directa en las *Vidas* del Padre Heredia; sólo de cuatro bienaventurados –San Benito, San Adelardo, San Goar y San Juan Gualberto– se indica que fueron largas y dolorosas, en los demás casos en que se alude a esta cuestión no se va más allá de una leve referencia a calenturas o fiebres, cuya única función es señalar el fin de la existencia terrenal del santo⁶⁹. Por el contrario, es en las reseñas dedicadas a venerables o beatos sin canonizar que vivieron en los siglos XVI y XVII, donde la dolencia y sus aflicciones alcanzan un espacio mayor, una descripción más minuciosa y una valoración más positiva, ya sea de forma tácita o explícita⁷⁰. Y este contraste salta a la vista de manera más diáfana cuando comparamos la obra de nuestro benedictino con otras semejantes publicadas durante el XVIII, en los que van teniendo cabida las nuevas incorporaciones al santoral. En la edición del *Flos* del P. Rivadeneyra llevada a cabo en 1761 sobresale la actitud de muchos personajes canonizados después de Trento, para los que su enfermedad –asimilada al martirio– se convirtió en antesala de la Gloria. Es el caso de San Felipe Neri: “que llevó grandes dolores con increíble paciencia, sin dar muestra alguna de sentimiento (...), antes diciendo muy

la necesidad de perseverar en su vida religiosa. Si la suprimiéramos, el párrafo no sólo no se vería distorsionado, sino que incluso ganaría en coherencia. Sobre esta cuestión vid. González Lopo, D. L.: *Froilán de Lugo. Biografía e culto dun home santo. (Ensaio de revisión haxiográfica)*. Lugo 2005, pp. 64-65.

66 A. de Heredia, op. cit., IV, p. 20.

67 A. de Lobera, *Historia de las grandezas de la muy antigua e Insigne ciudad y Iglesia de León y de su obispo y patrón San Froilán* (...) Diego Fernández de Córdova, Valladolid 1598, pp. 140-142.

68 Tampoco integra en su texto las palabras que pone en su boca Gil González Dávila, cuando estaba en su lecho de muerte, el salmo 88, que “cantó con lágrimas de alegría divina”, y las palabras del Doctor de las Gentes: “Mori lucrum”. Probablemente no leyó esta obra, pues no la cita entre sus fuentes. G. González Dávila, *Teatro Eclesiástico de las Iglesias Metropolitanas Catedrales de los Reynos de las dos Castillas* (...). Francisco Martínez. Madrid 1645, I, p. 393.

69 A. de Heredia, op. cit., I, pp. 168 y 260; III, pp. 31 y 96.

70 Es el caso de la V. Antonieta de Orleans y Borbón, fallecida en 1618. Ibidem, II, pp. 402-403.

a menudo: Aumentad, Señor, los dolores y aumentad la paciencia”; San Pío V; Santa M^a Magdalena de Pazzis, que “era cosa admirable ver quan conforme estaba entre tantas penas”; Santa Rosa de Lima; San Vicente de Paúl –aún Beato cuando sale de imprenta la edición que manejamos–; San Luis Beltrán, que “llevaba sus dolores que eran intensísimos con (...) paciencia y conformidad”; San Pedro de Alcántara y San Juan de la Cruz⁷¹, por mencionar algunos de los más destacados. Se demuestra así una vez más, cómo el género hagiográfico se transformó en un magnífico cauce para hacer llegar a sus lectores u oyentes el modelo a que debían ajustar sus vidas, y, sobre todo, sus muertes.

CONCLUSIÓN

Creemos haber demostrado satisfactoriamente a través de la obra de fr. Antonio de Heredia, *Vidas de Santos*, cómo el género hagiográfico postridentino fue concebido para ejercer una influencia directa sobre la conducta de los fieles presentándoles, no sólo un modelo de vida, sino sobre todo un ejemplo de cómo debían encarar y comportarse durante el trance difícil de la enfermedad y la agonía. En pos de este objetivo, el autor que estudiamos, al igual que muchos de sus contemporáneos, no dudaron en recrear la vida de sus biografiados interpolando en ellas actitudes extrañas y anacrónicas a la época en que vivieron, con el fin de alcanzar de manera más plena la meta que perseguían: ayudar al cristiano en su tarea de acomodar su conducta a los principios doctrinales de la Iglesia, para que de esta manera pudiese alcanzar su salvación espiritual.

71 P. de Rivadeneyra, *Flos sanctorum de las vidas de los santos, escrito por (...), aumentado de muchas vidas por los PP. Juan Eusabio de Nieremberg y Francisco García, de la misma Compañía de Jesús; añadido nuevamente (...) por el M. R. P. Andrés López Guerrero, de la Orden de N S del Carmen, de la observancia de la provincia de Castilla y en esta ultimamente adicionado con las vidas de algunos Santos antiguos y modernos, para satisfacer a las piadosas ansias y vivos deseos de tantos como las piden y solicitan (...).*